

HABERMAS VERSUS FOUCAULT

APONTAMENTOS PARA UM DEBATE IMPOSSÍVEL

Francisco Ortega
UFG

Resumo: Este artigo analisa às principais objeções habermasianas a Foucault no *Discurso filosófico da modernidade*, mostrando como Foucault era ciente das críticas e como na sua teoria existe uma possibilidade de responder a estas objeções.

Palavras-chave: Habermas, Foucault, Modernidade.

Abstract: This paper analyzes the main habermasian objections to Foucault in *The philosophical discourse of modernity*, showing how Foucault was conscious of this critique and how there is, in his theory, the possibility of answering to this objections.

Key words: Habermas, Foucault, Modernity.

Tentar falar do debate Habermas/Foucault é falar de uma discussão que nunca teve lugar. Trata-se de um pseudo-debate, pois Foucault nunca escreveu sobre Habermas e os textos de Habermas sobre Foucault, aliás, sobre todos os autores chamados de “pós-modernos”, possuem um tom, antes da declaração de guerra que da abertura do diálogo¹. Em Habermas não existia uma verdadeira

¹ Cf. Refiro-me aos textos recolhidos no volume: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. Os quatro primeiros capítulos correspondem às conferências ministradas no Collège de France em Março de 1983.

vontade de dialogar, de confrontar a teoria com outras posições, de “elucidação recíproca”².

Foucault não se interessava pelo trabalho de Habermas; seu “aristocratismo filosófico” lhe impedia responder às objeções daqueles que não considerava como interlocutores. Ele não teria assistido às conferências de Habermas em Paris, pois “não tinha vontade de perder tempo”³.

O debate entre Habermas e Foucault seria, ao meu ver, um debate impossível; Foucault e Habermas são os representantes paradigmáticos de duas formas antagônicas de pensamento; como se uma forma de pensamento se constituísse demarcando-se da outra. Para Foucault, o pensamento de Habermas representava uma posição filosófica que ele repudiava, um renascimento do tipo de filosofia, cuja crítica percorre toda sua obra, especialmente desde os anos setenta. Isto é, um pensamento cortado da realidade, universal e a-histórico, na procura das condições sociais universais e necessárias para uma utilização não deformada da linguagem que forneça critérios normativos ideais da comunicação. Ora, precisamente em um de seus últimos cursos,

O livro é um duro ataque contra o pós-modernismo e o nietzscheísmo francês. Ele tem graves erros de interpretação e um caráter agressivo, longe de constituir uma tentativa de estabelecer um diálogo entre teoria crítica e filosofia social francesa. Foucault ficou furioso com as conferências de Habermas; sabia de seu conteúdo por Paul Veyne, pois ele mesmo não assistiu a nenhuma delas. Quando Paul Veyne manifestou-lhe seu mal-estar, Foucault respondeu simplesmente: “Mas, afinal, por que você foi convidá-lo?” Sobre os bastidores da presença de Habermas em Paris e do “debate” Habermas-Foucault, o livro do amigo e biógrafo de Foucault, Didier Eribon, fornece uma grande quantidade de informação. Cf. DIDIER ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, 169-181.

² “Gosto da discussão e quando me fazem perguntas tento respondê-las. Mas é verdade que não gosto de polêmica. Quando abro um livro e vejo que o autor acusa seu adversário de ‘esquerdismo infantil’, fecho-o imediatamente (...) Esta diferença me parece essencial: toda uma moral, que diz respeito à pesquisa da verdade e à relação com o outro, está em jogo (...). No jogo sério de perguntas e respostas, no trabalho de elucidação recíproca, os direitos de cada pessoa são, de certo modo, recíprocos. Dependem unicamente da situação de diálogo (...). Ao contrário, o polemista avança armado dos privilégios que possui logo de saída, e nunca aceitará fazer perguntas. Por princípio, ele detém o direito que o autoriza a guerrear e a fazer dessa batalha um empreendimento justo. A pessoa que ele tem diante de si não é um parceiro na procura da verdade, mas um adversário, um inimigo que não tem razão, que é nocivo, e cuja existência constitui uma ameaça” (Polémique, politique et problématisations, in *Dits et écrits* IV, Paris: Gallimard, 1994, 591-592). No fundo Foucault estaria propondo um ethos da comunicação concreta além da polêmica, que não é considerado nas regras do jogo da comunidade de comunicação ideal. O texto citado constituiria, segundo Eribon, “a melhor resposta de Foucault a Habermas”, embora o nome de Habermas não seja mencionado. Cf. *Ibidem*, 181-181.

³ ERIBON, *op. cit.*, nota 6, p. 229. É importante sublinhar que Foucault nunca escreveu sobre Habermas; se ele o menciona era quase exclusivamente em entrevistas, como resposta a alguma pergunta.

Foucault analisa o texto de Kant, *Was ist Aufklärung?*, destacando como pela primeira vez o pensamento se confronta com uma situação histórica concreta, vira-se para o presente, para a atualidade: “O que acontece neste momento? Qual é este mundo, este período em que estamos vivendo?” O hoje aparece como tarefa, como acontecimento. A tarefa do pensamento seria realizar uma “ontologia do presente”. Voltando a filosofia para a atualidade, o singular, contingente, o pensamento foucaultiano se encontra nas antípodas da teoria da ação comunicativa habermasiana. Além disso, na avaliação do conflito e da dissensão frente à comunicação e o consenso suas posições são opostas. Como observa Chantal Mouffe, Habermas seria incapaz de reconhecer “o papel crucial do conflito” na sociedade pluralista e por isso propõe uma “visão consensual da democracia”⁴.

Uma democracia pluralista não pode existir sem conflitos; a dissensão deve ser aceita sem ser contemplada como um obstáculo para o consenso. Não devemos cair no feitiço da existência de um “nós” sem postular, ao mesmo tempo, um “eles”; uma distinção negligenciada por Habermas, “porque sua concepção de democracia deve postular a eficácia de um consenso sem exclusão, ou seja, um consenso que seja a expressão de um acordo e que houvesse eliminado totalmente o antagonismo”⁵, o que evidentemente é uma ficção. O apelo habermasiano para a “força do melhor argumento” seria no fundo uma armadilha, pois quem decide sobre qual é o melhor argumento?, ou ainda mais, quem decide sobre o que constitui ou não um argumento, ou quem acredita que os filósofos sejam capazes de atingir um consenso racional?⁶ Qual é o preço do consenso? Quais são as vozes que devem ser condenadas ao silêncio na procura do consenso? Não existe consenso sem exclusão. A utopia de uma sociedade livre de conflitos somente pode ter conseqüências desastrosas. Como observa Foucault, a procura de uma moral de validade universal lhe parece “catastrófica”⁷.

Depois de apresentar o pensamento de Foucault e de Habermas como sendo irreconciliáveis, opostas, pretendo na continuação avaliar criticamente a pertinência das objeções feitas por Habermas a Foucault no *Discurso filosófico da modernidade*. Segundo Habermas, Michel Foucault, o “positivista feliz”, efetuaria na sua genealogia três “reduções metodológicas”. Neste texto vou me concentrar em duas: 1. Rei-

⁴ Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy, in CHANTAL MOUFFE (org.), *Deconstruction and Pragmatism*, London/New York: Routledge, 1996, 7-8.

⁵ *Ibidem*, 8-9.

⁶ Cf. RICHARD J. BERNSTEIN, *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge Massachusetts: The MIT Press, 1995, 220-221.

⁷ Cf. MICHEL FOUCAULT, Le retour de la morale, in *Dits et écrits IV*, Paris: Gallimard, 1994, 706. No meu livro, *Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft*. München: Wilhelm Fink, 1997, tento mostrar a compatibilidade, no pensamento de Foucault, da luta e do conflito como metáforas do político com o projeto de uma ética e uma política da amizade.

vindicações de validade (*Geltungsansprüche*) são reduzidas funcionalisticamente a efeitos de poder; 2. O dever é reduzido ao ser⁸. Estas duas objeções tocam em dois pontos fundamentais da genealogia de Foucault: o complexo poder/resistência; e a problemática da normatividade (kriptonormativismo).

1. Poder-resistência

Habermas formula sua primeira objeção da seguinte maneira: “O conceito do poder de Foucault não permite um (...) conceito de resistência (*Gegenmacht*). Toda resistência se encontra já no horizonte do poder, que combate, e se transforma, logo que vence, em um complexo de poder, que provoca uma outra resistência”⁹. A supervalorização ontológica do poder não permitiria conceber uma possibilidade de resistência além das relações de poder. A crítica de Habermas a Foucault é sem dúvida correta. A teoria foucaultiana não conseguiria articular a resistência pressuposta em toda relação de poder. Mas Foucault mesmo já percebeu isso, por esta razão ele modificou sua teoria, passando de uma dupla para uma tripla ontologia. Vejamos isto mais pormenorizadamente:

Na *Vontade de saber* (1976) Foucault descreve os pontos de resistência como “o irreduzível” frente às relações de poder. No caso do dispositivo da sexualidade como complexo de saber-poder, localizam-se os pontos de resistência no corpo e nos prazeres. O indivíduo carece, porém, dos meios para utilizar o corpo e os prazeres de forma ativa contra este poder subjetivante que o constitui. Ele é somente objeto de um aparelho de poder, constituinte ao mesmo tempo da verdade e da realidade. A analítica do poder foucaultiana não concebe nenhuma possibilidade de resistência além do poder.

Um ano depois da publicação da *Vontade de saber*, (no texto “*A vida dos homens infames*”), Foucault reconhece sua incapacidade de atravessar a linha do poder; confessa estar aprisionado nas relações de poder, é consciente das dificuldades apresentadas por sua analítica do poder, porém mantém sua posição, pois até 1976 somente pode conceber a vida, a subjetividade, como objeto do bio-poder. Um deslocamento deverá ser efetuado na sua teoria para poder conceder uma voz à resistência. O deslocamento consiste em dar preferência ao terceiro eixo da genealogia (o si mesmo), ou seja, uma passagem de uma dupla ontologia (saber-

⁸ Cf. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 325.

⁹ *Ibidem*, 330. Cf. AXEL HONNETH, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, 196-224; L. DREYFUS HUBERT, PAUL RABINOW, Habermas et Foucault. Qu'est-ce que l'âge d'homme?, *Critique* 471-472 (1986): 857-872.

poder) a uma tripla (saber-poder-sujeito). Estas modificações, realizadas principalmente nos cursos do Collège de France a partir de 1976, têm como resultado a desdobra da analítica do poder: a noção de poder de cunhagem nietzscheana como relação de forças, vai ser substituída por uma idéia de poder como governo, orientada para uma teoria da ação.

Na *Vontade de saber*, Foucault defende uma concepção monista do poder inspirada em Nietzsche. Aí o poder é descrito como “multiplicidade de relações de força”; e no curso do Collège de France de 7.1.1976 o mesmo poder é entendido como conflito guerreiro das forças. O conceito “poder” vai ser substituído pelo conceito “governo”, o qual possui uma maior operabilidade. Sua concepção guerreira do poder também vai ser modificada, e não se incluirá na noção do governo: “O modo de relação próprio do poder não deve ser buscado nem do lado da violência nem do lado da *luta*, nem do lado do contrato nem do lado do laço voluntário (...), mas do lado desse modo de ação singular — nem guerreiro nem jurídico — que é o governo”¹⁰. A noção foucaultiana de poder transformou-se, desdobrou-se, deslocou-se.

Minha tese é a seguinte: sem o deslocamento no eixo do poder (o qual leva de uma teoria geral do poder ou do domínio à história e à análise dos procedimentos do pensamento governamental e de suas tecnologias), não teria sido possível para Foucault a passagem para o outro eixo, o do sujeito. Pois, somente depois de ter sido realizado o deslocamento, ele pode passar do governo dos outros ao governo de si mesmo a fim de introduzir a temática da autoconstituição. A análise das práticas de governo permite relacionar as “técnicas do poder” com as “técnicas de si mesmo”: “Se se entende por governo um campo de relações de poder móveis, transformáveis e reversíveis, então, nem esse conceito nem a reflexão sobre o conceito de pensamento governamental podem prescindir, nem teórica nem praticamente, do elemento de um sujeito definido mediante uma relação consigo mesmo”¹¹.

O deslocamento para as técnicas e procedimentos de governo na análise do poder vai permitir a Foucault a elaboração das técnicas de si mesmo; a governabilidade é definida como a relação entre as técnicas do governo dos outros e as do governo de si mesmo. No governo pode-se tratar da condução de um estado, de uma casa, da alma, da consciência ou de si mesmo. A transformação do poder possibilita, por conseguinte, a transformação do sujeito.

¹⁰ MICHEL FOUCAULT, Le sujet et le pouvoir, in *Dits et écrits* IV, 237 (o grifo é meu).

¹¹ MICHEL FOUCAULT, Technologies of the self, in *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, London, 1988. 18-19; Cf. IDEM, Hermeneutik des Subjekts, in *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt am Main, 1985 (transcription et trad. par H. Becker et L. Wolfstetter d'extraits du cours du Collège de France, année 1981.1982, cours des 6, 13, 27 janvier, 3, 10, 17, 24 février et 10 mars 1982), 54; IDEM, L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté, in *Dits et écrits* IV, Paris: Gallimard, 1994.

Na introdução ao *Uso dos prazeres*, Foucault descreve a reela-boração de seu projeto originário de uma *História da sexualidade*: não se trata mais da reconstrução da origem da sexualidade como objeto de saber, como aparecia na *Vontade de saber*. O objetivo será antes uma história da sexualidade como *experiência*, que conduz os indivíduos a “se reconhecer como sujeitos de uma sexualidade.” O sujeito já não se constitui de forma heterônoma, como objeto de um aparelho de saber-poder (dispositivo da sexualidade); ele vai obter uma certa autonomia e vai poder ser pensado além deste dispositivo.

A análise da subjetividade ética permite conceder uma determinada autonomia e uma possibilidade de resistência a um tipo de subjetividade tematizada negativamente desde o começo da modernidade como um produto do bio-poder, sem com isso cair no postulado de um sujeito universal. Agora Foucault pode articular a resistência, conceber um novo tipo de subjetividade (o cuidado de si) para além das formas de subjetivação do poder moderno, como observa em 1982: “Não [existe] nenhum ponto de resistência ao poder político mais útil e com mais prioridade (...) que o consistente em uma relação consigo mesmo”¹². O cuidado de si aparece como uma “conversão do poder”, uma forma de manter o poder sob controle.

Mas por que a recepção foucaultiana não percebeu essa mudança na sua teoria e continua afirmando que sua noção do poder não permite articular a resistência? Trata-se, ao meu ver, de uma visão da filosofia como continuidade, que imputa a um autor posições que este já não defende mais, como reflete a crítica de Habermas a Foucault, simplesmente pela incapacidade de aceitar as mudanças de opinião, de conceber um pensamento em constante movimento, transformação, cheio de contradições produtivas, percorrido por “crises e abalos”¹³. Frente a filósofos como Habermas e Apel, que permanecem constantes nas suas posições, Foucault muda continuamente, é um camaleão, a encarnação de um pensamento inquieto e intenso; trata-se antes de um experimentador que de um teórico: “Se tivesse que escrever um livro para comunicar o que já pensei, nunca teria a coragem de começá-lo. escrevo precisamente porque não sei ainda o que pensar sobre um tema que atrai meu interesse. Fazendo assim o livro me transforma, muda o

¹² IDEM, *Hermeneutik des Subjekts*, 54.

¹³ Talvez seja Gilles Deleuze quem tenha definido melhor este pensamento percorrido por “crises e abalos como condição de uma coerência última”: “Creio que o pensamento de Foucault é um pensamento, não que evoluiu, mas que *procedeu por crises*. Não acredito que um pensador possa não ter crises, ele é sísmico demais. Há em Leibniz uma declaração esplêndida: ‘Depois de ter estabelecido estas coisas, eu pensava entrar no porto, mas quando me pus a meditar sobre a união da alma e do corpo, fui como que lançado de volta ao alto mar.’ É justamente o que dá aos pensadores uma coerência superior, essa faculdade de partir a linha, de mudar a orientação, de se reencontrar em alto mar, portanto, de descobrir, de inventar” (GILLES DELEUZE, *Conversações*, Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, 130).

que penso. Como consequência, cada novo trabalho muda profundamente os termos do pensamento atingido no trabalho prévio”¹⁴.

2. Normatividade (Kriptonativismo)

Segundo Habermas, toda recusa ao poder, contém necessariamente um posicionamento normativo. A dimensão normativa constitui a base para a resistência política, pois somente mediante o recurso a normas e valores universais resulta compreensível porque os indivíduos deveriam opor resistência ao poder. Nancy Fraser tem apresentado esta objeção em uma formulação citada com frequência pelos críticos de Foucault, incluindo Habermas: “Por que a luta é preferível à opressão? Por que deve se opor resistência à dominação? Somente com a introdução de algum tipo de noções normativas, Foucault poderia começar a responder esta pergunta. Somente mediante a introdução de noções normativas, ele poderia nos dizer o que o regime de saber / poder moderno tem de errado e porque deveríamos lhe opor resistência”¹⁵. Foucault necessitaria inevitavelmente critérios normativos, normas universais para fundamentar sua ação política, para não cair na arbitrariedade e no decisionismo. Ora, precisamente toda a teoria da sociedade foucaultiana se constitui sem recurso a normas universais, ou constantes antropológicas, tornando histórico o que se apresenta como universal. As normas são meras fachadas ideológicas trás as que se ocultam as práticas do poder. Foucault substitui o nível de uma teoria geral da moral pela análise de situações concretas deixando que os indivíduos implicados decidam o que devem fazer. Como resposta a Nancy Fraser podemos afirmar que são os envolvidos na luta os que decidem se a “luta é preferível à opressão”, e se se deve “opor resistência à dominação”. Para Foucault, as lutas são sempre acontecimentos históricos e contingentes em relação a formas concretas de opressão e domínio. A questão das normas e valores universais que justifiquem a resistência ao poder, não faria sentido, pois é colocada desde fora da situação concreta dos indivíduos implicados: “Resulta sempre irrisório no discurso filosófico, quando pretende prescrever e ditar aos outros, desde o exterior, onde se encontra sua verdade e como encontrá-la, ou quando pretende prescrever, na sua positividade ingênua, como devem se comportar”¹⁶, Foucault prefere elaborar

¹⁴ MICHEL FOUCAULT, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, New York: Semiotext(e), 1991, 27.

¹⁵ NANCY FRASER, Foucault on modern Power. Empirical Insights and Normative Confusions, in *Unruly Practices*, Minneapolis, 1989, 29. Cf. JÜRGEN HABERMAS, *op. cit.*, 331-336; HANS HERBERT KÖGLER, *Michel Foucault*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1994, 114-117.

¹⁶ MICHEL FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, 15; Cf. HANS HERBERT KÖGLER, *op. cit.*, 114-117, 175-192.

um saber concreto, que possa servir como “caixa de ferramentas” e arma nas respectivas lutas.

Na minha opinião, porém, existe em Foucault uma tentativa de afrontar a questão da normatividade, ou melhor dito, uma tentativa de justificar sua posição antinormativa, especialmente depois da chamada viragem ética de seu pensamento. Ao propor o fomento de novas formas de subjetividade e a experimentação com formas de sociabilidade, como uma maneira de resistir ao poder moderno, Foucault faz uso do que vou denominar *apelo retórico* ¹⁷.

O *apelo retórico* representa uma maneira muito sutil de fugir do normativismo que implicaria sua posição. Este *apelo* caracteriza-se, em primeiro lugar, pela renúncia a qualquer pretensão de *prescritividade* e de *universalidade*, elementos que, em regra geral, definem as exigências morais¹⁸. Estes vão ser substituídos pela *descriptividade* e pela *particularidade*.

Na genealogia foucaultiana, formas retóricas não argumentativas ocupam o lugar da fundamentação. Não existe nenhum critério objetivo e de validade universal, justificável logicamente ou fundamentável de forma argumentativa que leve a privilegiar ou a universalizar sua posição: o fomento de novas formas de subjetividade e a experimentação com novas formas de sociabilidade, como resistência ao poder político. A questão do normativismo e a universalização tem sido tematizada com frequência por Foucault, que recusou numerosas vezes privilegiar sua posição entre outras opções. Nos seus últimos trabalhos desenvolveu o conceito de “programa vazio”¹⁹, que exprime, de forma precisa, o caráter antinormativo do seu pensamento. Trata-se da aporia consistente em renunciar a propor um programa, o qual levaria consigo a normativização e o privilégio de determinados modos de existência, proibindo outras formas de sociabilidade e relativizando a configuração individual, mas de manter, ao mesmo tempo, um certo “programa”, baseado no mencionado “*apelo retórico*” a experimentar e criar novas formas de existência. Esse programa deveria ser vazio, ou seja, tratar-se-ia de uma cavidade que pudesse ser preenchida por cada indivíduo segundo as suas necessidades, capaz de “oferecer ferramentas para relações multiformes, variáveis e concebidas individualmente”²⁰.

¹⁷ No meu artigo, Hannah Arendt: Das Ereignis denken, in VOLKHARD KRECH (org.), *Wege, Bilder, Spiele. Festschrift für Jürgen Frese* (no prelo), tento aplicar o *apelo retórico* ao pensamento de Hannah Arendt, Michel Foucault e Jacques Derrida. A seguir refiro-me a este artigo.

¹⁸ THOMAS SCHÄFER, *Reflektierte Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, 63.

¹⁹ Cf. MICHEL FOUCAULT, De l'amitié comme mode de vie, in *Dits et écrits* IV, 167.

²⁰ *Ibidem*, 167. Sobre a questão da normatividade em Foucault especialmente em relação ao conceito de programa vazio, cf. meu livro citado na nota 7.

O apelo retórico consiste, como Rorty observou, na arte de dissuadir de uma determinada posição, mostrando outras posições como sendo mais atrativas: “Conforme meus princípios, não vou oferecer argumentos contra o vocabulário que pretendo substituir. Em vez disso, vou tentar fazer atrativo o vocabulário que prefiro”²¹. A introdução do paradigma retórico tem em vista a modelagem da posição de partida. A genealogia foucaultiana pretende, mediante o processo de historização, que introduziria a contingência no que se nos apresenta como necessário, criar no indivíduo uma disposição que o dissuada ou, pelo menos, o leve a problematizar as idéias, pensamentos, crenças, convicções e perspectivas habituais. Similar à função da literatura para Artaud, a genealogia enquanto estratégia retórica provoca um estado de confusão, uma sacudida que levaria os indivíduos aonde nunca teriam consentido ir²². A principal crença que vai ser questionada é o fato de assumir como algo natural e dado, a nossa pertença a determinados grupos sociais. Os escritos de Foucault mostram-nos como as possíveis formas de vida em comum não se esgotam necessariamente na família ou no matrimônio. Vivemos em uma sociedade onde as relações permitidas são extraordinariamente reduzidas e simplificadas, pois uma sociedade que aceita e fomenta um número maior de relações seria extremamente complexa de administrar e controlar²³. Porém, os processos de diferenciação e de liberação característicos da sociedade contemporânea permitem questionar e relativizar a validade e o alcance dos vínculos orgânicos, que garantiam a coesão das sociedades tradicionais: religião, família, trabalho, comunidade. O indivíduo deve aceitar este processo como uma oportunidade para configurar as suas relações, para criar e experimentar com novas formas de existência e de comunidade. O apelo retórico de Foucault define-se pelo seu antinormativismo, pois não pretende universalizar um tipo de relação, mas simplesmente encorajar à experimentação, como destaca seu conceito de “programa vazio”. Com respeito aos homossexuais afirma: “Não gostaria de desanimar a experimentação; não gostaria que os homossexuais deixassem de pensar que a organização das suas relações depende deles mesmos mediante o descobrimento do que é adequado na sua situação”²⁴. De maneira semelhante a Hannah Arendt, Foucault pretende animar a vontade de agir e de experimentar, remeter o homem à sua condição de *homo ludens*, fazendo-nos um convite, apelando-nos a participar desta co-

²¹ RICHARD RORTY, *Contingence, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 9.

²² Cf. THOMAS SCHÄFER, *op. cit.*, 81ss. O mérito do livro de Schäfer consiste em ter sublinhado os efeitos retóricos do método genealógico foucaultiano.

²³ Cf. MICHEL FOUCAULT, *Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault*, in *Dits et écrits* IV, 308-314.

²⁴ *Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality*, in *Politics, Philosophy, Culture 1977-1984*. New York/London 1988, 301-2.

munidade: Tem coragem! Atrave-te a ganhar a esfera pública sem consideração de partidos nem de programa políticos! Luta por um novo direito relacional que possibilite a criação de novas formas de existência! Não existem critérios objetivos e universais, somente artifícios retóricos que tentam mostrar a atração destas escolhas; o único argumento usado neste apelo retórico é o fascínio que produz toda novidade, toda criação e experimentação com formas de sociabilidade.

Conclusão:

Concluindo, podemos afirmar que as objeções habermasianas tocam no centro da teoria da sociedade de Foucault, especialmente de sua analítica do poder; fazem referência às possibilidades de resistência do indivíduo ante um poder que o constitui; o que evidentemente conduziria à seguinte aporia: como, o indivíduo, que é um objeto do poder, poderia opor resistência a este mesmo poder (primeira objeção); e como, sem recurso à normatividade, a resistência é justificável (segunda objeção). Neste texto, tentei mostrar como Foucault é ciente desta crítica à qual vai responder da maneira seguinte: através de um deslocamento na analítica do poder, que, passando da noção de poder a do governo, vai permitir introduzir a temática do cuidado de si como forma de resistência; e mediante a substituição da normatividade pelo apelo retórico.

Endereço do Autor:
Rua 9-B, 183 / 1404
Ed. Bahia Blanca
Setor Oeste
74110-120 Goiânia — GO
e-mail: ffortega@cultura.com.br