

A tópica de Michel Foucault¹

Gérard Lebrun
(1930-1999)

Universidade de São Paulo – USP

Tradução
Lara Pimentel Anastácio

NOTA PRELIMINAR

O texto de Gérard Lebrun que se segue, até aqui inédito em português, é uma espécie de balanço da obra de Michel Foucault, que fora seu professor na École Normale Supérieure na década de 1950 e, a partir então, interlocutor e amigo próximo. Publicado na *Encyclopaedia universalis*, seção “La culture en mouvement”, em 1986, pouco mais de um ano após a morte de Foucault, o título, irônico, sugere que o texto descontina uma “tópica” do filósofo. ‘Se Freud revelara os três lugares do aparelho psíquico, a tópica de Foucault fazia aparecer três eixos da experiência em que modalidades do sujeito e certos tipos de objeto formam-se um em função do outro: saber, poder e ética das relações de si. O próprio Foucault estabeleceria essa divisão em “The Subject and Power”, publicado em 1982 por Dreyfus e Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, que Lebrun menciona na tradução francesa. Os intérpretes de Foucault costumam adotar as três fases da pesquisa indicadas no que o filósofo chama de “tentativa de autocritica”. Os três eixos são lugares definidos por meio de um recorte metodológico de um lado, que escapa da “tirania do referente”, expressão de Lebrun para a recusa de Foucault

em adotar o recurso filosófico do sujeito constituinte, e, de outro, pela construção de uma história que se estende até as fronteiras do diagnóstico do erro, do falso, do doente, etc., circunscrevendo as relações de “veridicação” que os formaram. Isso não se confunde com uma espécie de topologia da exclusão; a referência aos três lugares não é uma antropologia do permitido e do proibido, mas propõe um acento comum a essas pesquisas, tanto arqueológicas quanto genealógicas, que forma a tópica essencial de Foucault: a distância tomada em relação ao problema que pretende criticar, capaz de tornar seu objetivo irreconhecível até para olhos bem treinados. A tópica esclarece, assim, seus parâmetros: a desconfiança frente às filosofias do sujeito veio acompanhada de um desejo de não ser um autor meramente reativo, levando-o à invenção de um novo vocabulário filosófico, com noções abertas e modeláveis. Seus livros, a prova da permanência dessa tópica, e são comentados a seguir, um a um, por Lebrun, que o faz com visível gosto.

Lara Pimentel Anastacio

¹ “La topique de Michel Foucault”. In: *Encyclopaedia universalis*, suplemento, 1986.

Que impressão guardar, a trinta anos de distância, do ensino de Foucault na *École normale supérieure* da rua d’Ulm, de 1953 a 1955? Duas características eram notáveis: os desvios em relação à então reinante fenomenologia e a originalidade de sua análise das ciências humanas. Por um lado, Foucault teve o cuidado de não relegar, como fizeram os fenomenólogos, a psicologia e a sociologia à ingenuidade positivista; por outro, ele tentou reconduzir esses saberes aos problemas concretos (e fortuitos) que os suscitaram. Enfim, ele abalou as certezas científicas, porém sem coagi-las a manifestar-se diante de um tribunal filosófico. *Em nome de que*, então, ele falava? É uma pergunta que os ouvintes de seu tempo já se faziam.

Um novo tipo de “curiosidade”

Essa dupla suspeita – contra o domínio da fenomenologia e contra a *modorra* positivista – despertaria um novo tipo de curiosidade, que encontrou, em sua tese de doutorado, *História da loucura* (1961), a sua primeira expressão. Como se formou o nosso conceito de “doença mental”? É certo que a “doença mental” não é um objeto que aguardava, após séculos de obscurantismo, pelos auspícios de uma ciência positiva. Não nos deixemos levar pela ilusão da *ortogênese*, seja qual for a forma por ela assumida (“progresso da razão” ou “totalização” hegeliana). Em vez disso, tentemos reconstituir, pacientemente, a rede de ideias por meio da qual a idade clássica pensou a *desrazão* – algo absolutamente diverso da “alienação mental” *constituída* por médicos e advogados do século XIX. Tarefa difícil, pois a divisão razão/desrazão desapareceu de uma vez por todas, e não sabemos mais por que os nossos ancestrais acreditavam que tinham o direito de encarcerar os dementes juntamente com os antissociais. É que a “nossa consciência de não ser louco” se inverteu, e é esse deslocamento, ocorrido no final do século XVIII, que Foucault lentamente percorre.

Novo estudo da história das ideias? Não. A empreitada era mais ambiciosa. Foucault punha em questão a psicologia como um todo (“ao fazer a história da loucura, nós fazemos a história [...] do que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia”). E, sobretudo, tratar-se-ia de *dissolver* um “objeto” de saber, alcando-o ao pré-saber do qual ele era apenas o remanejamento. Remanejamento ainda legível na superfície dos discursos, das práticas, das instituições, mas impossível de descrever “em termos de conhecimento”.

Nasce a *arqueologia*. O *Nascimento da clínica* (1963) irá batizá-la. Essa “arqueologia do olhar médico”, situada na linha epistemológica de Georges Canguilhem, pretende reconduzir ao enigma outro conhecimento preguiçosamente considerado “positivo”: a medicina clínica. Por que, no início do século XIX, foi repentinamente concedido à anatomia patológica o privilégio de penetrar a verdade da doença? Não

mudara algo no próprio conceito de doença? Em resposta, Foucault descreve a mutação da *percepção* médica que preparou o advento da percepção anátomo-clínica (Bichat). Aqui, novamente, trata-se de uma história que, de forma alguma, pretende retrair a substituição da verdade pelo erro. Ela nos auxilia em outra coisa, uma “reorganização sintática da doença”. História que não trata o arquivo médico como um *comentário*, e que não procura exumar o sentido “verdadeiro” dos enunciados, a arqueologia contenta-se em dispor esses enunciados relacionando “segmentos funcionais que, passo a passo, formam um sistema”. Não há possibilidade do reencontro com um *impensado*: a arqueologia não pretende, jamais, “atravessar a espessura [do discurso] para juntar-se ao que permanece silenciosamente abaixo dele”.

Os saberes e seus “objetos”

Antiehexegese, portanto, e também *gaia ciência*, cujos recortes desorganizam muitas ideias preconcebidas. Em *Nascimento da clínica*, Bichat deixa de ser etiquetado como “vitalista”; em *As palavras e as coisas* (1966), Marx volta a ser um pós-ricardiano – e é Cuvier, o “fixista”, e não Lamarck, que tornou Darwin possível. No livro que, para sua surpresa, assegurou-lhe a glória, Foucault submete o conjunto das ciências humanas a um exame. No alvorecer do século XIX, elas nasceram do deslocamento de disciplinas como a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. O saber, então, deixa de ser exercido de forma inocente (daí o aparecimento sintomático da palavra “epistemologia”): a idade da *representação* chega ao fim. Ao longo dessa idade feliz, entendia-se que a ordem das coisas era, por princípio, disposta em um quadro, cujos signos, transparentes, somente marcavam as ideias nas quais as essências se ofereciam. *Conhecer* era retrair o encadeamento das “naturezas simples”, assim como o encaixe entre as espécies. *Conhecer* era “ver no sentido de *aprender*”. E, para observar o bom uso do Método, o saber, em todos os domínios, consistiu em permitir que o ser fosse dito por meio da representação.

O pacto da Idade Clássica se rompe quando “o campo homogêneo das representações ordenadas” dissolve-se e novos *objetos* aparecem: a linguagem (filologia), a vida (biologia), o trabalho (economia política). Comte foi testemunha privilegiada do momento em que desaparece a ideia de *mathesis universal* (que Husserl nostalgiamente viria a reavivar). Tudo muda a partir daí, a começar pelo sentido do conhecimento-visão: *ver* consiste agora em “deixar a experiência em sua maior opacidade corporal”, penetrando-a com um olhar que “não lhe leva nada além de sua própria claridade”. Não acreditemos, portanto, que a biologia teria *tornado o lugar* da história natural, ou que a gramática geral teria anunciado, à distância, nossa linguística. A “continuidade”, mais uma vez, é apenas miragem – são saberes inteiramente novos que surgem na dobradiça entre as Luzes e a nossa modernidade. A

economia política, colocar, desde Adam Smith, o trabalho como meio de troca, apoia-se em algo que se encontra no exterior da representação: ela objetiva uma dimensão *irrepresentável* de existência humana.

Mas essa “existência humana” não é, por sua vez, um falso “objeto”? Enquanto o Ocidente falava a linguagem da representação, “não era possível que a existência humana pusesse a si mesma em questão”. Somente quando a linguagem, a vida e o trabalho tornaram-se temas de *saber*, é que, como consequência, a ideia do ser enquanto ser que fala, que é vivo e que trabalha, aparece *tanto* como objeto de investigação científica *quanto* como consciência de estar na origem dessa objetivação. Filologia, biologia, economia política não são propriamente um falar sobre as ciências humanas; o seu rastro, porém, desenha essa “figura paradoxal” que não cessa de se *naturalizar* e de se *desnaturalizar*. Ferida narcísica, indefinidamente reaberta e fechada, que ronda, desde Kant, as “analíticas da finitude”.

Poderíamos agora compreender o que tornou possível o aparecimento de nossas “ciências humanas”? Trata-se, é claro, do “homem” – mas, entre aspas, uma vez que a palavra designa apenas parte de um determinado dispositivo de saber. É neste sentido que Foucault pode escrever que o homem é “de data recente”, e que certos signos em nossa cultura permitiram antever o seu desaparecimento. Houve quem acreditasse – ou fingisse acreditar – que realmente fora convidado para um funeral. Contrassenso que, como Canguilhem não tardou a assinalar, serviu de testemunha para a “segurança tranquila” com que os doutos “têm por certo” que há, desde toda a eternidade, objetos *dados* às suas ciências². Foucault, por seu turno, sucedeu a Nietzsche: se os nossos conceitos não são mais do que “interpretações” sedimentadas, por que o conceito de “homem” seria exceção? No entanto, alguns de seus leitores, aparentemente, resignaram-se mais com a “morte de Deus” do que com a enunciação rigorosa da “tirania do referente”.

Um relevo de configurações infraconceituais

Deixemos de lado as polêmicas que se seguiram. Notemos apenas que Foucault não tinha nenhuma intenção imprudente de saldar sua conta com as “analíticas da finitude” – e muito menos de depreciar as ciências humanas, ao inscrevê-las na *épistémè* que lhes fizeram surgir. É claro que, pelo próprio lugar que lhe prescreve essa *épistémè*, esses saberes permanecerão sempre “duvidosos”; isso, porém, não significa que mereçam ser adornados com o “nome bizarro das ideologias”... Era difícil compreender, à época, quão radical era a “neutralidade” de Foucault, e quão profunda era

² Ref. Canguilhem, a resenha.

a distância tomada por ele. Apesar das suas advertências, muitas vezes foi lido como se propusesse uma nova hermenêutica. Mas Foucault trabalhava, como diz Deleuze, em uma “cartografia”, examinando as configurações infraconceituais que a história macroscópica (especialmente a da filosofia) desdenha³.

A *Arqueologia do saber* (1969) propôs-se a esclarecer a situação. Livro árido, sem dúvida, mas essencial para quem quiser compreender porque Foucault afirmará, até o fim, que não está preocupado em competir com os historiadores, e que a sua tarefa é outra. Não se trata aqui de estabelecer um léxico dos conceitos estratégicos elaborados na obra. O importante é que, para justificar a sua noção de *épistémè*, Foucault foi levado a retornar às questões mais simples (o que é *uma* ciência? O que é *uma* teoria? O que é *um* texto? O que é *um* conceito?), aquelas que costumam ser negligenciadas pelos historiadores das ideias. Estas questões reclamam algumas determinações preliminares – que devem criar uma interdição à tentação hermenêutica. É certo que o trabalho de assepsia pressupõe uma decisão que poderia muito bem se denominar “filosófica”: a resolução de tratar os conjuntos estudados de *enunciados* e de *formações discursivas* como simples campos de acontecimentos, limitando-se a encontrar, no máximo, sua “lei de dispersão”. O discurso – incluindo o dos filósofos – é apenas mais um objeto.

Foucault estava, sem dúvida, perfeitamente ciente das dificuldades que essa tópica levanta. Estava farto, porém, de prestar contas em uma linguagem que não era a sua – é algo que ele também quis dizer n’*A arqueologia do saber*: não, a arqueologia não é *nem* isto *nem* aquilo... e você me procura lá, onde não estou. Então, *de onde* ele falava? Pouco lhe importava. O importante era avançar, mesmo a passos mancos, porém com a certeza de que as suas ferramentas lhe permitiriam ao menos desbravar um terreno virgem. Que se conteste à vontade a noção de *enunciado*: resta que a frase “*os sonhos são a realização dos desejos*” pode muito bem ser repetida ao longo dos séculos, mas não é o mesmo enunciado em Platão e em Freud. E tanto pior se a expressão *formação discursiva* desconcertar alguns: era necessário dar um nome a “um domínio que ainda não foi objeto de nenhuma análise”.

Os três eixos da investigação de Foucault

Depois da “pausa” que se seguiu após *A arqueologia do saber*, as diretrizes da obra serão mais bem delineadas pelo autor. Assim, Foucault pode distinguir, em um texto particularmente esclarecedor, publicado no livro recém-lançado de Hubert Dreyfus e Paul

³ Ref. Deleuze, aquele texto.

Rabinow, Michel Foucault. *Un parcours philosophique* (tradução de F. Durand-Bogaert, Gallimard, Paris, 1984)⁴, os três eixos sobre os quais sua pesquisa repartiu-se ao longo de vinte anos. Em primeiro lugar, o estudo dos “modos de investigação” que emergem sobre os saberes ou ciências; em segundo lugar, o estudo das estratégias de exclusão (“doença mental”, criminalidade) e de suas mutações – cujo melhor exemplo é a análise, em *Vigiar e punir* (1969), do investimento do poder de punir no instituto da prisão; em terceiro lugar, o estudo das técnicas e práticas pelas quais um ser humano se constitui como “sujeito”, como na *História da sexualidade* (1976 e 1984).

Por algum tempo, Foucault teria sido cético quanto às chances desse último tipo de pergunta, em razão da característica lacunar da documentação nesse domínio. É o que ele repete a Dreyfus e Rabinow: se há aqueles que abordam problemas relativos à constituição do “indivíduo”, nós lidamos com as “relações de poder”; e o arquivo, aqui, é mais precário do que quando se trata de “relações de sentido” ou de “relações de produção”. Além disso, não acreditamos que saibamos lá muito bem o que o “poder” significa. Desnecessário dizer que Hobbes fez dele sua teoria para tudo: a relação entre Escravo e Senhor parece-nos ser a única figura de dominação. Ou é uma nova armadilha preparada pelo pensamento macroscópico, que a noção de “disciplina”, elaborada em *Vigiar e punir*, servirá para frustrar⁵.

As “disciplinas”, desde o século XVIII, são esses microdispositivos de controle, encontrados na família, na escola, no exército, na fábrica, na prisão – que o Estado sistematizou quando resolveu “governar” populações, e não mais simplesmente dominar os sujeitos. Então, essa maquinaria nos “civilizou” tão profundamente que se tornou invisível a nós: mesmo os libertários e os “antirrepressivos” são muitas vezes presos involuntariamente em suas engrenagens. É este o novo nó de um fio que é preciso desatar, se quisermos saber *quem* é exatamente “o indivíduo piedoso” a que Hegel se referia. Quer dizer que o “sujeito” é somente o produto de mil adestramentos e que o “ego” não passa de um produto de valor dos senhores? Não. Parar aqui seria honrar demasiado a ética da forma jurídica e imperativa que *teve ocasião* de dominar o Ocidente (Jeová no Sinai, a lei moral kantiana). Ética que, por sua vez, também possui data de nascimento. Para datá-la e *situá-la*, temos de recuar, desta vez, até o ponto em que o nosso destino “moral” ainda não estava traçado – até ao momento em que a relação de si passava mais por uma estilização do que por uma dominação: é, portanto, à Grécia clássica e à Roma imperial que os volumes II e III da *História da sexualidade* nos conduzem.

⁴ Referência em nota, com o nome do tal texto.

⁵ Lebrun aborda o tema em *O que é poder*, ref.

Foucault morreria poucos dias após a publicação desses livros. A moda, que o tinha carregado por algum tempo (para seu divertimento), já falava em “esquecê-lo”. Mas será tão fácil esquecer-se do homem que constituiu uma tópica cuja riqueza pode ser comparada à de Nietzsche e Max Weber? Foucault ainda nos espera, de surpresa e inquietamente, na curva de muitas estradas. E podemos apostar que sua obra, agora, parecerá ainda mais estimulante do que fascinante⁶.

⁶ A resenha de Lebrun sobre a *História da sexualidade*, em *A vingança do bom selvagem*.