

GILLES DELEUZE

MICHEL FOUCAULT: O PODER

AULA 5

Aula 5: 25 de fevereiro de 1986

Passou muito tempo desde a última aula. Por isso é necessário recapitular sobre as relações poder-saber em Foucault. Relações que, se vocês se lembram, organizam-se como dois eixos: o eixo do saber e o eixo do poder. Bem, como podemos recapitulá-las? É evidente que, na experiência, encontramos sempre diante de mistos poder-saber. Isso em nada impede que a análise filosófica tenha todo direito de delinear dois eixos heterogêneos: um eixo do poder e um do saber, sendo que a experiência concreta nos apresenta sempre mistos. É exatamente como se eu colocasse o poder em ordenada e o saber em abcissa.

Vimos anteriormente como Foucault começou estudando as formas do saber. É fácil, na lista de seus livros, designar: até a obra *Vigiar e punir*. Não que ele ignore o poder, mas apenas o coloca implicitamente, presumido. Já vimos que Foucault precisa implicitamente de uma certa concepção dos focos de poder. Desde a teoria do enunciado, ele não pode formar os corpos de enunciados sem referência a focos de poder. Vimos tudo isso, mas permanece que o eixo de poder, até o livro *Vigiar e punir*, não é tratado em si mesmo, nem considerado explicitamente. *Vigiar e punir* marca o primeiro corte na obra de Foucault e vai passar do eixo do saber ao eixo do poder.

Havíamos começado no primeiro trimestre pelo estudo do eixo do saber, assim tínhamos seguido o caminho cronológico da obra de Foucault; em seguida abordamos o eixo do poder. Na recapitulação necessária, creio que é preciso, de antemão, colocar que entre o poder e o saber, entre os dois eixos, há diferença de natureza. Recordo quais são os grandes pontos, como se organiza essa diferença de natureza.

Primeiro aspecto: o poder mobiliza essencialmente pontos ou afetos. Pontos de dominação ou, se preferirem, vai dar no mesmo, os afetos sendo pontuais, afetos que remetem aos dois aspectos do poder: poder de afetar, poder de ser afetado. De fato, vimos que o poder era as relações de forças e que a força se apresentava ao mesmo tempo como poder de afetar outras forças e como poder de ser afetada por outras forças. Assim, esses afetos são pontos singulares. O poder, por conseguinte, apresenta-se como repartição, como distribuição de pontos singulares, pontos de dominação, ao passo que o saber não mobiliza pontos e repartições de pontos, mobiliza formas e as organiza. O poder é informal, o saber é organização de formas, é fundamentalmente formal e formalizador. Há formas do saber, enquanto há apenas pontos de poder, dito por Foucault muito bem em *A vontade de saber*: “o poder vai de um ponto a outro”.

Segundo aspecto: o poder consiste em relação de forças (no plural); vimos que a força existia apenas no plural, ela se diz no plural. Por quê? Porque a força é inseparável de sua

relação com outras forças. A força é o nome genérico, abstrato, de uma multiplicidade. Lembrem-se que quando digo: “poder é relação de forças”, significa dizer que a força dominada não pertence menos ao poder do que a força dominante ou, se preferirem, o poder de ser afetado não é menos constitutivo do poder do que o poder de afetar. Logo, como o saber é relação de formas, não se confundirá uma relação de forças com uma relação de forma. Vimos quais seriam essas formas, as grandes formas do saber, suas duas formas fundamentais: ver e falar, o visível e o enunciável. Há forma do enunciável, há forma do visível. A forma do enunciável é a linguagem e a forma do visível é a luz, tais como Foucault as concebe.

Terceiro aspecto: sempre que distinguimos poder e saber trata-se de uma abstração, uma vez que o concreto me apresenta apenas mistos. Do ponto de vista da abstração, tenho o direito de dizer, em terceiro lugar, que o poder diz respeito a matérias não formadas e a funções não formalizadas, enquanto o saber envolve e implica matérias formadas e funções formalizadas e finalizadas. É sem dúvida o ponto mais importante. É por aqui que podem distinguir o que propus chamar de categorias de poder em sua diferença com categorias de saber. Recordo-lhes: para Foucault, o que são categorias de poder? Ele nos diz muito bem. Por exemplo, nas ditas sociedades de soberania, categorias de poder serão: extrair [*prélever*] de uma atividade qualquer – o “qualquer” é essencial – a operação do soberano é extrair de uma atividade qualquer e decidir sobre a morte. O soberano decide sobre a morte em geral. Seja a morte na guerra, seja a morte do condenado, seja uma morte qualquer, uma extração qualquer. Enquanto vocês puderem elevar uma categoria ao coeficiente “qualquer”, manterão uma categoria de poder. O que é uma categoria de poder nas sociedades disciplinares, isto é, nas sociedades modernas? Bem, ele diz: impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade restrita qualquer. Impor uma tarefa qualquer é a disciplina. A disciplina como poder; há disciplina como poder desde que vocês imponham uma tarefa qualquer a uma multiplicidade pouco numerosa. Eis uma primeira categoria de poder nas sociedades disciplinares. E, finalmente, quando o poder gere a vida.¹

Vejam que as sociedades disciplinares se distinguem das sociedades de soberania porque [o poder], ao invés de extrair de uma atividade qualquer, impõe uma tarefa a uma multiplicidade pouco numerosa; ao invés de decidir a morte, gere a vida em uma multiplicidade numerosa. Ninguém diz que é uma categoria de poder, precisamente porque não precisa dizer de quê ou de quem se trata, qual é a atividade. Impor uma tarefa a uma multiplicidade pouco

¹ Este duplo aspecto do poder na idade moderna, Foucault chamou de, respectivamente, anátomo-política e biopolítica. No primeiro, o foco são os corpos individuais de uma multiplicidade pouco numerosa num espaço restrito e esquadrihado; no segundo, trata-se dos aspectos vitais de uma população que se desenvolve num espaço aberto. *Cf. infra*, nota 23.

numerosa qualquer, a uma multiplicidade qualquer, contanto que ela seja pouco numerosa. Gerir a vida relativamente a uma multiplicidade qualquer, desde que ela seja numerosa. São os dois aspectos do poder disciplinar. Portanto, digo que o poder concerne e mistura matérias não formadas – multiplicidades quaisquer – e funções não formalizadas – impor uma tarefa qualquer.

Por outro lado, quais serão as categorias do saber? As categorias de saber concernem a matérias formadas e funções formalizadas. Serão, por exemplo: educar, um saber educar, punir, um saber punir, fazer trabalhar, um saber fazer trabalhar. Serão todas as maneiras formalizadas de impor tarefas precisas, tarefas qualificadas com uma multiplicidade determinada. Quem será punido? Serão os prisioneiros; quem será educado? Serão as crianças, e tudo isso sem dúvida é subsumido [*subsumé*] pela categoria de poder “impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade restrita qualquer”, mas, no nível das categorias de saber, educar, punir, fazer trabalhar etc. não são, evidentemente, a mesma coisa. Então, aqui talvez entendamos melhor porque o concreto me apresenta por definição apenas mistos de poder e de saber, pois a experiência nunca apresenta algo tão estranho como “impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade restrita qualquer”. Na experiência, todas as multiplicidades são qualificadas, é isto ou aquilo; são estudantes, prisioneiros, trabalhadores, soldados. Ou seja, é sempre qualificado e a própria tarefa, a tarefa imposta é sempre determinada: trata-se de educar, de punir, de fazer trabalhar etc. Por isso Foucault afirma, por exemplo, que as categorias de poder são do tipo “incitar, suscitar etc.”, isto é, elas não dizem a qualidade daquilo a que se aplicam e não dizem a forma na qual elas entram, pois, quando entram numa forma, constituem saberes. Acredito que esse seja o ponto mais importante para avaliar a diferença entre o poder e o saber.

Haveria ainda outro aspecto, e todos esses aspectos se encadeiam. O poder é constitutivo de uma microfísica, o saber é constitutivo de uma macrofísica. Por isso o poder não é forma e, por definição, vai de um ponto a outro. [O poder] é um conjunto de relações infinitesimais, fluentes e evanescentes. O saber lhe dá estabilidade. E, finalmente, o poder é o objeto de uma estratégia, o saber é objeto de uma estratificação. O saber é objeto de uma estratificação; sendo assim, a estratégia é o manuseio ou a distribuição de uma matéria não estratificada.

Evidentemente, isso pressupõe o que vimos anteriormente, mas estou disposto a retornar, caso vocês considerem necessário, a este ou aquele ponto.

Tento fazer uma aproximação mais geral: o saber é uma questão de arquivos, o arquivo sendo audiovisual, isto é, arquivo do ver e o do enunciar, arquivo do visível em cada época, arquivo do enunciável em cada época. O saber é uma questão de arquivo, o poder não é uma questão de arquivo. O poder é uma questão de cartografia, de uma cartografia movente, um

mapa estratégico, sempre reformulável, fluente. Tanto que as duas palavras de Foucault poderiam ser estas, no ponto em que estamos: até a obra *Vigiar e punir*, sou um arquivista; com *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, sou um cartógrafo. O mapa estratégico é milimétrico. O mapa milimétrico do poder é de uma outra natureza diferente da dos arquivos do saber. E nos arquivos, há que sobrepor estratos aos arquivos; nos arquivos de formações estratificadas, há que sobrepor aos mapas estratégicos, os mapas milimétricos que enunciam relações de forças ou de poder numa época, relações de forças ou de poder que correspondem a esta ou aquela formação estratificada. Há relações de forças que correspondem a cada formação estratificada, mas as duas diferem em natureza, como o poder e o saber também diferem em natureza. Diferem em natureza, mas não impedem que a experiência concreta nunca me dê senão mistos de um e do outro. Eis o primeiro aspecto: há diferença de natureza entre o poder e o saber. Segundo aspecto, a existência da diferença de natureza não impede que haja necessariamente pressuposição recíproca entre os dois. Ou seja, um pressupõe o outro e vice-versa, mas evidentemente de duas maneiras diferentes. Primeira maneira: o saber é fundamentalmente formal, é organização de formas, de duas formas: ver e falar, variáveis no nível de cada formação, isto é, no nível de cada época histórica. No entanto, sem as relações de poder, sem as relações de forças, o saber nada teria a atualizar, suas formas seriam vazias. Nesse sentido ele pressupõe o poder. Mas, inversamente, sem as formas do saber, o poder permaneceria pontual, fluente, evanescente, instável e não poderia se conservar nem se reproduzir.

Quarto e último aspecto: não há somente diferença de natureza entre poder e saber, nem pressuposição recíproca entre os dois, mas há primazia do poder sobre o saber. Em qual sentido há este primado? As relações de forças ou de poder (recordo-lhes que é preciso escrever sempre “relação de forças”, “forças” no plural, ou relação de poder no singular; a relação de poder é a relação das forças) são causa imanente das formas, das formações históricas que constituem o saber. De modo que o poder implica necessariamente o saber, mas o saber supõe necessariamente o poder.

PERGUNTA: o poder implica ou explica o saber?

DELEUZE: os dois. Quer dizer, implicar e explicar nunca se opuseram. Implicar, a rigor, é envolver; explicar é desenvolver. É óbvio que o que envolve desenvolve. Com efeito, podemos dizer que o saber envolve as relações de forças ou de poder, assim como ele as desenvolve. Quero dizer: não pensem que implicar e explicar estejam em relações de contrariedade. Estão em relações de complementaridade. Se eu disser que B implica A, significa dizer também que B explica A. Envolver e implicar são um conjunto e o termo contrário a estes seria complicar. Então posso dizer de fato: a relação de forças complica o saber, ou seja, ele a compreende. O

que se opõe a implicar e explicar é compreender, isto é, complicar. Daí, posso responder, após essa recapitulação, ao menos duas questões que dois de vocês me colocaram.

Primeira questão: admitir que o poder seja, de uma certa maneira, causa do saber ou, se desejarem, que as relações de forças ou de poderes sejam causa imanente das formas do saber, não é restaurar uma espécie de unidade? Vimos anteriormente em qual sentido Foucault, em minha opinião, realizava uma teoria das multiplicidades na qual a unidade desapareceu em benefício de um novo estatuto do múltiplo. Um estatuto de multiplicidades que poderia ser pensado sem a referência a algo funcionando como unidade. Como pensar o múltiplo em estado puro? Desse ponto de vista, seria muito importante que a ideia de causa imanente não restaurasse uma espécie de unidade. Penso que temos a resposta para essa questão: há restauração de uma unidade a partir do momento em que o que desenvolve o papel de causa imanente existe apenas num estado de dispersão radical, isto é, sob a forma das relações de forças, e a força sendo irreduzível a uma unidade qualquer, porque ela existe apenas na multiplicidade que relaciona a força com a força, sob a forma de um poder de afetar outras forças ou de um poder de ser afetados por outras forças. A força apresenta uma irreduzível multiplicidade e só pode ser pensada como múltipla que não há nenhuma restauração de unidade.

Segunda questão: se há diferença de natureza entre poder e saber, não seremos remetidos ao infinito? A questão queria dizer isso. Vocês devem se lembrar de nossos aprendizados quando analisamos o domínio do saber. Reencontramos o mesmo fato de uma diferença de natureza entre as duas formas de saber: o ver e o enunciar, o visível e o enunciável. Deparamo-nos com o seguinte problema: como pode haver concordância entre o visível e o enunciável se eles são heterogêneos e diferem em natureza, a ponto de nunca vermos o que se diz e de nunca dizermos o que se vê? Então, a diferença de natureza entre as duas formas do saber nos força a sair do saber para encontrar uma razão ou uma causa segundo a qual, apesar dessa diferença, essas duas formas sejam coadaptáveis. E a encontramos no nível das relações de poder. As relações de poder explicam como as duas formas do saber são coadaptáveis. Por quê? Porque as relações de poder são informais e não estão sujeitas às duas formas do saber. Logo, elas podem explicar a coadaptação de uma forma à outra. Mas, desse modo, a questão seria esta: se há uma diferença de natureza entre poder e saber, não se é remetido a um terceiro, a uma nova causa que explicaria a coadaptação? Não. Não somos remetidos a uma nova causa, a uma causa da causa, desde que compreendamos como a causa imanente age, isto é, em qual sentido as relações de poder ou as relações de forças são, na verdade, causa imanente das formas do saber. Bem, em qual sentido? Se eu tentar adotar uma fórmula mais geral, diria que as formas do saber

atualizam as relações de forças ou de poder. Em outras palavras, o efeito atualiza sua causa e próprio efeito é o que atualiza. Em qual sentido? Na verdade, como vimos, as relações de forças por si mesmas, de acordo com a análise de Foucault, permaneceriam completamente fluídas instáveis, evanescentes, se não se atualizassem em seus efeitos, sendo estes uma forma estável. Assim, direi que o efeito atualiza a causa imanente e, de fato, essa é uma causa inseparável de seu efeito, uma causa que permanece inteiramente virtual se a separarmos de seu efeito.

Primeiramente, mas em que consiste a atualização? Vimos sobre isso recentemente. A atualização segundo Foucault não é fácil, mas observando cuidadosamente os textos, pareceu-me que a atualização das relações de forças ou de poder consiste em duas operações simultâneas. Por um lado, o efeito atualiza à medida que integra. A atualização é uma integração. Eu diria: o saber integra as relações de forças, as formas integram as relações de forças. Parece-me que Foucault nos diz isso em *A vontade de saber*,² quando afirma: nas formas, as relações de forças constituem então uma linha de força geral que atravessa os confrontos [*affrontements*] locais e os liga, eles procedem sobre eles... por sua vez, as formas vão proceder a redistribuições, a alinhamentos, a homogeneizações, a ordenamentos, a convergências. Dito de outro modo, as formas alinham, homogeneizam, integram as relações de forças ou de poder. Recordo-lhes que, concretamente, seguimos uma análise bem precisa; tentamos chegar a uma análise muito precisa na qual pudemos invocar as matemáticas para dizer: na teoria das funções, distinguimos dois elementos diferindo em sua natureza. Distinguimos a repartição de singularidades, de pontos singulares, de pontos de inversão, cúspides, nós, focos... Distinguir uma repartição de singularidades é uma coisa, distinguir a aparência da curva, que é precisamente chamada de “curva integral”, curva de integração, curva integral que passa nas proximidades das singularidades. Ora, a repartição de singularidades em um campo de vetores é o que chamaremos de, não mais em matemáticas, segundo Foucault, emissão de singularidades correspondente a relações de forças, repartição de singularidades em um campo de vetores; mas é inteiramente diversa dela, ou melhor, é de outra natureza matemática, a aparência da curva integral passa na proximidade dos pontos singulares e opera uma integração.

Então, aqui, vemos muito bem por que o efeito integra a causa imanente; as relações de forças são uma repartição de singularidades, mas o efeito integra, ou seja, as formas do saber vão traçar as curvas que passam na proximidade das singularidades do poder. Está muito claro.

Segundo aspecto no texto de Foucault é a integração. Vejam, poderemos defini-la de muitos modos. Digo: integrar é alinhar, homogeneizar etc. Além disso, integrar é traçar a curva

² FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, pp. 88-90.

que passa na proximidade das singularidades. As singularidades sendo os pontos de poder. A curva que passa na proximidade [dos pontos] constituindo as formas do saber. Eu diria também que, com Foucault, integrar é institucionalizar. As instituições são inseparáveis das formas de saber, institucionalizar é finalizar – como acabamos de lembrar; as relações de forças ou de poder consideram apenas funções não formalizadas e não finalizadas; quando vocês atribuem uma finalidade, já estão no domínio do saber. Impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade qualquer é uma categoria de poder, mas educar é uma função formalizada e finalizada. Assim como trabalhar, punir. Para Foucault, integrar é institucionalizar, finalizar, tecnologicizar e também racionalizar. De fato, essas são as quatro grandes espécies principais, parece-me, sob às quais as funções recebem uma forma e uma finalidade. Ao mesmo tempo gostaria – pois parece necessário fazer essa recapitulação e me parece muito abstrato – que vocês se lembrassem um pouco do que fizemos antes, do aspecto integração.

Eu diria que o efeito integra a causa, isto é, as grandes formas de saber integram as relações de forças e de poder, as relações informais de forças e ou de poder, confere-lhes uma forma. Mas, mas... não é suficiente pra mim! Mais uma vez, é necessário que atualizar não seja somente integrar, mas também diferenciar. O efeito não integra a causa imanente, isto é, as relações flutuantes, as relações de forças flutuantes para estabilizá-lo; o efeito não integra as relações de forças flutuantes que constituem a causa imanente sem, ao mesmo tempo, introduzir uma diferenciação. Atualizar-se é sempre se atualizar seguindo por vias divergentes, como se o conjunto da causa não pudesse ser atualizada de uma só vez. Ele deve ser atualizado pelo menos em duas direções divergentes. A própria ideia de que se atualizar é se diferenciar, por exemplo, foi fundamentalmente e muito... tão bem desenvolvida por Bergson, a atualização implica necessariamente um processo de diferenciação. Não retornarei a Bergson, mas vocês devem guardar na memória os exemplos concretos. De fato, em Foucault, a atualização das relações de forças implica sempre grandes diferenciações. É no nível da atualização das relações de forças, ou seja, a maneira cujas relações de forças se encarnam (se incorporam) nas grandes formas, nas grandes formações estratificadas, que aparecem as grandes diferenciações dos sexos...³ É o tema de Foucault no nível das relações pontuais, a sexualidade sem sexo. A diferença dos sexos aparece no nível da integração da sexualidade. Diferenciação sexual, política, social de classes etc., tudo isso aparece no nível das formações estratificadas. As relações de forças não podem se atualizar sem seguir vias de atualização divergentes. Atualizar-se consiste em criar a diferenciação das vias pelas quais a atualização ocorre. Ora, para nós é

³ Cf. DELEUZE, G. *Michel Foucault: As formações históricas*. Aulas de 21 e 28 de janeiro de 1986.

essencial, pois nos permite responder, mais uma vez, à questão na qual permanecemos no nível do saber. Vejam, há uma forma do visível e uma forma do enunciável, e há um vazio [*béance*] entre os dois. Não digo o que vejo, não vejo o que digo. Toda análise de Foucault chegou a esse resultado. Não há acordo entre ver e falar, há uma batalha entre os dois, e todo o tema de uma batalha entre o que vejo e o que digo foi desenvolvido por Foucault de modo magistral. Bem, estávamos aqui quando estudamos o saber: como ele pode falar de batalha? Porque batalha entre ver e falar implica que haja, ao menos, um mínimo de relação, mas no ponto até onde nos conduziu sua análise, não há relação. Por um lado, vejo, por outro, digo. Mas não vejo o que digo e não digo o que vejo. Bom, parece que estamos, como Blanchot disse, diante de uma não relação do ver e do falar, e terminamos nossa análise do saber dizendo: como explicar que há coadaptação entre ver e falar? Por que toda análise do saber leva à não relação entre os dois? Agora temos condições para responder.

Ver e falar constituem duas linhas fundamentais de diferenciação. É nesse sentido que eles estão em não relação. Ver e falar divergem. Por que, no seio de sua não relação, eles ainda estão em relação? Como explicar uma relação que surge da não relação, a ponto de uma batalha entre os dois se tornar possível? Vejam a resposta: a diferenciação, a divergência das duas formas é, de fato, a atualização do mesmo elemento informal, as relações de forças ou de poder. É justamente porque essas relações são informais que elas podem se atualizar em duas formas divergentes, que, por conta própria e em si mesmas, estão em não relação, mas que necessariamente entram em uma relação indireta uma com a outra em virtude do que elas atualizam. Por isso, última questão: mas por que a diferenciação fundamental ver-falar convém à atualização das relações de forças? A resposta seria a seguinte: a força está sempre em relação com outras forças. Em outras palavras, a força é múltipla, mas cada força como elemento de uma multiplicidade já possui dois aspectos: ela tem um poder de ser afetada por outras forças e um poder de afetar outras forças. O poder de uma força de afetar outras forças se chamará espontaneidade da força – essas não são palavras de Foucault, mas pouco importa, já que é para tornar as coisas mais claras.

A variação da relação de uma força com outras forças: tanto ela é afetada por outras forças quanto as afeta. Mas, se recordarem do que aprendemos no primeiro trimestre, quando analisávamos o saber, o visível nos parecia a forma da receptividade. Desta vez, a forma e não o poder. O visível era forma de receptividade sob a condição da luz. O enunciado era a forma de espontaneidade sob a condição da linguagem. Por conseguinte, compreendemos que os dois poderes da força, poder de espontaneidade e de receptividade, atualizam-se em duas formas diferenciadas, de modo que uma seja forma de receptividade e a outra, forma de

espontaneidade. Então, não é por acaso que as relações de poder se atualizam no ver e no falar. Não que o poder, que consiste em relações informais, veja a si mesmo e fale de si mesmo, mas, como Foucault diz muito bem, o poder faz ver e faz falar. Propriamente, o que é poder? Em si mesmo, a concepção que Foucault tem acerca do poder é muito análoga a um tipo de concepção kafkiana da toca [*du terrier*]. O poder é uma toca, uma galeria que vai de um ponto ao outro.

O poder é a toupeira [*taupe*]. A galeria, a toca, a toupeira que vai de um ponto ao outro. Em última análise, o poder é cego e mudo. Mas ele faz ver e faz falar. Como diz Foucault em textos muito emocionantes, em *A vida dos homens infames*: “[o poder] nos atrai à luz, breves instantes e nos força a falar por vezes”.⁴

Uma queixa é apresentada contra mim. É muito kafkiano, pense em *O processo*. Em minha existência obscura, a rigor, em minha existência infame, sem reputação, sou atraído à luz, como se costuma dizer: estou preso sob o holofote. Faço meu pequeno *tour* e em seguida me vou. Esse é o poder, ele nos atrai, nos lança sob um projetor de luz e depois, bom, vá! Você já teve seu tempo. Essas são as relações de forças. O poder me obriga a falar. “Você falará na terça das nove às dez” [*risos*], e, depois, sou conduzido à minha existência muda. Uma pessoa que tem sede de poder é alguém que gostaria de estar no centro das atenções a todo tempo, sempre levado a falar. Então criaram isso, os colóquios... ou a vida noturna, o neon, você é atraído para lá. O poder faz falar, faz ver, não vê a si mesmo, ele mostra; não fala de si mesmo, ele força a falar.

Assim, interessa-me saber se respondemos bem à nossa questão, se reuni tudo o que vimos desde o início. Demos uma resposta ao problema que levantamos, a saber, quais são as relações entre ver e falar e se, em si mesmos, estão em uma não relação. Era necessário ultrapassar o eixo do saber, instalar-se no eixo do poder, descobrir o conteúdo do eixo do poder para compreender como as relações de poder, atualizando-se nas formações estratificadas, criam necessariamente duas formas divergentes, o ver e o falar, e como essas formas, por conseguinte, estavam em uma relação indireta, embora diretamente não haja relação. Diante disso, quando eu falava de uma espécie de kantismo de Foucault, recordo-lhes que, em Kant, não havia o mesmo problema, mas um problema análogo. Kant determinou uma forma de receptividade: o espaço, mas pouco importa que, em Foucault, seja a luz e não espaço. E Kant determinou uma forma de espontaneidade: o conceito, espontaneidade da força. Pouco importa que, em Foucault, seja enunciado e não o conceito. Importa para mim que, em Kant, a forma de

⁴ Cf. FOUCAULT, M. “La vie des hommes infâmes”. In: *Dits et écrits* v. II, p. 240: “il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs” [“foi preciso, entretanto, que um fecho de luz, um instante ao menos, viesse iluminá-los. Luz que vem doutro lugar”].

espontaneidade – conceito – e a forma de receptividade – espaço-tempo – difiram em natureza. Kant se deparou com a questão: por que, por um lado, o espaço-tempo e, por outro, o conceito diferem em natureza, como explicar que conceitos se apliquem ao espaço e ao tempo? Como explicar, apesar da diferença de natureza, a existência da coadaptação entre forma de espontaneidade, conceito, e forma de receptividade, espaço-tempo? Kant disse: é um grande mistério.⁵ Que conceitos possam se aplicar ao espaço-tempo quando há diferença de natureza entre conceitos e espaço-tempo é realmente misterioso. Para Kant, só é possível porque há uma terceira instância.

Mas vocês compreendem imediatamente que essa terceira instância não pode ser uma forma. Kant a chamou de o esquema da imaginação.⁶ Para ele, o esquema da imaginação está em nossa alma, a faculdade mais misteriosa, pois esse esquema é, por um lado, homogêneo ao espaço e ao tempo, por outro, homogêneo ao conceito. Disso decorre que espaço-tempo e conceito são heterogêneos, são duas formas heterogêneas, mas há uma instância não formal que é homogênea a cada uma das duas. Vejam, esse esquema é muito curioso. O que se compreende por esquema? Não é a mesma coisa que uma imagem, é uma determinação espaciotemporal, um dinamismo espaciotemporal em conformidade com um conceito. Vocês podem fazer a experiência para ter esquemas da imaginação, é muito divertido. Sim, havia uma escola de psicologia, não foi há muito tempo, que se referia a Husserl e fazia, todo o tempo, aquilo que eles denominavam experiências de pensamento, que consistiam basicamente em empregar frequentemente o mesmo termo: esquema. Oferecia-se um conceito e, em seguida, tentava-se obter não uma imagem correspondente ao conceito, mas um esquema do conceito. Isso é engraçado.

⁵ “Para explicar como a sensibilidade passiva entra em acordo com o entendimento ativo, Kant invoca a síntese e o esquematismo da imaginação que se aplica a priori às formas da sensibilidade em conformidade com os conceitos. Mas, assim, o problema está apenas deslocado: pois a imaginação e o entendimento diferem eles mesmos em natureza, e o acordo entre essas duas faculdades ativas não é menos “misterioso” (da mesma forma, o acordo entendimento-razão)”. DELEUZE, G. *Para explicar Kant*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976, p. 36. O termo *mistério* é de Kant: “Ora, é sobre estes princípios sintéticos, isto é, extensivos, que assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo a priori, pois os princípios analíticos [...] apenas servem para alcançar aquela clareza de conceitos que é requerida para uma síntese segura e vasta que seja uma aquisição verdadeiramente nova. *Há aqui, pois, um certo mistério, cujo descobrimento tão-só pode fazer seguro e digno de confiança o progresso no campo ilimitado do conhecimento intelectual puro; a saber, descobrir [...] o fundamento da possibilidade dos juízos sintéticos a priori [...]*”. KANT, I. *Crítica da razão pura*, introdução (B), IV. Trad. M. dos Santos e A. Morujão. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 2001, p. 70. O trecho marcado por nós em itálico é do prefácio da 1ª edição da crítica. Ele foi suprimido da edição de 1787.

⁶ “O esquema da imaginação é a condição sob a qual o entendimento legislador formula juízos com os seus conceitos, juízos que servirão de princípios a todo conhecimento do diverso. Ele não responde à pergunta: como os fenômenos são submetidos ao entendimento? mas a esta outra: como o entendimento se aplica aos fenômenos que lhe são submetidos?”. DELEUZE, G. *Id.*, p. 32. Cf. tb. *Crítica da razão pura*, B 176 (“Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento”).

Por exemplo, conceito de leão, essa é a definição de leão numa classificação de história natural: mamífero com juba e longos dentes etc., observem, é um conceito. Uma imagem de leão também o é. Mas o que é um esquema de leão? Qual dinamismo espaciotemporal colocam sob a palavra leão? Pode variar de acordo com... humm..., não sei em qual medida pode variar, é muito engraçado, se posso assim dizer. Para que conheçam melhor, é necessário fazer do esquematismo diferencial, pois este é diferencial. Comparem o esquema do piolho e o do leão. O piolho em si mesmo tem um conceito, pois não há objeto por menor e mais nocivo que seja na natureza que não tenha seu conceito. Mas o esquema, qual é o dinamismo espaciotemporal do piolho? Qual é sua maneira de ser no espaço e no tempo? Isso não faz parte de seu conceito. Por mais que tentem retomar todos os sentidos do conceito de leão, vocês não verão sua maneira de ser no espaço e no tempo, ou seja, o leão dorme o dia todo, certo. Bom. Então ele acorda quando a noite chega, cinco horas da tarde, o leão abre o olho, fareja o ar e observa se há antílopes. É a leoa que caça. Até aqui tudo bem. Tentem suprimir o que resta das imagens aqui dentro, mantenham apenas o dinamismo puro, dinanismos espaciotemporais: o esquema. Estão se aproximando do esquema, direções puras no espaço-tempo. Vocês não evocam um leão particular, tampouco evocam características conceituais, mas, sim, puras orientações ou direções, dinanismos. Há um dinamismo do leão que é o mais belo retrato do leão.

Outro exemplo, vocês evocam o polvo e a águia. Vocês podem pensar neles como conceitos, oferecer uma imagem. Um polvo que lhes é familiar, do qual vocês gostam particularmente. Em seguida, uma águia. O esquema não é nem conceito nem imagem. O esquema, o dinamismo espaciotemporal, será ao mesmo tempo: o modo como a águia voa, que é diferente do modo como o falcão e o gavião voam. A maneira como a águia desce, pois o que conta, nas aves de rapina, é sempre a descida, nunca é a subida, é evidente, é o modo como elas pairam ou como se precipitam. Eis um esquema. Vocês imaginam uma águia e retêm o puro dinamismo espaciotemporal. Já o polvo é completamente diferente. Vocês não podem confundir o dinamismo da águia com o do polvo. O polvo não tem o gesto da ave de rapina. Se pensarem no movimento de uma ave de rapina em estado puro, sem saber, terão o esquema da ave de rapina. Um movimento voraz que vem do alto é um esquema de aves de rapina. Excluam o máximo possível as imagens para extrair o esquema puro, isto é, uma maneira de ser no espaço-tempo, assim vocês terão um esquema. Compreendem?

Quem fez isso para o polvo e para a águia? Quem sempre definiu os animais por esquemas dinâmicos? Lautréamont.⁷ Ele nunca descreve um animal, ele enuncia o gesto dinâmico. Nunca é agradável, já que sempre ocorrem catástrofes, mas é um esquema.

O que estou lhes dizendo não está em Kant. É para lhes fazer compreender o que Kant entende por esquema. Quando ele nos diz que um esquema da imaginação não é uma imagem nem um conceito, e sim outra coisa, é um conjunto de determinações espaciotemporais que correspondem ao conceito. Eu diria que o esquema é homogêneo ao espaço e ao tempo porque consiste em dinamismos espaciotemporais, mas, por outro lado, é homogêneo ao conceito, dado que corresponde ao próprio conceito.⁸ De modo que o conceito, por um lado, e o espaço-tempo, por outro, diferem em natureza; eles são heterogêneos um com o outro e, no entanto, o esquema da imaginação é homogêneo ao espaço-tempo, por um lado, e ao conceito, por outro. Essa é a admirável teoria do esquematismo kantiano. Entretanto, estou apenas dizendo que, em Foucault, temos algo de semelhante. O visível e o enunciável são heterogêneos, estão em uma não relação. São duas formas em não relação. Mas há um elemento informal que agirá como causa de sua conexão.⁹ Simplesmente, em Foucault, não será o esquema da imaginação, mas as relações de forças ou de poder, e a relação de forças será ao mesmo tempo homogênea à forma

⁷ LAUTRÉAMONT. *Os cantos de Maldoror*. Trad. Joaquim B. Fontes. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

⁸ Aqui já se tornou clara a substituição que Deleuze-Nietzsche operam no esquema kantiano. Tal substituição tem como pano de fundo a própria noção de crítica em Nietzsche. Segundo Deleuze, para Nietzsche a tradição teria permanecido presa à remissão ao mesmo, ao já-aí: a elucidação, ora fenomenológica, ora realista, de como os estratos – usando o vocabulário deleuziano – estão placidamente assentados, valendo em si e por si: “A filosofia crítica tem dois movimentos inseparáveis: conectar toda coisa, e toda origem de algum valor, a valores; mas também conectar esses valores a algo que seja como que sua origem, e que decida sobre o seu valor. Reconhece-se a dupla luta de Nietzsche. Contra aqueles que subtraem os valores à crítica, contentando-se em inventariar os valores existentes ou em criticar as coisas em nome de valores estabelecidos: os “operários da filosofia”, Kant, Schopenhauer. Mas também contra aqueles que criticam ou respeitam os valores, fazendo-os derivarem de simples fatos, de pretensos fatos objetivos: os utilitaristas, os “cientistas”. Nos dois casos, a filosofia boia no elemento indiferente daquilo que vale em si ou [...] para todos. Nietzsche se levanta de uma só vez contra a elevada ideia de fundamento, que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a ideia de uma simples derivação causal ou de um começo insípido, que põe uma origem indiferente aos valores. Nietzsche forma o conceito novo de genealogia. O filósofo é um genealogista, e não um juiz de tribunal à maneira de Kant, nem um mecânico à maneira utilitarista. O filósofo é Hesíodo. Nietzsche substitui o princípio da universalidade kantiana, bem como o princípio da semelhança, caro aos utilitaristas, pelo sentimento de diferença ou de distância (elemento diferencial).” DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. *Op. cit.*, pp. 16-17.

⁹ Em termos kantianos, tal conexão é a síntese: “O conceito de síntese está no centro do kantismo, ele é sua descoberta própria. Ora, sabe-se que os pós-kantianos, de dois pontos de vista, reprovaram Kant por ter comprometido essa descoberta: do ponto de vista do princípio que regia a síntese, do ponto de vista da reprodução dos objetos na própria síntese. Reclamava-se um princípio que não fosse apenas condicionante relativamente aos objetos, mas verdadeiramente genético e produtor (princípio de diferença ou de determinação interna); denunciava-se em Kant a sobrevivência de harmonias milagrosas entre termos que permaneciam exteriores. A um princípio de diferença ou de determinação interna, reivindica-se uma razão não apenas para a síntese, mas para a reprodução do diverso na síntese enquanto tal. Ora, se Nietzsche se insere na história do kantismo, é na maneira original pela qual ele participa dessas exigências pós-kantianas. Ele fez da síntese uma síntese das forças; pois, falhando em ver que a síntese era uma síntese das forças, desprezava-se o seu sentido, a sua natureza e o seu conteúdo. Ele compreendeu a síntese das forças como o eterno retorno, e então encontrou no coração da síntese a *reprodução do diverso*”. *Ibid.*, p. 64. Grifo nosso.

do ver e à do enunciar, embora ambas as formas sejam disformes, ou seja, não são homogêneas, mas heterogêneas.

Nesse sentido, o problema ao qual nos deparamos no fim de nosso estudo sobre o saber em Foucault encontra aqui sua solução: são as relações de poder que explicam a coadaptação das duas formas de saber. Essa é a recapitulação que gostaria de fazer, e vou lançar um apelo bem solene: está claro? Há algum ponto no qual queiram voltar? Porque, praticamente, acabamos. Digo praticamente porque na verdade ainda teremos um pouco mais, vocês entenderão o porquê. Basicamente terminamos nossa análise do poder em Foucault. Portanto, o que há ainda de obscuro? Era necessário que essa nossa recapitulação fosse clara, do que não estou muito seguro. Cabe a vocês dizerem se devo voltar ou se posso avançar. É essencial porque não retornaremos a esse assunto depois. É agora ou nunca.

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: de imanência?

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: [eu falo de imanência] no sentido geral da palavra, o sentido que pessoa usando o termo “causa imanente” deve estar de acordo sobre esse ponto, não há discussão. É causa imanente quando não tem necessidade de sair de si para produzir seu efeito e este permanece nela. Vejam, distinguimos basicamente, há uma lista infinita de causas que faz parte das belas coisas da filosofia. Mas geralmente mantemos grandes tipos de causa: causa eficiente, emanativa e imanente. Porque a filosofia é como as matemáticas, você não conseguirá fazê-la se não aprender e se não aprendeu... quero dizer: não podemos dizer qualquer coisa, então, é tão preciso quanto definições matemáticas, e é necessário distinguir em filosofia o que é suscetível de discussão e o que é indiscutível. Esse é o domínio, não se discute, é assim.

A causa eficiente se define como uma causa que precisa sair de si para produzir seu efeito, e seu efeito lhe é exterior, ou seja, é realmente distinto. Por exemplo, Deus é a causa do mundo. Deus sai de si para produzir o mundo e este é exterior a Deus. Ele é a causa eficiente do mundo. A causa emanativa é uma causa cujo efeito é exterior, mas não necessita sair de si para produzi-la. Essa causa permanece em si para produzir seu efeito, mas o efeito é exterior à sua causa. Diremos que o efeito emana da causa. A causa imanente, vejam, é uma escala, uma escala de progressão. Ela permanece em si para produzir e o efeito que ela produz lhe é interior, permanece na causa. Entre esses três tipos de causa, vocês têm todas as transições possíveis, tornando possível multiplicar os tipos de causas infinitamente. Por exemplo, Deus e o mundo, a seu gosto [do aluno]; Deus é uma causa eficiente? Vejamos, por exemplo, um caso de uma causa emanativa: direi que aliás, não é seguro, mas à primeira vista, direi: também Deus não é

o mundo, que, do ponto de vista do cristianismo, é uma causa eficiente ou transitiva, mas Deus cria o mundo. Um exemplo de causa emanativa: a aranha e a seda, mas como dizia o grande filósofo Hume, quem me prova que Deus não é uma aranha?¹⁰ É uma questão importante, porque se Deus fosse uma aranha, o mundo não seria objeto de uma causa eficiente, mas o objeto de uma causa emanativa. A seda emana da aranha. De fato, a aranha permanece em si para produzir – permanece em si mesma, não é isso? Permanece nela mesma para produzir a seda, mas a seda permanece na aranha, ela forma a teia. A aranha é causa emanativa da teia.

Vejam, a causa imanente apenas permanece em si para produzir, mas o efeito permanece nela. Espinosa é o maior filósofo que desenvolveu a ideia de que entre Deus e o mundo haveria uma relação de imanência, isto é, Deus permanece em si para produzir o mundo e este permanece em Deus.¹¹ Plotino, filósofo da emanação, diria, simplificando muito, que Deus é causa emanativa, isto é, que o mundo emana de Deus, significando que o mundo não permanece na causa. O cristianismo diz, ao contrário, que Deus é causa eficiente, ou seja, Deus não permanece em si para produzir o mundo e este não permanece em Deus. Esse será chamado, do ponto de vista criacionista e, geralmente, de causa imanente. E a causa imanente, cada vez que usarem essa palavra, verifiquem se ela está em conformidade com essa definição, pois, caso contrário, a palavra “imanente” não se adequará. No sentido de Foucault, mas ao mesmo tempo retiro o que disse porque ele não usa palavra *imanência*,¹² poder e saber estão um no outro [*sont l'un dans l'autre*]. Traduzir essa afirmação em termos de imanência não me parece um exagero. Poder e saber estão um no outro, e dei as razões pelas quais pensei que pudéssemos dizer que as relações de forças ou de poder eram causa imanente das formas de saber. E, de fato, significa que as relações de força, isto é, a causa... quer dizer um pouco mais do que minha definição geral, obedece ao caráter de definição geral, e acrescento que, nesse caso específico, deve-se compreender a causa imanente como causa cujo efeito a atualiza, ou seja, a integra e a diferencia

¹⁰ Cf. HUME, D. *Dialogues Concerning Natural Religion*, VII.

¹¹ “Segundo Espinosa, Deus não é causa de si em um outro sentido de que é causa de todas as coisas. Pelo contrário, é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si. [...] Descartes reconhece que, se a essência de Deus é causa de sua existência, é no sentido de causa formal, e não de causa eficiente”. DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 133.

¹² Na verdade, Foucault usa *imanência* precisamente no sentido empregado por Deleuze. Por exemplo: “Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessas atividades, que se opõem radicalmente à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel”. *Segurança, território, população*. *Op. cit.*, p. 124. Trad. mod. E também: “Toda relação de força [*sic*] implica, a todo momento, uma relação de poder [...], e cada relação de poder remete como que a seu efeito, mas também à sua condição de possibilidade, a um campo político da qual ela faz parte. Dizer ‘tudo é político’ é dizer esta onipresença das relações de força e sua imanência a um campo político [...] desvelar esse entrelaçamento indefinido”. “As relações de poder passam pelo interior dos corpos” [1977]. In: *Dits et écrits* v. II, p. 233. Ambos os textos já estavam publicados em *Microfísica del potere* (*op. cit.*) quando Deleuze deu este curso em 1986.

ao mesmo tempo. Assim, eu diria: é preciso ter em conta, nesse momento, a qualidade e o caráter geral que acaba de determinar a causa imanente e, além disso, acrescentar-lhe um caráter mais original, que é essa ideia de uma causa em vias de atualização no seu efeito. Sua questão foi respondida?

PERGUNTA: a pergunta que coloquei ainda continua, é a mesma pergunta, mas não estou de acordo quando você diz que o poder inclui o saber. [Você diz que A implica e explica B. Não se pode fazer isso se não há um tipo de dialética gramsciana na qual o saber seria autonomia e a causa da estrutura, pois] ou há imanência ou há uma dialética com a autonomia do saber, ou seja, Gramsci.

DELEUZE: perdoe-me, não o compreendo, você está recomeçando? Em que você vê dificuldade? Você diz que não está de acordo, com o que não concorda?

PERGUNTA: Gramsci. Gramsci com a autonomia relativa da superestrutura, a qual, em analogia com Foucault, seria o saber.

DELEUZE: se digo que poder e saber estão ambos em pressuposição. Sim, se eu disser isso?

PERGUNTA: não, não é isso. Se você diz que o poder implica o saber, diz que o poder implica e explica o saber. Se assim o faz, é justamente isso que não compreendo. [É como propor uma dupla causalidade, uma autonomia relativa do saber].

DELEUZE: escuta! Você toma uma palavra que usei, altera-a por conta própria, você é maduro o suficiente, é apenas verbal. Eu disse “implica” por comodidade, não a tomo no mesmo sentido que você. Não tem nenhuma importância.

PERGUNTA: não se trata de disputar uma palavra. É para compreender se há uma relação causal do tipo “o poder explica o saber” ou se há dupla causalidade, como no caso de Gramsci, [onde haveria uma autonomia]. Eu fazia a pergunta para chegar a este ponto.

DELEUZE: de acordo, mas ambos... para mim, ao mesmo tempo, há autonomia dos dois eixos, saber-poder, pela simples razão de que são dois eixos e, além disso, diferem em natureza. Ao mesmo tempo, não posso fazer nada, as coisas são complicadas, depende de qual ponto de vista vemos... Se você me pergunta: há diferença de natureza? Digo-lhe que sim, há diferença de natureza entre poder e saber. Por conseguinte, há autonomia. Se alguém me pergunta: em qual relação eles estão um com o outro? Afirmando que estão em uma relação de causa e efeito, só que há toda uma esfera de autonomia do efeito, havendo, no entanto, imanência. Então, o que isso significa? Há heterogeneidade entre os dois eixos, há diferença de natureza, portanto, autonomia de cada eixo. Mas, ao mesmo tempo, o eixo do poder permaneceria virtual se não se encarnasse, se não se atualizasse nas formas do saber. As formas do saber são efeito que atualiza a causa – o que não impede que esses efeitos tenham uma autonomia, uma vez que integram e

diferenciam sua própria causa. Logo, é tudo ao mesmo tempo. É complicado, tudo depende, há um nível em que há autonomia estrita e outro em que há causalidade. Destarte, acredito que nenhum ponto de vista suprima o outro.

Há uma frase que me pareceu bastante típica em *A vontade de saber*: “entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade.”¹³ *Nenhuma exterioridade* significa que há imanência, “mesmo se elas tiveram seu papel específico”. Essa última afirmação é a diferença de natureza; “... e que elas se articulem um sobre o outro”, significa pressuposição recíproca; “a partir de sua diferença.” Há em tudo... há imanência, contudo, autonomia; a função específica de cada um, a exterioridade... não, a articulação – cuidado – a partir de sua diferença de natureza. Creio que, para responder sua questão, que agora compreendo, partiremos do que poderíamos chamar de focos de poder-saber.

PERGUNTA: [Parece-me contraditório haver dupla relação e imanência. Uma dupla relação é sempre dialética. Ou não?]

DELEUZE: É contraditório para você? Bom, você tem todo o direito de pensar que não funciona, eu acho que funciona. Então, se você pensa desse modo, há duas coisas: sou eu quem não procedo bem no que afirmo sobre o Foucault ou é Foucault quem não procede. Eu preferiria que você pensasse... Acredito que você tenha o direito, mas, nesse ponto, poderíamos conversar longamente e não ficaríamos convencidos. Não é claro para mim onde você vê contradição e, então, mesmo que haja uma pequena contradição, seria mais para saber se tudo o que dissemos leva em conta mistos concretos. Se em seguida há contradição, as contradições nunca são coisa grave. Eu não vejo nenhuma. Se você vê uma contradição, é porque, em sua cabeça, ainda que não esteja claro, você gostaria de que as relações poder-saber fossem colocadas de outro modo, porque tem a ideia de uma outra posição do problema. Dito isto, é óbvio que Foucault não esgota todas as maneiras de colocar as relações poder-saber. Você tem uma outra maneira de colocar o problema, mas que, nesse momento, esquiva-se da nossa. Sinceramente, não vejo nenhuma contradição.

Se há para você uma contradição, também se aplicaria a Espinosa ou contra todo pensamento da imanência, porque a imanência nunca pretendeu que o efeito não tivesse especificidade. Para Espinosa, por exemplo, o mundo permanece em Deus. Deus o produziu, mas é uma produção de imanência, logo o mundo permanece em Deus que o produz. Isso não impede que entre o mundo e Deus haja uma diferença de natureza, só que não é, diz Espinosa, uma distinção real. O mundo não é distinto, não se confunde com Deus, mas não é realmente

¹³ FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, p. 93-94.

distinto de Deus. Espinosa dirá que, em seus próprios termos, há uma distinção modal entre o mundo e Deus, não há distinção real. Então, não sei, você leu Espinosa? Um pouco? Você vê contradições em Espinosa?

PERGUNTA: não, nada.

DELEUZE: e então?

INTERLOCUTOR: em Espinosa, Deus não implica o mundo, ele explica o mundo.

DELEUZE: não, não é o mesmo! O que você quer dizer? É o mundo que implica e explica Deus. Mais uma vez, retomo meu termo porque não sou o inventor dele: Deus *complica* o mundo e o mundo implica e explica Deus.

PERGUNTA: você responde a partir de Espinosa, não é a questão.

DELEUZE [rindo]: você me atira de repente um argumento covarde.

PERGUNTA: concordo com teu livro sobre Espinosa. É a relação entre a explicação e a implicação.

DELEUZE: é muito estranho o que você me diz aqui. Complicar [*compliquer*], por definição, é manter-se unido. Só Deus pode complicar o mundo, não?

PERGUNTA: sim.

DELEUZE: *Deus complicans*, essa foi uma fórmula de alguns autores da Idade Média; é bela. Deus complica tudo! Mas cada um de nós, ou o mundo, implica e explica Deus; ou diremos que Deus se explica através do mundo. Então Deus não explica, ele se explica. Bom, tudo bem? Ele se explica, mas não explica, Deus. Ele se explica através do mundo e o que explica Deus é o mundo. Digo-lhe isso porque, de fato, para aqueles que não me entendem, você tem, sobretudo em torno do Renascimento, mas desde o neoplatonismo, uma trindade de noções extremamente interessantes: *implicare*, *explicare* e *cumplicare*. Desde a Idade Média até ao Renascimento, há toda uma tradição que desenvolve uma teoria da complicação, da explicação e implicação que se tornou muito importante para uma lógica da Idade Média e do Renascimento, é muito bonito. Bom, há outros pontos?

PERGUNTA [parcialmente audível]: por que há primazia do indizível sobre o enunciado?

DELEUZE: de fato, aí está. Necessariamente, quando falo de Foucault, sou conduzido a avançar um pouco mais. Não posso lhes indicar um texto em que Foucault diga que há primazia. Por isso, posso perguntar se tudo acontece como se houvesse primazia em Foucault do enunciado sobre o visível? Várias coisas. A principal é esta: há um livro, *A arqueologia do saber*, no qual Foucault não fala, como em seus livros anteriores, do visível e do enunciável. Pelo contrário, ele faz a mais pura e a mais completa teoria do enunciado nessa obra, e o visível desapareceu, ao invés de uma dualidade – enunciar-ver, enunciável-visibilidade –, há uma dualidade meio

discursiva, formação discursiva (à qual responde ao enunciado) e meio ou formação não discursiva. Portanto, posso dizer que n' *Arqueologia do saber*, há colocação entre parênteses da visibilidade como forma positiva e aquilo que não é enunciado é simplesmente designado de maneira negativa: âmbito não discursivo. Eu me questiono, como explicar que *A arqueologia do saber* ignora o visível e se apegua a uma teoria do enunciado, se é verdade que o saber tem dois polos? Avança um pouco mais. Em minha opinião, acontece porque, em todo momento, o enunciado teve a primazia. Se o enunciado tem a primazia, podemos conceber que, em um livro que trata do enunciado, o outro polo não seja mais designado senão negativamente, uma vez que não é o polo essencial do saber. Obrigame a dizer que, pelo menos depois de ter formulado essa hipótese que considera um problema real em Foucault, se for verdade que o enunciado tem primazia, porque haveria um primado? Por que o enunciado na linguagem teria primazia sobre o visível na luz?

Sou forçado a avançar um pouco mais. Sim, haveria uma maneira de responder: afinal, o visível é uma dependência do enunciado, vê-se apenas o que se diz. Essa seria uma primeira hipótese a ser verificada. Isto é, o visível é um simples produto da linguagem. Bom, talvez alguns de vocês digam que essa hipótese é suficiente, é boa, adequada. Para mim, ela não é adequada porque nesse ponto teríamos que suprimir os textos, o número infinito de textos de Foucault, nos quais é sempre colocado uma irreducibilidade do visível ao enunciável. Essas são duas formas irreducíveis e não vejo um meio... Foucault nunca retornou a esses textos. Alguns, como o texto sobre Magritte, *Isto não é um cachimbo*, são textos tardios. É impossível fazer o visível depender do enunciável. Por outro lado, quando digo que o enunciado tem a primazia sobre o visível, não significa que o visível se reduza. Ter a primazia sobre não significa se deixar reduzir. Na medida em que, por outro lado, a função da linguagem é a produção de enunciados, trata-se de produzir enunciados, posso dizer: o enunciável é a forma de espontaneidade da linguagem. Daí a importância da diferença feita por Foucault – foi o objeto de nossa análise no início –, o enunciado difere em natureza, não é a mesma coisa que uma frase ou uma proposição, pois, ao diferenciar o enunciado da frase e da proposição, Foucault quer chegar à forma na qual a linguagem exerce uma espontaneidade. Então, se me permitem isso, mas é pedir muito, estou consciente de que não há muitas dificuldades. Se o enunciado tem a primazia, é porque ele é forma de espontaneidade, enquanto o visível é apenas forma de receptividade, e compete à forma de espontaneidade determinar a forma de receptividade. Forma de espontaneidade, em que consiste a espontaneidade? É o ato de determinação, ao passo que a receptividade é a forma do determinável. Portanto, dizer que o enunciado tem a primazia é dizer que o enunciado é determinante e que o visível é apenas o determinável. Isso esclarece?

PERGUNTA: não compreendo por que o poder de afetar tem a primazia sobre o poder de ser afetado?

DELEUZE: essa é uma nova dificuldade, mas eu diria que no nível das relações de forças, não pode haver primazia; a primazia é de uma forma sobre a outra, as relações de forças não passam pelas formas. Logo, não há primazia, ou, ao menos, veremos que existe uma primazia, mas é, nas relações de forças, para um terceiro elemento que não é nem o poder de afetar e nem o de ser afetado, será outra coisa. Está claro?

Contudo, penso que esta pode ser a impressão de muitos de vocês, de que o que estamos fazendo desde o início do ano pareça, às vezes, extremamente abstrato. Isso me incomoda muito, obviamente, porque é desagradável e não deve ser assim. Gostaria de acrescentar uma receita para aqueles que pensam assim. Não posso discutir uma impressão, para tornar tudo isso concreto é necessário criar marcos. O primeiro marco, o primeiro ponto de referência quanto ao saber é a necessidade de as coisas lhes dizerem algo. Elas têm que significar algo para vocês. Se não dizem nada... Quando afirmo isso, quero dizer: nem tudo acontece por meio da compreensão, a compreensão é abstrata. Mas se elas lhes dizem algo, estamos no concreto. O que deveria lhes dizer algo no nível da análise do saber é: em qual situação percebemos, compreendemos que ver e falar não são a mesma coisa? Aqui está o concreto. É um ponto concreto. Falar não se encadeia com ver, mas entre ver e falar há batalha, há diferença de natureza, a ponto de, novamente, ver o que não falo e falo do que não vejo. Esse é um ponto muito concreto, temos a impressão de que considera o estatuto do audiovisual. E dizia-lhes: todo o esforço do cinema contemporâneo, sob um de seus aspectos, é escavar essas diferenças, essas divergências entre ver e falar.

Então, me preocupo com isso. Se houvesse uma fonte concreta de todas as análises que propus aqui sobre o saber, isto é, sobre o entrelaçamento ver-falar, essa seria uma fonte concreta. O que acontece entre ver e falar? Pelo que fizemos sobre o poder, então... se isso não lhes diz nada, é porque ou eu falhei ou vocês não responderam ao tema. Pode acontecer que, a rigor, um tema possa não dizer nada a você. Diante disso sou impotente, posso fazer algo apenas na medida em que haja cumplicidade, quando o tema significa algo para vocês.

No nível do poder, eu diria a mesma coisa. O que é muito concreto, a fonte concreta de todas as análises do poder seria essa ideia de que, em todas as nossas experiências, mesmo quando não as percebemos, deparamo-nos com o poder, ou seja, o poder é sempre um conjunto de micropoderes e são estes que Foucault afirma analisar.

Mas a ideia de que nos confrontamos com o poder constantemente... é muito simples. Sim, a ideia de que não posso atravessar a rua ou de que não posso estacionar meu carro sem

que haja um possível policial com sua multa. Basta-me algo tão simples para que tudo se torne concreto. Continuamos a nos confrontar com o poder. Então, se nossa vida é balizada por micropoderes que exercemos e se exercem sobre nós, poder de afetar e poder de ser afetado, em que consistem essas relações de poder?

E por fim, um terceiro ponto concreto: é verdade que essas relações de poder são como um tecido que dá conta, em nós, das relações entre ver, quando vemos, e falar, quando falamos? Pois então, tenho a impressão de que esses temas, os três temas concretos, são muito simples... Não é da filosofia, são como indicadores de nossa experiência vivida. Se não houver cumplicidade com a essa experiência vivida, vocês até poderão compreender tudo o que eu disse, mas permanecerá abstrato. Esses três pontos de cumplicidade vividos, se me sinto em afinidade com Foucault é porque participo deles, não da mesma maneira que ele, certamente, mas de uma outra maneira. Se não tivesse participado desses três pontos em nome de um tipo de experiência vivida, obviamente estaria fazendo algo diferente do que oferecer um curso sobre Foucault.

Portanto, tentarei repetir: na sua experiência vivida, é preciso que vocês tenham um certo problema, mesmo espontâneo, involuntário; por exemplo, o que acontece entre ver e falar? Concebo muito bem: vocês podem ser extremamente inteligentes, criativos, tudo o que quiserem, e ainda assim seus problemas não passem por este. Seguramente, Foucault não foi o único, mesmo na arte, porque todo o cinema contemporâneo joga com essa lacuna entre ver e falar, esse “entre”, o que há entre ver e falar?

Por exemplo, se você tomar um outro filósofo considerável: Merleau-Ponty. Nele, vocês nunca encontrarão um problema desse tipo; para ele, falar se entrelaça ao ver. É uma tomada de consciência bastante específica de algumas situações de visão e de fala. Se vocês me perguntam: por que Foucault valoriza essas situações de visão e de fala, na qual há um hiato entre ver e falar? Digo-lhes: porque ele é o Foucault, não sei o porquê, era o que ele precisava e queria dizer. Logo, a primeira cumplicidade deve ser essa.

A segunda cumplicidade: são os micropoderes que formam um tecido com o qual constantemente nos deparamos em nossa vida. É o que Foucault chama de experiência do homem infame. O homem infame é aquele que, como uma mosca ou uma borboleta, confronta-se sem cessar; é bem próximo da experiência kafkiana dos escritórios em *O castelo*, sempre um escritório ao lado do outro. Todo um sistema de micropoderes.

Bem, se tento traduzi-lo em minha experiência, não é uma experiência pessoal. Experiência vivida não significa experiência pessoal, mas, sim, o que observamos na vida. Estou impressionado... aqui eu me distancio de Foucault. Na experiência da vida mais cotidiana,

vocês saltam de um micropoder ao outro. Eu lhes dizia que em um agregado familiar, há distribuição de micropoderes. Quando um homem [*bonhomme*] ou uma mulher chega em casa à noite: “que rosto é este”, diz um ao outro. Um deles indaga: “que rosto?”. É engraçado, o rosto é convocação à fala ou a se mostrar, explique-se! Eu lhes disse no ano passado, porque assim como vivi, é necessário que vocês vivam também, ou é abstrato o que eu disse? O que mais me impressiona na vida, não são pessoas que não conseguem se exprimir, mas como são forçadas a se exprimir quando não têm nada a dizer. Isso é o poder. Qual é o poder da TV, dos jornais? Ele telefona para um infeliz [*un pauvre type*] e lhe diz: “se expresse, diga um pouco sua opinião”. É algo assustador, somos convidados nas sociedades disciplinares, de manhã até à noite, a dar nossa opinião, mas sobre coisas... ou não frequentemente em todo caso, não sob a forma dessa questão; bem, é um micropoder. Quando lhes digo: o poder faz ver e faz falar, estou lhe forçando a falar nesse momento. Não é apenas a TV. De fato, nas famílias, somos forçados, e não digo que seja algo ruim. Como fazer de outro modo? Calar-se não é bom, acaba sendo pesado.

É um beco sem saída, mas é a desordem [*bouillie*] da experiência vivida. Se chego em casa cansado, reivindico meu direito de não falar. Não falar é delicioso. Mas não ter opinião é fantástico. Ah, é uma alegria! Então, o que são pessoas de poder? São aqueles que não sabem o quanto é uma alegria não ter opinião. “Não ter opinião” não significa ser como aqueles que nas pesquisas dizem: “não tenho opinião”. Esse tem opinião. É outra coisa. Também não é para guardar uma interioridade. Não ter opinião é espairecer, desanuviar. E cultivar o vazio é precisamente – chegamos ao que ainda tenho para dizer – uma manifestação de resistência. Quando não ter uma opinião é simplesmente não ter uma opinião, é lamentável, são interrogatórios. Mas quando não ter opinião consiste em “neste ponto estou vazio, porque isso não me concerne ou não me interessa”, infelizmente, pode também ser ruim, pode ser completamente entregar-se ao poder, tudo depende, por isso apelo às experiências.

Portanto, se há alguém dentre vocês que não tem ou não se comunica com esse tipo de experiências vividas, que me parecem ser a base da filosofia de Foucault, de fato, asseguro-lhes que este curso não servirá muito. Acontece, mudamos de assunto todos os anos. Pode ser que, em um ano, eu tenha algo a lhes dizer e, no outro, não lhes diga nada. Entretanto, estou tentando explicar que há duas operações sempre, duas operações simultâneas quando você tem a paciência de ouvir alguém. É preciso compreender de acordo com os conceitos, além de ter uma esfera de experiência vivida que emoldure aquilo de que tratam os conceitos.

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: eu não sei. Não há relação específica, mas Foucault faz parte daqueles inúmeros que têm admiração. Obviamente, Foucault foi levado a cruzar Artaud em muitos níveis, porque ele necessariamente o encontrou em *História da loucura* e em todo o período no qual tentou se perguntar o que significava a loucura. Sim, sim, absolutamente, há uma relação. O que interessa a Foucault? Quem são os grandes autores do fim do século XIX e... quem ele admirou? Há todo um grupo: Raymond Roussel, Brisset, os loucos da linguagem: Artaud, Mallarmé, estes são os grandes autores de Foucault. Além de Heidegger, veremos o porquê. Sim, Foucault conhecia Artaud admiravelmente, mas penso que este não influenciou Foucault. Mas havia um amor, uma admiração por Artaud, parece-me óbvio.

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: sim, mas desse modo você me traz de volta a noções muito complicadas, como a que Artaud chamará de vazio, enquanto eu queria dizer precisamente uma coisa muito simples da experiência vivida, sem justificar as palavras. Ou seja, eu só queria dizer: bem, se quiser compreender do que se trata por meio da noção, é sempre necessário lhe acrescentar complicações vividas. Se você não tem as complicações vividas, não é sua culpa, sua experiência está estruturada de outra maneira, e nesse momento tudo o que eu lhe disser parecerá extraordinariamente abstrato. Acredite. Sendo assim, você sempre terá que se soltar quando escuta alguém. É complicado, requer uma dupla atenção com os conceitos, é preciso se referir perpetuamente a um vivido qualquer, senão não funciona. As noções devem ser sempre muito difíceis. O vivido correlativo deve ser de uma simplicidade de criança. Por isso que os exemplos são sempre coisas muito simples.

COMTESSE: pode-se inverter esse tema, uma vez que é possível que quanto mais um homem de poder é surdo, cego e mudo, mais é possível fazê-lo falar. É muito interessante.

DELEUZE: Sim, Comtesse, você sabe, é normal. O que você diz é muito verdadeiro, o homem de poder não se esgota em relações de poder. E mais, as relações de poder não ocorrem entre homens: quando há homem, há forma. Ou seja, o homem de poder é forçosamente levado a falar de si mesmo, a se mostrar ou a se ver; ele é forçosamente conduzido porque participa com efeito, participa inteiramente do saber. O homem de poder fala e vê na medida em que sabe. De fato, concretamente, há apenas mistos de poder-saber. O homem político invoca um saber. Ele não invoca o fato de ter o poder, invoca um saber: [nesse momento] poder e saber se tornam estritamente inseparáveis no concreto. Por isso e na medida em que o homem político inevitavelmente participa do saber, como você diz, ele é necessariamente também aquele que fala e que vê. “Eu lhe vejo”. Veja os cartazes [políticos]. Ele nos olha para um futuro brilhante, ele vê e não preciso dizer que ele fala. Mas, se eles veem e falam, não é enquanto são termos,

elementos tomados em relações de poder, mas enquanto também são formas – eles cuidam de sua forma como se diz –, formas tomadas nas relações de saber.

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: Como isso ocorre? Bem, escute-me, assim eu desmorono, você me dá um golpe fatal [risos], porque pensei que tivesse deixado de explicar por que poder e saber eram estritamente indissociáveis. Isso acontece porque poder e saber são indissociáveis.

PERGUNTA: [?] um exemplo?

DELEUZE: não apenas no concreto, mas no abstrato, de dois modos diferentes. No concreto, porque a experiência apresenta apenas mistos de poder-saber. No abstrato, porque, se relações de poder são causas, são causas imanentes, e seus efeitos – isto é, as formas do saber – são interiores às próprias relações de poder, não há nenhuma exterioridade. Logo veremos o contrário, mas tudo bem! Ele [Foucault] diz: não há nenhuma exterioridade porque há apenas exterioridade, logo não podemos dizer que haja exterioridade. Enfim, veremos isso em seguida para completar [a sua resposta].

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: o quê?

PERGUNTA: o poder do qual falamos nunca é o meu, ele é sempre exterior.

DELEUZE: depende do que você entende por “meu”. Se isso significa “o de uma pessoa que sou eu”, não, o poder nunca é meu. Se o compreende como “de uma singularidade que está em mim”, então o poder é seu. Na verdade, ainda não abordamos esse ponto porque será necessário que seja concreto, a pessoa – ou o indivíduo, já não é a mesma coisa –, mas iremos identificá-los. A pessoa ou o indivíduo, por um lado, os pontos singulares, as singularidades, por outro, são duas instâncias completamente diferentes.

[Deleuze escreve no quadro]. Por exemplo, eis um nome. É um homem. Isso é uma forma. Digamos que seja um indivíduo. Ele diz: “eu”. É uma forma. Suponho que essa forma contenha singularidades. Estas não existem fora dele, pertencem-lhe. Mas é outro domínio. Quais são essas singularidades? Por exemplo, você vê alguém e diz para si mesmo: oh, é estranho, este todo está organizado em torno de sua nuca; aqui você já tem as singularidades da percepção. Ao mesmo tempo, e você não compreende, vê uma enorme raiva. Com todas as características de uma raiva, digamos, paranoica. Um cara estanho. Tomo um exemplo de propósito, uma outra característica, que não é física, mas psíquica. Coloque “outra singularidade”, anote-as, faça um quadro das singularidades de alguém, é um jogo inocente, desinteressado e inocente. “Nuca”, “raiva explosiva”, em seguida, após a raiva, ele lhe diz “adeus” e você diz para si mesmo “que maneira divertida de estender a mão”. Vejam, é estranho. Esse gesto pertence apenas a ele.

Amamos ou odiamos as pessoas nunca por causa de sua forma, mas por causa das singularidades que reparamos nelas.

Terceira singularidade: temos uma forma que pode se chamar ao mesmo tempo de... enquanto indivíduo, temos uma forma corporal, chamo-a de forma orgânica. Temos uma forma psíquica, física, moral. Enfim, os melhores de nós têm uma forma metafísica. Muitas formas. Em função dessas formas que digo: meu corpo, minha alma, eu etc. É o domínio das formas. Mas há outra coisa. As formas são pacotes ou envelopes de singularidades, envolvemos pontos singulares que existem apenas em nós e que, no entanto, não são nós. Então há singularidade. Ah, ela vem do meu avô. Ela se plantou aqui em mim. Somos um pacote. Gostaria que compreendesse: ou isso lhe dirá algo, mas é preciso viver assim e não se forçar. Se você não vive assim, viverá de um outro modo, isso também é ótimo. Pacotes de singularidades, de corpos estranhos. Eu me vejo assim: sou um pacote de corpos estranhos. Tenho um ar de um “eu” educado, mas é absolutamente um envoltório de corpos estranhos, e só isso. Assim, envolvemos um certo número – não temos um infinito dele – de corpos estranhos.

Pensem, por exemplo, a maneira que Proust descreve o barão de Charlus é uma, quando ele diz, em uma página inesquecível: “a voz de Charlus envolvia um aninhado de moças” quando ele, de repente, se colocou a falar estridente. São as singularidades de Charlus. Doze, vinte, quarenta moças assombram a voz de Charlus. Há animais em nós, não animais como formas, mas como singularidades em nós. Não é mesma coisa que uma forma, ninguém nunca é uma vaca dentre os homens, mas há homens que têm singularidades bovinas.

Digo o conjunto de singularidades que abrigo em meu seio, é de uma natureza diferente das minhas formas, meu corpo, minha alma etc. Aqui encontraríamos o domínio das formas e o domínio das relações de forças. As relações de forças e as relações de um ponto singular a outro. Qual relação há entre esta singularidade – a nuca – e aquela – raiva explosiva? Há uma relação de forças. Isso seria o poder.

A rigor, quem é você? Tudo depende do que chama de “você mesmo”, do que chama de “eu”. Sim, podemos sempre dizer “eu”, não se deve se indignar, nem evitar, você tem que falar como todo mundo. Dizemos: “o sol nasce”, mas o sol não nasce, é a terra que gira, e continuamos a dizer que o sol nasce. Não há nenhuma razão para mudar, nem para dizer menos, mas isso não tem importância. Algumas pessoas sabem que não há “eu”, mas continuarão a dizê-lo, porque é precisamente um hábito. Mantemos nossos hábitos. Não que estejamos habituados a dizer eu, é o eu que é um hábito. Habitado comigo mesmo, logo o eu é habitual. Bem, mas o que eu sou? Podemos viver assim, mas o que eu sou? Sou um tecido de singularidades e, depois, minhas formas físicas ou psíquicas são as curvas que unem essas

singularidades. Se você viver assim, de antemão a vida se tornará muito mais agradável. Se viver como uma curva integral, que anda livremente e envolve singularidades de outra natureza, sim, você pode decidir... enfim, não deve se forçar. O que eu disse significa alguma coisa para você ou não significa nada e você pensa: ele está delirando. É um bom critério. Se você diz que estou delirando, não é uma crítica, afinal você pode não ter essa cumplicidade vivida. O próximo ano posso falar de outra coisa com a qual terá uma cumplicidade vivida. O que estou dizendo lhe parece algo muito confuso, porque falo apenas dessa estrutura do vivido. Se isso diz algo pra você, então tudo o que dissemos desde o início é bom, isto é, você não pode mais considerar que seja abstrato, não é abstrato. Só é preciso ser sensível.

Do ponto de vista dos conceitos, torna-se uma grande questão: dar um estatuto às singularidades, um estatuto às integrais que passam na proximidade das singularidades. Enfim, a curva integral terá como produto: eu. E a curva envolve algo diferente do eu. Ela identifica as singularidades constitutivas. Vejam, nela pode haver uma [singularidade] que venha de um avô, isto é, pertencem a uma linha genética. Uma outra que vem, por exemplo, de uma relação com um amigo, essa será uma singularidade adquirida. Ou uma outra que eu criei, mas qual eu? De qualquer forma, somos constituídos de singularidades. O que chamamos de caráter é a média das singularidades de alguém. Fazemos sempre uma média das singularidades. Dizemos: sim, ele tem o hábito de ficar com raiva, essa não é uma singularidade; a singularidade é circunstância precisa de uma única raiva que, de certo modo, contém todas as outras, essa é singularidade. Se você fizer uma média e chegar à conclusão “sim, sou irascível”, estará no domínio das formas, não no domínio das singularidades pontuais. Mas, eu repito, se isso não lhe diz nada, é excelente. Se lhe diz algo, é bom, viva assim. Se não lhe diz, é bom também, viva de outro modo.

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: sim, eu lhe responderei imediatamente. Porque suponho que sua observação é muito correta; suponho que o outro aspecto é um pouco óbvio, pois, para todas as pessoas, o poder consiste em afetar os outros. Mais original é a ideia de Foucault de que o poder de ser afetado pelos outros faz igualmente parte do poder. Isso aqui corresponde exatamente (para responder a alguém que falou comigo antes) à ideia de Nietzsche, de que ser dominado não é menos vontade de potência do que ser dominante. É exatamente... é a transcrição de Foucault da ideia nietzschiana.

PERGUNTA: [inaudível].

DELEUZE: completamente! Consideremos as duas vertentes, uma vez dito que elas formam uma espécie de distinção dual apenas aproximadamente, pois o que conta muito mais são as mil

maneiras de ser dominado e de ser dominante, ou seja, é a multiplicidade que conta muito mais que o dualismo.

PERGUNTA: [poder-se ia falar de um eu fechado e de um eu aberto, que remeteriam] ao eu burguês [e ao eu radical? O eu fechado ou burguês] não leva em consideração certas singularidades [inaudível].

DELEUZE: sim, eu compreendo. Eu distinguiria, não diria “eu aberto” e “eu fechado”, pois, no nível aberto, não há mais “eu”. No nível do aberto, há lançamentos e repartições de singularidades, já não há nada que pareça a um eu. Aqui há algo que não entendo. Quando fazemos da filosofia nacional, da filosofia como nacionalidade. Há apenas Nietzsche... Oh, sim, os alemães, é estranha a filosofia deles, eles pensam assim, são as grandes características, senão todos os outros [?]. Somente Nietzsche sabe falar sobre o pensamento inglês, alemão, francês sem cair no grotesco. Sem dúvida, ele tinha um método. Uma das coisas que me parece importante nessas características nacionais dos filósofos é que os franceses sempre se deram mal. Não, estou errado em dizer tropeçar porque parece pejorativo e não é isso. Eles sempre evoluíram no “eu”, fazem dele uma categoria filosófica. Sempre nos dizem: isso começa com Descartes – “eu penso” – e, seguramente, não é um “eu” ordinário, não é um eu comum. Estranhamente, exprime-se sob a forma “eu penso”. Os alemães não permanecem no “eu penso”, eles não acham claro, precisam de uma forma pura: o eu. A diferença entre *le moi* e *je* é que o primeiro é, à rigor, constituído, mas o segundo é o puro constituinte. Os alemães se elevam até ao fundamento, só conseguem respirar no nível do fundamento.

Os ingleses são muito curiosos. Sabe como reconhecer um pensador inglês? E me pergunto o porquê. No caso dos franceses e dos alemães haveria meios de responder. Mas os ingleses [?], porque são filósofos e você os reconhece imediatamente por isso. Para estes, o “eu” [*je*] não quer dizer estritamente nada e [não] é por acaso que são os mesmos que tomam como método de filosofia a experiência vivida. Quando digo certa palavra, perguntam qual experiência vivida ela representa. Esse foi o ato fundador da filosofia inglesa: digo uma palavra: (disso decorre a ligação com a linguagem desde o início de sua filosofia) qual experiência vivida posso exhibir, mostrar como correspondente a essa palavra? Então dizemos a eles: “eu”: o que isso quer dizer? Explique-me melhor, mostre-me! Obviamente o que corresponde ao “eu” não pode ser mostrado. Os ingleses dizem: não nos importamos mais; interrompem a conversa. Observem, não há discussão.

Para o eu [*moi*], eles são ainda mais espertos. Não que eles digam que é uma palavra vazia de sentido, mas dizem: sim, “eu”, podemos dizê-lo, aí está, só que é um hábito, um

costume.¹⁴ Vocês percebem, enquanto operação? Como são indisponíveis? O que para os alemães é o fundamento mais sagrado... Os ingleses dizem “sim, o eu [*moi*] é uma maneira de falar, é sim, uma coleção de estados que estão associados uns aos outros segundo algumas regras. Podemos sempre dizer “eu”, mas apenas se não o virmos diferente de um hábito.

É muito curioso tudo isso. É um modo que filosofia francesa nunca digeriu. Nunca, nunca pôde se fazer. Por isso, o mais divertido, nos colóquios, é o encontro entre um filósofo francês e um inglês. Os filósofos ingleses são mestres na arte do: “o que você acabou de dizer? Não me diz nada”, “o que você diz é contrassenso”, ao passo que para um alemão ou francês não é um argumento dizer “um contrassenso”. Os alemães têm outros argumentos. “Você se contradiz” é um argumento francês. Os alemães teriam outros argumentos, não saberia dizer quais. “Você se contradiz” é um grande argumento francês, ao passo que “o que você disse é um contrassenso” é outra coisa. Há características nacionais dos filósofos.

Ah, sim, então acredito que não existe eu no nível do “aberto”. O aberto implica a dissolução do eu. Podemos chamar de “eu” aberto o eu que, abrindo-se, abandona suas singularidades, logo, o que morre. É absolutamente como uma flor, como uma semente, quando ela libera seus esporos. Quero dizer, nós somos sementes cheias de esporos. Então, nos bons tempos...

PERGUNTA: eu entendo de outro modo, apreendo-o como [?] aberto, enquanto incide sobre o mundo.

DELEUZE: se você quiser, mas podemos acrescentar algo a mais para variar um pouco [risos]. Estamos nos divertindo. O que significa “se divertir”? “O eu que se diverte”? Certamente, ele se diverte de maneiras muito ruins, porque só haveria uma maneira de se divertir que é a filosofia. Algumas singularidades de Foucault passam pelo que estou falando. Ainda que se misture com outras singularidades, não importa. Mas, de qualquer modo, avancemos. Isso é tudo que queria dizer sobre as condições para encontrar um pouco de [?], porque corre-se o risco de ficar bem depois.

PERGUNTA: [inaudível].

¹⁴ Deleuze refere-se a Hume: “[...] falar do sujeito é falar de uma duração, de um costume, de um hábito, de uma expectativa. A expectativa é hábito, o hábito é expectativa: essas duas determinações, a pressão do passado e o impulso em direção ao futuro, são os dois aspectos de um mesmo dinamismo fundamental, presente no centro da filosofia de Hume. E não é necessário forçar os textos para encontrar no hábito-expectativa a maior parte das qualidades próprias de uma duração, de uma memória bergsoniana. O hábito é a raiz constitutiva do sujeito e, em sua raiz, o sujeito é a síntese do tempo, a síntese do presente e do passado em vista do futuro. Hume mostra isso precisamente quando estuda as duas operações da subjetividade, a crença e a invenção”. DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade. Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* [1953]. Trad. L. B. Orlandi. São Paulo: ed. 34, 1993, pp. 84-85.

DELEUZE: [risos] não sabemos! De repente, talvez já não se torne difícil um ponto importante que é, creio, a necessidade de distinguir, no nível da terminologia, dois termos que encontramos frequentemente em Foucault. São os termos: por um lado, o fora [*dehors*], por outro, o exterior, a exterioridade. Nesse nível, Foucault nunca fornece definição rigorosa, por isso somos nós, leitores, que devemos ver como esses termos se repartem. Pois, tenho o sentimento – e será decisivo em relação a tudo que nos resta fazer –, o sentimento vivo de que esses dois termos não se equivalem, e Foucault não os emprega em um sentido idêntico. De que se trata-se quando ele fala do exterior? Acredito que a palavra exterior ou exterioridade, nele, refere-se sempre a formas. Ao mesmo tempo, há formas de exterioridade e exterioridade das formas, entre as formas. As formas são exteriores umas às outras e, ao mesmo tempo, cada forma é uma forma de exterioridade. Por exemplo, em *Arqueologia do saber*, Foucault explica em qual sentido a história é forma sistemática de exterioridade. O que quer dizer forma de exterioridade? Para Foucault, e é um dos pontos originais de seu pensamento, toda forma é de exterioridade, mas que isso significa? Quer dizer, não há como em Kant, que distingue forma de exterioridade – o espaço – e forma de interioridade – o tempo; em Foucault, não há forma de interioridade, toda forma é de exterioridade. Por quê? O que são as formas? Como vimos, é a luz como forma do visível, a linguagem como forma do enunciado. Em qual sentido são formas de exterioridade? É porque nenhuma forma contém o que é a forma. Nessa perspectiva, elas não são formas de interioridade. O papel da forma é que o que ela informa, ao que ela remete se dissemina, sou forçado a dizer, nela; de fato, é preciso falar, torna-se tão complicado. Se as formas são sempre de exterioridade, é porque aquilo a que elas se referem existe apenas como disperso, disseminado, sob essa forma. A forma é de exterioridade porque é fundamentalmente de dispersão ou de disseminação.

Por exemplo, a linguagem como forma contém frases, preposições e palavras. Mas não contém os enunciados. Foucault nunca diz que “a linguagem contém os enunciados”, mas diz que “os enunciados se disseminam”, dispersam-se na linguagem. Em outras palavras, a linguagem é a forma de interioridade das palavras, frases e proposições, mas não é a forma da interioridade dos enunciados, é uma forma de exterioridade em relação aos enunciados, pois é na linguagem ou sob a linguagem que os enunciados se dispersam ou se disseminam. Do mesmo modo, pode-se dizer que a luz contém as coisas, as qualidades, os estados de coisas, mas ela não contém as visibilidades. Vimos as diferenças entre coisas e estados de coisas etc., ela não contém as visibilidades. Estas são, afirma Foucault, uma luz segunda, composta por cintilações, reflexos etc., e que só existem como dispersadas sob a luz primeira; é a concepção goethiana

de estado puro. Dito de outro modo, a luz é uma forma de dispersão, de disseminação e, por conseguinte, uma forma de exterioridade.

Portanto, para Foucault, toda forma será uma forma sob a qual se dispersa ou se dissemina o que ela condiciona. Vejam, disso decorre o uso da palavra exterioridade ligada à forma. Acrescento: as formas não são apenas formas de exterioridade, mas há exterioridade entre as formas. As formas não são interiores umas às outras, mas a forma do visível é exterior à forma do enunciável. Falar e ver diferem em natureza, há uma lacuna, um hiato entre os dois, em suma, as duas formas são exteriores. Pronto. Isso nos permitiria estabelecer o uso da palavra exterioridade. É necessário dizer que vejo ao exterior, falo ao exterior e entre ver e falar, há exterioridade. Que toda forma seja de exterioridade, Foucault a resume dizendo: a história,¹⁵ sendo fundamentalmente história das formas, é a forma sistemática da exterioridade.¹⁶

Uma outra palavra que você encontra em Foucault é o fora [*le dehors*].¹⁷ Essa palavra é emprestada de Blanchot. Não tem relação com o que Heidegger, segundo Rilke, chamou de o Aberto, com a maiúsculo. É bom ressaltar que um filósofo francês, na mesma época que Heidegger, desenvolvia fundamentalmente um tema sobre o aberto: Bergson. Se houvesse uma comparação possível entre Heidegger e Bergson, acredito que seria no nível da concepção de aberto nos dois. Em todo caso, Foucault mantém o tema do fora, não aquele do aberto, mas são dois temas bem próximos. Algo que me preocupa é a diferença entre o fora e o exterior em Foucault. Por exemplo, ele dirá e nomeará um artigo em homenagem a Blanchot, intitulado *O pensamento do fora*,¹⁸ e você já sente de imediato o tema “o pensamento do fora”. Não há ainda necessidade de ler o artigo, no ponto em que estamos, mas nele você presente imediatamente que será um texto tentando explicar que o pensamento não se define em nada por interioridade, mas que este existe apenas em relação com o Fora, F maiúsculo, pensamento do Fora. Bem, no entanto o que é isso que chamo de o fora? Deve-se considerá-lo como simples sinônimo de exterioridade? De modo algum, e isso será decisivo para tudo o que veremos a seguir. Em primeiro lugar, parece-me que, de acordo com todos os usos da palavra “fora” em Foucault, o fora diz respeito não mais à forma – a exterioridade concerne às formas –, mas às formas. Sob qual aspecto? As forças vêm do fora. Não somente do fora, mas entram em relação umas com

¹⁵ Desse modo, seria contraditório, em Foucault, haver um sujeito da história.

¹⁶ Cf. DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*, aula de 10 de dezembro de 1985.

¹⁷ Cf. *ibid.*, aula de 5 de novembro de 1985.

¹⁸ FOUCAULT, M. “La pensée du dehors” [1966]. In: *Dits et écrits* v. I, p. 546. A partir de Blanchot, Foucault se refere a uma experiência da dessubjetivação: “Avançar na direção da linguagem, de onde o sujeito está excluído, elucidar uma incompatibilidade talvez sem recursos entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade, é hoje uma experiência que se anuncia em vários pontos bem diferentes da cultura”. *Ibid.*, p. 548.

as outras do fora. O fora é o elemento da força, enquanto que o exterior é a substância da forma. É o elemento da força. Uma força vem sempre do fora. Uma força sempre afeta uma outra ou é afetada por ela do fora. As forças não têm outro elemento a não ser o fora, elas têm apenas o fora e não interioridade da força. Talvez haja uma interiorização da força posteriormente, em um percurso muito complexo, mas não interioridade da força. No entanto, para designar essa não interioridade da força, Foucault se servirá da palavra “fora”. De modo que esse fora não se confunde com a exterioridade das formas.

É aqui onde fica complicado. Porque posso dizer: o fora... posso dizer numa primeira aproximação: o fora qualifica a relação de forças, a relação de uma força com uma outra força. Equivale a dizer novamente: uma força afeta outras de fora e é afetada por outras de fora. Não está errado, veremos, mas é insuficiente. Se já permaneço nesse nível, posso dizer algo: o poder vem do fora e retorna ao fora. Não confundirei o fora com o mundo exterior, por isso é uma declaração solene, pois, de aula em aula, a partir de agora, seremos levados a cruzar essa ideia de que o fora não se reduz, não se confunde com nenhuma exterioridade. Se encontrássemos uma fórmula, mesmo que apenas para se lembrar, eu diria que o fora é mais distante do que qualquer mundo exterior. A forma da exterioridade designa a disseminação ou a dispersão em Foucault, mas o fora expressa o distante puro. O distante puro, a distância mais distante do que o mundo exterior, será chamado o fora. Se vocês me perguntam: mas que diabos é isso? Para o momento, não sabemos absolutamente nada. O que Foucault irá fazer? Como ele se utilizará dessa noção, o fora? Procuo apenas situá-la, quem, situá-lo em uma [?]. O fora é mais distante do que todo mundo exterior, sendo assim não poderia dizer de um mundo exterior qualquer ou de uma forma de exterioridade qualquer; não poderia dizer “é o fora”. O fora é além de toda exterioridade. Mais longe do que a exterioridade, existe o fora. Torna-se misterioso. O fora já era misterioso em Blanchot. Se não partirmos dele, de toda maneira não poderemos compreender. No entanto, digo que não basta somente isso para compreender, mas sim que a exigência do fora é ser mais distante do que todo mundo exterior e do que toda exterioridade.

Pois bem, vimos que a relação de forças, em que as forças vêm sempre do fora e se afetam umas às outras desde o fora, vimos em que consistia, ela se expressa num diagrama. Recordem-se que o diagrama é a exposição de uma relação de forças correspondentes a uma formação estratificada. Se as formas, formas estratificadas são formas de exterioridade, o diagrama mergulha no fora, a relação de forças. A relação de forças é o fora de uma formação estratificada, de uma formação histórica. Quer dizer, uma formação histórica não tem nada para fora dela, tampouco abaixo dela; é preciso ter muita precaução, ela não tem nada abaixo dela, nada para fora, por quê? Ela é a própria forma de exterioridade; como uma forma de

exterioridade teria algo de exterior? Ela nada tem para fora, mas ela tem um fora. O fora da formação é o conjunto de relações de forças que a regem, que regem essa formação, isto é, que se encarnam nela. O conjunto das relações de forças se encarnam, atualizam-se em uma formação histórica. Por exemplo, o diagrama disciplinar que se atualiza nas sociedades modernas, nas formações modernas, é tal como o diagrama que é o fora da formação; ele não está para fora da formação, vejam que salvo minha imanência, mas ele mesmo constitui o fora da formação. Então o diagrama mergulha no fora.

Vamos olhar mais de perto. Talvez nos leve a avançar nessas camadas do fora. Um diagrama é uma exposição de relações de forças. Por exemplo, o diagrama de nossas formações modernas, o diagrama disciplinar. Vimos que diagramas haviam tanto quanto quiséssemos, que não deveríamos nos deixar prender ao texto de Foucault, que fala do diagrama como reservado às sociedades disciplinares. Há quantos diagramas quiserem. Lembro-lhes que em nossas análises (eu gostaria que fossem concretas) vimos vários diagramas – até inventamos, por nossa conta e risco, um diagrama das sociedades primitivas – que são relações de forças tais como apresentadas nas redes de alianças. As alianças das sociedades primitivas, as redes de aliança das sociedades primitivas eram um diagrama. Em seguida, eu anunciei que Foucault, em seus últimos livros, descobriu um diagrama grego. O diagrama grego é, estranhamente, as relações de forças das quais as formas da cidade grega dependerão, resultarão; ele é, segundo Foucault, relação agonística, isto é, relações de rivalidade entre agentes livres, um diagrama de poder. Dele dependem, de certa maneira, as formas da cidade grega. Há um diagrama feudal, um diagrama de soberania, este foi analisado [por ele]. Há um diagrama de disciplina, como vimos, que se define assim: impor uma tarefa qualquer a multiplicidades pouco extensas e gerir a vida de multiplicidades extensas.¹⁹ É um diagrama de forças. Daí decorrem nossas sociedades modernas ditas sociedades disciplinares em oposição às sociedades de soberania.²⁰ Eu diria que

¹⁹ Mais precisamente, seria: impor uma tarefa qualquer a multiplicidades pouco numerosas num espaço restrito e vigiado, agindo diretamente sobre os corpos, seus gestos e movimentos de acordo com critérios externos e definidos previamente; gerir a vida de multiplicidades numerosas num espaço aberto, agindo indiretamente no ambiente onde esta vida se desenvolve, deixando o fenômeno vida se desenvolver “livremente”, intervindo (sempre indiretamente) apenas quando determinada característica do fenômeno em questão (por exemplo, taxa de natalidade, preço do alimento, taxa de infecção) se encontrar fora de limites estabelecidos observando a própria naturalidade e “normalidade” do fenômeno em questão. Cf. FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*, aula de 11 de janeiro de 1978, na qual Foucault distingue três “mecanismos de poder”: o “sistema jurídico-legal”, o “mecanismo disciplinar” e o “mecanismo” ou “dispositivo de segurança”. Segundo Foucault, o poder sobre a vida desenvolveu-se no Ocidente a partir de dois polos interligados: o primeiro surgiu aproximadamente no século XVII centrado no corpo individual, considerado como máquina produtiva, o segundo formou-se um pouco depois, “em meados do século XVIII”, centrado no corpo-espécie, na população, seus fenômenos intrínsecos e seu desenvolvimento dentro de um meio.

²⁰ Muito esquematicamente, temos a série lei/disciplina/controle, correspondendo às sociedades de soberania/de disciplina/de controle ou segurança. Deleuze usa o termo “controle”, Foucault usa “segurança”.

as sociedades disciplinares na Europa sucederam às de soberania, a articulação se estabelecendo em torno de Napoleão. E a passagem das sociedades de soberania e das sociedades de disciplina, ou seja, a mutação diagramática, a mudança de diagrama ocorre em torno de Napoleão.²¹

Bem, se compreendem isso, direi que o diagrama, ou seja, a exposição das relações de forças só pode ser apreendida em uma dupla relação com outra coisa. Por um lado, um diagrama de forças está em relação com a formação estratificada que dele decorre ou, se preferirem, que é a causa imanente, isso não é um grande problema. As relações de forças disciplinares se encarnam nas instituições formais, nas instituições formalizadas, que vimos anteriormente (prisão, fábrica, escola etc.). Portanto, um diagrama de forças está sempre em relação com a formação estratificada que dele decorre ou, se quiserem, o mapa, o mapa estratégico está sempre em relação com os arquivos que dele resultam. Entretanto, ao mesmo tempo, um diagrama está em relação com o diagrama anterior, em relação ao qual marca uma mutação; isto é, não há nada abaixo dos extratos, mas, por debaixo dos estratos, um diagrama comunica com o diagrama anterior. Isso acontece porque, como vimos, todo diagrama é uma repartição de singularidades que se encarna na formação. Logo, não há primeiro diagrama, tampouco último diagrama. Todo diagrama é sempre a mutação de um diagrama anterior, ou seja, é um segundo lance de dados.²² Todo diagrama é por definição um segundo lance de dados ou um terceiro ou quarto. Não há um primeiro lance de dados. Não há primeiro diagrama. Tanto é assim que todo diagrama está em relação com aqueles que dele resultam, mas em relação também com o diagrama anterior que opera a mutação, ou em relação ao qual ele opera uma nova repartição de pontos singulares. As relações de forças correspondentes às sociedades de soberania não são as mesmas que as relações de forças correspondentes às sociedades disciplinares. É necessário assimilar os diagramas com dois lances de dados que oferecem soluções, combinações diferentes.

Agora talvez compreendam melhor: todo diagrama vem do fora, isto é, um diagrama não decorre do anterior, mas está sempre em relação com o anterior, como em estado de... Como lhes dizia: não é um encadeamento dos diagramas, eles são separados um dos outros pelas formações que cada um determina. Não há encadeamento dos diagramas, mas há perpetuamente o segundo... o terceiro diagrama se vincula com o segundo pelo próprio fato de que ele opera

²¹ Notemos certa dificuldade em datar o “nascimento” da sociedade de “disciplina”. Para Foucault, como indicamos, elas nasceriam no século XVII. Sua noção de “corpo-máquina” correspondendo bem ao grande mecanicismo desse século. Fixar em Napoleão o “nascimento” aproximado da disciplina parece inexato. Acreditamos que Foucault o associa principalmente ao desenvolvimento dos meios de produção e à necessidade de governar o proletariado nascente, inserindo-o nos meios produtivo e urbano em expansão.

²² Cf. DELEUZE, G. *As formações históricas*, aula de 17 de dezembro de 1985.

uma nova repartição das singularidades. O quarto se vincula com o terceiro. É uma série de encadeamentos em que os dados são como que relançados, um novo lance de dados. São encadeamentos parciais. O fora é o elemento das emissões dos lances de dados, estes vêm do fora. Portanto, basta dizer-lhes, como o fiz no início, as três proposições fundamentais sobre o fora para compreender essa noção tão estranha. Primeira proposição: o fora é algo diferente de todo mundo exterior e de toda forma de exterioridade. O fora está mais longe, é o distante em estado puro, isto é, um distante que jamais pode ser aproximado, não é um distante relativo, mas absoluto. Então, o fora é mais distante do que todo mundo exterior. Segunda proposição: o fora é o elemento das forças e das relações. A força vem do fora, as forças se afetam do fora e conseqüentemente é o elemento do diagrama; o diagrama é o fora das formações históricas. Ele não está fora da formação histórica, ele é o fora da formação histórica que lhe corresponde ou que dele deriva. Terceira proposição: o próprio diagrama vem do fora, pois o diagrama é múltiplo. Cada diagrama corresponde a uma impressão, cada diagrama é uma reimpressão, visto que não há primeiro diagrama e os diagramas não cessam de ser produzidos no fora.

No momento essa história é muito abstrata, mas, recordem-se, voltemos a esse exemplo sempre: emissão de singularidades, curva integral que passa na proximidade das singularidades, dos pontos singulares. Vocês se lembram de nossa famosa questão sobre AZERT como exemplo de enunciado? O enunciado azert, isto é, o enunciado da séria das letras, singularidades, na ordem em que elas estão dispostas numa máquina de escrever francesa. Foucault dizia: AZERT não é um enunciado, mas é um enunciado quando enuncio a ordem das letras nessa máquina, e vimos que equivaleria exatamente a dizer: a emissão de singularidades não é o enunciado, mas, por outro lado, a curva que passa em sua proximidade é um enunciado. Por conseguinte, Foucault dizia que o enunciado está sempre em relação com outra coisa ou com um fora. O fora do enunciado são singularidades pelas quais o enunciado passa. Assim, todos os diagramas são produzidos pelo fora. O fora é mistura dos diagramas que faz com que, um diagrama sendo dado, haverá sempre um outro diagrama nascendo, em uma espécie de mutacionismo que é evidente em Foucault. O diagrama é agitado de mutações, estas vêm do fora. De modo que, vejam, não posso mais manter – o objeto de minha terceira observação – a identidade do nível fora / relação de forças.

Minhas três observações: primeira, há identidade de nível entre exterioridade e forma; segunda, há identidade de nível entre o fora e a relação de forças ou o diagrama; terceira, devemos acrescentar que, em alguns aspectos, não há identidade de nível, pois os diagramas são tirados do fora. O fora é ainda mais distante do que o diagrama. Os diagramas são resultantes do fora. O que é isso? Lembrem-se, não é uma forma, as formas são de exterioridade, o fora

não é uma forma, é dele que as singularidades emanam. Devemos dizer, portanto, que as singularidades ultrapassam até mesmo as relações de forças e isso nos manterá muito distantes, e complica as coisas. Até agora identificamos singularidades e pontos, relações de forças: não podemos mais dizer assim. Diremos então – e será ainda muito mais bonito: as singularidades são tomadas nas relações de forças no nível dos diagramas. No entanto, enquanto puras emissões elas vêm do fora. Vocês dirão: não avançamos em nada. Mas, de tanto repetir essa palavra, talvez possamos tirar algo dela. Aceitemos. É necessário ir bem devagar.

As singularidades vêm do fora. Aqui, há uma espécie de romantismo do fora em Foucault que é muito importante, essencial. Não se surpreende que, se ver e falar encontram seu estatuto no nível das formas de exterioridade, pensar não encontra seu estatuto no nível das formas de exterioridade, mas no nível e na relação com o fora. Pensar é a relação com o fora. Bem, mas o que isso significa? Antes de saber, procedo sempre com o mesmo método, temos todo o interesse em tirar uma consequência. Se tudo isso quer dizer algo que tem uma consequência severa, é porque as singularidades excedem as relações de forças, as singularidades entram nas relações de forças, sim, mas apenas na medida em que são tomadas em um diagrama. Enquanto as singularidades não vêm de fora, elas não são ainda tomadas em uma relação de forças. Vejam, haveria três estágios: primeiro, emissão de singularidades [?]; segundo, essas singularidades são tomadas nas relações de forças; terceiro, elas são encarnadas, atualizadas nas formas, nas formas de exterioridade. Sim, é muito claro. Não acham? Querem que eu repita? Vocês se arrependem desse breve momento de clareza [risos].

Qual é a consequência essencial? No diagrama, haverá singularidades estranhas, singularidades tomadas nas relações de forças, sim, serão: poder de afetar e poder de ser afetado. Poder de afetar e poder de ser afetado estão presos nas relações de forças. Mas haverá algumas singularidades um pouco flutuantes, que testemunham um potencial superior ao diagrama. Ao passo que o diagrama vem do fora, ele capta singularidades que não consegue captar nas suas relações de forças. De modo que, de fato, as forças têm não dois aspectos, mas três. Não podíamos dizê-los antes. Primeiro aspecto: poder de afetar; segundo: poder de ser afetado; terceiro: poder de resistir. Resistir é o potencial da força, se quiserem, na medida em que não se deixa esgotar pelo diagrama, ou, é mesma coisa, é o potencial da singularidade na medida em que não se deixa esgotar por uma relação de forças dada no diagrama. Há resistências.

Há resistências. E é o grande texto de Foucault em *A vontade de saber*, leio: “as relações de poder não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência”. Pontos de resistência: há singularidades de poder, seja de poder ser afetado, seja de poder afetar, mas há também singularidades de resistência que explicam que, de fato, há algo que excede o

diagrama. “Elas [as relações de poder] não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, em relação ao poder, *um* lugar da grande Recusa, alma de revolta [...] mas sim resistências [singularidades] que são casos únicos”²³, e Foucault oferece uma lista.²⁴ As resistências são o outro termo nas relações de poder, isto é, são o fora das relações de poder. Estas são o fora das formações estratificadas, mas há ainda um fora das relações de poder. As resistências são o outro termo nas relações de poder. Sobretudo, haveria um contrassenso que devem tomar cuidado, que seria dizer: o outro termo é poder ser afetado, é o outro termo em relação poder afetar. Não é de modo algum. Poder ser afetado não é uma resistência. Poder ser afetado e poder afetar são dois aspectos de toda relação de poder, mas há algo mais do que as relações de poder, é a resistência ao poder.

De onde vem essa resistência ao poder? Ela seria ininteligível se não houvesse singularidades de resistência e essas singularidades só podem ser compreendidas se o diagrama não fecha o fora, mas ele mesmo é produzido pelo fora. Tanto que pode haver pontos de resistência irreduzíveis ao diagrama, compreendem um pouco? E será aqui que Foucault sugerirá, em um texto que não faz parte de um livro, algo que veremos mais profundamente, a saber, a própria resistência, em certo sentido, é primeira em relação ao que ela resiste. É um tema que me parece muito importante.

Sendo assim, a relação de poder é o que combate uma resistência prévia. A resistência não é segunda, mas primeira. Essa ideia, embora pareça estranha, explica-se ao menos abstratamente para nós, caso vocês compreendam os diagramas ou as relações de poder como não sendo a última a palavra. Os diagramas eram, novamente, repartições de singularidades, enquanto estas entravam nas relações de forças, mas, nesse sentido, todo diagrama emanava de um fora. O fora testemunha sua irreduzibilidade ao próprio diagrama, inspirando, em cada diagrama, pontos de resistência irreduzíveis. Compreendem? E por que perpetuamente os diagramas estão em mutação? Qual é a força que os obriga a se transformarem, a entrar em mutação? Obviamente que se o diagrama não fosse repleto de pontos de resistência, não haveria mutações. Os pontos de resistência forçam e implicam uma mutação do diagrama, isto é, uma segunda impressão vem do fora, não menos que o anterior, e terá também seus pontos de resistência, e uma terceira impressão, etc... quem então determinará, não determinará,

²³ FOUCAULT, M. *A vontade de saber. Op. cit.*, p. 91.

²⁴ “possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício”. *Loc. cit.*

desencadeará as mutações. Quando os pontos de resistência se globalizam, nesse momento haverá inversão do diagrama em favor de um novo diagrama. A rigor, eu poderia dizer que acabamos agora. Pois, o que é essa resistência, de onde vem tudo isso? Temos que tentar vê-lo, mas, basicamente, terminamos o eixo do poder, uma vez que já o ultrapassamos.

Vimos que, de certa maneira, havia o que deve ser chamada agora de uma linha do fora, a terrível linha do fora! Quem falou dessa linha do fora? Por que uso essa palavra propositadamente? A linha nas duas extremidades livres que circunda toda a embarcação, ou seja, toda a formação estratificada, que envolve todo o bote e, quando ela vai, a linha do fora corre o risco sempre de carregar um marinheiro, é terrível a linha do fora. É a linha à baleia de Melville em *Moby Dick*. Inútil dizer que *Moby Dick* é o fora absoluto. A linha da baleia é a do fora. Duas extremidades livres, mas ela envolve tão bem todo o bote que, quando sob pressão da baleia em fuga, a linha se estica e, na sua tensão, corre o risco de cortar a cabeça ou o braço de um marinheiro, ou de carregá-lo, de fazê-lo esguichar água... a linha do fora que vai... E Foucault imaginou que exista essa linha do fora. O que é essa inspiração? Coloco a questão seriamente: ele deve algo a Melville? Quem mais falou da linha do fora ou algo equivalente? Michaux. De modo muito independente de Melville, Michaux tem páginas esplêndidas sobre a linha que se torce como as correias de um condutor furioso. Bom, é o equivalente à linha de Melville. Devemos chamá-las então de a linha de Michaux e a linha de Melville?

PERGUNTA: a linha de Proust também...

DELEUZE: olhe, não creio que seja a mesma coisa, não sei. Eu preciso entendê-lo melhor. Por enquanto, fiquemos por aqui. Além dos diagramas, há ainda algo que é essa linha do fora, do qual os diagramas vêm, resultam; é a linha que lança os dados, se assim posso dizer, nesse sentido, era a linha de Nietzsche. Poderíamos fazer nós sobre essa linha: Melville, Michaux, Nietzsche, Proust, se desejarem. Bem, talvez estejamos indo rápido demais. Vamos nos ater à capacidade de alterar o diagrama. Essa capacidade de alterar só se explica pela linha do fora. Estamos de acordo, mas não devemos ir muito depressa e, para tentar desvendar este mistério, a linha do fora, temos que dar um passo atrás e perguntar: é apenas uma mutação diagramática, uma mudança de relação de forças? Iremos nos debruçar sobre um tema célebre em Foucault – é necessário ir e ver claramente porque dizemos tantas besteiras sobre ele –, nas *Palavras e as coisas*, o tema da morte do homem. O que significa “o homem está morto”? Pouco importa que esse tema suscitou ora indignação ora aprovação. O que significa? Qual é a relação entre Foucault e Nietzsche? De certa maneira, vocês pressentem que isso significa que estamos no meio de uma mutação do diagrama.

Na próxima aula, veremos o que significa o tema da morte do homem n'*As palavras e as coisas*. Ainda será sobre a análise do poder, mas serão as conclusões. Será útil se puderem ler o último capítulo dessa obra.