

GILLES DELEUZE

MICHEL FOUCAULT: AS FORMAÇÕES HISTÓRICAS

Tradução e notas de Claudio V. F. Medeiros e Mario Antunes Marino

São Paulo | agosto de 2018



+



© 2018 editora politeia e n-1 edições

Isbn: 978-85-94444-01-1

GILLES DELEUZE ministrou dois cursos dedicados ao pensamento de Michel Foucault na Universidade de Paris. O primeiro entre os dias 22 de outubro e 17 de dezembro de 1985 e o segundo de 7 de janeiro a 27 de maio de 1986. Sua voz foi gravada. As transcrições das fitas, realizadas pela Association Siècle Deleuzien, encontram-se disponíveis no portal da Universidade Paris 8. O texto a seguir é a tradução da transcrição da terceira das 8 aulas que compõem o curso de 1985, chamado *As formações históricas*.

Aula de 19 de novembro de 1985

Bem, se vocês se lembram, estamos no ponto mais delicado, que consiste em perguntar: mas, afinal, o que é um enunciado concretamente? Sabemos que ele não deve ser confundido com palavras, frases ou proposições. Então, como se distingue? Por que é o ponto mais delicado? É curioso como Foucault dá pouquíssimos exemplos de enunciados, e os que oferece nos deixam no ar. Creio até que o único exemplo que ele desenvolve seja “azert”. O que é azert? E observemos que, ao pé da letra do texto de Foucault, azert é um enunciado somente em certas condições. Tem-se a impressão de que Foucault use aqui todo o seu humor.

O que é azert? É o que vocês podem ler nas primeiras teclas da máquina de escrever francesa. A, Z, E, R, T e assim por diante. É um enunciado? Nossa perplexidade redobra. Por que Foucault se atém a este exemplo, a ponto de retomá-lo diversas vezes em *Arqueologia do Saber*? Ele nos diz: atenção: A Z E R T, dispostas em um teclado de máquina de escrever não é um enunciado. Porém, se eu copio as letras em uma folha de papel, então é um enunciado. É o enunciado da ordem na qual as letras são dispostas na máquina de escrever francesa.¹

Pois bem, devemos refletir longamente sobre este ponto. Por que Foucault não nos mima com muitos exemplos? Talvez porque ele sinta-se no direito, pois já produzira enunciados sem cessar em seus livros precedentes. Talvez, mas isto não nos ajuda. Por que ele não quer dar exemplos? Talvez porque todo exemplo deva usar palavras, frases e proposições. É evidente, quando digo que não se deve confundir um enunciado com palavras, frases ou proposições, não se trata de proferir um enunciado sem esses elementos, pois um enunciado se distingue, mas é inseparável deles. É por esse motivo que, de nossa parte, somos levados, mais concretamente, a procurar as características do enunciado tanto em suas diferenças quanto em sua relação inquebrável com as palavras, frases e proposições.

Gostaria de voltar a um ponto fundamental que precisaria ficar muito muito claro. Eu dizia que há uma primeira grande diferença, que consiste em dizer que as proposições por natureza pertencem a um sistema homogêneo e que podem dele ser extraídas pelo

¹ “O teclado de uma máquina de escrever não é um enunciado; mas a mesma série de letras - A, Z, E, R, T -, enumerada em um manual de datilografia, é o enunciado da ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas”. FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*, op. cit., p. 97.

lógico ou linguista, mas somente na medida em que se determine o sistema homogêneo do qual elas fazem parte, do qual são elementos. De fato, vocês veem como o lógico e o linguista procedem da mesma maneira. Eles reivindicam para si direitos a uma certa abstração, ou seja, condições sob as quais é possível constituir uma determinada língua como objeto científico. E as condições são muito simples: é preciso recortar sistemas homogêneos do interior da língua. Por exemplo, do inglês falado, recortaríamos um sistema homogêneo, o “inglês standard”. Eu lhes dizia, um linguista como Chomsky insiste enormemente nessa condição, dizendo: não há ciência que não proceda assim, que não recorte sistemas homogêneos. Isso significa que o estudo da língua e de suas proposições se fará na medida em que o sistema homogêneo é determinado. Como? Trata-se de fixar constantes, constantes de todo tipo, constantes intrínsecas. É por meio de um sistema de constantes intrínsecas que definir-se-á o sistema homogêneo.

O que significa “constantes intrínsecas”? São constantes fonológicas que definem um sistema, mas não apenas, há as constantes gramaticais e semânticas. Há diversos níveis de constantes intrínsecas. Estas constantes interiores, intrínsecas, são explicitadas por todos os linguistas quando falam, seguindo Chomsky, de universais. Os universais não são alguma coisa que se encontra realizada em todas as línguas, pois são as constantes intrínsecas que determinam um sistema homogêneo. Logo, nos dizem os linguistas, com relação a um dado sistema, haverá universais fonológicos, sintáticos, semânticos. Em seguida, quando se tiver determinado um sistema homogêneo como o “inglês standard”, definido por constantes intrínsecas – como os traços fonológicos admitidos para este sistema – deve-se acrescentar que vêm se engastar as variáveis extrínsecas.

E o que são as variáveis extrínsecas? São os elementos que se pode abstrair quando se desenvolve um estudo científico. As variáveis extrínsecas são o que os linguistas chamam às vezes de traços “não-pertinentes”, ou seja, são variações externas ao sistema considerado, elas que remetem a determinações exteriores. Por exemplo, o sotaque [*accent*] do falante de uma dada língua. Ele será considerado como não-pertinente com relação ao sistema.

Vocês me dirão: mas há casos onde o sotaque torna-se pertinente... Isso não muda estritamente nada, pois se vocês consideram o sotaque como um caráter pertinente, então vocês não o tratam como uma variável extrínseca, mas como uma constante que lhes permite definir um subsistema homogêneo. Por exemplo, o francês falado na Picardia.

Neste caso o sotaque torna-se um traço pertinente, mas enquanto constante intrínseca que permite definir um subsistema que será ele mesmo homogêneo.

Mas então o que é uma variável extrínseca? Não será forçosamente um traço pertinente com relação ao sistema, pode ser outra coisa, como um traço que vem de outro sistema interagindo com o primeiro. Neste momento, para considerar cientificamente este traço, esta variável, é preciso reconstruir o sistema interagente, do qual o traço torna-se uma constante.

Desejo que vocês compreendam que os procedimentos científicos operam dentro de uma espécie de repartição entre constantes intrínsecas e variáveis extrínsecas, seja na lógica das proposições, seja na linguística das proposições. A constante intrínseca sendo a determinação de um sistema homogêneo. Todos sabem, eu repito, que quando nós falamos, não nos encerramos dentro de um sistema homogêneo, pois passamos de um sistema a outro. Mas o homem da ciência, o linguista como tal, dirá: isto é tão somente um fato. É verdade que uma frase pertence sempre a diversos sistemas. Sim! Vocês podem tomar uma frase, seus segmentos, e dizer: tal segmento pertence a tal sistema, ao “inglês standard”, tal segmento pertence a outro, como o “black English”. Analisando profundamente qualquer frase, vocês notarão que a frase está sempre a cavalo de sistemas diferentes. Mas nos dizem: é tão somente um fato. Isso não impede que a linguística se constitua como ciência tão somente quando ela isola sistemas, cada um por sua vez homogêneo.

Tomo o exemplo de uma frase que pertence a diversos sistemas. É um texto muito bonito de Proust... Um dos mais cômicos... É uma grande recepção nos Guermantes, onde se acolhe o granduque da Rússia. Ele não conhece bem a França nem seus usos, apenas ambientes um pouco bizarros, as dançarinas, os cabarés. Ele não conhece ainda o mundo de Saint-Germain. O granduque é muito importante, toda a nobreza, toda a aristocracia francesa apresenta-lhe seus respeitos valendo-se de uma linguagem polida fortemente aristocrática. E há uma duquesa francesa, há uma água derramada que a duquesa quer evitar. Nesse momento um golpe de vento banha a nobre senhora. O granduque, que já bebeu bastante, vê a duquesa muito envergonhada por estar assim molhada e seu belo vestido encharcado – ela está muito tocada, o faz notar –, ela está furiosa, e ele, ao contrário, crê que tudo foi feito para fazê-lo rir, ele não conhece os costumes franceses, e acreditando estar fazendo algo adequado, empertiga-se e grita: “Bravo! A velha!”. É uma frase típica com a qual se passa de um sistema a outro, de um sistema “enunciado de

mundaneidade” (“permita-me granduque de lhe apresentar a duquesa”) a outro completamente diferente, um sistema de linguagem canalha “Bravo! A velha!”.

O que dirá um linguista? Que não há interesse, que se trata de variáveis extrínsecas. Certamente há passagem de um sistema a outro, o que não impede que cada sistema seja homogêneo em si mesmo. Há o sistema de linguagem canalha e o sistema de linguagem mundana, pode-se fazer o estudo linguístico tanto de um quanto de outro. E cada um será definido por suas constantes. Eu diria que estamos sempre presos – digo que isso vale para toda a linguística –, parece-me que estamos sempre presos nesta exigência pseudocientífica... Não, eu retiro o que disse. Estamos sempre presos a esta exigência científica: ou constante intrínsecas ou variáveis extrínsecas.

Dito isso, o que é um enunciado? Pois bem, um enunciado não é nem uma proposição nem uma frase, pois esta, acabamos de ver, é feita de segmentos onde cada um pertence a um sistema homogêneo. Uma proposição está inteiramente dentro de um sistema homogêneo. Bem, um enunciado “*à la Foucault*”, não é nem uma frase nem uma proposição, pois o que o define é a variação inerente que o faz passar intrinsecamente de um sistema a outro.

O que isso significa? Que um enunciado é inseparável de um campo de vetores, estes sendo as flechas direcionais por meio das quais o enunciado não cessa de passar de um sistema a um outro sistema, deste para um terceiro, ou retornar ao primeiro, sendo que vocês não terão o desenho se não seguirem estas flechas. E se um linguista objetar: “olhe, é por razões extrínsecas!”, não será verdade pois a linguagem as exprime com variáveis intrínsecas. E, do mesmo modo, o enunciado é a variação inerente, a variação intrínseca por meio da qual eu passo sem cessar de um sistema a outro. Em outras palavras, não é enunciado homogêneo. A heterogeneidade é a regra do enunciado. Por quê? Porque o enunciado se caracteriza pela sua regularidade, mas não pela homogeneidade. A regularidade do enunciado é a sua regra de passagem. As regras do enunciado são o contrário das regras proposicionais. As regras proposicionais são aquelas por meio das quais uma proposição pertence a tal ou tal sistema, definido por constantes intrínsecas e definido como homogêneo. No enunciado, ao contrário, há somente regras de passagem, regras de variação, as quais definem sua regularidade. Em outras palavras, as regras do enunciado são regras de variação, regras que são elas mesmas variáveis.

Daqui deriva a aproximação que eu fazia com Labov, quando eu dizia que, em minha opinião, é o único que viu algo fundamental, a saber, que não havia sistemas

homogêneos na língua, e impacta-me a que ponto o diálogo, a polêmica Labov - Chomsky, como toda polêmica, é uma polêmica de surdos. Pois Chomsky responde a Labov mais ou menos assim: bem evidentemente, mas o que você diz não tem nenhum interesse, todos os linguistas sabem que, de fato, uma língua mistura diversos sistemas. E acrescenta: não tem nenhum interesse porque um estudo científico da língua somente começa quando, por abstração, distingue-se sistemas homogêneos. Labov retruca: não é este o problema, pois a sua posição é que não é legítimo separar em uma língua sistemas homogêneos, pois há somente passagens de um sistema a outro, e que todo elemento da língua é em si mesmo uma tal passagem, ou seja, inseparável de um vetor por meio do qual passamos de um sistema a outro. Do mesmo modo, um enunciado é estritamente inseparável destas linhas inerentes de variação.

Daqui, quando Foucault fala de uma família de enunciados, há um contrassenso que é preciso evitar, induzido pela palavra “família”, que poderia induzir a crença de que se trata de um grupo de enunciados semelhantes, homogêneos de algum modo. Mas o que Foucault chama uma família de enunciados é exatamente o contrário. Pois não há enunciados homogêneos. O que chamamos enunciado é uma regra de passagem de um sistema homogêneo a um outro sistema homogêneo, uma regra interna à língua. Logo, uma família de enunciados é constituída de enunciados heterogêneos pela simples razão de que cada enunciado é ele mesmo heterogêneo por si [*hétérogène avec soi*]. O enunciado é heterogeneidade, não há enunciado nem fragmento de enunciado que já não seja passagem de um sistema a outro, qualitativamente diferente. É preciso simplesmente encontrar o enunciado, ou seja, encontrar todas as linhas de variação inerentes que operam [*travaillent*] o enunciado. Logo, há somente agrupamentos de enunciados heterogêneos, pois cada enunciado já é heterogêneo por si. Uma família de enunciados é simplesmente o grupo de enunciados entre os quais há regra de passagem.

Entre parênteses, se vocês compreendem tudo isso, compreendem igualmente porque Foucault pode dizer: “não fui jamais estruturalista”. Pois, o que é uma estrutura? Por definição, uma estrutura – eu não usara o termo para não complicar, mas agora é simples – é um sistema determinado como homogêneo em função de constantes intrínsecas. Mas essas constantes são relações, é evidente. Não digo que as constantes sejam necessariamente termos, em fonologia as constantes são relações fonológicas. Da mesma forma, podemos progredir um pouco na terminologia que Foucault escolhe. Cada vez que vocês encontrarem em *A arqueologia do saber* “família de enunciados”, não creio

de forma alguma que se trate de enunciados homogêneos. [interrupção da gravação] ... é um meio [*milieu*] de dispersão. Uma família de enunciados é um meio no qual os enunciados heterogêneos se disseminam, se distribuem. Logo, o campo de vetores que é constitutivo do enunciado – ou seja, as regras de passagem de um sistema a outro no nível do enunciado –, este campo de vetores ou essas regras de passagem vão definir o que Foucault chama o “espaço associado” ou “adjacente” do enunciado. O enunciado se definirá por seu espaço associado ou adjacente. O que é isso? Humm... [silêncio] O que é... não sei mais o que ia dizer. Sim, bem, é o campo de vetores. Isso é o essencial. Vocês compreenderão então, talvez, quando mais tarde Foucault disser: “uma curva é um enunciado”. De fato. Olha, esta manhã está agitada, hein? Uma curva é um enunciado, em todo caso um enunciado se define pelo campo de vetores que lhe é associado.

Retomemos o exemplo que lhes dei de Krafft-Ebing, espero tê-lo tornado claro agora. Na mesma frase, Krafft-Ebing passa de um sistema, o alemão standard, a um outro, o latim. Um linguista dirá: você vê? Há sim dois sistemas, o sistema alemão, o sistema latino. E acrescentará: de acordo, Krafft-Ebing passa, na mesma frase, de um sistema a outro, cada um definido por suas constantes. Mas se o faz, não há nenhum interesse para nós linguistas. Por quê? Porque isso ocorre por razões extrínsecas. Razões extrínsecas de qual natureza? O pudor e a censura. O que Krafft-Ebing deve dizer é muito cru, então ele se põe a falar latim. Foucault diria, eu penso, nada disso! De acordo, Krafft-Ebing põe-se a falar latim por razões extrínsecas, mas isso não impede que, no nível do enunciado, haja regras de passagem intrínsecas, há uma linha de variação inerente, que um enunciado de Krafft-Ebing pode ser definido da seguinte forma: um campo de vetores que determina a passagem do sistema alemão ao sistema latino. Em outras palavras, o pudor e a censura não podem ser considerados simplesmente como variáveis extrínsecas. Há também, dentro do enunciado, de maneira inerentes, as regras de passagem.

Se vocês considerarem qualquer enunciado, verão que há o equivalente. Todo sistema, todo enunciado está entre diversas línguas e passa de uma a outra. Tomem um enunciado científico qualquer e perceberão que ele não cessa de passar... Aqui Foucault nos dá um exemplo muito bom de um enunciado científico... Em *A arqueologia do saber*, ele toma o exemplo de um enunciado clínico do século XIX, um enunciado de medicina clínica... Não, é um enunciado de anatomia patológica, mas pouco importa. Um enunciado do tipo de Bichat ou Laennec. Ele nos diz: “Se há unidade, em um tal enunciado, seu princípio não é uma forma determinada de enunciados”, ou seja, o

princípio não é um sistema homogêneo. “Não seria antes o conjunto de regras que tornaram possíveis simultaneamente ou um por vez”, em primeiro lugar, “descrições puramente perceptivas”, ou seja, enunciados de descrição, mas igualmente, em segundo lugar, “observações por meio de instrumentos”, ou seja, enunciados instrumentais. Em terceiro lugar, “protocolos de experiências de laboratório” – enunciados de protocolo – e, o que é muito muito diferente, “cálculos estatísticos” – um tipo diferente de enunciado – , “regulamentos institucionais, prescrições terapêuticas”.²

Um enunciado de anatomia patológica no século XIX – e isso vale para qualquer enunciado – está acima de um conjunto de sistemas homogêneos, ele não se reduz jamais a um só sistema, pois consiste em um campo de vetores que nos faz passar todo o tempo de um sistema ao outro, e vocês jamais estarão na situação de um sistema homogêneo em equilíbrio. Nunca. É um sonho de ciência? Não, talvez seja um sonho de pseudociência, pois assim que a ciência avança ela destrói seus próprios sistemas de equilíbrio. Vejam a física, a química etc. Nada pode ser definido em equilíbrio.

Pois bem, eis o que eu queria dizer. Eis o primeiro ponto, que me permite definir o enunciado como função primitiva, o digo por comodidade, pois Foucault não usa tal expressão. Como função primitiva no sentido com o qual as matemáticas distinguem “função primitiva” e “função derivada”. A primitiva e as derivadas. Logo, eu digo: o enunciado como função primitiva, é o campo de vetores associados ao enunciado, ou seja, suas regras de passagem, o qual não é mais geral que o próprio enunciado.

São regras que não são mais gerais que o enunciado, contrariamente ao que ocorre na linguística e nas estruturas. O enunciado como regra de passagem de um sistema a outro, em qualquer nível que se tome e por menor que seja o elemento considerado. Logo, por natureza, um enunciado não se separa de sua relação com outros enunciados, pois sua regra é a heterogeneidade. Daqui a ideia da família de enunciados ou daquilo que Foucault chamará às vezes de uma “multiplicidade”, e ele oporá a multiplicidade à estrutura. Eu gostaria que isto ficasse muito claro. Agora deve estar. Nenhuma questão?

Eu havia começado a enfrentar o outro aspecto, uma segunda grande diferença, não mais baseada na relação, a qual acabamos de ver, entre um enunciado e outros, com os quais forma uma família em virtude das regras de passagem etc. Não é mais isto! Não se trata mais das regras de variação inerentes, a relação do enunciado com outros. Será a relação do enunciado com aquilo que lhe serve de sujeito, de objeto e de conceito.

² FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*, pp. 48-9.

E a grande tese de Foucault será: o sujeito do enunciado, o objeto do enunciado e o conceito do enunciado são funções derivadas do próprio enunciado. Em segundo lugar, podemos definir o enunciado não mais como função primitiva, mas com relação às suas funções derivadas e podemos defini-lo por suas funções derivadas, ou seja, o lugar do sujeito, o lugar do objeto e do conceito. Isso significa, já o sabemos, que o sujeito do enunciado não será a mesma coisa que o sujeito da frase ou da proposição, que o objeto do enunciado não será o mesmo que o objeto da proposição e que o conceito do enunciado não será a mesma coisa que o significado da palavra. Logo, reencontraremos, neste segundo domínio, os mesmos resultados, mas sob um outro aspecto.

Desta vez, as funções derivadas do enunciado é o que aparece não mais como a função primitiva que aparecia em um espaço associado ou adjacente, na terminologia de Foucault, as funções derivadas. Neste ponto, as funções derivadas – ou seja, o sujeito, o objeto e os conceitos do enunciado – aparecem em um espaço “correlativo” do enunciado. Por este motivo, o enunciado será definido tanto por seu espaço associado – o campo de vetores – quanto por seu espaço correlativo, o qual ainda não definimos, do qual sabemos apenas que é um espaço que “expõe [*expose*] o sujeito, o objeto e o conceito do enunciado”.

Acho que cobri tudo. É tudo. Está bem este primeiro ponto? Tenho muito apreço por tudo isso. Escutem: vocês compreendem? [interrupção]

Pois bem, se vocês não têm perguntas, tentemos determinar as funções derivadas, pois podemos definir o enunciado tanto por sua função primitiva – já o fizemos – quanto por suas funções derivadas. Parece-me que na última aula vimos o primeiro aspecto, a primeira derivada do enunciado, a saber, o que é o sujeito do enunciado? E Foucault nos diz: pois bem, o sujeito do enunciado não é de modo algum o sujeito de enunciação da frase.

Vimos como, ao nível do discurso, o linguista podia assinalar o sujeito de enunciação da frase na forma do iniciador [*embrayeur*] ou do “sou” referencial. Eu tomara como exemplo a linguística de Benveniste. O “eu” como primeira pessoa, como verdadeira primeira pessoa, ou seja, como “sou” referencial. “Eu passeio” não é um verdadeiro “eu”, pois é um eu estritamente assimilável a um “há”. Não há diferença de natureza entre estas duas proposições: “eu passeio” e “ele passeia”. Se vocês dizem “eu passeio”, não há diferença de natureza com “Pierre passeia”.

Por outro lado, se vocês dizem “eu o juro”, há uma diferença de natureza com “ele o jura”, pois quando vocês dizem “ele o jura”, descrevem, exatamente como quando dizem “ele passeia” ou “eu passeio”. Mas quando dizem “eu o juro”, não descrevem, vocês juram, ou seja, vocês o fazem. Quando dizem “eu passeio”, não o fazem. Quando dizem “eu o juro”, vocês juram. Em outras palavras, o “eu” na primeira pessoa é aqui o não-assimilável a um “ele”, pois quando dizem “ele o jura”, vocês não fazem nada, apenas descrevem. Aqui tombamos sobre a irreduzibilidade do “eu” a um “ele”, ou seja, o “eu” como primeira pessoa pura, como iniciador ou como “sou” referencial.

Ora, isso é talvez verdadeiro, diz Foucault, talvez o seja para o sujeito de enunciação da frase. Mas seria verdadeiro para o enunciado? Não, pelo fato de que, se a frase deriva de um sujeito de enunciação – o sujeito que a pronuncia –, o enunciado, por sua vez, não deriva de seu sujeito. É o contrário. É o lugar do sujeito que deriva do enunciado. Eu diria, literalmente: o lugar do sujeito é uma função derivada do enunciado. Tudo depende do enunciado. Dado um enunciado, ele remete a uma posição de sujeito muito variável segundo sua natureza. É mesmo? Mas então encontramos exatamente a mesma coisa de agora há pouco, o que não é surpreendente. Há pouco eu dizia que as concepções lógicas ou linguísticas operam por meio de constantes intrínsecas e variáveis extrínsecas. E que o enunciado nos apresenta um dado completamente diverso, as linhas de variação inerentes ou intrínsecas.

Volto agora à concepção do sujeito da enunciação da frase de Benveniste. É a mesma coisa. Ele opera por meio de constantes intrínsecas e variáveis extrínsecas. O que é a constante intrínseca? É a forma da primeira pessoa, é o iniciador, como constante intrínseca de onde a frase, qualquer que seja, vai derivar. Toda frase deriva de um sujeito de enunciação, um “eu” primeira pessoa que age não como sujeito do enunciado, mas como o sujeito da enunciação. O iniciador é uma constante intrínseca. E se me perguntam o que é o “eu”, respondo: linguisticamente, pode ser qualquer um, é “eu” aquele que o diz. É “eu” aquele que diz “eu”. Isto mostra bem como “eu” é linguisticamente uma constante intrínseca daquilo que Benveniste chama “discurso”. Toda essa maneira de pensar opera por

meio de constates intrínsecas e variáveis extrínsecas. Esta última é aquele que diz “eu”. Ou seja, pode ser qualquer um. É “eu” aquele que o diz. Na fórmula: é “eu” aquele que o diz, unem-se a posição de uma constante intrínseca e o jogo das variáveis extrínsecas, que pode ser vocês como pode ser eu.

Bem, ao nível dos enunciados tudo muda. O enunciado remete ao lugar, a uma posição de sujeito fundamentalmente variável. É uma variável intrínseca. O enunciado não deriva de uma posição de sujeito constante, uma posição relativa de sujeito deriva sim do enunciado e depende de sua natureza. Como dirá Foucault, a posição do sujeito do enunciado é uma variável intrínseca que deriva do próprio enunciado. Na verdade, ele não o diz, mas... sim, sou eu quem o diz. Mas não importa. Os exemplos que eu dava na última aula são do próprio Foucault: um texto literário tem um autor, eis uma posição de sujeito, mas uma carta não tem um autor, ela tem uma assinatura, um contrato tem um fiador, uma reunião de textos um compilador etc. Tudo isso são posições de sujeito que não se pode remeter à forma de um “eu”. São funções derivadas do enunciado, são variáveis intrínsecas do enunciado. Ademais, um mesmo enunciado pode ter diversas posições de sujeito. Uma carta de madame de Sévigné, eu lhe dizia, tem evidentemente um signatário, ela mesma, na medida em que a carta se dirige à sua filha, mas remete igualmente a um autor na medida em que ela circula no meio literário do século XVII quando a filha a lê e copia. Neste último caso Sévigné é um autor.

Voltemos a Proust. O texto de *Em busca do tempo perdido* remete a um autor que é Proust, posição de sujeito, mas passa também por um narrador, que é o mesmo que o autor, e que é também uma posição de sujeito. A relação entre o autor e o narrador é um problema que críticos muito profundos como Genette ou Barthes estudaram com muita muita atenção. Eu citei o discurso indireto livre, que me interessa particularmente como um caso muito bonito de enunciado que remete simultaneamente a muitos sujeitos inseridos uns nos outros. É um enunciado que possui diversas posições de sujeito. Logo, eu diria que o sujeito é uma variável intrínseca do enunciado. Ele deriva do enunciado, não o contrário. Mas então estas posições de sujeito que podem ser múltiplas – vejam que há sempre o tema da multiplicidade em Foucault – para um mesmo enunciado, não apenas a posição de

sujeito varia de um enunciado a outro, mas um único enunciado tem varias posições de sujeito. De fato, os enunciados não têm todos a mesma posição de sujeito comum que seria o sujeito da enunciação, o “eu”.

Logo, o que são as posições de sujeito? Do quê são literalmente as modulações? As modulações de uma terceira pessoa, ou seja, as variações intrínsecas da terceira pessoa, de um “ele”, infinitamente mais profundo do que qualquer “eu”. O que é este “ele”? Como eu disse, tomem cuidado com o “eu” de Benveniste, que não é um “eu” qualquer, mas é o “eu” da enunciação, não é o “eu” de “eu passeio”, mas o “eu” de “eu o juro”. Do mesmo modo, o “ele” de Blanchot e de Foucault não é uma terceira pessoa qualquer. E isto revira completamente o esquema. Foucault e Blanchot fariam o inverso, diriam: sim, certo, o “ele” de “ele passeia”, no sentido de “Pierre passeia”, é assimilável a um “eu”. O que é o verdadeiro “ele”? É o “se”, o “se” indeterminável.

Quem conhece Blanchot lembra-se de suas belas páginas sobre “morre-se”, ideia infinitamente mais profunda e expressão infinitamente mais profunda do que “eu morro”. “Sofre-se”. É esta a terceira pessoa. Elevar alguma coisa, elevar uma expressão à potência do “se” [on]. E a intensa valorização do “se” em Blanchot significa o que? Uma coisa muito simples: todas as posições de sujeito são somente modulação de um “se” anônimo, uma não-pessoa. E diríamos que é um Benveniste pelo avesso. O segredo do enunciado está do lado da não-pessoa. Não podemos nem mais dizer a terceira pessoa quando separamos o “se” do “ele”. Entramos no domínio da não-pessoa e as posições de sujeito são variáveis intrínsecas da não-pessoa, as variáveis intrínsecas do “se”. “Fala-se”. Os sujeitos, quaisquer que sejam, os sujeitos do enunciado são as variáveis intrínsecas do “fala-se”. Vocês me dirão: “fala-se”, o que isso quer dizer?

Bem, em um texto particularmente cativante, de Blanchot comenta Kafka. Eu leio o texto, nem quero comenta-lo, pois quero saber se o texto lhes diz algo. É *A parte do fogo*, a respeito de Kafka. “Não basta então escrever. Eu sou infeliz”. É o texto de Blanchot mais nítido, eu creio, onde ele polemiza – implicitamente, pois não diz nada, subentende-se – com os linguistas e com a teoria dos iniciadores. “Portanto, não basta escrever: *Eu* sou infeliz. Enquanto não escrever nada além

disso, estou perto demais de mim, perto demais de minha infelicidade, para que esta infelicidade se torne realmente a minha no modo da linguagem: ainda não estou realmente infeliz. Somente a partir do momento em que chego a essa substituição estranha: *Ele é infeliz*, é que a linguagem começa a se constituir em linguagem infeliz para mim, a esboçar e a projetar lentamente o mundo de infelicidade tal como se realiza nela. Então, talvez, eu me sentirei em causa (?) e minha dor será sentida nesse mundo de onde ela está ausente, onde ela está perdida, e eu com ela, onde ela não pode se consolar nem se acalmar ou deleitar, onde, estranha a si mesma, ela não permanece nem desaparece e dura sem possibilidade de durar. Poesia é libertação; mas essa libertação significa que não há mais nada a libertar, que me liguei a um outro em que, no entanto, não me encontro mais”.³ Bem... Eis que as posições de sujeito são as variantes intrínsecas de um “fala-se”.

Quando Foucault retoma esse tema de Blanchot, ele o renova muito profundamente. Vimos a que ponto a teoria do enunciado em Foucault necessitava de um “fala-se”. Logo, qual é seu estatuto em Foucault? Não gostaria de voltar a esse ponto. Apenas o relembro. Se digo que a teoria do enunciado necessita de um “fala-se”, não existe ainda diferença entre Foucault e Blanchot. Seria preciso dizer também: aqui Foucault inspira-se em Blanchot, e é verdade. Foucault não rompe com Blanchot, mas sobretudo vai numa direção diferente quando procura determinar a natureza desse “fala-se”. E vimos o que era o “fala-se” em Foucault, no qual todas as posições de sujeito são as variantes, o que ele chamará de o ser da linguagem [*l'être-langage*] em *As palavras e as coisas*, o ser da linguagem [*l'être du langage*], ou seja, a maneira pela qual a linguagem se congrega [*rassemble*] na era clássica, no século XVII e como se configura no século XIX. Logo, o ser da linguagem é sempre um ser histórico e é ele que constitui a figura do “fala-se” em um dado momento. Em *A arqueologia do saber*, Foucault não fala de “o ser da linguagem” como em *As palavras e as coisas*, mas há o equivalente que ele chama “há linguagem” [*il y a du langage*]. O “há linguagem” da linguagem que é também um “há” histórico, pois ele varia segundo as épocas. Mas, uma vez que se

³ BLANCHOT, M. “Kafka e a literatura”. In: id. *A parte do fogo*. Trad. Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, p. 28.

determina o ser da linguagem ou o “há” da linguagem, ou seja, o “fala-se”, todas as posições de sujeito dos enunciados da época correspondente tornam-se variantes intrínsecas deste “se”.

Muito curioso. De minha parte, dou uma importância enorme a estas concepções que combateram toda personologia, inclusive a personologia linguística. É muito curioso que a personologia encontrou refúgio na linguística com a teoria dos iniciadores. Por isso parece-me muito importante a elevação do “se” e da terceira pessoa em um certo número de autores. Seria preciso referir-se ao grande autor americano, Ferlinghetti, que intitulou um de seus livros *Quarta pessoa do singular*.⁴ De fato, seria preciso dizer, o “se” e o “ele” como condição da linguagem e irredutíveis ao “ele” ordinário, são uma espécie de quarta pessoa.

Em seguida, dentre os textos mais comoventes de Foucault creio que hajam aqueles nos quais ele nos diz, a seu modo, de maneira muito discreta, que pessoalmente deseja apenas assumir seu lugar como uma variante intrínseca do “fala-se” de sua época. Por exemplo, no início do discurso intitulado *A ordem do discurso*, que é um discurso efetivamente pronunciado por Foucault, encontramos o seguinte texto: “Gostaria de ter atrás de mim [...] uma voz que dissesse: ‘é preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as há, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam – estranho castigo, estranha falta, é preciso continuar, talvez já me tenham dito, talvez me tenham levado ao limiar de minha história, diante da porta que se abre sobre minha história, eu me surpreenderia se ela se abrisse”.⁵ A conclusão é cômica, “eu me surpreenderia se ela se abrisse”. Vocês de imediato reconhecem o autor desse texto, é um dos grandes autores do “fala-se”, do grande murmúrio: Beckett.

Bem, assumir seu lugar como variante intrínseca do “fala-se”, do grande murmúrio, ou seja, Beckett. Haverá então um lugar para Blanchot, haverá um lugar para Foucault e Beckett. No final das contas, quem não gosta de tais colocações não virá. Refiro-me aos personologistas. Eles ocuparão outros lugares, mas em um

⁴ FERLINGHETTI, L. *Her*. New York: New Directions Paperbook, 1960.

⁵ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*, op. cit., p. 6.

mundo que não será o dos enunciados. Em um outro texto que já citei, a conferência *O que é um autor?*, Foucault a conclui com esta colocação: “Podemos imaginar uma cultura na qual os discursos circulariam e seriam recebidos sem que a função-autor [*fonction-auteur*] jamais apareça”. De fato, se o autor é uma posição de sujeito dentre outras, pode-se conceber uma civilização que não comportaria esta derivada, que produziria enunciados com funções derivadas, mas sem a função autor. Logo, “podemos imaginar uma cultura na qual os discursos circulariam e seriam recebidos sem que a função-autor apareça jamais. Todos os discursos, qualquer que seja o autor, sua forma, seu valor, e qualquer que seja o tratamento dispensado a eles, se desenvolveriam no anonimato do murmúrio. Não se ouviriam mais as perguntas desde há muito colocadas: ‘quem realmente falou? É bem ele e ninguém mais? Com qual autenticidade ou qual originalidade? O que exprimiu de mais profundo de si mesmo em seu discurso?’, mas outras como esta aqui: ‘quais são os modos de existência desse discurso?’”, ou seja, de qual família de enunciado se trata? “De onde é proferido, como pode circular e quem pode dele se apropriar? Quais são os lugares dispostos para possíveis sujeitos? Quem pode preencher estas diversas funções de sujeito?” E, detrás de todas essas questões, ouviríamos somente o ruído de uma indiferença: ‘Que importa quem fala?’”.⁶

Agora temos ao menos uma primeira resposta à nossa segunda questão: o que é o espaço correlativo do enunciado? Eu diria que é a ordem dos lugares, a ordem para sujeitos possíveis na espessura de um “fala-se”. São as funções derivadas do enunciado. Vocês veem, não defino mais, como fazia há pouco, o enunciado por um campo de vetores, o eu defino como uma ordem das posições e dos lugares em “fala-se”, em “há linguagem”. Acrescento que o sujeito do enunciado, função derivada do próprio enunciado, não tem nenhuma relação com o sujeito da enunciação de uma frase. Para descobrir um enunciado é preciso assinalar seu sujeito como um lugar em “o murmúrio anônimo”, como diz Foucault. Vejam que o nome próprio, que tem uma função completamente diversa, não é mais uma figura do “eu”, não é mais uma figura do iniciador, é uma variável

⁶ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce qu’un auteur?”. Op. cit., pp. 839-40.

intrínseca do “se”. É sob meu nome próprio que sou menos “eu”. E, de fato, o vosso nome próprio não enuncia uma personalidade, mas uma coisa completamente diversa, uma singularidade, ou seja, vosso lugar no “fala-se”.

Seria necessário fazer a mesma coisa para o objeto do enunciado e para os conceitos do enunciado. E, se tivermos sucesso, poderemos dizer que concluímos este ponto muito delicado acerca do enunciado. Sim, sim. Como eu dizia, a linguística opera por meio de constantes intrínsecas e de variáveis extrínsecas, não apenas no nível das proposições, mas também no do sujeito. Constantes intrínsecas: o iniciador. Variações extrínsecas: aquele que vem ocupar o lugar, quem diz “eu”. Se consideramos o objeto da proposição (não o do enunciado), no nível do objeto da proposição encontraremos a mesma situação, a ponto de a situação tornar-se monótona. Mas quanto mais monótona, mais... clara. Eh, talvez, não tenho certeza.

O que nos diz a lógica das proposições? Que uma proposição tem um referente. Ou, ao invés de referência, diríamos “intencionalidade”: a proposição visa a alguma coisa, e não é por acaso que os teóricos da proposição reencontraram, como que naturalmente, o vocabulário fenomenológico da intencionalidade. Considerem Searle em, recentemente... Não importa. Atenho-me às coisas mais importante. Eu diria que a referência é uma constante intrínseca da proposição, toda proposição visa a alguma coisa. Toda proposição visa aquilo que chamaremos um estado de coisa. É seu aspecto de “designação”. A referência é uma constante intrínseca da proposição. Que haja ou não um determinado estado de coisa, isto é uma variável extrínseca. Quando digo “a mesa é verde”, é uma proposição que visa a um estado de coisa. Mas acontece de a mesa ser branca, logo não há, aqui e agora, um estado de coisa que venha preencher a minha visada, a minha intenção proposicional. Vocês veem, o próprio estado de coisa é uma variável extrínseca à proposição, é claro, mas que a proposição vise a um estado de coisa, aqui trata-se de uma constante intrínseca da proposição. Não é complicado.

Podemos também estabelecer gradações [*échelons*]. A proposição “a mesa é verde” guarda todo o seu sentido, mesmo quando não há um estado de coisa que

satisfaça a intenção, ou seja, quando estou apoiado em uma mesa branca, mas há um estado de coisa possível. É possível, seria possível que a mesa fosse verde.

Um outro exemplo: “Eu encontrei um unicórnio”. Sabemos que unicórnios não existem, ou pelo menos assim o cremos. Ou então: “Eu encontrei uma fada”. Vocês sabem que fadas não existem. Ou então: “Eu encontrei um vampiro”, diz-se que vampiros não existem. Isto é menos certo, mas o suponhamos. Minha proposição tem sempre um referente, é uma constante intrínseca. Simplesmente esta intenção, neste caso, não pode ser satisfeita como no caso de “a mesa é verde”. Por quê? Pelo fato de que a realidade do mundo físico exclui que haja vampiros no mundo. Logo, não posso ter encontrado um vampiro. Eu direi então que a referência de minha proposição fica vazia. É o que chamaremos de uma proposição fictícia [*fictive*], como “eu encontrei um unicórnio”. Logo, neste caso tenho uma intenção que não pode ser satisfeita. Anteriormente eu tinha uma intenção que podia ou não ser satisfeita. Aqui tenho uma que não o pode. Posso chamá-la uma intenção segunda. Posso mesmo conceber uma função terceira se digo: “O círculo é quadrado”, que é uma contradição. De todo modo, a referência a algo é uma constante da proposição. Que esta referência seja ou não efetuada é uma variável extrínseca. Logo, limitamo-nos à constante intrínseca e à variável extrínseca.

Passemos para o enunciado. Os textos de Foucault acerca deste tema são muito muito difíceis. Em *A arqueologia do saber* Foucault diz: então, o que acontece? No ponto onde estamos, creio que dispomos de tudo para poder compreendê-lo. Em última análise, na concepção referencial da proposição assume-se sempre um mundo comum. Supõe-se que o estado de coisa referido pela proposição se encontre em um mundo comum ao sistema homogêneo das proposições. Por exemplo, “a mesa é verde”. A referência proposicional será efetuada (ou efetuável) por um objeto do mundo dito real fisicamente definível. “Eu encontrei um vampiro” é uma intenção vazia, pois nenhum estado de coisa lhe corresponde no mundo real definível fisicamente. Mas, mas... Posso conceber, secundariamente, um mundo fictício e dizer que os vampiros existem no mundo da ficção. Logo defino sempre um mundo homogêneo relativamente ao sistema homogêneo de proposições dado. Do mesmo modo, para o círculo quadrado, eu

definiria um mundo do *nonsense* ou do absurdo. Mas Foucault não quer saber disto. Ele dá um exemplo em *A arqueologia do saber*: “A montanha de ouro está na Califórnia”.⁷ E pergunta: de que modo isso é um enunciado? Eu repito aproximadamente o que ele diz, o que inicialmente parecerá obscuro: é um enunciado porque não basta invocar a ficção em geral, é preciso especificar a que regras precisas esta invenção específica (a montanha de ouro na Califórnia) obedece como ficção geológica ou geográfica. À primeira vista, nós dizemos: de acordo, mas o que isso significa precisamente?

Tomo um exemplo do mesmo tipo que me parece mais impactante. “O diamante do tamanho do Ritz”. Esta frase deve evocar alguma coisa entre alguns de vocês que leram este belíssimo conto de Fitzgerald.⁸ “O diamante do tamanho do Ritz” está assinado Fitzgerald, ou seja, o enunciado contém sua posição de sujeito. Por quê? Eu poderia igualmente apresentar a pergunta na forma de uma adivinhação: quem é o autor para quem toda a potência de ficção passa por um tema da vida rica e moderna, uma espécie de modernidade rica, eh... em grande hotel, e no qual a aventura dessa vida instável, nômade, rica e pródiga produz os temas mesmos da narrativa?

“O diamante do tamanho do Ritz”. Aqui Foucault teria razão ao dizer que para tal enunciado não se trata de invocar as leis da ficção em geral. É preciso dizer: quais leis, quais regras precisas autorizam a fantasia química e geológica de um diamante do tamanho do Ritz? Minha resposta seria: não se pode invocar a ficção em geral, é evidente. Se eu tomo um autor de ficção como... eh, Perrault, os contos de Perrault, é evidente que não encontrarei diamantes do tamanho do Ritz.

Vocês me dirão: certo, mas isto não quer dizer nada, na época o Ritz ainda não existia. Justo! Mas alguém me dirá: você encontrará diamantes grandes como castelos. Sim, de acordo. Mas eu poderia dizer que, se há pedras mágicas, por que não haveria diamantes mágicos em Perrault? Sim, de acordo, mas diamantes grandes como castelos é algo muito particular, seria preciso mobilizar regras precisas diamantes-castelos. Não é a mesma coisa que as regras precisas hotel-

⁷ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Op. cit., p. 101.

⁸ FITZGERALD, F. *O diamante do tamanho do Ritz e outros contos*. s.t. Porto Alegre: LPM, 2006.

cosmopolita, do que as regras diamantes-hotel-cosmopolita. Que a ficção seja gerada ao término de um processo cosmopolita, isto está assinado Fitzgerald. Pode ser assinado por outros também, mas é uma posição de sujeito particular, a qual, por outro lado, recairia no objeto.

O que significa tudo isso? Eu salto para uma coisa completamente diferente porque... estamos girando em torno de um argumento de Foucault para procurar compreendê-lo. Há um texto de Sartre que diz: o sonho é muito delicado, pois faz pensar “entre” duas outras coisas. O que são as outras duas coisas? Uma é o mundo da percepção. Sartre desenvolve este tema em *O imaginário*⁹, no capítulo sobre o sonho. O mundo da percepção é um mundo comum ou um mundo homogêneo, comum a uma pluralidade aberta de sujeitos. Pois bem, estamos todos no mundo, não é complicado. Em seguida ele diz: há uma outra coisa. Quando adormecemos, quando estamos a ponto de dormir, antes de dormir verdadeiramente e antes de sonhar, podemos produzir imagens de um tipo muito particular que chamamos de imagens hipnagógicas (podemos igualmente produzi-las artificialmente tocando um olho) ou imagens pré-oníricas, ou seja, de antes do sono, ou – o que não é a mesma coisa, mas pouco importa – lampejos ditos entópticos, cuja fonte está no interior do olho. Se vocês tocarem seu olho produzirão este efeito.

Sartre explica que as imagens pré-oníricas, por valerem-se inteiramente de si mesmas, são sem mundo, são separadas de qualquer mundo. E ele nos diz: posso muito bem ver alguma coisa, por exemplo, pressionando meu olho produzo uma espécie de superfície verde constelada de pontos brancos e vejo um bilhar, algumas bolas brancas... Obviamente isso não vai ocorrer, virão pontos vermelhos... Vocês compreendem: vejo um bilhar com bolas brancas sobre o tecido verde. Ou então – aqui talvez Sartre vangloria-se –, ele diz ver um brilho entóptico onde identifica o rosto de Aga Khan. E Sartre comenta: se o rosto de Aga Khan aparece para mim como imagem, é uma visão hipnagógica. De fato, o lampejo entóptico ou a imagem hipnagógica têm a propriedade de parecerem suspensas no ar. Vejo um bilhar, mas é um bilhar suspenso no ar, e não no mundo.

⁹ SARTE, J-P. *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: LPM, 2008.

Vejam: tenho o bilhar percebido, o bilhar no mundo intencional, feito com proposições como “quem quer jogar bilhar?”, em seguida tenho meu bilhar entóptico, pré-onírico, o qual está no ar e não está em um mundo. E Sartre diz: entre os dois, há o sonho, pois o sonho circunda-se de um mundo. O próprio sonho é enredar-se – o texto é muito interessante, vejam nas páginas 323-4 [da edição francesa] – o próprio do sonho é circundar-se de um mundo, embora o mundo do sonho não seja nunca o mesmo de um outro sonho. Por isso não se pode nunca falar do mundo do sonho, exceto no nível da abstração... Cada um dos sonhos circunda-se de um mundo.

Isso parece-me importante, independentemente de qualquer semelhança entre Sartre e Foucault. Parece-me que Foucault queira dizer justamente isto acerca do objeto do enunciado. É estritamente isso. Contrariamente à proposição que visa a um estado coisa, ou seja, que comporta uma referência como constante intrínseca e que visa a um estado de coisa em um mundo comum às proposições do mesmo sistema homogêneo, toda proposição implica – é por este motivo que ele é referencial, é por isso que uma proposição tem uma referência que pode ser ou não satisfeita. Cada proposição remete a um mundo comum válido para todas as proposições do mesmo sistema homogêneo. Logo, compreendam: o que Foucault diz acerca do objeto é exatamente o que acabou de nos dizer do sujeito. Ao contrário da proposição, o enunciado circunda-se de um mundo. Cada enunciado tem o próprio objeto discursivo, o que não é o objeto referido na proposição. O objeto discursivo é o mundo do qual se circunda um certo enunciado na sua diferença com relação a qualquer outro enunciado.

Como vou prosseguir daqui? Basta fazer as ligações: o objeto do enunciado é o limite da variação inerente tal como a vimos agora há pouco. O objeto do enunciado é aquele que corresponde ao enunciado com regra de passagem. “O diamante do tamanho do Ritz”, o que é? É o enunciado fitzgeraldiano que passa do hotel cosmopolita à imaginação produzida pelo estilo de vida no hotel. Logo, eu diria que o objeto do enunciado é, literalmente, o limite das linhas de variação que trabalham o enunciado, ou, se preferirem, o objeto muito preciso que corresponde ao campo de vetores correspondentes ao enunciado. Então

compreendemos que Foucault nos diga: não, vocês não podem invocar, por exemplo, um mundo da ficção em geral. O objeto do enunciado não é nunca mais geral do que o próprio enunciado, ele está no mesmo nível do enunciado. Ademais, deriva do enunciado, é a segunda função derivada do enunciado (a primeira é o lugar do sujeito). O lugar do objeto do enunciado é a segunda dimensão. Ao pé da letra, o objeto está no limite do campo de vetores. Isso tem um ar mais confuso do que a história do sujeito, mas é exatamente a mesma coisa. Logo, irei bem rápido para terminar esse ponto.

E o conceito? É a mesma coisa, porquanto a teoria do enunciado de Foucault seja finalmente muito coerente. O que é conceito? Aqui também não procuro fazer análises muito profundas. Em uma primeira aproximação, é o significado, é o significado de uma palavra. Não é o mesmo do que o designado ou o referente. Então eu diria: na concepção clássica da proposição diriam que o conceito é a variável extrínseca que remete a constantes intrínsecas ou a significantes. A constante intrínseca é o significante. Também neste caso, Foucault tem uma concepção muito diferente, o que é o conceito discursivo? Vimos que havia um sujeito discursivo derivado do enunciado, um objeto discursivo derivado do enunciado e agora temos um terceiro derivado, o conceito discursivo, o qual, estranhamente, Foucault... Não estranhamente. O que Foucault chama às vezes de um “esquema pré-conceitual”. Vejam nas páginas 66-68 de *A arqueologia do saber*. Não digo estranhamente pois, em última análise poderia também chamar o sujeito do enunciado um sujeito pré-conceitual. Logo, o que é o conceito do enunciado, o qual também não deve ser mais geral do que o próprio enunciado? Temos a resposta pronta, eu creio, em virtude de nossas análises precedentes. Eu dizia que o objeto do enunciado é o limite do campo de vetores ou da linha de variação correspondente ao enunciado. Então, percebam como é luminoso.

O conceito do enunciado, o conceito discursivo, o conceito próprio ao enunciado, é exatamente o cruzamento – ele consiste no próprio cruzamento – de sistemas homogêneos, de sistemas onde cada um é homogêneo, mas heterogêneos entre eles. Ele está no cruzamento dos sistemas heterogêneos pelos quais o enunciado passa. Por exemplo, um conceito de Krafft-Ebing estará no cruzamento

do duplo sistema pelo qual os enunciados passam, será seu esquema pré-conceitual. Tomemos um exemplo dentro do domínio que Foucault estudou. Surgem no século XIX enunciados acerca de uma doença estranha: a monomania. Bem, eis um conceito discursivo: monomania. Por que no século XIX? O que se passou? O que é este conceito? Isso implica que a psiquiatria tenha descoberto uma especificidade muito estranha do delírio, um delírio de ação. Insisto nesse exemplo, pois Foucault se ocupou de um caso muito impactante de monomania, a monomania criminal no caso de Pierre Rivière no século XIX. E o que significa um delírio de ação? Quer dizer que o caráter delirante reside em um ato, e não em uma ideia. Repentinamente um alguém mata seu pai, sua mãe, suas irmãs, morrem todos. Ou então, subitamente alguém põe fogo em uma floresta ou em rolos de feno. Isola-se estes episódios no século XIX. E antes, existia o fenômeno? Esta é a eterna questão, se antes havia monomania! Como dizemos hoje: então, antes não existia a AIDS? É uma questão chave. É preciso conseguir mostrar em qual sentido a questão não faz sentido. É claro, havia AIDS anteriormente. Simplesmente ela era distribuída diversamente, era subdividida de modo diverso. Alguns sintomas eram atribuídos a uma tal doença, outros a outra doença.

A história das doenças é fascinante. A história das doenças demonstra... isto está na linha de vários devires. É verdade que há doenças que aparecem e que, em seguida, desaparecem. Mas existe uma outra coisa, há também um outro devir – eu não diria mais importante – que é a própria medicina não agrupar, ou não dividir as doenças de uma mesma maneira em épocas diferentes. Se vocês tomarem a “mania” como exemplo – e aqui eu tiro os exemplos que Foucault analisou particularmente em A história da loucura, vocês encontrarão uma longa descrição, em vários capítulos, da sintomatologia no século XVII na medicina do século XVII. Por exemplo, há um verdadeiro quadro clínico disto que o século XVII chama de “mania”. É evidente que o que o século XVII chama de “mania” não tem relação com aquilo que nós chamamos hoje em dia de “mania”, mas as diferenças são muito importantes. Seria bem fascinante, parece-me, fazer uma história da medicina com base no agrupamento de sintomas. De fato, não é por acaso que a medicina, num determinado momento, agrupa os sintomas de uma tal maneira. E

vocês conhecem como existe um ato autônomo em medicina, quaisquer que sejam as razões exteriores, trata-se de um ato intrínseco à medicina que pode ser uma verdadeira invenção, e que concerne diretamente o problema dos enunciados, a constituição dos enunciados, sempre que na medicina intervêm um tipo de enunciado, enunciados que imediatamente isolam ou agrupam os sintomas de uma nova maneira. Bem, a AIDS é sobretudo um agrupamento de sintomas que, até então, permaneciam dissociados. Pois bem, e quando se coloca a questão: uma tal ou qual doença, ela existia antes ou ela não existia absolutamente? Deve-se perguntar: sob qual condição se coloca a questão? Isto pode querer dizer duas coisas. Ou bem isto quer dizer: acaso existiu um momento em que não havia este vírus na Europa? É uma questão que possui um sentido. Ou então quer dizer: o vírus já estava aí, mas não estava isolado, isto é, os sintomas não haviam sido isolados, eles permaneciam dispersos em quatro ou cinco doenças e, em seguida, houve certos fatores que fizeram com que houvesse uma redistribuição da sintomatologia e a partir daí uma nova doença é isolada.

Retorno à monomania. O que fez com que o século XIX isolasse e agrupasse um conjunto de sintomas sob a rubrica “delírio de ação”? Talvez por razões exteriores, porque talvez houvesse um tipo de recompensa, razões que incluíam de uma maneira muito muito interessante a criminologia e sobretudo o Estado de Direito. As épocas têm tipos de crimes muito diferentes, que mudam de uma época para outra. E, bem, talvez os crimes contra a propriedade, que experimentam uma grande expansão no século XIX, talvez os crimes contra a propriedade e contra os bens tenham favorecido a emergência da monomania como conceito. Os delírios de ação... dentre as formas de monomania há uma célebre que é a querulência. A querulência é a mania litigiosa [procédurière] daquelas pessoas que fazem acusações [procès] atrás de acusações. Percebam que é raro coincidirem duas ao mesmo tempo, é por segmentos sucessivos, sucessão de acusações, sucessão segmentar de acusações. É muito interessante a querulência. Bem, por que motivo ela também é isolada no século XIX? É muito curioso, porque no século XVIII, durante a era clássica, já havia querelantes, vocês não ignoram Os litigantes, a comédia de Racine. Mas precisamos perceber que a querulência no século XIX

ganha um aspecto totalmente diferente. Qual aspecto? Cada vez que vocês tiverem agrupamentos em um cruzamento de múltiplos sistemas vocês poderão assinalar de fato um conceito discursivo. O que é fundamental nos casos em que vocês estabelecem o conceito de uma doença? O que é fundamental? Uma doença pode manter um mesmo nome e mudar completamente [de conceito] em seguida. Seu sintoma principal pode mudar completamente. O que é essencial?

Se me permitem tocar num assunto que me interessa bastante, bem, eu fiquei muito admirado pela história do masoquismo e o que me interessava no masoquismo era que ele sempre existiu, e por muito tempo não se considerou Masoch por sua perversão. O fator fundamental do masoquismo eram as técnicas de dor, a imposição da dor. Percebam: a sintomatologia estava suficientemente bem-acabada para que se tentasse precisar: qual gênero de dor. Eu suponho que, e isto é evidente, as dores do tipo masoquista são as dores cutâneas, isto é, são dores superficiais, mas nem por isso menos atrozes. O masoquista pode fazer ou sofrer verdadeiras abominações, mas que estão mais ligadas ao gênero da laceração do que da penetração. Trata-se de sofrimentos intensos, mas superficiais, a ponto de eu pensar que um caso de masoquismo onde houvesse verdadeiros fenômenos internos, de dores internas, não seria um masoquismo puro. Seria preciso procurar algo de diferente acontecendo. Seguindo esse aspecto, o que aparece com Masoch durante o século XIX? Aquilo que ganhará cada vez mais importância na sintomatologia do masoquismo não são as técnicas de dor, é o fato da causação da dor se dar por um contrato. O que me permite ter um conceito como este: o masoquismo é inseparável de um contrato entre os dois parceiros, ou seja, na maioria dos casos a mulher que faz sofrer e o homem que sofre. Eu não diria que é sempre assim, mas é o mais frequente. Bem, percebam vocês que o sintoma primordial não é a técnica de dor mas o regime do contrato. Eu diria que o conceito discursivo mudou, mas por que esta mudança ocorre no século XIX? Eu diria que há, de qualquer maneira, um conceito discursivo nos enunciados médicos, mas vocês poderiam dizer o mesmo para todos os outros enunciados. Há, muito precisamente, conceito discursivo no entrecruzamento de todos os sistemas pelos quais passa o enunciado correspondente. Há objeto de enunciado no limite da linha

de variação do enunciado; existe conceito discursivo no entrecruzamento dos sistemas homogêneos pelos quais... vocês devem elaborar o quadro de entrecruzamentos. No entrecruzamento de sistemas vocês podem definir o lugar do conceito do enunciado.

Pois bem... eu posso concluir. No plano desta segunda grande diferença entre, de um lado, os enunciados, e do outro, as palavras, as frases e as proposições, o que eu poderia dizer? Posso dizer que não se trata mais, desta vez, do espaço associado, mas sim do espaço correlativo ou das funções derivadas do enunciado. E isto de três maneiras: o sujeito do enunciado como função derivada; o objeto discursivo como segunda função derivada; o conceito discursivo como terceira função derivada, e que não se reduz e não se confunde nem com o sujeito de enunciação da frase, nem com o objeto referente da proposição, nem com o conceito que a palavra significa.

Objeto discursivo, conceito discursivo, sujeito discursivo, como sendo as três funções derivadas do enunciado, são as variáveis intrínsecas do próprio enunciado.

Logo, de uma ponta a outra de sua teoria do enunciado, Foucault, se assim se pode dizê-lo, nunca deixou de soltar as coleiras, coleiras as quais a lógica e a linguística nos haviam colocado. Coleira que consiste em nos imporem uma alternativa entre as “constantes intrínsecas” ou as “variáveis extrínsecas”. Num primeiro nível ele nos dirá: não, existem linhas de variações inerentes que nem são as variáveis extrínsecas nem são as constantes intrínsecas, por definição. Num segundo nível, ele dirá: há variáveis intrínsecas que são estas linhas de variação inerentes e as variáveis intrínsecas que definem o enunciado em todos os seus níveis. Façamos uma pausa! Da minha parte, eu terminei com o enunciado, a menos que haja questões... [interrupção na gravação]

Vejamos, não terminamos com o enunciado, mas especificamente com a questão: de que maneira o enunciado não se confunde com as palavras, as frases e as proposições pelas quais, no entanto, ele passa? Vejam, isso está claro? Tudo bem, perfeito. Assim, sem que percebêssemos, nós já finalizamos, do início das

aulas para cá, dois grandes temas. Eu os recapitulo muito rapidamente, visto que iremos abordar um terceiro.

Minha primeira questão foi: o que é um arquivo? Foi nosso ponto de partida. A resposta era muito simples: um arquivo é audiovisual. Mas que quer dizer “audiovisual”? Nós podemos enunciá-lo de duas maneiras, de uma maneira mais abrangente e de uma maneira mais precisa, e este foi basicamente nosso objeto durante as primeiras aulas. De maneira abrangente: o arquivo é feito de ver e de falar, ele é feito de conteúdo e de expressão, de evidência e de discursividade, ele é feito de visibilidade e de enunciabilidade, ele é feito do visível e do enunciado. Nós tínhamos partido da frequência destas palavras em Foucault. Em um sentido preciso: do que é feito um arquivo? Por um lado é feito de “ver”, por outro de “falar”, por um lado é feito do “visível”, por outro do “enunciável”.

Primeira questão: do que é feito o arquivo pelo lado do enunciável? De três coisas ou elementos: um corpus de palavras, de frases e de proposições. Um corpus apropriado em função do problema que vocês colocam a si mesmos. Não voltarei a isso. Se for o caso de retornar a estes pontos, digam-me agora porque depois será tarde demais. Um “corpus apropriado”, mas e se vocês me disserem: como assim “apropriado”? Bem, esta resposta envolve nosso interesse futuro: a teoria do poder.

Segundo elemento: elevamos a partir do corpus uma espécie de diagonal, o “fala-se”, para saber como, numa dada época, a linguagem congrega-se em um corpus. Este “fala-se”, ou o “há linguagem”, ou o “ser da linguagem”. A linguagem encontra-se sobre um corpus e ela ali se encontra de uma certa maneira.

Terceiro elemento: no cruzamento do ser da linguagem e do corpus considerado, há os enunciados. Logo, vocês podem extrair enunciados a partir das palavras, frases e proposições, desde que tenham começado pela constituição de um corpus em função do problema que vocês colocam. Se lhes interessa, por exemplo, a sexualidade no século XX, é necessário constituir seu corpus de palavras, frases e proposições concernentes à sexualidade em uma tal sociedade, em uma tal formação. Percebam que este corpus mobiliza a linguagem, quer dizer, como a linguagem encontra-se sobre este corpus de uma certa maneira histórica, e

do qual vocês obtêm enunciados. Mesmo processo por parte do visível, como vimos.

Vocês dispõem de um corpus de visibilidades... não, não! Como sou tolo! Não, claro que não, isto seria um perfeito círculo vicioso. Vocês dispõem de um corpus de coisas, de objetos, de estados de coisas e de qualidades sensíveis. Vocês dispõem de um corpus, vocês o constituem segundo regras, em função dos problemas que vocês colocam. Deste corpus de coisas, estados de coisas e qualidades sensíveis, a partir daí vocês elevam uma diagonal, que é o modo através do qual a luz se dispõe sobre este corpus. Não sendo a luz um meio físico, mas sim uma entidade indivisível em tal ou qual época. Assim como a congregação da linguagem não se faz da mesma maneira segundo esta formação ou aquela, a luz não se encontra da mesma maneira sobre o corpus de coisas, estados de coisas e qualidades sensíveis. Uma formação se definirá pela maneira como a luz se dispõe, não menos do que pela maneira como a linguagem se congrega. Eu dizia “concepção goethiana” e não “newtoniana” da luz. No cruzamento da luz disposta, com o corpus sobre o qual ela se dispõe, vocês extraem visibilidades as quais não são nem coisas, nem estados de coisas, nem qualidades sensíveis, mas são efeitos de luz, a “luz segunda” dirá Foucault. Luz segunda, ou seja, cintilações, espelhamentos, reflexos.

Em uma dada formação, qual é o modo de espelhamentos, cintilações, reflexos... qual é a distribuição... isto fornecerá a vocês a distribuição do sujeito que vê [regardant] e da coisa vista [regardé]. Isto implica um sentido histórico muito particular. A luz do século XVII não é a mesma do XVIII. Mais ainda: notem que Foucault jamais pensou que as épocas preexistissem àquilo que vinha preenchê-las, isto seria idiota. Uma época não pode ser definida nem datada senão em função dos enunciados que ela mantém e das visibilidades que ela mobiliza. Uma época não é uma forma vazia. Se eu falo de uma Idade Clássica é porque, relativamente a tal ou qual problema – e isto é muito variado –, uma mesma idade [âge] pode muito bem formar uma época [époque] em relação a tal domínio ou corpus, e não formar uma época em relação a outro domínio. Se eu falo em “Idade Clássica”, isto quer dizer que em função de um certo número de problemas eu

posso caracterizar o século XVII por um certo número de enunciados e um certo número de visibilidades. Ou seja, por um ser da linguagem e um ser da luz. A luz do século XVII não se derrama tal como a luz do século XIX. A luz não se dispõe no quadro de Vélasquez tal como no quadro de Manet – para ficarmos somente em dois exemplos analisados por Foucault.

Nesse sentido, eu me coloco questões que leio muito rapidamente e que me parecem muito importantes. Questões que de fato poderíamos colocar em torno da nossa análise sobre Foucault, tentativas que saíssem um pouco dos períodos explicitamente estudados por Foucault. Por exemplo, eu fiz alusão da última vez a uma história possível em pintura – e que certamente já foi feita –, uma história do retrato. E eu dizia precisamente que, se vocês tomarem o século XIX, tudo aquilo tido como novidade para a pintura deixou de considerar o retrato como um tema maior, uma pesquisa maior em pintura. Isto culmina com Cézanne, para quem o tema maior da pintura é explicitamente a natureza morta e de modo algum o retrato, portanto uma espécie de destituição do retrato, mesmo quando ele ainda fazia retratos. Apenas após Cézanne há um retorno ao retrato, com dois grandes pintores, que são seus dois grandes sucessores: Van Gogh e Gauguin. Vocês encontram nas cartas de Van Gogh a descoberta maravilhada de que a idade do retrato tinha voltado. Vocês me dirão que isto é extraordinário... Van Gogh vivia sua obra desta maneira ao menos em certos momentos, lembrem-se por exemplo dos célebres retratos do carteiro, ele via alguma coisa de muito importante porque pensava que, depois de Cézanne... [interrupção] há uma mudança no regime de visibilidades. A pergunta que poderíamos colocar é: que é isto que se vê em um retrato do século XIX que, em contrapartida, não se via no século XVII? É o que iremos entender no final quando retornarmos a estes problemas – já que ainda não terminamos com o visível, e de fato a questão sobre as relações entre pintor e modelo continua de pé. Creio que todas estas questões poderiam caber nesta aqui: se Foucault tem razão – e pouco importa ter ou não razão –, se é verdade que Foucault vê os quadros sobretudo como regimes de luz e portanto subordina o traço e a cor à luz, é a luz que é fundamental. É justamente na luz que se disseminam, separam-se e reúnem-

se os traços e as cores, ou seja, é evidentemente o regime de luz que é fundamental, é o regime de luz que condiciona todo o resto.

É evidente que há uma luz em Van Gogh. Quando é que Van Gogh começa a dominar a cor? Por muito tempo ele permanece imóvel com um medo místico diante da cor. “A cor é muito forte para mim”, ou seja, “eu não sou digno da cor”. E é ao preço de algumas torturas que Van Gogh vai conquistar a cor! É evidente que é a luz que lhe dá a cor, mas qual experiência de luz? A experiência de luz de Van Gogh não é aquela de Velásquez. Será o caso de falar, em termos de pintura, de uma espécie de experiência de luz que é absolutamente fundamental. Pois bem, teremos que ver esse ponto porque é essencial.

As importantes questões que eu me faço aqui, mas que não estou exatamente certo sobre tratá-las, são: qual é minha relação exata com Foucault... quanto ao... filosoficamente? Será que eu poderia indicar as semelhanças, as diferenças, tudo isto? Eu não sei, isso irá depender do que vocês querem. Mas parece-me, em todo caso, quanto à outra questão, as visibilidades, que isto entra no nosso projeto. Vejam, restam afinal duas coisas. Do ponto de vista dos enunciados, respondemos à questão “o que é um arquivo?”. Mas, da parte dos enunciados, se tudo depende da escolha do corpus, quais são de fato as razões que me permitem escolher o corpus? Segundo aspecto: o que é este “ser da linguagem”, este “fala-se”? Nós pouco falamos a respeito. E da mesma maneira, por outro lado, o que é o corpus que permite escolher as coisas, os estados de coisas, as qualidades? Pensem que do ponto de vista da medicina [médicalement] isto existe: o corpus Laennec. O corpus Laennec implica, por exemplo, o ouvido e as percussões. Audição e percussão. Audição e percussão que penetram a medicina e os enunciados médicos de uma maneira nova. Há um regime da luz médica também. O que é isto uma visibilidade médica? Alguma coisa que não era visível anteriormente torna-se visível. A anatomia patológica torna muitas coisas visíveis. Por exemplo, ela torna visível os tecidos. Como assim? Bem, os tecidos, não se viam os tecidos antes? Não, porque o tecido é um conceito discursivo. Não se veem os tecidos. Para ver os tecidos é preciso que o conceito de tecido esteja formado, um conceito discursivo que implica enunciados de medicina. Antes, repartíamos

os tecidos de outra maneira. Bem, vocês veem o que ainda falta fazer, mas eu já posso considerar realizada a resposta à questão pura e simples “o que é um arquivo?”.

Nosso segundo grande tema era: o que é o saber? E aqui, como tudo isso está encadeado, eu resumo. Então, nós ficamos muito tempo na questão “o que é o saber?”. E digo simplesmente que para Foucault nada preexiste ao saber. O saber não pressupõe nem supõe um objeto prévio, nem um sujeito preexistente. Por quê? Saber é uma conjunção. É uma conjunção de ver e falar. Toda combinação de ver e de falar segundo as regras de formação do visível e as regras de formação do enunciado constitui um saber. É o resumo deste segundo grande tema, e é exatamente aí onde estamos. Porque o saber é uma prática. Na verdade, são pelo menos duas práticas, prática de ver, prática de enunciado. Não se veem estados de coisas, vê-se visibilidades. Não se fala de palavras e frases, fala-se de enunciados. A conjunção dos dois é o saber.

Daí a necessidade de introduzir, para avançarmos, um terceiro grande tema, e vocês vão adivinhar o que é: quais são as relações entre ver e falar? Quais são as relações entre o enunciável e o visível? Este será nosso terceiro tema, que vai tomar várias aulas. Faço um último apelo: por acaso alguma questão? querem que eu volte em algum ponto do início das aulas até agora? Não? Bem, vejamos, terceiro tema: nós o preparamos pois já o encontramos nos dois temas precedentes. Encontramo-nos diante de um problema muito complicado. Foucault nos propõe, aqui, três tipos de textos que parecem se conciliar muito mal. Ele às vezes nos diz: ver e falar diferem por natureza e não têm nada em comum. Ou, se preferirem, há uma cesura ou uma fratura entre ver e falar. Ou, há uma disjunção ver-falar, visível-enunciável. Ele nos diz formalmente: não há isomorfismo. Isto quer dizer duas coisas: não há forma comum entre visível e enunciável. E não há tampouco correspondência entre uma forma e outra. Poderia não haver forma comum e, no entanto, haver isto que chamamos de relação biunívoca entre as duas formas. E, bem, nem uma coisa nem outra. Não há forma comum e não há correspondência. Há uma cesura, uma disjunção, a ponto de o pensamento de Foucault exprimir-se, neste nível, como um puro e simples dualismo.

Ver não é falar, falar não é ver. Neste ponto, vimos onde ele se aproxima de Blanchot. “Falar não é ver” é um tema em Blanchot. Teremos que nos perguntar como para o “fala-se” – outro tema que era caro a Blanchot, esta valorização da terceira pessoa ou do impessoal –, teremos que nos perguntar se... quais são as diferenças entre Foucault e Blanchot. Mas, grosso modo, é preciso dizer que Foucault, à primeira vista, retoma estritamente a tese de Blanchot, ao ponto de chegar a dizer: “entre ver e falar há não uma relação, mas uma não-relação”. Com um traço de união: uma não-relação. A não-relação quer dizer disjunção radical. É o que Foucault exprime em um trecho muito bonito de *As palavras e as coisas* quando diz: “o que se vê não se aloja jamais no que se diz” . E se vocês acompanharam nossa análise do enunciado, estão melhor preparados para compreender, no detalhe, por que há heterogeneidade entre ver e falar. Forçosamente, se vocês recordam que o enunciado não se refere a um estado de coisas no mundo, mas a um objeto que lhe é próprio, um objeto que é uma função derivada do enunciado mesmo... Se o enunciado se reporta a um objeto discursivo que é uma função derivada do enunciado mesmo, é natural haver uma não-relação entre o enunciado e o objeto extrínseco, o estado de coisas no mundo. Logo não há forma comum, ou seja, no “ser linguagem” e no “ser luz” vocês têm uma heterogeneidade absoluta. É uma chatice, porque isto bem coloca a questão... a gente pensou ter respondido à questão “o que é o saber?”, mas apenas respondemos que tudo é questionável. Pois se há uma heterogeneidade absoluta entre os dois polos do saber, de que maneira estes dois polos constituiriam o saber? Mal o saber ganha a sua forma, esta forma se esfarela, e dispersa-se nos dois polos. Eis o primeiro tipo de texto foucaultiano, e isto culmina no emprego da palavra “não-relação”, emprestada de Blanchot, e no trecho de *As palavras e as coisas*: “o que se vê não se aloja jamais no que se diz”.

Segundo tipo de textos de Foucault: o enunciado tem primado em relação ao visível. O que quer isto dizer? Não está claro. Onde vocês encontram esta sorte de texto? Vocês o encontram de uma ponta a outra de *A arqueologia do saber*, e este livro, de uma certa forma, trata apenas de enunciados. Como é possível que não se trate senão de enunciados em um livro intitulado *A arqueologia do saber*?

É porque apenas os enunciados são determinantes, mas de fato se olharmos mais de perto perceberemos que em A arqueologia do saber não se trata apenas de enunciados e que Foucault distingue – e logo reencontramos o dualismo de há pouco – as formações discursivas (quer dizer, as famílias de enunciados) daquilo que ele chama “as formações não-discursivas”. O que ele chama de “as formações não-discursivas” – e que ele designa negativamente – correspondem exatamente – não será difícil de mostrá-lo – às nossas visibilidades. Mas por que ele as designa negativamente, em A arqueologia do saber, se elas correspondem às nossas visibilidades? Pela seguinte razão: apenas os enunciados são determinantes, conseqüentemente as visibilidades só serão tratadas negativamente, como formações não-discursivas. Mais ainda, elas constituirão um terceiro espaço do enunciado. Vocês devem se lembrar: as famílias dos enunciados constituíam um primeiro espaço, o espaço adjacente ou associado; que as funções derivadas “objeto, sujeito, conceito” constituem um segundo espaço, o espaço correlativo; e que o não-discursivo constitui um terceiro espaço, que Foucault denomina “espaço complementar do enunciado”. Vejam, as visibilidades, ou pelo menos o “não-discursivo”, são [espaços] complementares do enunciado. O enunciado tem primado, isto quer dizer o quê? Foucault o resume em uma fórmula de A arqueologia: “o discursivo tem relações discursivas com o não-discursivo” .

O enunciado tem o primado, mas – eu repito porque isso vai introduzir nossa análise – não confundam primado com redução. Dizer que A possui primado em relação a B não quer dizer, definitivamente, que B se reduz a A, pelo contrário. Mais ainda, A não pode ter primado em relação a B se B não tem a mesma forma que A. Com efeito, caso B tivesse a mesma forma que A, não seria um primado e sim uma redução. “Ter primado em relação a” implica uma irreducibilidade disto em relação ao qual se tem primado. É o que A arqueologia do saber reconhece: não é questão de se deduzir o não-discursivo do discursivo. É necessário que haja uma forma do não-discursivo e, graças às análises precedentes, nós estamos em posição para dizer que a forma do não-discursivo é a visibilidade tendo como condição o “ser-luz”, o “há da luz”. Ora, vocês jamais deduzirão a luz da linguagem. Felizmente. Da linguagem vocês não deduzirão o menor resíduo de

visibilidade. A linguagem nada faz ver. Isto que vocês veem não se aloja nisto que vocês dizem. Vocês percebem já aqui um primeiro problema: como é que eu posso dizer, ao mesmo tempo, “bom, há uma diferença de natureza absoluta” e “há primado de um em relação ao outro, um primado, bem entendido, que não suprime a diferença de natureza”? Como o primado pode se exercer apesar de uma diferença de natureza que, por sua vez, se deixa subsistir como natureza? É um primeiro problema.

Enfim, terceiro ponto de vista. Foucault não nos diz somente: “há diferença de natureza, cesura, fratura, disjunção entre o visível e o enunciável”, ele não diz apenas que há primado do enunciado em relação ao visível. Terceiro ponto, ele diz que há, constantemente, e de um em relação o outro, as conquistas, retomadas, abraços, capturas. Vê-se o visível capturar o enunciado e se vê o enunciado extrair o visível, são lutadores que se abraçam. Não há conformidade amorosa, mas há um terrível combate. Há um combate onde cada um extrai os membros do outro. O enunciado tira com sua pinça – e ele é sempre heterogêneo – um pedaço do visível, e a visibilidade tira com uma pinça um pedaço do enunciado, um pedaço de língua. Terrível combate do ver e do falar! E nós, pobres humanos, enquanto seguimos em nossa vida cotidiana, nada compreendemos porque vivemos na poeira do combate. Diz-se que esta poeira testemunha o acordo do ver e do falar, mas não absolutamente. É a poeira do combate que tomamos como a marca de um acordo, e isto é um abraço entre lutadores. E isto, estes textos onde ele diz o tempo inteiro, mas particularmente no pequeno texto no qual comenta Magritte – eu li para vocês algumas passagens – Isto não é um cachimbo... Em Isto não é um cachimbo ele afirma repetidamente esta espécie de combate; ele irá dizer, justamente, em um trecho muito bonito: “cada um atira contra o alvo adverso” ; não são abraços amorosos, são abraços de uma briga. Cada uma atira contra o alvo adversário, isto reafirma que o enunciado envia flechas contra os alvos de visibilidade e as visibilidades, ou a luz, enviam flechas contra os alvos de linguagem.

Em resumo, há três sortes de textos sobre a relação ver-falar em Foucault. Os primeiros afirmam a heterogeneidade radical, os segundos afirmam o primado do enunciado em relação ao visível, o terceiro afirma as pressuposições recíprocas

e as capturas mútuas entre o visível e o enunciável... e, bem, encontramos-nos diante de um problema. Eu poderia exprimi-lo da seguinte maneira: como é possível que uma não-relação seja mais profunda que qualquer relação? Ou seja, como poderia uma não-relação reportar um ao outro, visível e enunciável, formas entre as quais se estabelecem não-relações?

Daí minha questão neste terceiro tema. O que eu gostaria de abordar é... isto vai nos exigir um pouco de tempo, mas também nos conduzirá a outras dificuldades. Bem, é bastante evidente que Foucault não sente necessidade de citar Kant, salvo em raras ocasiões, o que não quer dizer que lhe seja estranha uma inspiração kantiana. Antes de tudo, acho que podemos ir além e dizer que Kant é um dos filósofos que Foucault mais leu. Apesar de ter publicado pouco sobre Kant, ele traduziu *A antropologia de Kant*, consagrou um extenso comentário, e notadamente em *As palavras e as coisas* a referência a Kant se... Daí a questão de fato... Existe, em toda a obra de Foucault, num certo nível, uma espécie de neokantismo, um neokantismo muito particular já que eu não posso dizer que Foucault se inscreve efetivamente em alguma destas escolas neokantianas. Eu diria que o pensamento de Foucault apresenta e inventa um neokantismo muito particular.

Pois bem, então faremos um pequeno passeio por Kant, porque talvez encontremos alguma coisa de essencial para Foucault. Vejam, eu gostaria de contar o que é isto que aparece com Kant, mas do ponto de vista daquilo que nos interessa. Com Kant, surgiu uma estranha nova verdade, a saber, que o homem é composto por duas faculdades heterogêneas. Ele é por natureza manco, aleijado, logo, é composto por duas faculdades que diferem entre si por natureza. Foi preciso esperar Kant para tal? Isto é curioso! E que história é essa? Sim, o fato é que foi preciso esperar Kant para que se dissesse: o homem ou o espírito humano é composto por duas faculdades de naturezas diferentes. Por que seria preciso esperar Kant? Eis uma boa questão filosófica. Por quê Descartes não podia dizê-lo? Não é culpa dos filósofos precedentes. Eles não podiam porque não faria sentido. Então aqui temos algo de interessante para toda a filosofia.

O que é um problema para a filosofia? É besteira dizer que os filósofos se contradizem. Se compreendermos isto, poderemos entender muitas coisas em filosofia. Portanto, deve-se ir com bastante calma. Kant nos diz que nós somos compostos por duas faculdades absolutamente heterogêneas, mas o que isto significa em Kant? Não devemos ter pressa, em Foucault vimos que eram basicamente a faculdade do visível e a faculdade do enunciável. Em Kant não é assim. Kant lhes dá um nome, ou mesmo vários nomes: receptividade e espontaneidade ou, se preferirem, intuição e entendimento ou, ainda – os três são necessários –, espaço-tempo e conceito. O espaço-tempo como forma. O que Kant quer dizer com isso? Que são duas formas: forma da receptividade, forma da espontaneidade. E, bem, o que ele chamará intuição ou receptividade é a forma sob a qual existe o dado. A forma de receptividade é a forma sob a qual recebemos o dado, qualquer que ele seja. Por exemplo, eu tenho a sensação do branco olhando a mesa. É o branco, uma percepção do branco, uma sensação do branco, o branco me é dado. Eu denomino “receptividade” a forma sob a qual o branco me é dado. Mas a forma sob a qual o branco me é dado é a mesma, é a mesma forma pela qual o vermelho me é dado, os odores me são dados, tudo... Bem, Kant, na sequência de três belas análises, designa esta forma como sendo a forma do espaço e do tempo. E esta forma do espaço e do tempo, sob a qual tudo isto que é apresentável [donnable] me é dado [donné], ou então, tudo isto que me é dado é apresentável, esta forma do apresentável em geral é o espaço-tempo, é o que Kant chama de “intuição”.

E a “intuição” em Kant significa a faculdade pela qual eu recebo. Enquanto ser receptível, eu recebo um dado. Está certo? Preciso que vocês estejam bem, porque vocês vão ver como isto é prodigioso. É prodigiosamente inteligente, inclusive muito bonito. A forma da espontaneidade, o que é? O que é a espontaneidade? É muito a forma sob a qual eu recebo um dado, a forma sob a qual eu conheço algo. Conhecer, com efeito, é ser ativo e, sem dúvida, é a verdadeira atividade do homem segundo Kant, ou uma das verdadeiras atividades do homem. “Eu conheço algo” não quer dizer “isto me é dado”, quer dizer algo a mais. Conhecer, que é isto? Conhecer é agenciar conceitos. Colocar os conceitos

em relação uns com os outros. Ora, o conceito é uma coisa que eu formo em virtude da minha inteligência, não é uma coisa que me é dada. Um leão me é dado. Subitamente, existe o leão, que vem ao meu encontro. O leão é dado, ele é dado na intuição, quer dizer, no espaço e no tempo. Eu paro e formo o conceito de leão. Bem, o conceito de leão exprime minha atividade, na qualidade de ser pensante. Eu formo o conceito de leão. Qual é a condição sob a qual todos os conceitos que eu formo são formados? A condição sob a qual todos os conceitos formáveis são formados, ou todos os conceitos formados são formáveis, é o “eu penso”. Apenas um ser que pensa pode formar conceitos.

Quando o leão vem ao meu encontro, há o dado e eu sou um ser receptivo. Eu recebo o dado. Quando eu formo o conceito de leão, sou um ser espontâneo, quer dizer, eu sou pensante e formo conceitos. O conceito é a espontaneidade do pensamento. E, de fato, não é difícil ver que o “eu penso” é a condição de todo conceito. A forma de todo conceito é a identidade: “A é A”. A identidade “A é A” não rege o dado, ela rege o conceito. O leão é leão, é o enunciado do conceito “leão”. Mas sob qual condição posso eu dizer “A é A”? Este será um dos aspectos mais interessantes da filosofia kantiana, a determinação da condição sob a qual eu posso dizer “A é A”, quer dizer, [a determinação da condição sob a qual eu posso] formar um conceito qualquer. Mais profundamente, que eu possa dizer “eu = eu”, o “eu = eu” é o fundamento de todo “A é A”. Isto será determinante para a história da filosofia, mas pouco importa.

Portanto, a condição sob a qual o dado me é dado é o espaço-tempo. Tudo isto que é dado me é dado no espaço e no tempo. Vocês veem que não é complicado. Kant não é de todo difícil, é muito difícil de ler, mas é de uma clareza... a luz kantiana é alguma coisa de prodigiosa, simplesmente é preciso ler duas vezes uma mesma frase, não há um filósofo que não seja assim. É unicamente uma questão de regime de leitura. Quando alguém diz “os filósofos são difíceis” é que não quer ler duas vezes a mesma frase, ou porque não sabe onde cortar o texto. Evidentemente, para ler duas vezes a mesma frase, não é questão de não perder o foco, é preciso ter um vago sentimento disto que produz um grupo de proposições enquanto se lê, reler duas vezes é o suficiente, é límpido. A filosofia é

verdadeiramente a luz pura, vocês não encontram nada mais claro que a filosofia... Portanto, vejam, tudo isto que me é dado o é sob a condição do espaço e do tempo, daí o espaço e o tempo serem a forma da minha receptividade. É a intuição, e o “eu penso” é a condição de todo conceito. É porque “eu = eu” que todo “A é A”. O que nos leva a repetir: é porque eu penso que eu penso conceitos, na justa medida em que o “eu penso” seria a forma de espontaneidade. Logo: o espaço-tempo é a forma da minha receptividade; “eu penso” é a forma da minha espontaneidade. Intuição e entendimento.

Tudo bem? Entre os dois existe uma cesura. Kant foi o primeiro que definiu o homem ou o espírito humano em função de uma cesura que o atravessa. Percebam: não é pouca coisa quando se diz algo genial em filosofia, deve-se perguntar aos filósofos o que eles aportam à filosofia (não é raro pessoas que não trazem estritamente nada esconderem o que os grandes filósofos fornecem). É um grande feito trazer algo assim, porque é tão extraordinariamente claro que nos perguntamos como foi possível que isto já não tivesse sido dito antes, esta espécie de desequilíbrio fundamental do homem.

Pois bem, retorno ao meu tema, isto não poderia ter sido dito antes. Não porque eles não eram suficientemente inteligentes... Não, eles eram tão inteligentes quanto Kant, eles eram tão geniais quanto. Por outro lado, eles encontraram coisas com as quais talvez estivessem a tal ponto ocupados que... O fato é que isto que Kant descobriu ou inventou, ninguém podia inventar. E por quê? Por uma razão muito simples. Eu peço a vocês que se coloquem no lugar de Deus, do ponto de vista de Deus, façam de conta que vocês são Deus. Eu posso afirmar uma coisa muito simples, que, enquanto Deus, eu digo a vocês que para Deus não há o dado. Existe o dado para as pobres criaturas, é a própria definição de criatura. A criatura é algo para quem existe o dado. Mas eu, Deus, eu que sou o criador, sou eu quem dá e não dá, e neste ponto não haveria nada existindo, em absoluto, salvo eu mesmo, porque eu não teria criado. Mas eu, Deus, eu crio, ou seja: não há o dado para mim. Eu dou à criatura uma criatura de outro tipo, ou seja, eu faço o mundo. Não há o dado. Ou seja, uma coisa muito simples: do ponto de vista do infinito, não há o dado.

Em outros termos, do ponto de vista de Deus, tudo é conceito e o dado se reduz ao conceito, o dado é um com o conceito, e os dois não poderão distinguirem-se entre si, senão através do miserável ponto de vista do homem. Ou seja, apenas do ponto de vista da criatura o dado e o conceito são duas coisas. Do ponto de vista do criador, isto é, do ponto de vista do infinito, o dado interioriza-se no conceito. Entenderam? Isto é muito importante, e é evidente que, do ponto de vista de Deus não existe o dado porque Deus não cria o mundo com tal ou qual material, ele cria o mundo com nada, criação *ex nihilo*. Isto definirá a teologia cristã, e é onde serão testadas várias heresias. Por exemplo: vocês são hereges caso não tomem ao pé da letra a ideia de que Deus criou o mundo com nada, caso contrário o ponto de vista do infinito está completamente abalado.

Daí, por exemplo, um texto de Leibniz, um dos maiores matemáticos e um dos maiores filósofos da sua época, fim do século XVII e início do XVIII. É fascinante o problema que ele coloca. Ele diz: acaso poderiam existir duas gotas de água, duas folhas de árvore, duas mãos absolutamente semelhantes? Quer dizer, duas gotas de água tais que cada ponto de uma corresponda a um ponto de outra, quer dizer, sem haver diferença... de quê? Que não haja diferença de conceito. Acaso poderiam existir duas gotas de água absolutamente idênticas, duas folhas de árvores absolutamente idênticas, duas mãos absolutamente idênticas? Leibniz diz: nós assim o cremos, mas nós somos miseráveis criaturas. Assim o cremos porque nosso espírito é finito. E como nosso espírito é marcado pela finitude, como não podemos ir ao infinito, deixamos muito rapidamente de especificar nossos conceitos. E formamos então um conceito de gota d'água que convém a várias gotas d'água. Mas, diz Leibniz, não se passa assim com Deus. Deus possui um entendimento infinito que contém todos os conceitos possíveis e estes conceitos vão ao infinito, ou seja, no entendimento de Deus a especificação do conceito é infinita. De modo que, no entendimento de Deus, havendo duas gotas d'água, há forçosamente dois conceitos. Elas não terão o mesmo conceito. Em outros termos, se levarmos às últimas consequências, encontraremos sempre um carácter interior pelo qual as duas gotas d'água se distinguem, ou em função do qual uma gota d'água não será a mesma que outra gota d'água.

É o que Leibniz resume dizendo: toda diferença está no conceito. O que é uma outra maneira de se dizer: não existe o dado, ou, pelo menos, o dado se reduz ao conceito. Vejam, Kant se opõe a Leibniz, e mais ainda, só imbecis dizem “Kant contradiz Leibniz” ou “os filósofos se contradizem”. Kant diz o seguinte: bem, tiremos a prova, suponhamos suas duas mãos, as suas mãos, você as corta. Reparem: vocês não têm nenhuma dificuldade para cortar uma, já a outra é mais delicado. Para cortá-la, vocês precisam da ajuda da outra, mas pode-se conceber que funcione mesmo assim. Eu não sei como, mas você toma suas duas mãos, você olha para elas. Você pode conceber nas duas mãos absolutamente... eu não me pergunto como elas são dadas... Você pode concebê-las como absolutamente idênticas, quer dizer, não há nenhuma diferença de traço. De fato, Leibniz tem razão, ou seja, cada um dos dois diz que não há duas folhas semelhantes, não há duas mãos semelhantes, sem nenhuma variação de traços entre a direita e a esquerda. Mas Kant diz: a questão não é essa, você pode conceber duas mãos absolutamente idênticas e, no entanto, isto não impede que elas sejam duas. Mais ainda, elas podem ser completamente idênticas, você não poderá jamais sobrepor uma à outra porque existe uma direita e uma esquerda. Paradoxo demente. O paradoxo não é fundamentalmente incompreensível, acontece que você não pode fazer uma sobreposição a não ser que disponha de uma dimensão suplementar. Não se pode sobrepor dois triedros semelhantes opostos pelo vértice, por quê? Porque dois triedros são um volume, e não é possível sobrepor-los a não ser que se faça movê-los para uma quarta dimensão. Já que não há no mundo conhecido uma quarta dimensão, não se pode sobrepor-los. [interrupção]

Kant nos diz: você pode especificar o quanto quiser o conceito, jamais o dado se reduzirá a ele. Há no dado alguma coisa de irredutível ao conceito, este algo é a sua posição no espaço, ou seja: direita e esquerda, alto e baixo etc. Estas são determinações espaciais irredutíveis a toda determinação conceitual. Bom, reencontramos a ideia de Kant: por um lado, uma heterogeneidade entre o espaço-tempo, e o conceito por outro.

Retorno à minha questão: Por quê? Por quê Kant o descobriu, e por que Leibniz não podia fazê-lo? Temos a resposta: é verdade que a filosofia do século

XVII – eu não estou dizendo que ela seja só isto –, quaisquer que sejam suas relações com a religião – isto é efetivamente uma outra coisa –, é uma filosofia que se faz e que se pensa do ponto de vista do infinito. O que define, portanto – se fizermos como Foucault –, o enunciado base da filosofia do século XVII, a Idade Clássica, é o enunciado de Descartes, que nenhum filósofo colocará em questão – há, aliás, quem o faça, mas são filósofos um pouco marginais. O infinito é primeiro em relação ao finito. Merleau-Ponty, em um texto muito bonito, tentava definir a filosofia do século XVII dizendo: “não podemos defini-la senão da seguinte maneira: uma maneira inocente de pensar o infinito”. A filosofia da Idade Clássica é uma maneira inocente de pensar o infinito, ela pensa audaciosamente o infinito. E, se me permitem, isto culmina com Pascal, com a distinção entre as ordens de infinito, não sendo o finito senão uma coisa qualquer presa às diferentes ordens de infinito. O finito não é por si só suficiente. O finito deriva do infinito, das ordens de infinito, e dos infinitos de diferentes ordens. Se este pensamento clássico, de uma certa maneira, termina com Pascal, ele termina com a concepção de ordens de infinito.

Em um pensamento filosófico que privilegia o infinito em relação ao finito, que determina o finito como primeiro em relação ao infinito, pois bem, está completamente fora de possibilidade conceber uma heterogeneidade entre o dado e o conceito. Por uma razão muito simples. Do ponto de vista do infinito, em um entendimento infinito, o dado é completamente interior ao conceito. O entendimento divino, sempre evocado pelos filósofos do século XVII, do qual o nosso entendimento é apenas uma parte – Espinosa dirá: nosso entendimento é uma parte do entendimento divino –, pois bem, Leibniz ou Descartes dirão, diferentemente, que o entendimento finito do homem é à imagem do entendimento divino. O entendimento divino e o Deus primeiro, o infinito sendo primeiro em relação ao finito, é que garante uma homogeneidade do dado com o conceito. Do ponto de vista do infinito, o dado se reduz ao conceito. Há uma especificação infinita do conceito, e é somente porque somos finitos que cremos na consistência do dado. É do ponto de vista da finitude, ou seja, de um ponto de vista derivado e

segundo, que eu posso opor a receptividade do dado à espontaneidade do conceito. Mas “em si”, quer dizer, em Deus, o dado se confunde com o conceito.

O que permite a Kant dizer “não, há duas faculdades heterogêneas, a intuição e o entendimento, a receptividade e a espontaneidade, o espaço-tempo e o ‘eu penso’”. Bem, um golpe fantástico do qual a filosofia moderna não escapou, ou, ao menos, pelo qual Kant anunciou uma nova época em filosofia, uma nova formação da filosofia, é o seguinte: Kant – para resumir muito grosseiramente – erige a finitude como princípio constituinte. À repartição clássica, ao infinito constituinte e à finitude constituída, Kant opõe – é uma extraordinária revolução em filosofia – o ponto de vista de uma finitude constituinte. É o homem, o espírito humano, que é constituinte, e não mais o entendimento divino. Ele é constituinte não porque teria uma potência infinita, pelo contrário, ele é constituinte em sua própria finitude e segundo as formas de sua finitude.

A ideia de que a finitude possa ser constituinte é um golpe filosófico extraordinário! A partir deste momento, o que o século XVII não podia ver nem dizer, é aquilo que Kant é forçado a ver e dizer. Se a finitude do homem é constituinte, então de fato o dado e o conceito não se conjugam mais. Uma vez que não se encontram senão do ponto de vista do entendimento de Deus, do ponto de vista de um entendimento divino para quem não haveria o dado. Pelo contrário, se a finitude é constituinte, a cesura, a disjunção entre a intuição e o conceito é irreduzível e não poderá jamais ser superada.

Vejam, a partir daqui eu gostaria que vocês tivessem uma ideia do que é uma grande filosofia, não se pode dizer que Kant é... bem, não é questão de gosto! A afinidade com Kant pode ser uma questão de gosto, mas sua importância não. Pode-se situá-lo nesta espécie de abalo que faz com que todos os problemas se modifiquem quando eles são conduzidos a uma finitude constituinte, ao invés de serem conduzidos a um infinito divino. É por isso que, com Kant, aparece o que antes não podia aparecer, isto é, a heterogeneidade radical da intuição e do conceito, do dado e do conceito, ou, se preferirem, do espaço-tempo e do “eu penso”. Assim, penso que deveríamos chegar a uma espécie de derivação.

Foucault retoma esta espécie de grande cesura entre ver e falar. Vocês percebem que há uma coisinha em comum, porque, enfim, pode-se dizer que em Foucault há uma crítica suficiente do “eu penso” – portanto, neste sentido, uma ruptura com Kant – a fim de que o “eu penso” seja substituído por um “há linguagem”. Esta será a crítica do cogito em Foucault – teremos ocasião de vê-la. Ele substitui o “eu penso”, o cogito, por um “há linguagem” ou, se vocês quiserem, por um “murmura-se”. Da mesma forma, substitui o dado, a intuição, ou, se preferirem, ele substitui o “espaço-tempo” pela luz. Aqui, novamente, isto seria relativamente moderno, já que, entendam, a superação do espaço-tempo em proveito da luz é algo que atravessou as ciências – com a relatividade. Isto é como que uma correção moderna do kantismo.

Dupla correção: não a intuição ou o espaço-tempo, mas a luz; ao invés do pensamento, do cogito, a linguagem. Mas, aí mesmo onde Foucault é neokantiano é que, entre estas duas instâncias que são as instâncias da finitude... e ele explicará em *As palavras e as coisas* que a transformação que veio com Kant, com o infinito dando lugar a uma finitude constituinte – é assim que ele compreenderá Kant, é daí que ele irá extrair sua própria filosofia, na forma aparente de um neokantismo. Da seguinte forma: heterogeneidade do visível e do enunciável, e nada poderá preencher esta cesura entre o que vemos e o que enunciamos, entre o visível e o enunciável. Bem, uma vez dito que há esta cesura, aprofundada por Kant, ou pelo menos descoberta por ele, como sobreviver a Kant? É preciso que entre o espaço e o tempo haja uma relação... Acontece que é assim que ele fala, ele fala de heterogeneidade, de diferença de natureza. Ele não emprega a palavra “cesura” – que é romântica – ou “brecha”... Mas ele coloca a questão: “mas, meu Deus, se estas duas faculdades, o espaço e o tempo e o ‘eu penso’, diferem por natureza, como seria possível o conhecimento? Como é possível saber alguma coisa? Como é possível combinar dado e conceito, se ‘conhecer’ é justamente isto?” Ora, o que nos dirá Kant? Ficaré para o próximo encontro, e eu fico por aqui porque estamos cansados... Kant dirá: é necessário – eu cito quase literalmente – que uma terceira faculdade intervenha, como a mais misteriosa arte, escondida em nossa alma. Não para preencher a cesura, mas pôr em contato as duas faculdades a despeito da

cesura. Será necessária uma arte misteriosa escondida em nossa alma, como o mais profundo segredo, uma terceira faculdade. Ela que será, por um lado, homogênea com o espaço-tempo, e, por outro lado, homogênea com o pensamento. Uma faculdade completamente torta, muito muito misteriosa, que se chama “imaginação”. É a imaginação que estabelece uma relação entre as duas faculdades que estão em não-relação, a intuição e o pensamento. O ato pelo qual a imaginação estabelece esta relação na não-relação é o que Kant denomina “esquematismo da imaginação”.

Ora, isto me interessa, e creio que, guardadas as diferenças, Foucault encontra-se diante do mesmo problema, diante da mesma hesitação e ambiguidade nos três tipos de textos que acabei de citar. Eu parto daí, testemunhando o mesmo problema: se entre as duas formas, visível e enunciável, há uma cesura, se diferem por natureza de tal maneira que esta cesura não pode ser preenchida, será preciso que uma terceira intervenha. E que ela seja, por sua vez, homogênea com a forma do visível, e também com a forma do enunciável.

Esta terceira forma seria a imaginação? Que nome ela terá? Veremos. E estamos apenas no início das nossas dificuldades com Kant. Como fará a imaginação para criar essa relação? Não é evidente, é um tipo de relação muito especial, o ponto onde é preciso que a não-relação seja substituída [relayé] por uma relação. É uma operação muito complicada que não será uma simples colocação em relação. É preciso que a não-relação seja mantida, ao mesmo tempo em que uma relação é instaurada na não-relação. O esquematismo, a arte mais misteriosa. E, bem, também em Foucault, existe uma arte muito misteriosa que vai pôr em relação, em uma não-relação, os enunciados e as visibilidades.