

GILLES DELEUZE

MICHEL FOUCAULT: O PODER

AULA 8

Aula 8: 18 de março de 1986

[...] Sim. Sobre esta sucessão de três formas: “Deus”, “homem”, “super-homem”, é preciso ver que não é limitativo. Quero dizer: ela acontece em uma duração muito restrita e localizada, europeia, uma vez que consideramos o pensamento clássico do século XVII com a forma-deus, o do XVIII com a forma-homem e, em seguida, a forma super-homem no final do XIX e início do XX (podemos colocar alegremente o XXI). Mas, mesmo com uma duração restrita, é-nos revelado que essas formas dependem do que poderíamos chamar de uma arqueologia ou, melhor ainda, de uma geologia do pensamento. Com efeito, essas formas dependem de certas operações do pensamento e é interessante para o futuro, para o que nos resta fazer: tentar definir estes movimentos geológicos do pensamento que produzem as formas que acabei de enumerar.

Eu dizia que, de certa maneira, a forma “Deus” é o produto de um movimento arqueológico ou geológico do pensamento, que pode se chamar de desdobramento [*dépli*]. O desdobrar. E a forma “homem”, se me acompanharam na última aula, é o produto de um movimento arqueológico ou geológico do pensamento, que pode se chamar de dobra [*pli*]. Logo, lendo Foucault, não se surpreendam ao observar até que ponto o desdobramento e a dobra constituem duas espécies de matrizes, mesmo no nível do estilo. Eu diria que a obra *As palavras e as coisas* é uma espécie de canto muitas vezes lírico, baseado nestas duas operações: o movimento de desdobrar [*déplier*] e o de dobrar [*plier*], de redobrar [*replier*]. Tentei mostrar na última aula como a forma Deus depende de um desdobramento generalizado; como a forma homem depende de um redobrar-se [*repli*] generalizado. Como se o pensamento encontrasse algo que lhe fosse essencial quando se lançou nestes exercícios que consistem em desdobrar ou dobrar algo. Faltar-nos-ia então um terceiro movimento arqueológico ou geológico do qual dependeria a forma super-homem.

Pouco importa se falta o termo em Foucault, podemos sempre inventá-lo apenas por comodidade, e o que deve voltar normalmente ao super-homem não é a dobra, nem o desdobramento, mas o superdobramento [*surpli*]. Assim, teríamos nossa trindade conceitual de movimentos geológicos: desdobrar [*déplier*], dobrar [*plier*], superdobrar [*surplier*]; o desdobramento, a dobra, o superdobramento [*le surpli*]. Mas não seria uma totalidade, e sim movimentos geológicos que corresponderiam a três períodos distribuídos por uma duração curta e localizada. Desse modo, minha questão – a que gostaria de insistir – para acabar, por hoje, é justamente a da morte do homem e do super-homem, uma vez que essa história da morte do

homem e do super-homem não são coisas assustadoras, mas muito mais simples do que se dizem.

Além disso, o que Foucault quer dizer no texto *O que é um autor?* quando afirma: “vamos conter então nossas lágrimas”?¹ Não há motivos para chorar pela morte do homem, por isso contenhamos nossas lágrimas. Essa afirmação é central para o pensamento de Foucault, já que, pouco após sua morte, há tantos imbecis que voltam ao fato de que ele acreditava na morte do homem, que não acreditava em nada. Não se deve exagerar porque a primeira coisa a se perguntar, quando se fala da morte do homem e a compreende como desaparecimento da forma homem em proveito de outra forma, é se a forma homem foi assim tão boa. Enfim, a forma Deus e a forma homem são consistentes, mas, mesmo que falemos de bom ou mau, a forma Deus foi tão boa para o pensamento, para a maneira de pensar o que existe...

E a forma homem foi tão boa assim? Tudo que pode se desejar para a forma super-homem, se há uma nova forma nascendo, é que, pelo menos, ela não seja pior do que as duas anteriores. Ora, há todas as chances para que não o seja; [essa nova forma] terá seus inconvenientes, mas deve-se lidar com isso de modo calmo. Então, eu retorno ao nosso princípio geral, porque essas sucessões de formas e de operações geológicas correspondem ao que gostaria de praticamente consagrar em nossa aula hoje. Tentarei dar consistência a este movimento do superdobramento, ou seja, esse movimento formador do super-homem, supondo-o distinto do desdobramento e da dobra.

Nosso princípio geral consiste em que toda forma, seja ela qual for, é um composto de forças. Se não compreendermos isso, não podemos entender nada do problema que nos ocupa. Toda forma é um composto de forças, um composto de relações de forças. As forças são extrínsecas, isto é, não têm interioridade, relacionam-se de fora com outras forças, logo as relações de forças são extrínsecas. De modo que devemos considerar, no caso da sucessão Deus, homem, super-homem, o composto das forças no homem, por um lado, e forças do fora, por outro. As forças no homem entram em composição com forças do fora. Essa é a proposta geral e, dela, surgem dois problemas: primeiro, de acordo o período considerado, com quais forças de fora as forças no homem entram em relação? Segundo, considerando forças de fora que entram relação em tal momento com forças no homem, qual forma deriva dessa relação? Não será necessariamente a forma homem.

¹ FOUCAULT, M. “Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969). In: *Dits et écrits* v. 1. *Op. cit.*, p. 845.

Tento responder melhor à objeção feita por um de vocês na última vez, a de que “forças no homem” já pressupõe o homem ou uma forma homem. Não, não se eu tomar forças no sentido próprio de forças. Posso falar, por exemplo, de forças no animal. O que significa dizer forças no animal? Bem, tomo observações comuns. Por exemplo, no século XIX, dizem que o animal se define pela motilidade – força de se mover – e a irritabilidade – força de receber excitações. Se eu disser que as forças no animal são motilidade e irritabilidade, ainda assim não tenho nenhuma forma animal. Posso falar de forças no animal significando apenas uma região do existente, ou seja, uma sede das forças, um ponto de aplicação das forças. A motilidade e a irritabilidade são forças que têm seu ponto de aplicação no animal, numa região do existente, e ainda não pressuponho nenhuma forma.

Vejam, não há nenhuma petição de princípio, parece-me, para falar de forças no animal ou de forças no homem, num momento em que não temos ainda nenhuma forma animal ou humana. Portanto, do mesmo modo que afirmo “forças no animal”, por exemplo, mobilidade, motilidade, irritabilidade etc., posso afirmar que “forças no homem” são a força de conceber, de imaginar.

Tudo bem? Alguma questão? Ótimo. Vou recapitular o que vimos sobre a formação histórica do século XVII, também chamada de *clássica*. Este é o esquema que julgávamos identificar em Foucault: as forças no homem, no sentido do que acabo de dizer, que não pressupõem qualquer forma, entram em relação com forças do fora. Propus chamar essas forças do fora de forças de elevação ao infinito. Isso levanta uma série de problemas que resolvemos vagamente. Primeiro problema: por que as forças de elevação ao infinito são forças do fora, exteriores às forças no homem? A resposta é simples. O homem é uma criatura finita, se ele descobre dentro de si uma força de elevação ao infinito, esta não pode vir dele. Observem, encontro aqui, a rigor, uma das provas da existência de Deus, que é célebre no século XVII sob a forma: o homem tem o poder de conceber o infinitamente perfeito, isto é, de elevar a perfeição ao infinito. Ele mesmo não pode dar conta desse poder porque é finito, logo há um ser infinito. Essa prova é muito bonita, implica adesão unânime, perfeita, mas ela repousa precisamente nisto: se é verdade que há uma força de elevação ao infinito, o homem não pode dar conta dela, é uma força de fora, logo Deus existe.

Acabei de explicar rapidamente por que as forças de elevação ao infinito não podem ser ditas forças pertencentes ao homem: são forças de fora. Segundo problema: por que forças no plural? Porque se fosse necessário caracterizar o pensamento clássico, creio que seria necessário fazê-lo afirmando que é um pensamento que não deixou de se propor a distinção de ordens do

infinito. O Classicismo é como o grande choque com o infinito, e a única maneira para o pensamento pensar o infinito é pôr a ordem e distinguir ordens de infinidade. Bom, não vou voltar a esse assunto. Essas ordens de infinidade serão baseadas em quê, simplesmente? De acordo com o pensamento do XVII, toda coisa é como um misto de realidade e de limitação, ou seja, toda realidade iguala à perfeição. É um misto de perfeição e de limitação. Toda perfeição enquanto tal é elevável ao infinito. Mas, segundo a natureza da limitação que a limita, nem todas serão eleváveis à mesma ordem de infinito. Daí, mais uma vez, as distinções entre ordens de infinito: infinito por si mesmo, infinito pela sua causa, infinito entre limites etc. Essas são as três grandes ordens de infinito que caracterizam o século XVII.

Então pensar será realmente elevar ao infinito que convém. A resposta à pergunta “o que pensar?” é uma das mais belas que existe. É uma grandiosa resposta que funda a filosofia do século XVII: pensar é elevar algo ao infinito que lhe convém, de tal modo que pensar Deus é pensar o infinitamente perfeito ou o infinito por si. Mas pensar o mundo é pensar o infinito por sua causa, pensar as coisas, o infinito compreendido entre limites. É uma bela concepção do pensamento.

Observem, se voltarmos sempre ao problema do XVII, ele multiplica as provas da existência de Deus, e não é de se surpreender que haja tantas provas, uma vez que podemos supor antecipadamente que há uma prova da existência de Deus para cada ordem de infinidade. Há uma prova – a mais célebre, nobre e a mais alta – chamada de “prova ontológica” que parte do infinito por si mesmo. Eu concebo um ser infinitamente perfeito, logo ele existe. Essa é uma prova que procede do infinito por si mesmo. Mas tem também a “prova cosmológica” que vai do mundo até Deus. Essa é uma prova que repousa sobre o infinito por sua causa. Tem também uma prova nomeada classicamente de “físico-teleológica” que repousa sobre o infinito compreendido entre limites. A cada ordem de infinidade corresponderá uma prova da existência de Deus.

Posso dizer que, em uma tal concepção do pensamento, em que pensar é elevar ao infinito, o movimento, a geologia desse pensamento será o desdobramento. Elevar ao infinito é desenvolver, é desdobrar. Um dos grandes autores do pensamento clássico se chamava Nicolau de Cusa e era cardeal. E o cardeal de Cusa diz uma fórmula muito clássica, muito frequente: Deus é a explicação universal. A fórmula só se entende em latim se levarmos a sério, a rigor, a explicação. Explicar é desdobrar. Se desenrolo um tapete, explico-o, isto é, desdubro-o. É um pensamento do desdobramento [*dépliement*].

Ora, é por isso que – aqui retomo ao pé da letra o texto de Foucault onde ele se interessa pela última ordem do infinito, isto é, o infinito das coisas criadas, das criaturas – o pensamento do século XVII, como mostra Foucault em *As palavras e as coisas*, procede por desenvolvimento de quadros de acordo com o *continuum*, sendo este precisamente a última ordem do infinito. E será o quadro das riquezas com um *continuum* de riquezas; o quadro dos seres vivos, o contínuo da história natural. As séries no nível da criatura serão um pensamento por *continuum* e por série: a série das riquezas e o quadro da [sua] circulação, a série dos seres vivos, a série das raízes sobre a linguagem. Em toda parte, desenvolver-se-ão, desdobrar-se-ão quadros. Então não se trata de dizer que, nessa formação histórica, o homem não existe. Muito mais, partimos das forças existentes no homem – forças de conceber, de imaginar etc. – às quais correspondiam ordens de infinito. Há um infinito de imaginação que não é o mesmo que o infinito do intelecto. Só o infinito do intelecto é um infinito por si.

Bom, é isso. Não podemos recomeçar. Não é uma questão de dizer que o homem não existe, mas que, no século XVII, na formação clássica, as forças no homem entram em relação com forças de elevação ao infinito, sob o movimento ou sobre o movimento geológico ou arqueológico do desdobramento, do desenvolvimento. Questão: qual é a forma que decorre desse composto de forças? As forças no homem se compõem com forças de elevação ao infinito. Qual forma decorre desse composto em particular? A resposta, como vimos, não é a forma homem; não há forma homem. Este é um aspecto da tese de Foucault que, para a idade clássica, não há forma homem, porque a forma composta que decorre da relação das forças no homem com forças de elevação ao infinito é, evidentemente, a forma Deus, e o homem será colocado apenas como a limitação de Deus, que é o intelecto infinito. O infinito é sempre primeiro em relação ao finito, como na fórmula de Descartes.

Assim, o que decorre do composto das forças é a forma Deus. Essa afirmação equivale a dizer que o pensamento do XVII tem por missão suprema desdobrar-se, desenvolver-se. Ora, o desenvolvimento supremo, ou, como diz Nicolau de Cusa, a explicação universal, o desdobramento universal, é Deus. Deus não cessa de se desdobrar, não suporta as dobras, porque é o mais prodigioso desdobramento. Ele não suporta as dobras porque é abrigo dos ímpios; sob as dobras, há sempre Caim.² Deus se desdobra, é sua maneira de perseguir os ímpios. Ele sonda e sondar é se desdobrar, desenvolver-se.

² Personagem bíblica que indica a impiedade.

Em um outro livro – isto assombra Foucault, esta ideia do desdobramento como movimento geológico do pensamento clássico, nesse livro que precede *As palavras e as coisas* –, encontramos constantemente o tema da clínica como invenção da idade clássica, na história da medicina. O que faz a clínica? Ela desdobra os sintomas em praias bidimensionais. Deus faz a clínica. Sob o olhar de Deus, estamos desdobrados. Então, isso é um clássico, é assim que se reconhece um clássico. Agora talvez vocês compreendam a história dos solos arqueológicos em Foucault...

Um pensamento pode ser muito próximo e muito moderno – penso em Pascal – e, por mais próximo e mais moderno que seja, a questão “a qual solo arqueológico pertence?” só pode ser resolvida, creio, na medida em que se mostra em qual sentido esse pensamento pertence à idade clássica. Com efeito, parece-me sempre imprudente, por exemplo, fazer de Pascal um tipo de moderno. Se ele está tão perto de nós é justamente por ser tão clássico e porque a idade clássica tem algo a dizer. Mas é muito imprudente, em nome de uma espécie de angústia pascaliana, transformá-lo em um moderno. Pois, novamente, a angústia de Pascal é a do infinito, que é estritamente oposta às formas modernas da angústia. É uma angústia do infinito, e mais, é uma angústia das ordens de infinidade. Pascal é um pensador clássico, no sentido da distinção das ordens de infinidade; ele é, realmente, o esforço angustiado, o esforço aterrorizado para sobreviver e encontrar um caminho nas ordens de infinidade. Assim, se definirmos desse modo o pensamento clássico, estaremos aptos a compreender, por exemplo, que, longe de ser um pensamento da medida, é um pensamento do qual o estrito avesso, o complementar é o barroco. Não há nenhuma razão para opor o clássico e o barroco; um é estritamente o oposto do outro, mas ambos pertencem ao mesmo solo arqueológico.

Vimos na última vez que há uma mutação quando passamos ao século XIX. Pensem e compreendam que seria estúpido perguntar: o que é melhor? Nunca há nada que seja melhor. Acontece que o pensar muda de orientação, já não é o mesmo movimento. É um pensamento curioso [que surge] a partir do XIX; foi isso que tentei desenvolver, e quero insistir, na esperança de que possa lhes dizer algo. Tudo acontece como se pensar fosse, todo o tempo, dobrar. Eles vão dobrar. Os grandes pensadores do XIX não param de dobrar e redobrar [*replier*]. O que isso significa? Reencontramos o estilo de Foucault. Cada vez que ele fala “dobra”, invoca igualmente a espessura, fazer espessuras. Pensar é fazer espessuras, tornar-se espesso. Ou então, diz Foucault, a palavra que remete à “espessura” volta sempre n’*As palavras e as coisas*, mas diz respeito à formação do século XIX. Este, diz Foucault, descobre a espessura da vida, da linguagem. Trata-se de constituir espessuras. Pensar não é mais aplinar [*mettre à plat*], nem

desenvolver, desdobrar, mas dobrar, fazer nascer uma profundidade. Do mesmo modo que ele emprega constantemente a palavra “espessura”, empregará quase como um sinônimo a palavra “cavo” [*creux*]. Há uma espessura da linguagem, assim como há um vazio da linguagem; e a espessura e o vazio funcionam, em Foucault, como sinônimos, porque são ambos resultados da dobra. Dobrar é tornar espesso. Vejam, é bastante simples: eu dobro, aqui, [Deleuze dobra uma folha] e penso [risos] da maneira admirável dos clássicos [desdobra a folha], e vocês não deram conta, mas acabei de provar a existência de Deus [risos]. Assim, o século XIX será um pensamento fundamental do dobrar e do redobrar, o que significa, como vimos, as forças no homem. Essa é a mutação.

A mutação acontece quando as forças no homem entram em relação com novas forças do fora. Nesse momento, afirmamos que há mudança de solo arqueológico, mutação. Em torno da metade do século XVIII e com o início do XIX, as forças no homem entram em relação com forças de finitude e não mais com forças de elevação ao infinito. É um novo composto e, mais uma vez, é claro, as forças de finitude existiam no século XVII, mas eram compreendidas no pensamento do XVII como simples forças de limitação. Ora, as forças de limitação não impediam de modo algum o desdobramento ao infinito ou a elevação ao infinito. Ao passo que, aqui, há encontro das forças de finitude que não se deixam compreender como simples limitações, mas que são verdadeiras forças de oposição teimosas, espessas. Já não é mais limitação, são oposições. É a descoberta da oposição real ao invés da limitação lógica.³ Segundo o vocabulário do jovem Kant, é a descoberta das grandezas negativas ou das quantidades negativas, as forças de finitude. Do mesmo modo que havia anteriormente ordens de infinidade no XVII, há forças de finitude diferentes com as quais as forças no homem vão se compor.

Vimos que há três forças de finitude fundamentais: a vida, o trabalho e a linguagem. Então, posso dizer que as forças no homem, em vez de se desdobrarem elevando-se ao infinito – por elevação ao infinito –, de se desenvolverem ao infinito, envolvem-se, dobram-se sobre as forças de finitude. Compondo-se com as forças de finitude, as forças no homem seguirão uma dobra, irão constituir uma espécie de hélice em torno das forças de finitude e mergulharão segundo as forças de finitude em horríveis casamentos, que substituem os casamentos com Deus. Agora, o homem vai casar-se com o trabalho em sua finitude, com a linguagem em sua finitude, com a vida em sua finitude. Em toda parte não é nada mais do que dobra.

³ “Kant foi quem melhor marcou a correlação entre conceitos, dotados de uma especificação somente indefinida, e determinações não conceituais, puramente espaço-temporais ou oposicionais”. DELEUZE, G. *Diferença e repetição* (1968). Trad. L. Orlandi e R. Machado. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 22.

Como lhes dizia a respeito de Ricardo e Marx, o trabalho se dobra sobre o capital ou, vice-versa, como o capital se dobra e se redobra sobre o trabalho extorquido. E insisti da última vez, mas agora lhes recordo, porque me parece evidente que a biologia nascente do século XVII, um ponto sobre o qual Foucault tem ainda mais razão do que ele diz, se olharmos de que se trata, a rigor, esse nascimento da biologia a partir de Cuvier, no final do XVIII e início do XIX. É sempre uma questão a respeito do ser vivo, das dobras possíveis e impossíveis, de operações de dobragem. Se eu tomar, novamente, talvez não tenha dito o suficiente, uma polêmica que percorreu o início da biologia, saber se se pode ou não, passar de um vivente para outro, de uma organização para outra dobrando-se. Uns dirão que não, outros, dirão que sim, é possível passar de uma forma animal para uma outra dobrando-se. É um grande pensamento da dobragem [*pliage*]. As coisas se dobram e se redobram sempre. Pensar é dobrar.

Novamente Foucault tem razão. Por que Cuvier e Geoffroy Saint-Hilaire pertencem ao mesmo solo arqueológico? Porque a proposta fundamental de Cuvier afirma que há planos de organização da vida irreduzíveis uns aos outros, de modo que não se pode passar de um plano para outro, justamente porque cada plano se define por uma forma de dobragem irreduzível. E a de Saint-Hilaire afirma que se pode sempre passar de um plano a outro, de modo que há um único e mesmo plano de composição através de todos os planos de organização; porque, por dobragem, pode-se sempre passar, e a polêmica culmina. Como todas as polêmicas, ela tem seus lados sérios e depois seus lados divertidos, não se pode explorar um século sem cair nas coisas que são muito ou relativamente divertidas.

Há um livro extraordinário, *Filosofia geológica de Geoffroy Saint-Hilaire*, onde este autor reuniu toda sua controvérsia com Cuvier.⁴ E trata-se de saber se se pode passar do vertebrado – que tem um plano de organização, da vida – ao cefalópode, que tem um outro plano de organização da vida. Exemplos de cefalópodes para que vejam a complexidade do problema: o choco [*seiche*] ou o polvo. O polvo é um belo cefalópode, um dos maiores. O choco também. À primeira vista, não é fácil, e agora Saint-Hilaire dá sua receita de dobragem para passar... Sabem qual problema está em questão? Definir o vertebrado por um plano de organização é o grande conceito de organização vital que aparece no século XIX. Se defino um vertebrado por um plano de organização, o cefalópode por outro, então esses planos de

⁴ “A grande polêmica entre Cuvier e Geoffroy-Saint-Hilaire diz respeito à unidade de composição: haveria um Animal em si como uma Ideia de animal universal – ou as grandes ramificações introduziriam falhas intransponíveis entre tipos de animais? Poeticamente, a discussão encontra seu método e sua prova na dobradura [*pliage*]: pode-se, por dobradura, passar do Vertebrado ao Cefalópode? Pode-se dobrar o vertebrado de tal modo que as duas partes da espinha dorsal se aproximem a tal ponto que a cabeça vá em direção aos pés, a bacia em direção à nuca, e a tal ponto que as vísceras se disponham como nos Cefalópodes?”. DELEUZE, G. *Ibid.*, p. 203.

organização são irreduzíveis ou não? Posso falar de um único plano de composição da vida ou, pelo contrário, a vida está fragmentada em planos de organizações irreduzíveis? Saint-Hilaire oferece uma receita de dobragem para passar do vertebrado ao cefalópode. Há um texto de Cuvier que me parece um dos mais cômicos da história da biologia, no qual ele afirma: “eu tentei, não é verdade, ele mente! A receita que oferece não nos faz passar de modo algum...”. Então Saint-Hilaire, em apuros, diz: “sim, não funciona em fato, mas funciona na lei. E não funciona em fato porque é preciso distinguir outros planos de organização da vida, os graus de desenvolvimento. O polvo e o vertebrado não têm o mesmo grau de desenvolvimento, não se podem passar por dobragem. Então, ele reconhece que sua dobragem não funciona, mas sustenta que esta funciona se os graus de desenvolvimento forem os mesmos em dois planos de organização. Portanto, é muito complicado, mas interessante. É um método de dobragem.

Eu diria a mesma coisa sobre a economia política, que é um grande redobramento [*repli*] das riquezas sobre o trabalho. As riquezas deixarão de constituir um quadro ao infinito, um *continuum* das riquezas, como no século XVII, para se redobrar na fonte de sua finitude. E a própria terra – Foucault mostra esse processo muito bem em uma bela página sobre Ricardo –, que era para o século XVII uma ordem de infinidade (evidentemente, uma ordem derivada, um infinito por sua causa), define-se agora, ao contrário, por sua finitude radical, sua avareza. A terra não se tornou a rica, mas a avara. Disso decorre o pessimismo de Ricardo e de toda a economia política. Vejam, não quero repetir todas as análises que fizemos da última vez, mas só digo que vocês devem fixar o que eu gostaria, ou seja, que há confirmações em toda parte de que a fórmula do XIX será: as forças no homem entram em relação com as três forças de finitude, a vida, o trabalho e a linguagem, e não mais com forças de elevação ao infinito, como, por exemplo, os três infinitos do XVII. A operação que compõe as forças entre elas já não é o desdobramento, mas a dobra; o homem se dobra sobre essas forças de finitude.

QUESTÃO: qual a forma que emerge desse novo composto?

DELEUZE: vimos que é a forma homem. A forma homem, portanto, nasce e aparece quando as forças no homem entram em composição com forças de finitude e não mais com forças de elevação ao infinito. Eis por que o século XIX pensa o homem e, finalmente, pensa tudo sob a forma homem.

Então, quero voltar também nesse ponto rapidamente. Percebam que não é uma fórmula fácil. No ponto em que estamos, se seguirmos nossa análise, verão que não é uma fórmula fácil ou livre afirmar: “para o século XVII, pensar é desdobrar e, para o XIX, pensar é dobrar. De tal forma que, mais uma vez, isso me interessa, por isso retorno a Foucault. Na minha opinião,

dobra e desdobramento são palavras, também conceitos, ou, talvez, metáforas? Não é para ser interpretado literalmente, não são exatamente metáforas. Por exemplo, quando se trata de saber se se pode passar, por dobragem, do vertebrado ao cefalópode, isso não é uma metáfora. O desdobramento e a dobra terão usos metafóricos, notadamente no estilo de Foucault, todo o tempo, serão invocados aqui. Dobra, desdobramento, a dobra com a formação de espessuras ou a descoberta dos vazios, tudo isso anima muito um material metafórico de Foucault, mas é muito mais do que metáforas. São operações, movimentos geológicos, arqueológicos. Exatamente como se falasse de dobramento [*plissement*] de uma cadeia de montanha. Fala-se todo o tempo de dobramentos, mas a geologia não se restringe a dobrar, ela também desdobra. Os platôs, os desdobramentos dos platôs, o dobramento das correntes. Há uma geologia do pensamento.

Então, por essa razão, explode em *As palavras e as coisas* este manuseio da dobra e do desdobramento, o retorno obsessivo desses dois termos em Foucault. Mas é interessante procurar antes. Eu dizia, no *Nascimento da clínica*, vocês já encontram plenamente o exercício do dobrar e do redobrar. O desdobramento sendo posto do lado da clínica, arte médica do XIX, e a dobra – com a constituição de uma espessura mórbida, de um volume doentio, de um vazio da doença – sendo posta do lado do que sucede à clínica, a saber, a anatomia patológica do século XIX. Nessa obra, há todo este jogo entre dobra e desdobramento.

Tanto é assim que quero reinsistir sobre o ponto seguinte: creio que o tema dobra-desdobramento [*pli-dépli*] não deixou de assombrar Foucault, mas houve um outro filósofo que o precedeu e que parecia ter sido obcecado por esse tema da dobra e do desdobramento: Heidegger. Só que Heidegger é obcecado por uma espécie de um duplo [*doublet*] dobra-desdobramento em um contexto completamente diferente.⁵ Veremos quando falarmos um pouco e tentarmos fazer um paralelo entre Foucault e Heidegger, de onde esse tema vem para Heidegger, mas de maneira alguma do mesmo solo. Em Foucault, vem essencialmente de uma concepção arqueológica dos movimentos do pensamento, tais como se distribuem numa história do pensamento. Essa história do pensamento refere-se à idade clássica para o desdobramento e à idade do XIX para a dobra. Desse modo, quando formos fazer o confronto, não voltarei a esse

⁵ Deleuze diagnostica seu tempo como: o duma “orientação cada vez mais acentuada de Heidegger na direção de uma filosofia da Diferença ontológica”; do estruturalismo como exercício fundado numa distribuição de caracteres diferenciais num espaço de coexistência” – e nesse sentido, Foucault seria um estruturalista; de sinais que “podem ser atribuídos a um anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomam o lugar do idêntico e do negativo, da identificação e da contradição”. Cf. DELEUZE, G. *Ibid.*, p. 8.

ponto, ele será pressuposto. E já gostaria de mostrar por que Foucault parte doutro horizonte que Heidegger.

Como vimos há pouco, dobra e desdobramento dependem de combinações de forças. Em Heidegger, dobra e desdobramento são inseparáveis de uma posição do ser. Em Foucault, eles são inseparáveis de uma combinatória de forças. Isto é, as noções de dobra e desdobramento – eu diria que Foucault as devolve a Nietzsche, que, no entanto, nada falava sobre elas, mas as inscreve em uma combinatória de forças, o que é totalmente estranho a Heidegger. Mas não é estranho a Nietzsche. Na verdade, está escrito numa combinatória de forças, já que o desdobramento é a operação pela qual as forças no homem entram em relação com forças de elevação ao infinito; e a dobra é a operação segundo a qual as forças no homem entram em relação com forças de finitude. Portanto, dobra e desdobramento remetem a uma combinatória de forças.

Segunda diferença: posso dizer basicamente, de maneira rudimentar, porque nosso problema não é o Heidegger neste momento, que dobra e desdobramento em Heidegger têm por função fundar os seres, os entes; em Foucault, essas noções têm outra função, que é dar forma aos seres e aos entes, uma forma. Vejam, os dois [autores] vão juntos, porque dobra e desdobramento nascem e remetem a uma combinatória de forças que, a partir daí, a sua forma não é fundar seres ou entes, mas simplesmente lhes conferir uma forma – forma Deus, no caso do desdobramento, forma homem, no caso da dobra. É necessário ainda acrescentar: para lhes dar uma forma precária, uma vez que, de fato, toda forma é precária na medida em que não dura mais do que a combinação de forças da qual deriva. Se as forças em relação mudam, se há mutação, essa será outra forma. Toda forma é precária.

Há um trecho na página 291 de *As palavras e as coisas* que me interessa muito: “só há ser porque há vida. A experiência da vida apresenta-se, pois, como a lei mais geral dos seres, o aclaramento dessa força primitiva a partir do que eles são [...] essa ontologia, portanto, desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária.”⁶ Sobre um texto como este, haveria muito a dizer e precisaria conseguir dizê-lo. Se tomarmos a letra do contexto, diríamos a nós mesmos: não exagere, é um texto sobre Cuvier, um texto que, a rigor, vem para concluir a análise de Cuvier. Eu diria que ele vale para a biologia do século XIX ou, ao menos, não do mesmo modo, para a biologia de Cuvier. No entanto, acrescento, é verdade, não se trata de negá-lo, mas, ao mesmo tempo em que um texto tem sempre várias

⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. *Op. cit.*, p. 383.

espessuras, trata-se de dizê-lo. Como não ser sensível, nesse texto, a um piscar de olhos, em que tudo se passa como se Foucault dissesse: atenção, estou afirmando minha diferença com Heidegger. Pois não é por acaso que ele emprega palavras que suscitam no espírito do leitor a confrontação direta com Heidegger. “Só há ser porque há vida, e nesse movimento fundamental que os vota à morte, os seres dispersos e estáveis por instantes formam-se, detêm-se, imobilizam-na”.⁷

A experiência da vida se dá como a lei mais geral dos seres, mas essa ontologia desvela menos do que funda os seres. Não é para Cuvier que a ontologia desvela o que funda os seres, é uma expressão sumária da filosofia de Heidegger. Mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária. Ora, muito além de Cuvier, é o próprio pensamento de Foucault, ou seja, há uma ontologia, mas, muito estranhamente, creio fortemente que há subjacente em Foucault – pouco perceptível e, contudo, perceptível em muitos aspectos – uma espécie de vitalismo. Esse vitalismo é muito estranho. A fórmula do vitalismo, se ela convém a Foucault, seria muito simples: toda forma é um composto de forças, fórmula de um energetismo ou de um vitalismo. Equivale a dizer que a vida é realmente a lei dos seres. É verdadeiramente um deslocamento, por isso que não é de modo algum heideggeriano.

Vejam, dessa análise decorre imediatamente: há uma ontologia, mas o sentido ontologia não é fundar os seres, mas determinar a forma precária à qual são elevados por um momento. Essa forma é precária porque depende da combinação de forças em mutação perpétua. Bastam que as forças mudem para que a forma anterior desapareça e surja uma nova. A forma será precária porque a combinação das forças será ela mesma variável. Vocês compreendem? Toda forma é precária. A forma Deus é precária – seguramente, o próprio Deus, em sua existência, não é precário, mas eterno. A forma Deus é muito precária, não dura muito tempo no nosso Ocidente. Então, por que querem que a forma homem seja menos precária? Não há nenhuma razão. Falo dessas pessoas que querem sempre que isso acabe, por exemplo, os historiadores do século XIX. Se dissermos que a forma “homem” surgiu no desaparecimento da forma “Deus” porque o composto das forças tinha mudado, logo diremos que a forma homem implica, envolve a morte de Deus. No entanto, basta considerar a forma homem para ver que ela mesma envolve, em suas dobras, a morte de Deus. A forma homem é tanto mais precária quanto está entre dois mortos: a morte de Deus e a do homem. Eu disse: é óbvio, evidente! Um péssimo esquema

⁷ *Loc. cit.*

histórico, do ponto de vista da história do pensamento, falar da morte de Deus e depois do surgimento do homem, da substituição da forma Deus pela forma homem.

Eu dizia, uma coisa evidente em Nietzsche é que ele não é pensador da morte de Deus. Para aqueles que são leitores de Nietzsche, suplico que reflitam sobre isso. Não concordem necessariamente comigo, mas pelo menos considerem o que digo. É evidente, a morte de Deus – mas quando Nietzsche escreve – é uma velha história. Mas é de quem? É um lugar comum. Então, é preciso confiar nos pensadores, afinal de contas, eles não retomam lugares comuns. Feuerbach foi quem levou a ideia da morte de Deus e de sua substituição pelo homem, isto é, quem fez a substituição das formas. Mas isso já fora preparado por Hegel. A esquerda hegeliana faz a substituição da forma Deus pela forma homem. Se quisermos resumir livro de Feuerbach, *A essência do cristianismo* – evidentemente com palavras que ele não emprega, mas diz respeito ao seu pensamento –, eu diria que sua tese é: uma vez que Deus desdobrou o homem, é tempo para que o homem dobre e redobre Deus; tempo para que a forma homem, o homem recupere suas próprias forças que elevou ao infinito na forma Deus; tempo para que ele se reaproprie delas sobre o fundo de sua própria finitude, ou seja, substituir a forma Deus pela forma homem.

No entanto, atrevo-me a dizer vulgarmente, Nietzsche não quer saber desse assunto da morte de Deus. Digo, a rigor, porque a sensação é a de que tenho razão. Esse tema o faz rir. Por essa razão, ele nos oferece versões cômicas. Quanto mais antigo for um fato, mais variantes podem se apresentar. Uma lenda tem variantes e aconteceu há muito tempo. Vocês querem uma variante? Querem dela uma outra? Vocês a terão. Isso é exatamente o que para Nietzsche tem a ver com a morte de Deus. Irei lhes contar as variantes. Querem saber como ele morreu? Uma, duas, três, quatro, cinco..., doze versões da morte de Deus. Tudo o que precisamos saber. Estamos cansados de falar sobre isso. Por que Nietzsche é assim? É um contrassenso fundamental, histórico e filosófico apresentar Nietzsche como o pensador da morte de Deus. Por outro lado, é justo – e creio que seja sua grandeza – dizer que ele é o primeiro a ter anunciado a morte do homem. Porque, para Nietzsche, a morte de Deus não é um acontecimento ou, pelo menos, um antigo acontecimento, tão antigo que nem sequer devemos mais falar sobre ele. Por sua vez, o que permanece vivo, para Nietzsche, é a maneira inevitável com que a morte de Deus deve se encadear com a do homem. Nietzsche não pensa a morte de Deus, pensa o encadeamento da morte de Deus adquirida com a morte do homem se fazendo num único acontecimento que deve ter sequências futuras. Quais serão essas sequências futuras? Começamos a vê-las na última vez: o surgimento, o acontecimento da terceira forma, a saber, não mais a forma Deus, nem a forma homem, mas a forma “super-homem”. Se vocês

compreenderam alguma coisa do que estou dizendo, verão que a forma super-homem é uma besta, um animal que não seja o homem, simplesmente o produto de uma nova combinação das forças no homem com forças do fora. Por isso não há razão para fazer disso uma doença. É tudo muito simples, e depois nem tudo é bom no super-homem. Há erva daninha também, mas vamos ver o porquê, não está resolvido. Todavia, do mesmo modo, na forma Deus, vocês deveriam identificar as forças no homem que compunham com forças de elevação ao infinito. Do mesmo jeito, na forma homem, deveriam identificar forças no homem que se combinavam com forças de finitude; na forma super-homem, devem identificar forças no homem que combinam com um terceiro tipo de forças de fora, de tal maneira que dela decorre a forma super-homem.

Retorno à questão: por que a forma homem já compreendia a morte do homem? Por três razões. Primeira: aparece muito claramente em Nietzsche, sobretudo nos textos póstumos, e foi maravilhosamente trazido à luz por Klossowski em seu livro *Nietzsche e o círculo vicioso*. Equivale a dizer: o princípio de identidade não pode funcionar independentemente de uma garantia ou de um fundamento, que é Deus. Irei resumir muito o texto de Klossowski e a maneira como ele o inscreve no pensamento de Nietzsche. A morte de Deus implica o colapso do princípio de identidade. Em outras palavras, com Deus morto, o homem perde toda identidade. Um tema interessante e acredito, de fato, que é muito profundo em Nietzsche, esta relação entre Deus e identidade. E a perda da identidade com a morte de Deus é um tema que vocês encontram bastante em Klossowski.⁸

Há uma segunda razão pela qual a forma homem inscreve a morte no próprio homem. Eu já tentei dizê-la várias vezes e, neste caso, gostaria de dizer melhor, na esperança de que vocês leiam ainda um grande texto do século XIX. Evidentemente, o XVII, a idade clássica, não ignora a morte e a relação do homem com a morte. Mas sob qual forma essa idade reconhece a questão da morte *no* homem? Creio que ela o reconheça dum certo ponto de vista, o da essência: o homem é mortal e, quanto à existência, ele o reconhece sob a forma de uma espécie de potência indivisível, insecável, instantânea da morte. A morte pertence à essência do homem sob a forma “o homem é mortal” e sobrevém à existência em um ponto insecável, indivisível,

⁸ “A grande ideia de Nietzsche é fundar a repetição no eterno retorno, ao mesmo tempo, sobre a morte de Deus e sobre a dissolução do Eu”. DELEUZE, G. *Id.*, p. 20.

“Em dois artigos que renovam a interpretação de Nietzsche, Pierre Klossowski pôs em evidência este elemento: ‘Deus está morto não significa que a divindade cesse como explicitação da existência, mas que o fiador absoluto da identidade do eu responsável desaparece no horizonte da consciência de Nietzsche, que, por sua vez, se confunde com este desaparecimento... Só resta (à consciência) declarar que sua própria identidade é um caso fortuito arbitrariamente mantido como necessário, mesmo que ela se torne a si própria por esta roda universal da fortuna, mesmo que ela englobe, se possível, a totalidade dos casos, o próprio fortuito em sua totalidade necessária. O que subsiste é, pois, o ser e o verbo ser, que nunca se aplica ao próprio ser, mas ao fortuito’”. (*ibid.*, p. 65).

instantâneo. Essa é a concepção da morte. Por isso, o século XVII ainda está ainda cheio do que já sobrecarregara a idade greco-romana, a saber, consolações da morte.

Se a morte no existente é o ponto insecável, indivisível etc., a morte escapa ao pensamento enquanto não se está morto. E uma vez morto... Bom, mas entre os dois, o momento da morte é precisamente inapreensível em que sentido? Eu lhes dizia que uma frase como a de Malraux (que agradou tanto a Sartre, que a retoma): “a morte é o que transforma a vida em destino”, em minha opinião, para falar como Foucault, pertence tipicamente ao solo arqueológico do XVII. É curioso porque atingiu muito os modernos, mas parece realizar plenamente a concepção clássica da morte. A morte é instante indivisível, insecável que, quando surge, provoca uma transmutação, uma transformação qualitativa da vida em destino. Já é um tema de consolação na idade dos gregos. Eles dizem que não se pode afirmar que um homem seja feliz antes de sua morte. Porque, até sua morte, tudo pode mudar. Ele é feliz, mas pode lhe acontecer algo que reflita sobre o passado e faça com que sua vida tenha sido nada mais do que um erro, precipitação para este infortúnio final. Só se pode dizer que uma vida foi feliz quando a morte aconteceu. Em outras palavras, ela transforma a vida em destino.

Nesse caso, tenho uma primeira constatação. Em *Nascimento da clínica*, Foucault analisa o pensamento de Bichat, grande médico do século XIX. Dessa análise, eu diria um pouco do que acabei de dizer acerca do texto de Cuvier. Parece um texto epistemológico, Foucault expõe a concepção da morte e da vida em Bichat. Mas, se forem sensíveis ao tom e ao estilo, penso que nada pode nos impedir de sentir que, sob o pretexto de Bichat, haja algo mais e que Foucault, também, não se limita apenas a falar do médico, mas fala por conta própria. E se, também eu, falo de Foucault e tento falar por minha conta, diria que o livro *Investigações psicológicas sobre a vida e a morte*, de Bichat, é o primeiro livro moderno sobre a morte.

Mais uma vez, não digo que o moderno seja melhor do que o clássico, mas que não são iguais. É um livro de filosofia e não apenas de medicina, o primeiro grande enunciado que expressa uma profunda mudança na concepção médica e filosófica da morte. Vocês irão encontrar uma morte moderna em Bichat, neste livro surpreendente. Mas o que ele diz? Eu precisaria de uma aula inteira para falar desse livro. Vou apenas demarcar alguns pontos. Bichat afirma que a vida tem dois aspectos: a vida orgânica e a animal. Ele os define – eu gostaria alguns de vocês vissem o livro porque há tantas fórmulas que de fato anunciam nossa idade [moderna]. Como ele distingue a vida orgânica e a vida animal? De uma maneira muito simples. Basicamente, ele afirma: a vida orgânica consiste em existir no interior [*au-dedans*], ou, se preferirem, em habitar um lugar, que é comum ao animal e à planta. Na minha vida orgânica,

eu habito um lugar e existo no interior de mim mesmo. Na minha vida animal – cito Bichat textualmente: “habitar o mundo” e já não “habitar um lugar” –, eu habito o mundo e existo fora de mim.⁹ O centro da vida animal não é o sistema nervoso. Aqui está o primeiro ponto forte.

Segundo ponto forte: a vida orgânica é dotada de continuidade – é engraçado porque quase eu teria vontade de traduzir: isso é o que a idade clássica apreendeu antes de tudo, a vida orgânica. A vida orgânica é contínua. Mas a vida animal é estranhamente intermitente. E Bichat tem páginas esplêndidas que prefiguram descobertas muito posteriores a ele sobre a multiplicidade dos sonos, os sonos parciais. Ele afirma que o animal não deixa de ser atravessado por sonos parciais. E o que se chama de sono enquanto se dorme é uma resultante de sonos parciais, mas há vários tipos de sonos que atravessam o animal. Seu sono, por assim dizer, é uma resultante de todos esses sonos parciais. Em outras palavras, a vida animal nunca deixa de ser intermitente, atravessada por sonos e, no sono, voltamos à única vida orgânica.

Terceiro ponto: é necessário distinguir dois tipos de morte, mas, desta vez, é mais do que a morte orgânica e a animal, complica-se. Trata-se de distinguir a morte natural e a morte violenta. Pelo que sei, é o primeiro autor que faz uma diferença de natureza entre as duas mortes e faz passar o homem sob o regime da morte violenta, o que é muito curioso. Pois há um texto, em Bichat, que não consigo explicar. Asseguro-lhes que o li bem, é um livro que adoro, eu o li e reli, no entanto, ainda não consigo compreender. Ele afirma: os animais têm mais frequentemente... sua morte é uma morte natural após a velhice. Então, não compreendo, como todo mundo, tenho vontade de dizer: não, mas os animais se devoram, não param de se devorar; é raro, pelo contrário, se não são devorados, os animais na exploração (na fazenda) são abatidos pelo homem, mas enfim, na natureza, não muda a situação. Então, o que ele quer dizer?

Ao mesmo tempo, apresentar meu pensamento como uma objeção, envergonha-me de antemão, porque significaria dizer que Bichat é realmente um estúpido por não ter pensado o óbvio, que os animais se alimentam uns dos outros. Então essa é a minha curiosidade. Ele chega a dizer: “de certa maneira, não importa, as mortes dos animais são mortes naturais?” É muito estranho. Não compreendo. Exceto algo que seja uma ideia muita bonita, surpreendente. Sua ideia é o que falta na sociedade. E por que a sociedade? Ele não cai nas facilidades do tipo insegurança. Não é isso. Ele quer dizer: a sociedade consome enormemente nossa vida animal, porque ela a solicita, faz-nos mover bastante, provoca-nos excitações uma após a outra, assim,

⁹ “O animal é o habitante do mundo, e não como o vegetal, do lugar onde nasceu. Ele sente e percebe seu entorno, reflete suas sensações e se move voluntariamente segundo sua influência”. BICHAT, F. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort. Op. cit.*, p. 3.

muito pior do que na natureza. De modo que, na natureza, a vida animal pode durar, ao menos na lei, muito mais tempo. Mais uma vez, tenho minhas dúvidas. Quando se vê um pobre coelho, mesmo quando ele para e repousa, não deixa de estar atento, e nos perguntamos: será que é mesmo descanso? Temos que pensar: ele também não está errado, não sabia, mas agressão social é terrível. Pessoas que falam demais são uma agressão. As luzes de neon – Bichat não as conhecia – são uma agressão aos olhos de qualquer maneira. A televisão também é pura agressão.

É verdade que a sociedade consome minha vida animal. Vejam, Bichat é muito inteligente, ele não definirá uma esfera da vida suplementar. Ele afirma: a sociedade é uma aceleração de todas as funções da vida animal. Ora, a vida animal é, pelo contrário, uma vida que tem muita necessidade de intermitência, de repouso, dos seus sonos parciais. Mas, nós, já não sabemos, temos um sono pesado e, mesmo assim, doentio, não temos esses sonos parciais. Nossos órgãos dos sentidos estão sempre investidos por uma fonte qualquer. Isso é o que Bichat quer dizer. Como nossa vida animal é tão consumida num ritmo muito veloz, logo evidentemente o regime de nossa morte tende a se tornar cada vez mais morte violenta.

Esse é ato de entrada da morte moderna na cena do pensamento. Não passem diante do hospital Bichat sem ter um pensamento sensibilizado por um grande pensador. E ainda acrescento um último ponto forte. Bichat explicará como – uma vez que há dois tipos de morte, natural e violenta – em ambos os casos a vida animal e a orgânica não se desvanecem, não desaparecem do mesmo modo. Assim, ele tem uma grade dupla. Tento criar uma estrutura lógica: distinção entre vida orgânica e vida animal e, por outro lado, entre morte violenta e morte natural, tendo em conta que, nas duas mortes, o fim da vida orgânica e da vida animal não acontece do mesmo modo, nem na mesma relação. No entanto, não tenho tempo de desenvolver tudo isso, talvez o faça se acabarmos Foucault. Voltarei a Foucault e Heidegger, Foucault e Bichat, Foucault e Nietzsche.

Bem, o último ponto é como Bichat inverte completamente a concepção da morte clássica. Ele o faz de três maneiras. Primeira maneira: a ideia de que, tal como os sonos parciais, o animal, o animal humano não deixa de passar por mortes parciais. Há um pluralismo das mortes que se opõe totalmente à ideia de morte como instante indivisível, instante último. Pluralismo das mortes. E toda parte final de seu livro consistem em estudar, nas mortes violentas, os três tipos de morte: pulmonar, cardíaca e cerebral. Esses tipos não esgotam a lista das mortes diversas, mas são os três grandes centros mortais: pulmões, coração, cérebro. Assim, esse é o primeiro aspecto, um tipo de partição [*partiellisation*] da morte.

Segundo ponto: a morte em geral [*tout court*] será resultante dessas mortes parciais. Em nome disso, Bichat pôde colocar – como diz Foucault quando o analisa – uma coextensividade da vida e da morte e oferecer sua grande definição de morte que faz com que os clássicos zombem dele. Justamente porque eles não podem compreender, não pertencem ao mesmo terreno. A vida é o conjunto de funções que resistem à morte. Para um clássico isso não tem sentido. Muitos dizem que é uma fórmula estúpida. Deixa de sê-lo se pensarmos a morte não em termos de instante que termina a vida, mas em termos de forças coextensivas à vida. Daí a fórmula de Foucault quando comenta Bichat: “o vitalismo aparece tendo como pano de fundo esse ‘mortalismo’”.¹⁰

Portanto, primeiro princípio: multiplicidade das mortes; segundo: coextensividade da morte à vida; terceiro: modelo de morte violenta e destituição do modelo da morte natural. A morte violenta se definindo pelo mais simples, segundo Bichat, o que vai do centro à periferia. Saibam que as unhas e o cabelo continuam a crescer após a morte, bem como os processos de excreção e digestão continuam a acontecer. A morte violenta vai do centro à periferia, enquanto a morte natural vai da periferia ao centro. Por essa razão posso dizer que Foucault, estranhamente, no seu relato sobre Bichat em *Nascimento da clínica*, não se interessa muito, nem sei se ele menciona este esquema surpreendente em que a morte violenta torna-se modelo de morte.

Por outro lado, ele insiste muito sobre a coextensividade da vida à morte e sobre o caráter plural das mortes em Bichat. Mas, realmente, acredito que, se Foucault fala bem de Bichat, é porque ele reconhece nele – ainda que não o diga – a primeira, a entrada na literatura médica e filosófica da nova concepção de morte. De tal modo que, também aqui, quando se encontra em Foucault perpetuamente o tema que traduzo vagamente sob a expressão de “o vivente, ser para morte”, creio que, na medida em que estas precisões têm interesse, seria historicamente errado associar, por essa via, Foucault a Heidegger ou mesmo a Bichat. A origem dessa ideia de o vivente como ser para a morte é muito mais numa ligação, numa concepção da morte pessoal em Foucault, e essa concepção se baseia numa espécie de afinidade profunda com Bichat. Está bem, está bem.

Antes de descansarmos, o terceiro ponto para o qual a morte está inscrita no homem quando surge a forma homem, fazendo com que essa forma seja fundamentalmente precária. No limite, ela sequer será transformada, abatida do fora; ela é trabalhada por uma precariedade

¹⁰ FOUCAULT, M. *Nascimento da clínica*. *Op. cit.*, p. 166.

fundamental, essencial, interna. Como vimos da última vez, a forma homem só pode surgir na dispersão das línguas, do ponto de vista da linguística; na disseminação dos seres vivos e de seus planos de organização, do ponto de vista da biologia; na disparidade dos modos de produção, do ponto de vista da economia política. Em *As palavras e as coisas*, no capítulo sobre o homem, Foucault insiste enormemente sobre esse ponto, de fato fundamental.

Eu diria que esse ponto não tem equivalente em Nietzsche. É muito próprio de Foucault mostrar que a forma homem, no século XIX, só se constituiu na relação com uma tripla dispersão: dispersão das línguas, dos vivos, dos modos de produção. E a linguística não se apresenta como ciência; lembrem-se disso, ela só considera a linguagem como objeto porque há uma dispersão das línguas. A biologia só pode considerar a vida como objeto porque há uma dispersão dos planos de organização da vida. A economia política só pode pensar o trabalho como objeto porque há dispersão dos modos de produção. Por toda parte, a dispersão das formações é a condição das novas objetividades científicas. Diante disso, Foucault pode dizer – retomo *As palavras e as coisas*, sempre essa página que é tão bonita e insólita: a crítica do conhecimento é a ontologia da aniquilação dos seres, texto exato: “a ontologia do aniquilamento dos seres vale como crítica do conhecimento”.¹¹ Vejam, a constituição dos saberes positivos no século XIX, linguística, biologia, economia política, os saberes positivos sobre o homem, se quiserem, a constituição das ciências humanas só pôde descobrir seu objeto através de uma dispersão fundamental. Dispersão das línguas, dos modos de produção das línguas sem os quais a linguagem nunca poderia ser tratada como objeto de ciência; dispersão dos modos de produção sem os quais o trabalho nunca poderia ser tratado como objeto de ciência.

Então, por que a única reflexão sobre o conhecimento é, ao mesmo tempo, uma ontologia do aniquilamento dos seres? Foi preciso que segmentos e planos inteiros de vivos desaparecessem. Línguas tiveram que morrer em virtude dessa dispersão fundamental como condição das ciências. Foi preciso que vivos colapsassem, se aniquilassem, assim como modos de produção desmoronassem. Donde a arqueologia, a paleontologia e até mesmo a etnologia vivem sob esta profecia: a crítica do conhecimento é uma ontologia do aniquilamento dos seres.

A grande época de Cuvier é a do desaparecimento dos vivos dos quais só restam os fósseis; desaparecimento das línguas das quais só restam indícios de raízes. Não só línguas mortas, mas também línguas perdidas, o que é pior. Etnologia: a descoberta de genocídios como

¹¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. *Op. cit.* p. 383.

o indiano. Não há razão para ir tão longe como os fósseis. Por toda parte, as ciências do homem se constituíram sobre o modo de um conhecimento que implicava a dispersão e o desaparecimento de planos de organização, de civilizações, de línguas etc. Tanto que a única crítica do conhecimento é a ontologia desse desaparecimento dos seres, ontologia do aniquilamento. Também aqui faz parte de um ponto de vista evidentemente vitalista, completamente oposto a Heidegger. Já não se trata de fundar os seres ou o existente, mas de uma tarefa diferente, a de revelar as formas em sua precariedade, disseminação e, por conseguinte, a única ontologia é a do aniquilamento dos seres.

Com mais forte razão, para retomar a questão, a forma homem era fundamentalmente precária, de três maneiras: perda de identidade, inscrição na morte violenta, dispersão. Deve-se chorar por ela? Pode-se sempre mantê-la, lidar com ela, mas, cada vez mais, os acontecimentos que acontecem já não passam por ela. É necessário chorar? Podemos sempre conservar a forma homem, pode-se conformar a ela. Entretanto, cada vez mais os eventos não passam por ela. Mais uma vez, tomamos a questão: para além do bem e do mal não significa para além do bom e do mau. Há o bom e há o mau. Ora, antes de chorar sobre a morte de Deus – supondo que Deus esteja morto, o que ainda se duvida –, a forma Deus está morta. Compreendam, não é a questão de Deus, nem a do homem, mas forma Deus e forma homem. Por isso, antes de chorar, precisa-se perguntar se correu tudo bem. A forma Deus não era festa, hein? Quando as pessoas choram a morte de Deus, a questão se coloca: a forma homem foi uma libertação para a vida, o trabalho, a linguagem? Ou terá sido uma maneira de aprisionar a vida, o trabalho e a linguagem? Se assim o for, não haverá razão para pedir outra forma. A forma homem soube pelo menos garantir o homem existente da morte violenta?

Bem, nunca homens existentes morreram de morte violenta tanto quanto sob a forma homem. Por isso, sim, é necessário dizer: ouçam, concordo, os direitos humanos, mas enfim... foi um período. Por essa razão, se se anuncia o aparecimento de uma forma qualquer, de uma forma de pensamento, qualquer que seja, tender-se-ia a dizer: bem, não pode ser pior. Só que perguntar isso equivale a dizer: se é verdade que a forma homem nutriu todas as mortes violentas do homem existente, aprisionou a vida, o trabalho, a linguagem, haveria uma outra forma possível que libertaria no homem – sublinho sempre, é meu tema – a vida, o trabalho e a linguagem e que o protegeria, o homem existente, de todas as mortes violentas, ou de um certo número de mortes violentas? Está em construção, desenhando-se.

Agora, neste momento, este é o último ponto que quero abordar ou retomar, pois penso que desta vez será mais claro. Vocês sentem o que eu queria dizer há pouco sobre o

superdobramento. Após a idade do desdobramento, a forma Deus, e a da dobra, a forma homem, chamaremos de a idade do superdobramento, da qual dependeria a forma super-homem. Aqui, mais uma vez, evidentemente, se se não quer cair na história em quadrinhos, tocá-la, é preciso ser muito discreto, pois não é fácil, temos que nos contentar com as indicações de Foucault. Ele se pergunta nas páginas 397-8 de *As palavras e as coisas*: o que está acontecendo? O que está acontecendo com a morte do homem? Foucault afirma: claro que, no máximo, são questões às quais não é possível responder. Nietzsche não falava muito sobre o super-homem. É preciso deixá-las em suspenso aqui onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de colocá-las abre, sem dúvida, um pensamento futuro.

Em outras palavras, só se pode oferecer esboços e esboços não funcionais, exatamente como na embriologia. Um esboço embriológico ainda não é funcional. Um estágio embrionário ainda não é funcional. Então, temos que correr riscos. Gostaria de avançar um pouco mais. O que seria o superdobramento? Significa três coisas. Com quais novas forças do fora as forças no homem entram em relação? Segunda questão: como essa nova relação de forças ou novo composto remete a um terceiro movimento geológico, que pode ser chamado de superdobramento? Terceira questão: como dele decorre essa nova forma chamada por Nietzsche de super-homem? A forma super-homem significa, de fato, algo de extremamente simples e que, novamente, não pode dizer que seja famosa. Simplesmente não haverá potencialidades que não estavam na forma homem. Evidentemente, hoje há potencialidades que não são compreendidas na forma homem. Bem, é isso que vamos ver.

Segunda observação: não lhes escapa o que deixamos, de acordo com Foucault, que detestava a história universal, tomamos apenas uma ilha minúscula para nossas três formas, pois, o que seria, por exemplo, das formações asiáticas? Há uma forma e qual forma? E as formações asiáticas são múltiplas. E as formações americanas? E quanto às formações antigas, gregas, latinas? Hipóteses surgem: será que as forças no homem puderam se combinar com forças vegetais, forças animais? Eu apostaria nisso, combinações estranhas, insólitas combinações entre as forças no homem e forças animais, na Índia, por exemplo. Mas, por fim, prestemos homenagem a Foucault. Creio que Foucault nunca se considerou suficientemente competente para falar das formações orientais, exceto das alusões muito rápidas sobre a arte erótica na Ásia e sempre se recusou de entrar nesse tema, porque não se considerava competente. Mesmo com o Renascimento. O que é a formação Renascimento, antes da idade clássica? Bom, tudo isso é infinito. Não é necessário tomar tudo isto, forma Deus, homem, super-homem como... é uma estreita sucessão, estreita sequência numa pequena ilha da história.

Vamos continuar nessa pequena ilha. Estamos tentando fixar este problema por aqui, à maneira de Foucault. A forma homem implica a dispersão dos viventes, do trabalho e da linguagem. Essa dispersão é como a marca da finitude dessas três forças, vida, trabalho e linguagem. Em outras palavras, o homem se congrega em uma forma quando a vida, o trabalho e a linguagem se dispersam. É muito simples. O pensamento de Foucault sob esta forma é muito endurecido, mas, felizmente, ele mesmo o endureceu sob esta forma. Em *As palavras e as coisas*, ele diz: o homem se congrega quando a vida, o trabalho e a linguagem se dispersam.

Decorre daí imediatamente a questão sobre o super-homem: o que acontece quando, e se, a vida, o trabalho e a linguagem se congregam? O homem se dispersa. Vejam, é uma expressão endurecida, mas nos faz compreender o problema. Se o homem se congrega quando a vida, o trabalho e a linguagem se dispersam, seria normal que ele se dispersasse se a vida, o trabalho e a linguagem se congregassem. E ele o diz por extenso. Leio lentamente *As palavras e as coisas*: o que acontece se a linguagem “surge com cada vez mais insistência, em uma unidade que devemos, mas que ainda não podemos pensar?” Ele continua, “o homem se constituiu”, a forma homem apareceu. “Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ser ele disperso quando a linguagem se congrega?”.¹²

Vejam, pelo que sei, é a primeira indicação e, praticamente, a única que Foucault oferecerá sobre o aparecimento de uma nova forma: “quando a linguagem se congrega”. O que ele quer dizer? Por que é tão curioso? Preciso comentar muitas coisas sobre esse texto. O comentário seria infinito. Esse texto levanta dois problemas. Ele afirma: “quando a linguagem se congrega”, a forma homem foi constituída quando a linguagem estava dispersa e sob a condição de uma dispersão das línguas. Logo, se a linguagem se congrega, haverá uma outra forma. Duas questões: primeira, em que [Foucault] vê hoje sintomas segundo os quais a linguagem se congrega em uma nova força, em uma nova potência; segunda, por que ele o diz da linguagem e não das duas formas de finitude? Isso porque ele afirma em um trecho: atenção, hoje em dia a língua tende a se congrega em uma unidade e não sabemos ainda pensar... Ele diz: “hoje em dia, quando a linguagem tende a se congrega em uma unidade ainda impensável, então aponta uma forma diferente da forma homem, e ele não acrescenta: hoje, quando a vida se congrega em uma unidade e ainda não sabemos sequer pensar, e hoje quando o trabalho se congrega em uma unidade e ainda não sabemos pensar. De repente, Foucault concede um privilégio à linguagem, o que é muito embaraçoso. Embaraçoso porque, de uma certa maneira,

¹²*Ibid.*, p. 534.

todo seu pensamento, incluído na teoria dos enunciados, era destituir a linguagem de seu privilégio. É muito embaraçoso, não sei se vocês pensam assim também, mas tudo se resolverá.

Retomemos o primeiro aspecto: o que significa “hoje” em oposição ao século XIX? A linguagem tende a se congrega enquanto estava dispersa na multiplicidade das línguas, tal como exigia a linguística. A linguística só podia fazer da linguagem seu objeto através da dispersão das línguas. “Hoje a linguagem tende a se congrega”, o que quer dizer? Pois bem, o tema de Foucault deve nos tocar, isto é, concernir um pouco a todos. É verdade que a linguística só pôde se constituir como ciência pressupondo a dispersão das línguas. Bom, ele acrescenta, uma vez dito que a linguística reduzia a linguagem à dispersão das línguas, ela suscitava compensações, diz ele, contrapartidas a esse estatuto. Dispersão das línguas: a linguística suscitava compensações, e estas não eram a linguística que as oferecia, mas uma disciplina completamente diferente que compensaria a linguística e suas exigências. E Foucault chama essa disciplina de literatura, compreendida como literatura moderna. E entre as páginas mais interessantes de *As palavras e as coisas*, ele esboça o tema seguinte: não pense que há entre a linguística moderna e a literatura moderna um acordo, complementaridade.

Evidentemente, compreendemos muito bem o que Foucault quer dizer: não ponhamos o significante na literatura. O significante é um assunto da linguística, a literatura tem um processo bem diferente. O significante não tem nada para fazer na literatura moderna. Essa é uma boa notícia. Significa que a literatura moderna não é o correlato da linguística, mas, sim, a compensação da linguística. Em que sentido ela compensa as exigências da linguística? A linguística exige a dispersão das línguas, a literatura moderna, em consequência, reconstituirá uma potência de agrupamento [*rassemblement*] da linguagem. A fórmula da literatura moderna é da linguagem congregada.

Esse ponto começa a nos interessar. Como é possível definir a literatura moderna como linguagem congregada? Bem, Foucault afirma que a literatura moderna não se ocupa do que as palavras designam, nem do que as palavras significam. Ela também não se ocupa mais do que constitui o significante na língua. Ela congrega a linguagem para além de todas essas direções. Ela se ocupa unicamente – aqui vocês encontram um tema que já foi desenvolvido em Foucault – do fato de que há linguagem, e, para além do que ela quer dizer, a literatura moderna não se preocupa com o que quer dizer a linguagem. E mais, ele chega a dizer que ela não se ocupa das sonoridades da linguagem.

O que congrega a linguagem? É o ato de escrever. O ato de escrever e a potência do agrupamento da linguagem contra a linguística. É uma ideia muito curiosa. Por isso a mesma

literatura compensa a linguística. Enquanto a linguística exige a dispersão das línguas, a literatura exige o agrupamento da linguagem no ato de escrever. A descoberta de um “há a linguagem” [*il y a le langage*], o ser da linguagem. É vago esse “há a linguagem”. O fim de *As palavras e as coisas* será sobre a descoberta de que há linguagem, esse nova potência que se pode denominar “literatura moderna”. Em outras palavras, a literatura moderna tem por função fazer circular o murmúrio anônimo no qual cada autor toma seu lugar. Lembrem-se, quando falávamos de enunciado, vimos tudo isso.¹³ O ato de escrita não se realiza em conformidade com a linguística, mas em complemento, compensação da linguística. O ato de escrever congrega a linguagem em um “há” [*il y a*], em um Ser da linguagem. Já não há linguagem na literatura, porque ela não vale, nem pelo que designa, nem pelo que significa, nem por seus meios significantes. A linguagem só tem que se voltar sobre si em um retorno perpétuo. Essa é a fórmula da literatura moderna em *As palavras e as coisas*: “a linguagem não lhe resta senão recurrar-se num perpétuo retorno sobre si”.¹⁴

Vejam que isso começa a dar fundamento ao que queria chamar no início de superdobramento. Tudo se passa como se a linguagem estivesse agora superdobrada [*surplié*]. Ela se recurva em um perpétuo retorno sobre si. Qual é a compensação à linguística e à dispersão das línguas? Resposta de Foucault: “a compensação é a literatura moderna tomada no ato de escrever, como descoberta do ser da linguagem do há da linguagem. Uma linguagem sem sonoridades nem interlocutores, onde a linguagem nada mais tem a dizer senão a si própria, nada mais a fazer senão cintilar no esplendor de seu ser”.¹⁵ Foucault descobre dois inspiradores principais desse agrupamento da linguagem e da nova época que ele demarcará ao definir a literatura moderna: Mallarmé e Nietzsche.

No século XIX, “o ser da linguagem achou-se como que fragmentado. Mas, com Nietzsche, com Mallarmé, o pensamento foi reconduzido, e violentamente, para a própria linguagem, para seu ser único e difícil. Toda curiosidade de nosso pensamento se aloja agora na questão: o que é a linguagem? Como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude?”.¹⁶ Bom. Avanço um pouco mais no livro, na última vez que ele definirá a literatura moderna, desta vez com uma lista mais detalhada. Ele diz: “o ser da linguagem ou agrupamento da linguagem se opera quando a linguagem tende para seu próprio limite, às margens do que a limita. E qual é o limite? “Nessa região onde ronda a morte, onde o

¹³ Cf. DELEUZE, G. *As formações históricas*. Op. cit., quarta aula.

¹⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Op. cit., p. 416.

¹⁵ *Loc cit.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 421-2.

pensamento se extingue, onde a promessa da origem recua indefinidamente, esse novo modo de ser da literatura...”.¹⁷ Então tomo ao pé da letra, o novo modo de ser da literatura seria o agrupamento da linguagem na medida em que cada língua, à sua maneira, manejada pela literatura, tenderia para o limite da linguagem. E o limite da linguagem, Foucault nos diz misteriosamente, mas de maneira em que se reconhece suas afinidades com um número de autores, é aqui onde ronda a morte, a extinção do pensamento, o recuo da origem.

“Esse novo modo de ser da literatura”, este “tensor” que conduz a linguagem a seu próprio limite, era preciso que “fosse desvelado nas obras de autores como as de Artaud ou de Roussel e por homens como eles. Em Artaud, a linguagem, recusada como discurso e retomada na violência plástica do choque e remetida ao grito, ao corpo torturado, à materialidade do pensamento, à carne. Em Roussel, a linguagem, pulverizada por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas. E, como essa prova das formas da finitude na linguagem não pudesse ser suportada, ou como se ela fosse insuficiente, foi no interior da loucura que ela se manifestou.” Como para descobrir a linguagem, temos uma definição mais estrita. A linguagem, o agrupamento da linguagem é a tensão da linguagem para “esta região informe, muda, não-significante, onde a linguagem pode liberar-se. E é realmente neste espaço assim posto a descoberto que a literatura, com o surrealismo primeiramente – o que significa que ele gostava do surrealismo apenas pela metade – (mas sob uma forma ainda bem travestida), depois, cada vez mais puramente, com Kafka, com Bataille, com Blanchot, se deu como experiência”.¹⁸

O agrupamento da linguagem, quando ela tende para o seu limite, isto é, “esta região informe, muda, não significativa”, irá se apresentar sob a forma de uma tripla experiência: experiência da morte (pensem em Blanchot), experiência do pensamento impensável (Artaud), experiência da repetição (aqui ele pensa Roussel, mas poderiam ser vários outros), experiência da finitude tomada na abertura. Isso parece importante porque é uma finitude em uma nova figura, “tomada na abertura” (veremos o que isso quer dizer). Então, ao mesmo tempo que eu acho esses textos esplêndidos, de alguma forma, ele termina *As palavras e as coisas* e nos lança apelos: “sigam-me”.

Apenas recorde: esse agrupamento da linguagem inaugura a terceira idade, a idade do super-homem, e se efetuará na literatura moderna, na medida em que esta põe a linguagem em tensão, a faz tender para seu próprio limite, para “essa região muda, informe, não significativa”.

¹⁷ *Ibid.*, p. 530.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 530-1.

Bem, vou tentar tornar tudo isso concreto, se ainda não o é o bastante. Penso que ele fez sua lista. O que há de comum em um certo número de autores? Se não são os seus, cada um toma o seu. Seguramente, Foucault tem razão: um dos atos fundadores da literatura moderna é o livro de Mallarmé, livro que este nunca projetou, explicou como deveria funcionar e que, de certa maneira, nunca escreveu. Esse livro é um texto essencial que devemos ler, possui uma bela introdução e uma boa explicação de Jacques Scherer. É um livro que, a rigor, dobra em todo os sentidos. Dito de outro modo, o livro de Mallarmé é uma combinatória, refere-se às leituras. Cada leitura opera uma dobragem do livro. Daí a enorme importância que Mallarmé dá à ideia de volume em sua reflexão sobre o livro. Se considerar o livro de Mallarmé como coexistência de combinações, perguntar-me-ei para o que tendem essas combinações? Qual é o limite dessas combinações múltiplas? Se quiserem um pouco mais concreto ainda, vão às páginas de Foucault. Passo a outros autores.

Se é verdade que o surrealismo realmente travestiu as coisas, em contrapartida houve um movimento muito potente que admiramos profundamente, que foi abatido pelo surrealismo, chamado de dada. O que faz o dada? Sua operação literária é também a occisão da literatura, ou seja, tensão da linguagem para seu próprio limite, sendo dada o nome mágico que figura o limite da linguagem, o nome que não tem sentido. Toda a linguagem, ser da linguagem, a linguagem se congrega tendendo-se para dada. Quando Artaud diz: escrevo para afásicos, significa senão que o ser da linguagem e a linguagem se congregando na direção de um limite que é a afasia? Mallarmé dizia “a mutilada”, fazer a linguagem tender para a mutilação, para a afasia, para a gagueira. Bem, como dada, para fazer a linguagem tender para si, toma esse agrupamento da linguagem? Um de seus meios preferidos – o surrealismo o herdará, mas Deus não o inventará, pois em vão se procura o que o surrealismo pôde realmente inventar – , antes de tudo, será pedir emprestado um método de colagem, que me parece quase uma forma simples de dobragem. E a colagem não começou na pintura, mas simultaneamente com ela, na maior parte das vezes com o uso de pedaços de jornais, textos escritos e na literatura. A colagem é um agrupamento. Se retomar os textos de Foucault, ver-se-á que a colagem dadaísta era, na verdade, um agrupamento da linguagem para fazê-la tender para um limite que era dada.

Não há nenhuma dificuldade em saltar um grande autor americano conhecido por todos, chamado Burroughs. Por que sua obra se apresenta como um agrupamento da linguagem? Para liberar a linguagem, mas de quê? Isso nos interessa porque nos conduz ao problema do poder, no entanto, antes de tudo, o livro de Mallarmé já se apresentava como que tendo um alcance político. As colagens de dada se apresentavam como luta ativa contra o poder. O agrupamento

da linguagem em Burroughs aconteceu em nome de uma luta contra novos e terríveis poderes de controle. E os dois métodos fundamentais invocados por ele foram os métodos de bases, chamados por ele de *cut-up* e de *fold-in*.¹⁹ O primeiro, forma simples; o segundo, forma elaborada, complexa. Não digo que são métodos suficientes. Vocês sabem que o *fold-in* é a dobra em si, a rigor, é o superdobramento. Que a linguagem se recubra, dobre as páginas do texto, corte-as, induza novas relações, congregue a linguagem em função dos cortes, *cut-up*, dos redobramentos, *fold-in*.

Estou contente de haver uma palavra como essa, é a prova de que nada inventei. Escreva bem *fold-in*. É o superdobramento. Fazer a linguagem passar, fazer passar o superdobramento na linguagem. Nesse momento, a linguagem é congregada e tende para seu próprio limite, sendo bem definida por Foucault: “a região muda, não significante, afásica etc. Mas, nesse meio tempo, há todas as outras figuras. Há, se considerarmos os autores de Foucault, Roussel e sua proliferação infinita de frases. Como vimos, este surpreendente processo de Roussel em que ele introduz um parêntese, uma frase sendo dada, no parêntese, um segundo parêntese com duas curvas. Depois um terceiro parêntese com três curvas. Ele irá fazer proliferar a frase sobre si mesma, introduzindo sempre um parêntese precedente, de modo que a frase arrancada recue no sistema dos parênteses à medida que avança no sistema do fora dos parênteses. Agrupamento de toda linguagem para que ela tenda para seu próprio limite, a saber, a fuga infinita dos parênteses.”²⁰

Falamos sobre isso, desta vez é mais um método de proliferação por parênteses, a frase por parênteses. É um método de derivação onde, em cada da decomposição de uma palavra, corresponderá a uma cena virtual. É realmente audiovisual. Por exemplo, como vimos, “*saloperie*”²¹: [*la salle aux prix*] etc. As derivações de Brisset também são agrupamentos da

¹⁹ “Seja o método do cut-up de Burroughs: a dobragem de um texto sobre outro, constitutiva de raízes múltiplas e mesmo adventícias (dir-se-ia uma estaca), implica uma dimensão suplementar à dos textos considerados”. DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Mil platôs* v. I. *Op. cit.*, p. 13. Compare-se esse exemplo com essa colocação importante de Foucault sobre a relação entre signo e interpretação: “A ideia de que a interpretação precede os signos implica que o signo não seja um ser simples e benevolente, como era ainda o caso no século XVI, quando a pletora dos signos, o fato de que as coisas se assemelhavam, provavam simplesmente a boa vontade de Deus, e separavam o signo do significado somente por um véu transparente. Ao contrário, a partir do XIX, a partir de Freud, de Marx e de Nietzsche, parece-me que o signo se tornará malevolente [...] Os signos são interpretações que procuram se justificar, não o inverso. Assim funciona a moeda, tal como é definida na *Crítica da economia política* e sobretudo no primeiro livro de *O capital*. É assim que funciona o sintoma em Freud. Em Nietzsche, as palavras, a justiça, as classificações binárias do Bem e do Mal, e portanto os signos, são máscaras. [...] Agora poderá se organizar no interior do signo todo um jogo de conceitos negativos, de contradições, de oposições, em suma, o conjunto desse jogo de forças reativas que Deleuze analisou tão bem em seu livro sobre Nietzsche”. “*Nietzsche, Freud, Marx*”. In: *Dits et écrits* v. I. *Op. cit.*, pp. 600-1.

²⁰ Cf. DELEUZE, G. *As formações históricas*, *op. cit.*, quarta aula.

²¹ Cf. *supra*, aula de 7 de janeiro de 1986.

linguagem em torno das palavras chaves, de tal maneira que a linguagem tende para sua maneira de dizer Dada. O dada de Brisset croa, croa [*croa, croa*], uma vez que seu antepassado é a rã [*grenouille*] e tudo deriva dela.

Bom, é uma tentativa interessante. Os mais loucos nunca são os que pensa. Mallarmé é um dos maiores loucos da linguagem que começa a proliferar. Já o assimilamos, ainda bem, mas se voltarmos na atitude de um contemporâneo de Mallarmé que pode ser lido em uma frase dele, é uma nova sintaxe. Esse grande autor que congrega a linguagem, sua definição: ele cria uma sintaxe. Então é fácil criar palavras. Vocês sabem, a terminologia não é muito difícil, mas criar construções, uma vez dito que não se deve atribuir nada de incorreto na construção. Isso significa ter um gênio na literatura: criar uma nova sintaxe. Aqueles que definem o grande escritor como o guardião da sintaxe, obviamente apenas medem sua própria mediocridade. Não há grande escritor que não tenha criado uma sintaxe, a começar por Mallarmé. No entanto, digo que os mais loucos são os que não se percebem assim. Com Brisset, com Roussel dá para ver, com Mallarmé quase se vê, e com Péguy – este último coloco eminentemente em minha lista.

A loucura da linguagem que representa o sistema, a criação por Péguy, o sistema de repetições, ou que normalmente, para um leitor normal, deveria ser dita numa frase, será dito em setenta frases que se sucedem, cada uma com uma variação minúscula. O que é este estilo que nunca teve equivalente? Que nunca o mais terá, porque a proliferação de Roussel, em minha opinião, é muito insana do que a espécie de repetição, de maneira a fazer a língua andar a pé. Para qual limite estas espécies de iterações de Péguy e essa repetição da frase tendem? Compreendam, Foucault diz: “fazer a linguagem tender para um limite é o congregar”. É evidente que uma repetição da frase faz a linguagem tender para um limite.

Muito bem, podemos citar outros entres aqueles cujo estilo faz com que eles sejam os grandes da literatura moderna. Obviamente o caso Céline era extremamente impressionante. O que é a tensão de Céline? O agrupamento da linguagem em Céline? Céline começa por dois romances geniais: *Viagem ao fim da noite* e *Morte a crédito*. Neles, já se observa uma sintaxe extraordinária. Os imbecis anunciam que essa sintaxe consiste em ter encontrado as virtudes da linguagem falada. Ele não via por que passaria tanto tempo e lhe custaria tanto sofrimento a sintaxe que estava produzindo, se ela fosse toda feita de linguagem falada. Se bastasse simplesmente ligar uma coisa aqui para ter Céline, seria perfeito. Mas acontece que não é tão simples e, nos próximos romances, vemos claramente que ele procura algo, só que não sabemos o quê. Quem poderia dizer exceto ele? E ele não podia dizê-lo. Vem o terceiro grande romance de Céline, *Guignol's band*. Ele encontrou e depois não mudará de fórmula. Já encontrar algo

na ordem da sintaxe é tão cansativo que ele explicou bem, que não pode encontrar duas coisas. Nesse momento, percebemos que ele estava à procura antes. O que temos em *Guignol's band*? Vocês irão compreender imediatamente para aqueles que sabem pouco ou não sabem nada.

Leio para vocês apenas indicando os signos dessa sintaxe. Ele descreve, sucessivamente, uma menina dançando, pequenas meninas dançando nas ruas de Londres. E depois, por outro lado, ele tinha uma ideia simples sobre as crianças, havia esperança. Ele dizia sempre que as crianças eram boas porque havia uma esperança de que se tornassem menos sacanas do que seus pais, mas que a esperança não era muito grande, e que mesmo assim era preciso aproveitá-la. Depois há uma atmosfera de pessoas suspeitas, homens... então, uma menina que dança e homens e depois é assim: ele sinaliza cada detalhe da pontuação ao longo de sua leitura, “menina preciosa, animada com músculos de ouro... saúde mais viva! Salta fantasticamente de um lado ao outro de nossas tristezas! No início do mundo, as fadas deviam ser bastante jovens para ordenar loucuras... A terra então toda em maravilhas caprichosa e povoada de crianças todas em seus jogos e pequenas coisas e redemoinhos e pacotilhas! Risos dispersam! Danças de alegria! Rondas prevalecem! Lembro-me, assim como ontem, de seus truques, das farândolas travessas ao longo destas ruas de angústia nestes dias de sofrimento e de fome... Bendita seja sua memória! Rostinho doces! Duende ao frágil sol! Miséria! Ireis sempre correr por mim, gentilmente a turbilhonar, anjos risonhos no escuro da idade, tais em suas velas de outrora, assim que fechar os olhos... no momento covarde onde tudo se desvanece... Assim será a Morte por si dançante um pouco mais... expirando música do coração... rua Lavender! Praça Daffodil! Avenida Grumble! Escorregadias passagens de angústia... O tempo nunca ao belo fixo, a ronda e a farândola dos poços de névoa entre Poplar e Leeds Barking... Pequenos duendes do sol, tropa ligeira despenteada, esvoaçando de uma sombra a outra! Facetas ao cristal de seu riso, cintilante por todo lado... e depois sua audácia provocante... de um perigo a outro! Mina de medo diante dos pesados cervejeiros... Piaffant alazão esmagando o eco... Paturant peludo todo enorme... Da casa Guinness and Co de uma torre para outra! Menina de sonho! Mais viva que um falcão ao vento... Navegue! Vire para o fundo!”²²

²² "mutine fringante fillette aux muscles d'or !... Santé plus vive !... Bondis fantasque d'un bout à l'autre de nos peines ! Tout au commencement du monde, les fées devaient être assez jeunes pour n'ordonner que des folies... La terre alors tout en merveilles capricieuse et peuplée d'enfants tout à leurs jeux et petits riens et tourbillons et pacotilles ! Rires éparpillent !... Danses de joie !... Rondes emportent ! Je me souviens tout comme hier de leurs malices... de leurs espiègles farandoles au long de ces rues de détresse en ces jours de peine et de faim... Grâce soit de leur souvenir ! Frimousses mignonnes ! Lutins au fragile soleil ! Misère ! Vous vous élancerez toujours pour moi, gentiment à tourbillonner, anges rians au noir de l'âge, telles en vos ruelles autrefois dès que je fermerai les yeux... au moment lâche où tout s'efface... Ainsi sera la Mort par vous dansante encore un tout petit peu... expirante musique du cœur... Lavender Street !... Daffodil Place !... Grumble Avenue !... suintants passages de 30

O livro é feito apenas dessa maneira ao mesmo tempo que é um romance muito divertido. Ele descreve uma multidão que faz fila em frente das portas do consulado. Os consulados estão todos reunidos no mesmo bairro, em todas as cidades. “Eles são pelo menos uma dúzia de consulados, de todos os países... Em torno das árvores! Todos em volta da praça... Como um carrossel! Uns contra os outros! Este! O Russo! O Maior! A multidão se amontoa diante da porta... Eu encharco! Lavro! Esforço-me imensamente! Estou reprimido! Sucumbo-me! Afogo-me na massa de russos! Ele fuma! Ele cospe! Trata-me mal! Estou travado! Lamento bólico!”²³ É tão formidável, de repente, “lamento bólico”. Compreendem? Isso quero dizer, medito sobre “lamento bólico” porque serve como exemplo, parece que ele desfaz toda sintaxe, em benefício de uma justaposição. Não há mais sintaxe, nem verbo, justaposição de adjetivos e de substantivos. No entanto, sua escolha pelo adjetivo coexistente com um substantivo vale para toda uma sintaxe. De repente, “lamento bólico”. É surpreendente como efeito de estilo. “Estou travado... lamento bólico! Eu caio como estou!” Em outras palavras, para qual limite a linguagem tender-se-á [?] A linguagem será congregada sob qual forma? Agrupamento da linguagem sob a forma “justaposição de interjectivas”, sendo cada interjectiva separada por três pequenos pontos: o signo mágico: ponto de exclamação. Na justaposição, no interior de cada interjectiva, de um adjetivo e de um substantivo, nascerá uma linha sintáctica, exatamente como eu dizia na música: às vezes temos uma linha melódica que sai de duas notas. A linha sintáctica sairá de dois átomos. Claro que, quando qualquer idiota quiser fazer Céline, ele faz da linguagem falada, é um desastre.

E ele assinala em Cummings formas que, na linguística, se chamam de gramaticais, isto é, incorretas gramaticalmente ou que não respondem às regras da gramática. Formas agramaticais. Tomo um exemplo. Num poema de Cummings vocês encontram a fórmula, cujo nome é *He danced his did*. No poema, isso torna-se um esplendor. De repente, lê-se, o poema é muito belo. Depois, por outro lado, tudo é tendido para o surgimento de uma forma agramatical [?]. Isso não existe em nenhuma língua, a começar pelo inglês e o americano, não

détresse... Le temps jamais au bien beau fixe, la ronde et la farandole des puits à brouillard entre Poplar et Leeds Barking... Petits lutins du soleil, troupe légère ébouriffée, voltigeante d'une ombre à l'autre !... facettes au cristal de vos rires... étincelantes tout autour... et puis votre audace taquine... d'un péril à l'autre !... Mine d'effroi tout au-devant des lourds brasseurs... Piaffant alezans broyant l'écho... Paturant poilus tout énormes... De la maison Guinness and Co d'un beffroi vers l'autre !... Fillette de rêve !... Plus vive que fauvette au vent... Voguez !... Virevoltez aux venelles".

²³ "Ils sont au moins une douzaine de consulats... de tout pays... Autour des arbres !... Tout le tour du square... Comme au manège !... Les uns contre les autres !... Celui-là ! Le russe ! Le plus énorme ! La foule s'entasse devant la porte... Je bourre... Je laboure !... Je m'acharne... Je suis refoulé !... Je succombe !... Je croule dans la masse des russes !... Il fume... Il crache !... Il me traite affreux !... Je suis freiné... navré bolide".

pode existir. Não pode haver construção *did* com o pronome possessivo *he*. [?] mostra muito bem que podemos ter construções gramaticais corretas que seriam do tipo: *he did his dance*, fez sua dança, se quisermos palavra por palavra. Ou então, segunda fórmula correta: *he danced*, ele dançava, *his dance*, ele dançava sua dança. Terceira fórmula correta segundo [?], *he danced what he did*, ele dança tal como fez.

Bem, três fórmulas corretas, vou alinhá-las, vejam que há uma delas que compreende *did*, *he did his dance*; há outra que compreende também *did*. Alinhamo-las, como as sobrepusemos, fazemo-las tender para um limite e obtemos uma espécie de barbarismo, a fórmula agramatical: *he danced his did*. Se quisermos, no caso do poema de Cummings, a fórmula agramatical tem exatamente o mesmo papel que a interjectiva em Céline. Esta é a maneira como organizamos um conjunto de linguagem, congregamo-la fazendo tender para um limite. Então eu não diria mais, como Foucault há pouco, que o limite seria a morte, mas a fórmula agramatical, a fórmula gaguejante, afásica. Esse é realmente o limite da linguagem. Peço-lhes que reflitam para a próxima aula. Eu termino esta aula com uma pergunta: será se podemos – não digo que essa seja a única definição possível – definir a literatura moderna assim? Isso me parece corresponder à hipótese de Foucault, a literatura moderna seria definida como uma operação que, cada vez, congrega a linguagem para fazê-la tender para um limite do tipo “invenção de uma sintaxe que tende para a fórmula agramatical”.

Portanto, encerrei a primeira parte de minha tarefa. Em qual sentido Foucault fala de um novo modo de ser da linguagem na literatura moderna? Mas tropeçamos no problema seguinte: por que isso se reserva à linguagem e por que ele não diz também: a idade moderna, idade após o homem, constitui-se sobre um agrupamento semelhante da vida e do trabalho? Por que apenas a linguagem é a única que se congrega? Quando, talvez, haja a mesma razão para dizer: há também agrupamento da vida e do trabalho. Por que Foucault não quer isso? Temos razões para querê-lo, desejá-lo? Bem, acredito que está ficando mais claro.