

**ARQUEOLOGIA DO SABER E TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE: OS LIMITES
DA LEITURA HONNETH DE ACERCA DE FOUCAULT**
[ARCHEOLOGY OF KNOWLEDGE AND CRITICAL THEORY OF SOCIETY: THE
LIMITS OF HONNETH'S READING ABOUT FOUCAULT]

Thiago MOTA

Doutor em filosofia. Professor na Universidade Estadual do Ceará.
E-mail: thiago.mota@uece.br

Resumo

Este texto analisa a hipótese, articulada por Axel Honneth, segundo a qual a arqueologia do saber de Michel Foucault poderia ser integrada a um projeto de refundação da teoria crítica da sociedade. O ponto de partida da discussão é o problema do déficit sociológico da teoria crítica clássica, isto é, sua incapacidade de pensar o “social” por si mesmo. A esse respeito, Honneth sustenta que, por exemplo, em Foucault, encontra-se uma redescoberta do social, que fornece elementos-chave para uma nova fundamentação da teoria crítica. Entre esses elementos estariam a etnologia de nós mesmos e a arqueologia do discurso, que são desenvolvidas por Foucault, nos anos 1960. No entanto, Honneth concebe inadequadamente a relação entre ordem do discurso e ordem do poder, que é muito importante para a arqueologia do saber. Além disso, ele menospreza o anti-fundacionismo que é característico da arqueologia e que impossibilita que ela sirva de fundação, seja para a teoria crítica da sociedade, seja para qualquer tipo de teoria.

Palavras-chave

Discurso, filosofia política, fundamentação, poder, teoria crítica.

Abstract

This text analyzes the hypothesis, articulated by Axel Honneth, according to which Michel Foucault's archeology of knowledge could be integrated into a project of refoundation of the critical theory of society. The starting point of the discussion is the problem of the sociological deficit of the classical critical theory, that is, its inability to think about the “social” for itself. In this regard, Honneth argues that, for example, in Foucault, there is a rediscovery of the social, which provides key-elements for a new foundation of critical theory. Among these elements would be the ethnology of ourselves and the archeology of discourse, which are developed by Foucault in the 1960s. However, Honneth inadequately conceives the relation between order of discourse and order of power, which is very important for the archeology of to know. Furthermore, he belittles the anti-foundationalism that is characteristic of archaeology and that makes it impossible for it to serve as a foundation, either for the critical theory of society, or for any kind of theory.

Keywords

Discourse, foundation, political philosophy, power, pragmatics, critical theory.



Introdução

Este texto se concentra na problemática da relação entre discurso e poder na análise arqueológica do saber, tal como ela se articula precisamente na chamada fase arqueológica do pensamento de Michel Foucault. Nossa pergunta de partida é a seguinte: quais são o significado, as características e o funcionamento do método arqueológico? Portanto, as fontes primárias são *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969). Entretanto, este texto se apoia principalmente na reconstrução do percurso do “Foucault epistemólogo” que Axel Honneth apresenta no quarto capítulo de *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (1986). Com isso, objetiva-se compreender, de um lado, o que está em jogo na elaboração de uma arqueologia do saber, em especial, no elo entre discurso e poder que aí se analisa. De outro lado, objetiva-se avaliar a hipótese de Honneth, segundo a qual a concepção arqueológica do discurso de Foucault representa uma espécie de nova base para uma refundação da teoria crítica da sociedade.

O ponto de partida do presente estudo é o problema do déficit sociológico que Honneth detecta na teoria crítica clássica, que constitui o primeiro estágio reflexivo na evolução da teoria crítica da sociedade. Porém, ao se aferrarem a uma metafísica da história, que a concebe como um processo de dominação da natureza e dos homens, os clássicos da teoria crítica, Adorno e Horkheimer, perdem de vista as especificidades da questão do “social”, com suas dimensões de conflito e entendimento. Para Honneth, a redescoberta do social, realizada por Foucault e Habermas, equivaleria à formação de um novo estágio reflexivo da teoria crítica. Em seguida, aborda-se a definição da arqueologia do saber como uma história semiológica do conhecimento, ou ainda, como uma etnologia de nossa própria cultura. Também se aborda os elementos principais da analítica do discurso praticada por Foucault, na leitura de Honneth. Por fim, argumenta-se que toda ordem do discurso é também uma ordem de poder, algo que Honneth não parece compreender adequadamente. Ele também parece menosprezar o caráter notadamente descritivo, não normativo e anti-fundacionista da arqueologia do saber, isto é, o dado de que ela não é um projeto de fundamentação dos saberes, o que exclui a possibilidade de que ela sirva como fundamentação para a teoria crítica da sociedade.



1. O déficit sociológico da teoria crítica clássica e a redescoberta do social

Ainda não traduzido para o português, embora tenha sido publicado há mais de trinta anos, *Crítica do poder*, tese de habilitação de Axel Honneth, é um livro decisivo para a autocompreensão da teoria crítica da sociedade. Seu plano geral é o de uma reconstrução histórico-teórica dos diversos estágios que a reflexão da teoria crítica atravessa desde sua formulação original nos textos programáticos da década de 1930 até o debate entre Habermas e Foucault, de que a obra de Honneth é um registro quase contemporâneo. A reconstrução do percurso da teoria crítica em seus diversos estágios de reflexão serve de base à elaboração de um conceito crítico e abrangente de poder. Já o título sugere uma crítica das concepções ou dos discursos sobre o poder dos autores que entram em pauta, isto é, além dos já mencionados, Habermas e Foucault, Horkheimer e Adorno.

Kritik der Macht soa um pouco como *Kritik der reinen Vernunft*, no sentido de que a crítica do poder em questão não tem em vista sua abolição. Assim como Kant fizera uma crítica da razão em nome da razão, uma crítica cujo objetivo estava não em demolir a razão, mas em pô-la num “caminho seguro”, pode-se dizer que se trata de uma crítica do poder em nome do poder, uma crítica que se apóia numa investigação acerca das “condições de possibilidade” do poder. Todavia, a questão central não é tanto a das condições de legitimidade do exercício do poder, quanto a da base categorial ou do modelo teórico requerido por uma apreensão abrangente do fenômeno do poder nas sociedades do chamado capitalismo tardio (*Spätkapitalismus*).

A questão central de *Crítica do poder* é a do *social (Soziale)*, entendido como dimensão dos processos de integração e conflito travados no seio da sociedade, isto é, a dimensão do *poder social*. Honneth avalia os modelos teóricos que se articulam ao longo da história da teoria crítica em função de sua capacidade de apreensão do *modo próprio de organização do social*, sua especificidade, *die Eigenart des Sozialen*.¹ É precisamente essa especificidade do social que a teoria crítica clássica (Adorno e Horkheimer) teria perdido de vista, paradoxalmente após ter aberto o acesso a uma investigação apta a dar conta do campo fenomenológico do social em sua especificidade. Segundo Honneth, a teoria crítica clássica, seja em sua formulação programática de *Teoria tradicional e teoria*



¹ Cf. HONNETH, Axel., 1986, p. 119.

crítica (1937), seja na elaboração fragmentária da *Dialética do esclarecimento* (1947), seja mesmo na teoria da sociedade contida na obra tardia de Adorno, seria marcada por um *déficit sociológico*, por uma insuficiência que diz respeito à análise do social enquanto tal.²

Ao propor um modelo de análise social interdisciplinar, apoiado de um lado em suposições de base filosófico-históricas e de outro em elementos de caráter empírico, oriundos das ciências sociais, em especial da economia política (influência de Marx) e da psicanálise (influência de Freud), a teoria crítica avança no sentido de uma abordagem capaz de dar conta do modo próprio de organização das sociedades. A ideia original de Horkheimer era a de uma investigação que articulasse os resultados de pesquisas empíricas a uma orientação filosófica construindo um diagnóstico de conjunto de nossa época.

Porém, com o advento daquilo que Honneth designa como a “virada filosófico-histórica” (*geschichtsphilosophische Wende*) da teoria crítica³, que se consuma na *Dialética do esclarecimento*, a teoria crítica da sociedade não pôde evitar incorrer em aporias, que terminam pondo em evidência um relativo esgotamento de seu potencial analítico. A virada filosófico-histórica de que Honneth fala se revela no privilégio concedido, sobretudo a partir da *Dialética do esclarecimento*, a uma determinada concepção de filosofia da história, que passa a condicionar todo o lado empírico da investigação, de modo que seus aspectos propriamente sociológicos ficam subordinados à orientação de conjunto fornecida por essa filosofia história. Essa concepção de filosofia da história, herdada do idealismo alemão e do marxismo, compreende a história humana como o processo da progressiva *emancipação* do homem de sua submissão às forças naturais por meio do *trabalho* social. A marcha da história seria, portanto, o processo por meio do qual o homem deixa de ser dominado pela natureza passando a ser seu dominador. As ciências e as técnicas cumprem aí um papel evidentemente decisivo, de que a modernidade toma consciência na máxima baconiana “saber é poder”⁴. Em suma, a história humana seria a história da dominação da natureza.

É exatamente essa base filosófico-histórica, da qual Adorno e Horkheimer jamais se desvincularão, que os impede de conceber o modo específico de organização das sociedades, uma vez que os processos sociais são analisados exclusivamente como correlatos dos processos de dominação da natureza. O *déficit sociológico* da teoria crítica

² Cf. *Ibid.*, p. 115.

³ Cf. *Ibid.*, p. 116.

⁴ Cf. ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max, 1985.



clássica se revela assim numa confusão conceitual entre dominação objetiva dos homens sobre a natureza e dominação intersubjetiva dos homens uns sobre os outros, sendo uma das formas de dominação reduzida por assimilação à outra. Esse reducionismo termina por acarretar um esgotamento da teoria crítica, que se demonstra, segundo Honneth, tanto na escassez de estudos de conjunto sobre a situação atual das sociedades do capitalismo tardio baseados nos instrumentos categoriais da teoria crítica, quanto na ausência de diálogo entre a teoria crítica, que exerce papel hegemônico no campo da análise social na Alemanha do pós-guerra, e outras propostas de investigação social, como a sociologia de Durkheim, o pragmatismo norte-americano, a teoria dos sistemas e a história cultural inglesa, que de fato compartilham com ela um mesmo campo epistemológico⁵. Honneth resume sua crítica à teoria crítica clássica nos seguintes termos:

O projeto original de Horkheimer e a teoria da sociedade tardia de Adorno marcam os estágios inicial e final de uma época clássica da teoria crítica, que jamais conseguiu encontrar um acesso produtivo às ciências sociais porque ela, devido à predominância de uma filosofia da história unilateral, não pôde conferir nenhum lugar à análise da ação social. Em lugar da questão sociológica dos modos de integração e conflito social de uma sociedade, entra em cena a influência alternada de sujeitos pulsionais individuais e da reprodução econômica, ou seja, a questão da associabilidade entre psicanálise e análise de sistemas econômicos.⁶



A teoria crítica clássica termina por mostrar-se assim incapaz de abordar as questões da integração e do conflito social, cuja compreensão exigiria a demarcação de um campo epistemológico próprio a ser investigado no âmbito de uma investigação sociológica baseada em uma teoria da ação, cuja tarefa principal seria precisamente a de dar conta da especificidade do social. É nesse sentido que os trabalhos de Foucault e de Habermas podem ser considerados como respostas aos impasses da teoria crítica, como prolongamentos dessa perspectiva de análise que visam a responder aos problemas que ela levanta. Daí Honneth falar de uma redescoberta do social em Foucault e em Habermas⁷, redescoberta essa que pode ser entendida como a possibilidade de uma verdadeira refundação⁸ da teoria crítica.

⁵ Cf. HONNETH, Axel. Op. cit., pp. 118-119.

⁶ Ibid., p. 118.

⁷ Cf. Ibid., p. 113.

⁸ Vale dizer que, se em *Crítica do poder* (1986) Honneth reconstrói a genealogia da teoria crítica da sociedade, incluindo Foucault, a fim de refundá-la, posteriormente, por exemplo, em *Luta pelo reconhecimento* (1992), ele procura desvincular suas reflexões mais claramente de projetos fundacionais (como o da pragmática universal de Habermas), passando a buscar não mais a refundação da teoria crítica, mas sua reatualização,

Tal refundação passa por uma ruptura no que diz respeito à concepção de base da teoria crítica, que já não pode ser uma visão filosófico-histórica do processo de dominação da natureza. Em seu lugar entram, em Habermas e em Foucault, respectivamente uma teoria da sociedade (*Gesellschaftstheorie*) e uma teoria social (*Sozialtheorie*), cujo único denominador comum é, segundo Honneth, o interesse analítico nutrido por ambas em torno dos modos de dominação e formas de integração e conflito.⁹, isto é, em torno da questão do social nas sociedades do capitalismo tardio.¹⁰ No mais, as propostas de Foucault e de Habermas se apresentam como respostas concorrentes aos impasses a que a teoria crítica chega em sua versão clássica, pois eles abordam o social a partir de pontos de vista radicalmente opostos: Foucault com base em um modelo de ação social cujo paradigma se encontra na noção de *luta* (*Kampf*), Habermas a partir de um modelo de ação que se apóia na noção de *entendimento* (*Verständigung*).¹¹ Nos termos de Honneth:

[...] Adorno falhou em tudo na tarefa de analisar a sociedade porque ele permaneceu preso durante toda a sua vida a um modelo totalizado de dominação da natureza e, portanto, foi incapaz de compreender os aspectos “sociais” das sociedades. Foucault e Habermas, por outro lado, exauriram o fenômeno social, que permanecera alheio à tradição da teoria crítica, por lados extremamente opostos: Foucault no paradigma de teoria da ação da “luta”, Habermas no do “entendimento”.¹²



A elaboração de um paradigma de ação social enquanto luta no pensamento de Foucault, que permite incluí-lo na tradição da teoria crítica, delineia-se, segundo Honneth, na passagem de uma análise histórico-discursiva do saber para uma teoria sistêmica do poder.¹³ Em seguida, apresentam-se as grandes linhas do ponto de partida da elaboração do paradigma de ação social como luta, a saber, a história semiológica aplicada aos saberes que Honneth encontra no Foucault arqueólogo.

2. Etnologia de nós mesmos e arqueologia do discurso

⁹ Uma das principais críticas que Honneth dirige a Habermas é que a sua concepção de interação social como entendimento acarreta uma diminuição da importância da dimensão do conflito na análise dos fenômenos sociais. Essa crítica, que já se encontrava claramente em *Crítica do poder* (1986), é desenvolvida por Honneth em obras posteriores, nas quais Honneth parece visar um resgate da relevância analítica da noção de conflito social. É essa crítica o que explica seu interesse por Foucault. Em *Luta pelo reconhecimento* (1992), a dimensão do conflito é central, na medida em que o conflito é o que, por vezes, resulta das experiências de desrespeito que motivam as lutas das minorias em suas reivindicações de reconhecimento, sobretudo, no plano político.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 120.

¹¹ Cf. HABERMAS, 2012.

¹² Cf. HONNETH, Axel. *Op. cit.*, p. 8.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 120.

Segundo Honneth, em seu primeiro período de produção intelectual, Foucault atribui um lugar metodológico especial à *etnologia* em comparação com as demais ciências humanas. Isso porque a etnologia, ao invés de tomar o homem como um dado evidente, o concebe como algo engendrado através das codificações cognitivas e normativas de uma cultura¹⁴. A etnologia iria mais fundo do que as outras ciências humanas, pois ela seria capaz de apreender as normas e decisões inconscientes que estruturam culturalmente a experiência cognitiva que os homens têm de si mesmos. A etnologia seria, portanto, a teoria do “inconsciente cultural” e, nessa medida, só seria comparável em termos de profundidade com a psicanálise. Daí que uma análise das semelhanças metodológicas entre a etnologia e a psicanálise ocupe o capítulo final de *As palavras e as coisas*. Segundo Foucault, o que se reflete no espaço do discurso da etnologia, assim como no da psicanálise, é o *a priori* histórico das ciências humanas, a *episteme* ocidental que desenha o perfil do *homem* e o dispõe para um saber possível¹⁵. Honneth escreve:

Até certo ponto, a etnologia vai mais fundo do que outras disciplinas, pois traz à consciência os pressupostos culturais da experiência científica; isso a faz se destacar, como a teoria do “inconsciente cultural”, do cânone do resto da ciência humana e exercer um papel especial que só pode ser comparado ao da psicanálise...¹⁶

O que Foucault tem em mente ao mencionar a etnologia é a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, que ele compreende como uma forma de *contra-ciência*. A referência à Lévi-Strauss tem, no entanto, menos o interesse de concebê-la como uma ciência do “inconsciente cultural”, do que como uma *ciência do sistema de uma cultura dada*. A etnologia é, nesse sentido, a teoria dos pressupostos inconscientes do pensamento e do sistema de normas de toda cultura possível, o que Foucault toma em um sentido tão geral que chega a incluir sob seu registro até mesmo a arqueologia das ciências humanas que se propõe nas *As palavras e as coisas*.

Com efeito, em suas pesquisas dos anos 1970 (*História da loucura, O nascimento da clínica e As palavras e as coisas*), Foucault realiza uma reconstrução histórica, etnológica, das linhas mestras de que regem a formação dos sistemas de saber ao longo da modernidade europeia. A etnologia, para Foucault, não é, portanto, apenas uma contra-

¹⁴ Cf. Ibid., p. 121.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. 2000, p. 524.

¹⁶ Cf. HONNETH, Axel. Op. cit., p. 121.



ciência, mas a disciplina teórica capaz de se dar conta de suas próprias investigações, capaz de tematizar a si mesma. Pode-se assim caracterizar o trabalho de pesquisa de Foucault como uma análise dos fatos da civilização que caracterizam e definem nossa cultura, a cultura presente: Foucault fez uma etnologia da cultura a qual pertencemos. Na medida em que analisa as condições de nossa própria racionalidade, Foucault põe em questão também o desenvolvimento da nossa linguagem, assim como de sua própria linguagem.

Foucault se inspira na etnologia para conceber sua teoria da sociedade como uma análise que observa a partir de uma perspectiva externa os fatos da cultura europeia moderna. Baseia-se, portanto, na dialética de estranhamento/familiarização que representa uma revolução epistemológica no âmbito da pesquisa etnológica, isto é, a idéia de que o etnólogo deve estranhar o que lhe é familiar – sua própria cultura – e se familiarizar com o que lhe é estranho – a cultura selvagem, o outro, que é objeto de pesquisa. Essa opção metodológica se justifica no quadro de uma etnologia de nossa cultura, uma vez que se compreende que numa mesma sociedade os grupos sociais formam concepções de realidade que são tão diversas que chegam a se contrapor entre si como ocorre com culturas estranhas. É essa a hipótese de Foucault de que existem, no interior de uma mesma sociedade, diferentes e, por vezes, divergentes mundos culturais, que só podem ser analisados de uma perspectiva externa, como aquela que o etnólogo assume ao investigar uma cultura selvagem.

Para investigar a própria cultura, Foucault realiza certas operações metodológicas tendo em vista depurar sua perspectiva de abordagem, que é uma perspectiva externa, como vimos, de todos os elementos culturais que podem marcar a investigação. A etnologia de Foucault tem, nesse sentido, uma pretensão de neutralidade, ou ainda, de não normatividade. Por sua vez, sua teoria da sociedade precisa efetuar um ato de autopurificação conceitual de todos os padrões de pensamento próprios às culturas ou às epistemes pesquisadas para poder assumir a posição de distanciamento de uma disciplina etnológica.

A ideia de uma etnologia da própria cultura, é recepcionada por Foucault da literatura de vanguarda francesa, por exemplo, do romance de Maurice Blanchot, cujo motivo central é o de um pensamento do “fora”, do *dehors*, isto é, de uma perspectiva que tenta observar a modernidade europeia de um ponto de vista exterior. Para Foucault, escritores como Artaud, Klossowski e Blanchot representariam “a desaparecimento do sujeito”, uma



experimentação literária que conduziria a uma linguagem da qual o sujeito é excluído.¹⁷ O pensamento do fora é um pensamento cuja operação metodológica básica consiste numa exposição crítica do conceito dominante na tradição de pensamento europeia moderna: o sujeito. A crítica do sujeito é o ponto de partida para uma teoria social que assume a posição do observador externo, para uma etnologia de nossa própria cultura.

Foucault pode ter recebido originalmente o estímulo para a ideia de uma etnologia da própria cultura a partir de textos literários. Num ensaio que se tornou famoso e que aborda os temas centrais dos romances de Maurice Blanchot, ele sintetiza o conteúdo empírico em que converge o vanguardismo literário da França na fórmula do “pensamento do fora” [...]. Foucault tem em mente escritores como Antonin Artaud, Pierre Klossowski ou Maurice Blanchot quando fala de um “desaparecimento do sujeito” na literatura francesa de sua época [...].¹⁸

Honneth compreende que por meio desse movimento para “fora”, desse deslocamento da perspectiva de abordagem, que já não se centra mais no sujeito e que procura acompanhar a pragmática da pesquisa etnológica na medida em que esta se desfaz de suas pressuposições modernas e eurocêntricas para ir mais a fundo na cultura estranha, no outro, na diferença, em suma a ideia de uma etnologia da própria cultura pressuporia uma *neutralização* da perspectiva foucaultiana.¹⁹

Com efeito, a análise arqueológica do saber tem caráter exclusivamente *descritivo*, não entrando nas questões de validade caras à filosofia transcendental. A opção metodológica descritivista da arqueologia – e Foucault chega a falar mesmo de um “positivismo feliz”²⁰ – se reflete na própria noção de *a priori histórico*, que é à primeira vista autocontraditória. Certamente, a arqueologia é uma investigação acerca das condições de possibilidade de certas epistemes, no caso, das epistemes clássica (séculos XVI e XVII), moderna (séculos XVIII e XIX) e da nova episteme de que Foucault pode antecipar certos sinais, a nossa episteme. Nesse sentido ela aborda o *a priori* de cada uma dessas épocas. Entretanto, ela não o faz na forma de um questionamento crítico que visaria restaurar a validade de uma dada *episteme*. Trata-se precisamente de *descrever* cada época em função de suas condições de possibilidade, sem ter a pretensão de corrigi-la, mesmo que considerações críticas decorram da descrição arqueológica quase que naturalmente.



¹⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*. In: _____. *Dits et écrits II*. 2.ed. Gallimard, 2001.

¹⁸ Cf. HONNETH, Axel. Op. cit., p. 127.

¹⁹ HONNETH, Axel. Op. cit., p. 128.

²⁰ FOUCAULT, Michel., 2005, Cap. III.

3. Ordem do discurso, ordem do poder

Na *Arqueologia do saber*, Foucault busca se desvencilhar da temática do “histórico-transcendental”, que parece marcar, implicitamente, a abordagem de *As palavras e as coisas*. Se resta algo do procedimento reflexivo no gesto de explicitação da metodologia em uso nas pesquisas anteriores à *Arqueologia do saber*, se esta pode ser tomada como o *Discurso do método*, ou mesmo como a *Crítica da razão pura* de Foucault, a obra mestra do “Foucault epistemólogo”, a reflexão que aí se propõe não tem nenhuma pretensão de fundamentação. Pelo contrário, Foucault tenta excluir todo questionamento transcendental em torno da validade do conhecimento de sua ordem de considerações. É essa exclusão do questionamento transcendental, das questões de validade, em Foucault, o que Honneth chama de neutralização e que no limite acarreta a impossibilidade da crítica, a inviabilização da força transformadora da reflexão. Na esteira da tradição transcendental, Honneth supõe que se a crítica não se baseia em critérios normativos que ela mesma deve tornar explícitos, ela acaba se contradizendo performativamente porque não dispõe de uma medida de referência com base na qual se pode julgar. No que diz respeito à da teoria da sociedade, essa neutralização se realiza, segundo Honneth, em dois passos: de início, por meio de uma crítica da filosofia da história tradicional, em especial da filosofia transcendental²¹, e, em seguida, por meio da elaboração de uma teoria da linguagem, a que se encontra na *Arqueologia do saber*.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault mostra que a episteme moderna tem como *a priori* histórico o homem enquanto duplo empírico-transcendental.²² O homem é, ao mesmo tempo, o sujeito e objeto que tornam possíveis as ciências humanas na modernidade. Foucault mostra a ambigüidade do papel exercido pelo homem na episteme moderna, ao introduzir as figuras do “soberano submetido” e do “observador observado”, tal como podemos contemplar na célebre pintura de Velásquez, *Las meninas*. O fato que a arqueologia busca pôr em evidência é que essa figura do homem sujeito-objeto não existiu ao longo da idade clássica, isto é, durante a episteme que antecedeu a modernidade. A hipótese de Foucault é que é na passagem do século XVIII para o século XIX que nasce o homem. O homem é uma invenção da episteme moderna, aquela que propriamente define

²¹ Cf. FOUCAULT, 2000. Op. cit., Cap. IX – O homem e seus duplos, e FOUCAULT, Michel. 2005. Op. cit., sobretudo a introdução.

²² Cf. FOUCAULT, 2000. Op. cit., p. 439.



a modernidade. Desse modo, o homem não pode servir de fio condutor para uma reconstrução linear do todo da história do saber ocidental. A história das formas de saber não deve ser considerada como uma linearidade, ou como uma progressão, mas como uma descontinuidade, em que epistemes diversas se sucedem, sem que haja uma evolução e, no limite, nem sequer uma causação eficiente entre elas. De um lado, os padrões de pensamento se constituem muito mais com base em uma trama de idéias que pertencem a uma mesma época histórica do que através do contato entre idéias de épocas diversas. De outro, esses padrões se sucedem por meio de rupturas, cortes, revoluções que introduzem um novo padrão, uma nova episteme. Nesse sentido, o conceito foucaultiano de episteme se assemelha ao conceito de *paradigma* formulado por Thomas Kuhn poucos anos antes da publicação de *As palavras e as coisas*²³. Como explica Honneth:

Com o tipo de história da ciência em que baseia sua investigação em *As palavras e as coisas*, Foucault inicialmente reivindica apenas uma análise descritiva: as fases descontínuas devem ser descritas, de tal modo que um padrão de pensamento que define uma época seja substituído por um novo revolucionário, com base na colocação de problemas imanentes ao desenvolvimento científico que o padrão de pensamento não esclarece; como resultado, os estoques díspares de conhecimento de uma época emergem como elementos dependentes de uma única maneira de pensar, que por sua vez depende de um certo número de decisões categóricas preliminares sobre o estado de realidade. Essa ideia básica permite que os primeiros trabalhos de Foucault sobre a história da ciência converjam com a autorreflexão da filosofia analítica da ciência, estimulada pelo termo “paradigma” de Thomas S. Kuhn, e se fundam com aquelas correntes que hoje respondem à velha questão da possibilidade de progresso científico com a referência histórica a diferentes estilos de racionalidade [...].²⁴



A arqueologia se opõe à história tradicional do saber, à visão evolucionista das ciências, ao introduzir a diacronia como princípio metodológico e ao tentar apreender a descontinuidade sem remetê-la a uma linearidade subjacente. Por conseguinte, Foucault mantém-se cético em relação à questão da possibilidade de progresso do conhecimento ou da razão. Qual seria o sentido de tal progresso?

É preciso dizer que o grande antípoda da arqueologia é a filosofia da história de Hegel que cumpre uma função paradigmática para todo um discurso do contínuo e da continuidade, do qual participa a tradição marxista e, inclusive, como vimos, a teoria crítica da sociedade²⁵, embora Foucault não trave, sob este aspecto, um embate direto nem com Horkheimer nem com Adorno. É Hegel quem concebe toda a história como a história do

²³ Cf. KUHN, 1962.

²⁴ Cf. HONNETH, Axel. Op. cit., p. 133.

²⁵ Cf. Ibid., p. 136.

sujeito, como a realização do espírito. O sujeito seria a garantia da linearidade e do progresso históricos, seria o elemento teleológico unificador da multiplicidade aparentemente disparatada dos eventos históricos. Ao romper com a ideia de sujeito, a arqueologia rompe com a ideia de continuidade histórica. Tudo indica que a ontologia aí pressuposta se baseia, não na noção de sujeito, mas na de evento, ou acontecimento (*évènement, Ereignis*²⁶), isto é, na concepção de que a realidade é, em si, descontínua, pois é composta de um sem-número de ocorrências singulares e amiúde irrepetíveis.

Conseqüência direta da crítica do sujeito moderno, a neutralização que Honneth atribui a Foucault significa um gesto de repúdio ao perigo da *antropologização*²⁷. Em contraposição ao antropologismo da modernidade, que faz tudo orbitar em torno da dualidade sujeito-objeto, do homem, a arqueologia busca articular uma concepção da linguagem cujo conceito central é o de discurso. Suspendendo a suposição de uma continuidade histórica, a arqueologia pretende estudar outra região, aquela que é composta pelos enunciados (*énoncés, Aussage*) na dispersão de suas ocorrências concretas, isto é, a região dos eventos ou acontecimentos discursivos (*événements discursifs, diskursive Ereignisse*). São esses acontecimentos discursivos que determinam as formas de saber do ponto de vista arqueológico. Assim, explica Honneth, o projeto de uma etnologia de nossa própria cultura se associa ao estruturalismo semiológico que concebe as faculdades do sujeito como dependentes da ordem dos sistemas de signos. Compreende-se assim que a crítica foucaultiana do sujeito não implica sua eliminação: o sujeito não seria o fator constituinte da linguagem, mas antes algo constituído por ela. Não é que o sujeito não exista, mas que ele é uma função da linguagem e não o inverso.

Para Foucault, as unidades básicas da linguagem não são, diferentemente da semiologia estruturalista, as palavras, mas os enunciados. Os enunciados são os elementos constitutivos do discurso. Porém, no sentido da arqueologia, os enunciados não se confundem com as unidades lógicas que são as proposições, nem com as unidades gramaticais que são as frases, nem mesmo com as unidades pragmáticas que são os atos de fala. A arqueologia define primeiramente o enunciado como uma *função existencial dos signos*²⁸: “O enunciado não é, pois, uma estrutura (...); é uma função de existência que

²⁶ Cf. HEIDEGGER, 2002.

²⁷ Cf. FOUCAULT, 2000, Op. cit., p. 481.

²⁸ Para uma análise detalhada da questão do enunciado em Foucault, cf. MOTA, Thiago. Foucault pragmatiste ? Du rapport entre la praxis langagière et le pouvoir discursif. *Bibliothèque de philosophie sociale et politique*. EuroPhilosophie Éditions, 2009. Disponível em : <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article4>



pertence, exclusivamente, aos signos”²⁹. É nesse sentido, de uma independência dos enunciados em relação a um sujeito enunciador, que Foucault fala de um anonimato dos enunciados. A idéia é que o sujeito não deve ser confundido com o autor da enunciação nem do ponto de vista substancial nem do ponto de vista funcional, pois enquanto função existencial o enunciado é um determinado *lugar vazio* que pode ser ocupado por diferentes indivíduos. Não se trata, portanto, de analisar a relação entre o autor de um enunciado e aquilo que ele diz, mas de determinar a posição que cada indivíduo tem de assumir para poder ser o sujeito de um enunciado³⁰.

Porém, a definição de enunciado é apenas um primeiro passo de uma semiologia estruturalista. O passo seguinte consiste em explicitar as regras anônimas de formação dos enunciados, as leis inconscientes que determinam a construção dos discursos. Nesse sentido, as unidades linguísticas com as quais trabalha a arqueologia não são os enunciados, mas os *discursos*, ou ainda, as *formações discursivas*. Foucault concebe discurso como a associação sistemática de enunciados realizada numa época específica. A definição de discurso que a arqueologia oferece é, portanto, a seguinte: um discurso é um “conjunto de enunciados que se apóia em um mesmo sistema de formação”³¹. Sendo assim, a tarefa de uma análise arqueológica do discurso consiste em explicitar as regras de combinação dos enunciados que possibilitam a formação dos discursos em uma dada época, isto é, as leis que constituem uma *formação discursiva*.

O mais importante é que, para Foucault, as leis de formação dos discursos não são propriamente leis lógicas nem transcendentais, mas leis ou regras de dominação de sujeitos e objetos. Existe uma *função de dominação do discurso*, que é mais importante do ponto de vista da arqueologia que suas funções de representação e de comunicação. Assumindo uma perspectiva agonística, a arqueologia revela que o discurso é um meio da dominação, é um lugar onde o poder se exerce. O conceito foucaultiano de discurso não provém das regras imanentes ao uso da linguagem, da semântica ou da sintaxe das línguas, mas dos contextos sociais objetivos nos quais o uso da linguagem preenche sua função precípua, qual seja a de apreender e controlar processos naturais ou sociais. Portanto, as leis de formação e de ordenação dos discursos são leis institucionais, leis de poder, leis cujo conteúdo político é evidente e cuja explicitação, de que a arqueologia se ocupa, põe em

²⁹ FOUCAULT, 2005. Op. cit., p. 98.

³⁰ Cf. Ibid., cap. III.

³¹ Ibid., p. 122.



evidência a função de dominação contida na linguagem. Em suma, a ordem do discurso é a ordem do poder.

Considerações finais

Em conclusão, cabe ressaltar que a análise arqueológica do discurso se distingue da análise pragmática da linguagem, embora dela também se aproxime³². Em primeiro lugar, o conceito de discurso é sinal dessa aproximação, uma vez que, para ambas, ele é uma noção, ao mesmo tempo, teórica e prática. Em segundo lugar, não se pode dizer que um enunciado seja um ato de linguagem, pois ele é, antes, uma função existencial dos signos. Entretanto, a principal diferença entre a arqueologia e o pragmatismo linguístico é que este se mantém cego no que diz respeito à relação entre discurso e poder, enquanto, para aquela, essa relação cumpre um papel fulcral.

Por sua vez, Honneth entende que, no interior da arqueologia do saber, a análise do discurso se mescla à análise social. Ou seja, no Foucault arqueólogo, a teoria da sociedade pode ser entendida como uma refundação linguística da teoria crítica precisamente porque ela se apoia em uma teoria do discurso. Entretanto, essa teoria da sociedade toma a dominação como sua função primordial. Aí estaria o problema de Foucault. Sua ênfase na dimensão do conflito elimina a sua possibilidade de tematizar a dimensão do entendimento (que será objeto das análises de Habermas).

Contudo, a leitura que Honneth faz de Foucault pode ser criticada em, no mínimo, dois aspectos. De um lado, Honneth parece desconsiderar que a arqueologia do saber é uma posição teórica radicalmente anti-fundacionista. Foucault não a pensa como o fundamento de nada, nem de si mesma. Ela é, antes, um método experimental, perspectivo. Aquilo que Honneth chama de “neutralização do transcendental” é um corte profundo não apenas em relação a valores, mas em relação às possibilidades fundacionais das teorias. Para a arqueologia, trata-se da exclusão da esfera transcendental de fundamentação enquanto tal. Nesse sentido, ela não é uma teoria, mas um conjunto disperso de pesquisas, que não se reportam a princípios fundamentais. Isso torna problemático o objetivo

³² Para uma abordagem detalhada das semelhanças e diferenças entre arqueologia e pragmatismo linguístico, cf. cf. MOTA, Thiago. Foucault als Pragmatiker? Zum Verhältnis von pragmatischer Sprachanalyse und diskursiver Macht. *Lampejo – Revista de Filosofia e Cultura*. Fortaleza, v. 5, n. 2, p. 64-82, 2016. Disponível em: http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/wp-content/uploads/2017/08/Artigo_Foucault-als-Pragmatiker.pdf. Acesso em: 20 jul. 2021.



perseguido por Honneth, em *Crítica do poder*, de se valer do pensamento de Foucault em uma refundação da teoria crítica da sociedade.

De outro lado, assim como os pragmatistas, Honneth ignora a dimensão agonística da própria arqueologia do saber, que revela a existência de uma função de dominação do discurso. É nesse ponto que a arqueologia se refere à realidade dos contextos sociais, que não podem ser pensados no paradigma do entendimento, mas no do conflito. A tese principal da arqueologia é que as leis do discurso, isto é, as leis transcendentais do entendimento, são leis de poder, ou seja, leis no sentido político. Mais uma vez, o jovem frankfurtiano entende que aí está o problema de Foucault, a unilateralidade de sua posição, sua limitação. Quanto a Foucault, foi justamente o caráter conflituoso dos contextos sociais, que estão na base da prática do discurso, em sua efetividade, realidade e empiricidade, que serviu de terreno fértil, onde ele encontrou os elementos para dar continuidade às suas pesquisas, após a virada realista, que o conduziu à sua fase genealógica³³.

Referências

ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter; HABERMAS, Jürgen et al. *Textos escolhidos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. 2.ed. Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42.ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2014.

³³ Cf. FOUCAULT, 2014.



HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.

HONNETH, Axel. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 119.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2.ed. Ed. 34, 2009.

KUHN, Thomas. *Estrutura das revoluções científicas*. 13.ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Penso, 2009.

MATOS, Olgaria. *A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MELO, Rúrion. *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MOTA, Thiago. Foucault als Pragmatiker? Zum Verhältnis von pragmatischer Sprachanalyse und diskursiver Macht. *Lampejo – Revista de Filosofia e Cultura*. Fortaleza, v. 5, n. 2, p. 64-82, 2016. Disponível em: http://revistalampejo.apoenafilosofia.org/wp-content/uploads/2017/08/Artigo_Foucault-als-Pragmatiker.pdf. Acesso em: 20 jul. 2021.



MOTA, Thiago. ARQUEOLOGIA DO SABER E TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE: OS LIMITES DA LEITURA HONNETH DE ACERCA DE FOUCAULT. *Kalagatos*, Fortaleza, Vol.19, N.1, 2022, eK22007, p. 1-16.

Recebido: 07/2021
Aprovado: 09/2021