

**GILLES DELEUZE**

**MICHEL FOUCAULT: O PODER**

**AULA 11**

© Da tradução: Editora Filosófica Politeia, 2020, 2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

D348m Deleuze, Gilles

Michel Foucault: o poder / Gilles Deleuze ;  
traduzido por Mario A. Marino, Iracy Ferreira dos Santos Júnior –  
São Paulo editora filosófica politeia, 2020  
420 p. ; 14cm x 21cm.

Tradução de: Foucault: le pouvoir  
Inclui índice e bibliografia.

1. Filosofia Francesa. 2. Michel Foucault.  
I. Mario A. Marino. II. Iracy Ferreira dos Santos Júnior. III. Título.

CDD 194

2017-549

CDU 1 (44)

---

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194
2. Filosofia francesa 1(44)

ISBN: 978-85-94444-10-3

**GILLES DELEUZE**

**MICHEL FOUCAULT: O PODER**

TRADUÇÃO

MARIO ANTUNES MARINO e IRACY FERREIRA DOS SANTOS JÚNIOR

NOTAS

MARIO ANTUNES MARINO

1ª EDIÇÃO • SÃO PAULO • 2020, 2021



editora politeia

---

## Aula 11: 15 de abril de 1986

Alguns de vocês, que conhecem mal ou quase nada de Burroughs, perguntaram-me como ter contato com esse autor de grande importância tanto para a literatura estadunidense quanto para a literatura moderna em geral. Eu creio que a melhor maneira, para aqueles que não o conhecem, é ler um de seus romances mais conhecidos. Ele também escreveu ensaios sobre o controle, sobretudo esse tema, mas é melhor evitá-los porque não é o melhor de sua obra. Comecem por um de seus romances, *Almoço nú*,<sup>1</sup> que tem uma tradução muito boa da Gallimard. Em *Almoço nú*, há um enfrentamento com grupos de controle e um prefácio muito interessante de Burroughs. Para os que já o conhecem, há uma interessante edição de Cahiers de *l'Herne* sobre Burroughs. Creio que não seja somente sobre ele, talvez tenha o poeta [Allen] Ginsberg e o romancista [Jack] Kerouac. Eles são os três grandes da Geração Beat. Quanto ao que vimos anteriormente sobre a literatura moderna, esses três seriam autores-chave, personagens fundamentais da literatura moderna.

Bem, na última vez, deslocamos um pouco nosso problema das relações de forças e das formas que delas decorrem, colocando-o no nível das formações, das formações de direito, das formações de poder e de direito. E procuramos esboçar, do ponto de vista jurídico e sobre um período curto – pois é o período considerado por Foucault<sup>2</sup> –, uma espécie de quadro das formações de soberania, das formações de disciplina e das de controle. Terminei a aula passada dizendo que se podia, sim, indagar acerca das formações de imagens, não para aplicar resultados, mas somente para ter pontos de referência. Se eu retornar ao tema dos regimes das imagens, posso encontrar algo equivalente, de modo a fazer agrupamentos?

Esses resultados seriam fundamentados em Foucault, pois há três intervenções dele acerca da imagem pictórica. A primeira, o célebre texto sobre [o quadro] *As meninas* de Velásquez,<sup>3</sup> que corresponde à formação clássica. A segunda, o manuscrito sobre Manet que ele não quis publicar.<sup>4</sup> A

---

<sup>1</sup> BURROUGHS, W. S. *Almoço nu*. Trad. Daniel Pellizari. São Paulo: Cia das Letras, 2016; KEROUAC, J. *On the road*. Trad. Eduardo Bueno. Porto Alegre, L&PM, 2004; GINSBERG, A. *Uivo, Kaddish e outros poemas*. Trad. Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM, 1984.

<sup>2</sup> Embora Deleuze se refira a um período histórico “curto”, lembremos que o tema do biopoder na obra de Foucault se estende por três séculos. Suas análises da reclusão e vigilância dos loucos no hospital geral referem-se ao meado do século XVII (cf. o cap. II de *História da loucura*). Sua análise da gestão neoliberal da criminalidade nos Estados Unidos situa-se 2ª metade do século XX (cf. a aula de 21 de março de 1979 de *Nascimento da biopolítica*).

<sup>3</sup> Cf. o cap. I de *As palavras e as coisas*.

<sup>4</sup> Cf. FOUCAULT, M. *A Pintura de Manet*. Trad: Rodolfo Eduardo Scachetti. In: *Visualidades*, v. 9 n. 1. Goiânia, 2011.

terceira, o texto sobre Magritte ao qual nos referimos com frequência.<sup>5</sup> O que digo são coisas muito sumárias. Do ponto de vista da imagem, tema dos nossos anos precedentes, quando se trata do cinema, pode-se falar de regimes de imagens? E o que há para descobrir? Uma confirmação? Digo que, até mesmo em função do que fizemos nos outros anos, vejo a possibilidade de definir esses regimes. Desse modo, poderíamos reencontrar algo como – sem pretender coincidir ponto por ponto – um regime de soberania, como regime de imagens, um regime de disciplina e um regime de controle?

Penso num livro, embora não se refira a Foucault, é independente; chama-se *La rampe*,<sup>6</sup> de Serge Daney, um crítico de cinema vindo [da revista] *Cahiers du Cinéma*. Esse livro me interessa porque distingue, realmente, três regimes de imagens e [nesse caso] da imagem cinematográfica. O primeiro vai até a [Segunda] Guerra. Esta é uma periodização própria ao cinema. Como o autor define o primeiro regime? É a partir de uma questão fundamental: a que remete a imagem, ou seja, o que há por trás da dela? O que isso significa? Ele afirma: sim, em tal regime de imagens, cada elemento da imagem desempenha, ou pode desempenhar, o papel de um esconderijo, um esconderijo temporário, e é na imagem seguinte que se vê o que havia por trás. A fórmula desse regime de imagens seria “o segredo atrás da porta”. É verdade que, em todo o cinema clássico do pré-guerra, a porta é algo fundamental, notadamente na comédia estadunidense. [Eric] Rohmer deu um curso inteiro no IDHEC<sup>7</sup> sobre o papel das portas em [Ernst] Lubitsch. Mas a porta é, de fato, o esconderijo temporário. Então, aquilo que há atrás da porta, tudo o que há atrás da imagem, aparecerá na imagem seguinte, mas isso implica que esse primeiro regime da imagem é de totalização. Um filme é uma bela totalidade. E como ela se apresenta? É uma sucessão das imagens que tende sempre a algo que está atrás, e esse algo que operará a totalização. Podemos dizer assim.

Penso em outro livro, de um grande crítico de arte do século XIX chamado [Alöis] Riegl. O autor fazia periodizações com três funções da arte, das artes plásticas: embelezar a natureza, espiritualizar a natureza, rivalizar com a natureza. Eu diria que esse primeiro regime de imagens, o segredo atrás da porta, o que há atrás da imagem, é precisamente a primeira fórmula: embelezar a natureza. Embelezar a natureza fazendo uma totalidade de imagens, o todo de imagens. Assim, cada imagem se ultrapassa na imagem seguinte, mas o conjunto das imagens tende para o todo. Bom, essa era, parece-me, a ambição do primeiro cinema: esse regime de imagens, um “algo atrás da imagem” que constitui o todo, ou que constituirá o centro determinante das imagens, donde decorrem, no topo de sua ambição, as grandes

---

<sup>5</sup> *Id. Isso não é um cachimbo. Op. cit.*

<sup>6</sup> DANNEY, Serge. *La rampe: cahier critique 1970-1982*. Paris : Gallimard, 1983.

<sup>7</sup> Trata-se do extinto *Institut des Hautes Études Cinématographiques* de Paris.

construções em tríptico. O que matou esse cinema? Notem que isso poderia corresponder muito bem à análise de Foucault [do quadro] *As meninas*: o que há atrás da imagem? Há o rei, o que Foucault chama de o lugar do rei; o rei que só vemos na imagem sob a forma de um reflexo no espelho. E todo o quadro está organizado na direção desse ponto que está atrás da imagem, pois não o vemos. Observem que, em *As meninas*, tudo funciona em função de esconderijos. Por exemplo, vemos o avesso do quadro que o pintor está fazendo e não o próprio quadro; o reflexo do rei no fundo [da pintura de Velásquez], mas não o próprio rei. E todos os elementos da imagem tendem para o rei que não vemos. Logo, o quadro *As meninas* corresponderia bem à fórmula de Daney: o que há atrás da imagem? Bem, atrás da imagem há o rei, ou seja, o soberano da imagem.

Voltando ao cinema, é importante se perguntar por que esse grande cinema, esse primeiro cinema, que podemos chamar de cinema clássico, desapareceu com a Segunda Guerra? Aqui precisamos efetivamente reunir os textos que vimos melhor em meus cursos anteriores [sobre cinema]. Os textos de Walter Benjamin sobre a relação entre o que ele chama de artes de reprodução e a formação dos regimes totalitários.<sup>8</sup> É preciso retomar a maneira pela qual um cineasta como Syberberg se inspira em Benjamin para ir mais longe. Quando Syberberg diz: é preciso julgar Hitler também como cineasta, isso significa que os regimes totalitários, sobretudo o regime nazista, se apresentaram como uma encenação [*mise en scène*]. Eles não se reduzem a isso, mas são uma espécie de encenação das massas, as grandes mobilizações de massas, as grandes encenações que fazem com que... E aqui, repentinamente, Virilio se encadeia com Benjamin e com os [irmãos] Syberberg quando mostra que, até o fim, o nazismo foi vivido como uma espécie de super Hollywood, concorrendo com Hollywood para ir mais longe numa espécie de encenação colossal, que era a propaganda de Estado e a manipulação das massas.

Por que isso soa então como o fim do cinema clássico, como o canto do cisne das ambições de [Serguei] Eisenstein e de [Abel] Gance? A causa do fim do cinema dito clássico é Leni Riefenstahl. O cinema clássico não morre devido à mediocridade de sua produção, mas devido a algo bem diferente. Sua ambição mais profunda, é como que realizada e ultrapassada de maneira abominável pelas grandes encenações do Estado. Assim, após a guerra, o cinema ressuscita em função de um regime completamente diferente. Não será mais um regime de soberania, nem a questão “o que há atrás da imagem?”. De certa maneira, “o que há para ver por detrás da imagem?”, o nazismo nos deu a resposta: há os campos de extermínio. O que há por trás da propaganda de Estado, da agitação das massas? Os campos de

---

<sup>8</sup> BENJAMIN, W. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

concentração. Todo o cinema do pós-guerra formou-se em função dessa constatação, e Daney o mostra muito bem.

Aliás, sobre esse e outros temas, creio que é absolutamente exemplar e fundamental uma obra como a de [Alain] Resnais. A importância de Resnais, nesse segundo regime da imagem, é que ele nunca teve um único tema, mas soube variá-lo. Esse tema único, sua única preocupação é o homem que volta do mundo dos mortos. O que significa voltar dos mortos? É curioso: o que faz com que este seja um tema para alguém? Quero dizer, mesmo fisicamente, uma espécie de beleza... Não sei, nunca vi Resnais, mas, pelas fotos, há nele uma espécie de beleza zumbi. O homem que vem do mundo dos mortos. Pensem em seu último filme, *L'amour à mort*,<sup>9</sup> uma maravilha, mas que não se pode compreender sem conhecer seu primeiro filme *Nuit et brouillard*.<sup>10</sup> O que há depois dos campos de concentração? O que significa voltar dos campos? Então, afirmo que o cinema só podia se reconstituir após a guerra mudando de regime de imagem. E esse será o modo como Daney define o regime de imagem com e a partir do neorealismo. Não se pergunta mais o que há para ver atrás da imagem, mas o que há na e sobre a imagem. O que há para ver na e sobre a imagem: comecem vendo! Vocês são incapazes de ver o que há numa imagem. Vocês foram incapazes de ver que havia os campos atrás das grandes imagens de propaganda de Estado.

Não procure o que está atrás das imagens, comecem a lê-las, a percebê-las. De certa maneira, o primeiro cinema se propunha ser uma enciclopédia do mundo. Mas, na verdade, não é o caso de se fazer uma enciclopédia soberana. É preciso fazer uma verdadeira pedagogia da imagem. Daney emprega a palavra precisa, eu chamava a primeira era de “enciclopédia do mundo”. Agora, após a guerra, é o grande momento de uma pedagogia da percepção. Aprender a ver e a ler a imagem. E será a pedagogia de Rossellini,<sup>11</sup> cuja obra termina explicitamente com uma tentativa pedagógica. E haverá o que Daney chama com muita propriedade de a pedagogia godardiana, a pedagogia straubiana. Podemos fazer uma lista longa. Como Daney diz: a profissão do diretor tinha deixado de ser inocente, ou seja, o maior diretor havia sido Hitler. Desde então, de certa maneira, o cinema devia proceder sobre novas bases. Repito, não mais “o que há para ver atrás da imagem”, mas “o que há para ver na e sobre a imagem”.

Posso dizer que isso é uma formação pedagógica. Poderíamos dizer, sem exagerar muito, que é uma formação disciplinar, uma disciplina da imagem. A soberania da imagem cedeu lugar para uma disciplina ou pedagogia da imagem. O signo desse cinema seria, segundo Daney, a imagem assumindo a sua planura. E na medida em que a assume, o olho que vê a imagem torna-se olho espiritual. Seria o

---

<sup>9</sup> *L'amour à mort*. Direção: Alain Resnais, Paris, set. 1984.

<sup>10</sup> *Noite e neblina*. Direção: Alain Resnais, Paris, 1955.

<sup>11</sup> Cf. *supra*, aula de 28 de janeiro de 1986, nota 19.

estágio no qual o olho espiritualiza a natureza. O olho que vê a imagem deve se tornar olho do vidente [*oeuil de voyant*], o olho que espiritualiza a natureza.

Observem, façam um paralelo muito rápido com a pintura. No impressionismo, o espaço pictural é apresentado como óptica pura e assume sua planura. O quadro que assume sua planura passa por uma conquista impressionista, pouco importa se é certo ou errado, de modo que podemos aqui fazer uma série de paralelos.

Não tenho tempo para isso, mas esse estágio no qual a imagem assume a própria planura encontra-se em [Carl] Dreyer, em [Yasujiro] Ozu. E, evidentemente, poderíamos dizer que se opõe à profundidade de campo de [Orson] Welles, mas não é verdade. A profundidade de campo em Welles é radicalmente nova em comparação à profundidade do primeiro regime. Uma profundidade que dá tudo a ver na imagem, ou seja, oferece à visão as interações de um plano ao outro, do plano de fundo ao primeiro plano. É o contrário da profundidade de campo do primeiro cinema, o clássico, que era uma profundidade na qual os planos serviam como esconderijo uns em relação aos outros.

Em seguida, assim como Hitler era a destruição ou a impossibilidade de continuar o primeiro cinema, pressentimos bem que estamos atualmente num ponto de virada. E o que era Hitler, do ponto de vista de nosso tema? Era o rádio, tudo passou pelo rádio. E a crise atual é bem conhecida, ela passa pela televisão. Não é mais o rádio, mas a televisão. Podemos dizer que atualmente se constitui como um terceiro regime de imagens, que não seria o regime enciclopédico ou soberano, nem o regime pedagógico ou disciplinar, mas um terceiro regime. Daney tenta defini-lo ao afirmar que estamos num novo regime de imagens e que, provavelmente, os mesmos autores modernos estão nos dois regimes. Esse novo regime é aquele no qual a imagem desliza sempre sobre uma imagem; ou seja, há algo atrás da imagem, mas não é de modo algum no sentido do primeiro regime, pois o que há atrás da imagem é desde sempre uma imagem. As imagens deslizam-se umas sobre as outras. A imagem remete a uma imagem prévia, pré-existente. No fundo de uma imagem, já existe outra. Como diz Daney: nada mais acontece aos humanos, tudo acontece na imagem. É curioso. Ele dá um nome, procura formar um conceito que chama de maneirismo moderno, tomando-o emprestado da pintura. Trata-se de um regime maneirista da imagem, em que a imagem controla a imagem. Não é mais a mesma coisa que o regime pedagógico ou disciplinar. Vejam, é diferente do primeiro regime, no qual, pelo contrário, o lugar do rei, as imagens se referem a algo que não é imagem, mesmo que esse algo não possa ser dado fora das imagens, mas elas tendem a algo que é o “atrás da imagem”. Aqui não é mais nada disso, as imagens deslizam-se umas sobre as outras, de tal modo que o que há atrás da imagem é sempre outra. E repito: em todas as nossas categorias,

não há bom nem mau. Há o mais nulo e o mais belo. Cada regime tem sua mediocridade e suas obras-primas.

Tentarei ser um pouco mais preciso: o que há nesse maneirismo atual das imagens, nesse terceiro regime, no qual a imagem controla a imagem? Há a televisão, inclusive suas formas mais execráveis. Com a TV, não é mais necessário fazer cinema, pois é o mundo que faz cinema. Em última instância, não vale mais a pena viajar, já que viajar é verificar como funciona a TV num outro lugar [risos].

Estudos sérios têm-se interessado pela questão muito importante: qual é o gênero de espetáculo que mais agrada atualmente? Pois bem, parece que... Um artigo no *Libération* tratou desse problema. Parece que um dos espetáculos mais apreciados hoje é participar de um programa como espectador. Não no sentido de ir à televisão e participar ativamente, falar e explicar seu problema, isso é muito legítimo, mas apenas assistir a uma transmissão ao vivo, [como espectador]. Vocês notaram que hoje há cada vez mais programas com plateia? É preocupante, promissor? Talvez seja preocupante porque, como espetáculo, vejo como equivalente a visitar uma fábrica. Nessa visita à fábrica, entra-se em contato com a técnica. Há uma palavra que ilustra perfeitamente a natureza desse tipo de espetáculo: diz-se que é “enriquecedor” [risos]. Logo, é muito interessante perguntar o que faz um bando de pessoas na plateia. E parece que seu ponto de vista seja o do espectador técnico. Não é de modo algum que eles achem tudo isso bonito ou inteligente. Eles acham enriquecedor porque veem como tudo isso acontece, acreditam ver como se fabrica. Pode ser que haja expectadores para ver o apresentador se maquiar antes do programa. Logo, há um programa antes do programa, pois há sempre uma imagem antes da imagem, e a presença do espectador garante esse deslizamento da imagem sobre a imagem. Há programas nos quais vemos os expectadores e outros em que não os vemos. Mas, de todo modo, é preciso que o programa em curso aconteça diante de expectadores para que a imagem tenha imagens como fundo. Essas são, digamos, as formas “enriquecedoras”, mas não a técnica, o contato com a técnica. tocar a técnica, isso é formidável. Não é tornar-se técnico, as pessoas não querem manipular a técnica.

Então, mesmo assim se chega às exigências estéticas. Considerem o caso de [Francis Ford] Coppola. Mesmo tecnicamente. Há, como se costuma dizer, uma pré-visualização. É um regime de imagens por pré-visualização. Pré-visualização por vídeo. De modo que o filme é filmado fora da câmara. Em Coppola, com formas frequentemente muito interessantes, será um caso típico desse maneirismo moderno em que toda imagem tem como fundo imagens pré-existentes.

Avançando mais longe na técnica, as novas imagens, as imagens digitais, como dizem, são [feitas] por meio de procedimentos como a sobreposição ou de outros processos. São tipicamente regimes de

imagem em que a imagem desliza sobre a imagem ou [sobre] o que acontece com a imagem. Mas, como sempre, não é preciso empregar técnicas muito complexas como as imagens digitais; não quero dizer que estas não servem para nada, mas são tipicamente imagens de controle. A imagem digital, como nova forma de imagem que implica um novo regime de imagem, remete a um regime de controle no qual a imagem controla a imagem.

Mas há técnicas muito mais simples que asseguram esse controle. Pensem em cineastas como Syberberg. Toda a questão, para aqueles que sabem, da técnica das perspectivas frontais, tais como ela aparece em Syberberg, permite-lhe filmar um ator sobre o fundo de diapositivos. Essa perspectiva frontal é tipicamente um regime de controle de imagens. Assim, há nos autores mais importantes do cinema atual a passagem do segundo ao terceiro estágio. Eles começaram... Considerem a *Nouvelle Vague* – e Godard seria exemplar –, eles têm um pé no novo regime e foram os criadores do grande regime pedagógico. Quer dizer, nesse nível de regime da imagem, poderíamos reencontrar um equivalente dessa sucessão, mas deslocada no tempo, pois não é a mesma temporalidade; reencontrar uma espécie de regime de soberania da imagem, da disciplina e do controle da imagem. Eis o que eu queria acrescentar. Terminamos com esse assunto. Há perguntas?

PERGUNTA: sim, eu gostaria de dizer que há sempre uma espécie de ambiguidade no nível da imagem, pois a mesma palavra serve, em minha opinião, para diversas coisas. Isso foi retomado e desenvolvido por Sartre, notadamente em seu terrível *A imaginação*.<sup>12</sup> Ele diz: existe a imagem vinheta, a que não se move, ao passo que no cinema falamos em imagem em movimento. É fundamental no cinema que haja movimento, sempre algo se move. É algo diferente da contemplação, do olhar requerido por uma imagem dita vinheta. Há a introdução do movimento e Sartre justamente diz que são dois tipos diferentes de consciências. Eu posso ver um filme, tenho certa distância com relação a ele, ela vale o que vale, mas essa distância existe, enquanto, na imagem-vinheta, frequentemente, uma consciência imaginante me ocorre. De certo modo, eu a recebo passivamente, e essa dimensão desaparece na imagem-movimento, que é a do cinema. Portanto, a primeira observação é que há certa ambiguidade: a mesma palavra “imagem” serve tanto para a vinheta imóvel quanto para o filme que se apresenta no cinema; há a introdução do movimento que pode ser diferente e, portanto, provocar no espectador uma consciência diferente. Sartre disse que, na consciência imaginante, algo acontece comigo; não é algo que eu tomo nem uma atitude que resolvo, mas que me acontece. Concluo tomando o exemplo do autor de *O amante de Lady Chatterley*, que afirma: hoje não se vê mais, como na Antiguidade, pessoas que, de repente,

---

<sup>12</sup> SARTRE, J-P. *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

vivem profundamente uma imagem, de uma poça d'água ou de qualquer outra coisa, justamente devido à introdução do movimento. É a ambiguidade da imagem. Não sei se essa questão da ambiguidade é admissível e se podemos extrair dela consequências importantes... Mas, essa espécie de consciência imaginante, em relação à consciência perceptiva – dado que falávamos de pedagogia da percepção –, parece-me que há algo que me deixa um pouco insatisfeito...

DELEUZE: Não é exatamente nosso problema porque aqui nós consideramos a imagem num certo sentido, como subentendido... Eu também não estou satisfeito, compreendo sua escolha, você tem razão de lembrar de Sartre, mas acho que a escolha não é entre imagem com e sem movimento, que você chama de imagem-vinheta. Considere um quadro [*tableau*]: ele não se move, mas ninguém considera ou o reduz a uma vinheta. De certo modo, ele se move estranhamente. Qual movimento há num quadro? Há evidentemente um movimento; e esse movimento, entretanto, não são as coisas que se movem no quadro. Na imagem cinematográfica, há verdadeiramente movimento. Você pergunta se não é a razão pela qual não há tanta contemplação como na época em que a imagem era imóvel. Não tenho certeza. A contemplação sempre foi reservada a uma minoria, assim como a pintura. As pessoas que amam o cinema encontram o que nele atualmente? O que isso quer dizer? Parece-me uma fonte de contemplação muito intensa; em todos os grandes autores de cinema, o fator contemplação é intenso. Caso contrário, como se falaria da chuva neste ou naquele autor? A chuva em [Michelangelo] Antonioni não se confunde com a chuva em [Akira] Kurosawa. A chuva é certamente algo que cai e que se move, o que não impede que seja objeto de uma contemplação fundamental. A chuva é “autoral”, as imagens da chuva são “assinadas”. Todos os que amam Antonioni reconhecem sua chuva. É tão autoral quanto um quadro, tanto objeto de contemplação quanto um quadro. Não se deve dizer que no cinema não se contempla, é um objeto de contemplação fantástico. O que não me convém, no que você disse, é que a dualidade imagem-vinheta e imagem-movimento é demasiada simples. Pois, mais uma vez, o que se move? É óbvio que relações de cores são movimento num quadro. É preciso elaborar mais o que é movimento e o que não é. As relações de cores são evidentemente movimento. Quando você tem a relação entre o azul e o vermelho, há um movimento que está no quadro. Eu diria mais: numa imagem pictórica, o movimento não é extensivo, mas há muitos outros movimentos além do extensivo. No cinema, há movimentos extensivos, mas também movimentos de outra natureza.

PERGUNTA: A questão não é a [diferença] entre imagem que se move e imagem que não se move, mas sobretudo entre as novas imagens, ou seja, entre as imagens da TV e as do cinema, que são do mesmo tipo.

DELEUZE: sim, sim.

PERGUNTA: seria necessário um curso inteiro sobre esse tema.

DELEUZE: sobre a imagem da televisão? Eu seria incapaz. Sim, seguramente o regime da imagem da TV já é tipicamente um regime de controle de imagem. No fundo de uma imagem, a imagem, ou seja, o que acontece com as imagens. Este não é o caso do cinema do pós-guerra. Mas deixemos de lado essas questões.

Estamos muito perto de concluir nossa questão do poder, a questão de Foucault acerca do poder. E finalmente parece-me que a relação... Fizemos um primeiro trimestre sobre o saber, em seguida um trimestre sobre o poder. E atingimos o final. De qual forma? Desenvolvendo três pontos principais, creio.

Procuramos desenvolver, em Foucault, a necessidade de confrontar poder-saber. O poder é sempre um conjunto de relações de forças bem determinado. Um conjunto de relações de forças se apresenta, recordo-lhes, no que Foucault chamou uma vez de diagrama. O diagrama é a apresentação das relações de forças em dado momento. Eu diria, primeira direção: procuramos relacionar o jogo das forças e as formas que dele decorrem. Como vimos, as formas serão formas de saber decorrentes das relações de forças. Por exemplo, a forma Deus, a forma homem e a forma superhomem podem ser consideradas como decorrentes de relações de forças cambiantes. Eis o primeiro aspecto.

Segunda direção: consideramos focos de poder presentes no diagrama. É o equivalente das relações de forças, mas com a ênfase posta num outro aspecto: não mais sobre as relações, mas sobre os pontos de poder, dado que as relações de forças em Foucault vão sempre dum ponto a outro em um campo social. Ao considerar os focos de poder, deles decorrem regimes de enunciados ou o que Foucault chama de *corpus*. Como escolher os enunciados dominantes duma época? Como constituir os *corpi* de enunciados? Foucault responderia à questão assim: é preciso antes determinar os focos de poder e ver quais palavras e frases circulam nesses focos. Por exemplo, quais são os enunciados acerca da sexualidade no século XIX ou no XVIII? Primeiro, determinemos os focos de poder em torno dos quais se formam discursos sobre a sexualidade. E será desses focos de poder que decorrerão os enunciados dominantes da época sobre a sexualidade. E esses focos serão a confissão, a escola, certos setores da medicina etc.

E o método de Foucault pareceu-nos aqui muito importante pois, de fato, não haveria regra do método que nos permitisse escolher os enunciados característicos de uma formação histórica. Como escolher, como seleccionar os enunciados sem determinar previamente os focos de poder em torno dos

quais os discursos circulam? Logo, não mais se tratava de relações de forças que decorreriam das formas, mas sim de focos de poder que decorreriam dos enunciados dominantes. Não preciso mais indicar que é ao mesmo tempo outra resposta e que as duas respostas estão absolutamente ligadas.

A terceira direção que estudamos acerca do problema “qual relação existe entre poder e saber?” é que o poder – era uma nova maneira de determinar o poder – consiste num conjunto de matérias abstratas ou, se preferirem, de matérias não formadas e de funções não formalizadas. Mas do poder resultam matérias formadas ou qualificadas e funções formalizadas ou finalizadas [no saber]. Vejam, é a mesma coisa, sempre. A mesma coisa que os outros dois casos, mas a luz é posta sobre outro aspecto. A partir de matérias não formadas e de funções não formalizadas resultam funções concretas, ou seja, matérias formadas, funções formalizadas. O que isso quer dizer? Bem, de fato, o que será o poder? Eu retomo meus exemplos e que não desenvolvo mais: impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade qualquer, eis o poder disciplinar, o poder disciplinar em estado puro. Agora vocês podem se corrigir: nunca há poder em estado puro, mas posso sempre fazer uma abstração. De fato, recordo-lhes o princípio de Foucault: no concreto, tudo é misto de poder e de saber, não há poder nem saber em estado puro. Mas posso, por abstração, extrair um poder abstrato. O poder em sentido abstrato será o poder disciplinar: impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade qualquer. E a multiplicidade qualquer é o que chamo de matéria não formada. Não se diz qual multiplicidade. São crianças? Homens? Mulheres? Operários? Soldados? Não tenho que saber. “Multiplicidade qualquer” é matéria não formada. Impor uma tarefa qualquer: não específico qual. É educar? Fazer trabalhar? Cuidar? Impor um exercício? Uma tarefa qualquer.

No entanto, o que decorre disso, ou seja, em que o diagrama se realizará? Em funções formalizadas e matérias formadas que, desde então, serão todas detentoras de saber. Por exemplo, a multiplicidade não é mais uma multiplicidade qualquer, mas uma multiplicidade de crianças. Matéria formada. A criança é matéria formada. E a função correspondente não é impor uma tarefa qualquer, é educar. Será a escola. Se a multiplicidade qualquer é o doente, a função formalizada será cuidar e a forma será o hospital. Observem, o que define o poder ou o diagrama, ou seja, o conjunto de funções não formalizadas e de matérias não formadas, decorre das funções concretas formalizadas e das matérias concretas formáveis.

Sendo assim, é como se fossem três aspectos, mas que se referem à mesma coisa. Eu resumi o que foi o objeto de nossa pesquisa sobre as relações entre poder e saber. Como o poder se encarna, atualiza-se sempre em formações históricas, que constituem elas próprias saberes. Daí decorre a ideia de

que todo poder implica um saber e todo saber implica um poder. Vocês veem como, de três maneiras diferentes, o método de Foucault é uma espécie de variedade, mas o conjunto é extremamente rigoroso e coerente.

Porém, quando pensávamos haver terminado – é sempre assim e é bonito que o seja –, com o que nos deparamos? com a questão: o que faz mudar os diagramas? O que faz haver a passagem de uma relação de forças a outra? Sempre indicamos que há mutações, mutações dos diagramas, e as observamos hoje em dia. A mudança nos regimes de imagens é uma mutação. Como vimos na aula passada, a mudança nas formações jurídicas é uma mutação; a mudança nas relações de forças das quais decorrem as formas Deus, homem e superhomem<sup>13</sup> são mutações diagramáticas que implicam sempre novas formas

---

<sup>13</sup> Note-se que a morte do homem, expressão que Foucault emprega uma única vez em *As palavras e as coisas*, não é exatamente afirmada por ele, é uma hipótese: o homem é invenção recente (a antropologia em Kant, as ciências humanas) “cuja data a arqueologia mostra facilmente, e talvez seu fim próximo” (p. 536). No final da idade moderna, quando a representação perde o poder de determinar e assegurar a síntese do empírico, era preciso assegurá-las noutra lugar, precisamente onde a soberania do cogito encontra seu limite: na finitude, “que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha” (p. 471). Trata-se da questão posta por Kant, “o que é o homem?”, questão que atravessa o século XIX, mas que opera, furtivamente, “a confusão entre o empírico e o transcendental” que caracteriza a filosofia moderna, na qual o homem natural, falante e que trabalha é fundamento de sua própria finitude. Para Foucault, a filosofia adormeceu (é a conhecida expressão de Foucault, “sono antropológico”) nessa “dobra”, nessa remissão do transcendental ao campo empírico e vice-versa; o conhecimento empírico relativo ao homem passa a valer “como campo filosófico possível”; a filosofia adquire fisionomia antropológica: tudo o que pode se dar em geral à experiência do homem como ser finito converte-se em condição crítica de sua essência. Por esse motivo, fica irresoluta a tensão entre a dispersão temporal (a passividade) e a universalidade (a espontaneidade). Para Foucault, a saída de tal disposição no reencontro duma “ontologia purificada” se deu a partir de Nietzsche, de sua crítica filológica e de seu biologismo. Nietzsche reencontra Deus e o homem, indica sua morte simultânea e a abertura para a filosofia contemporânea “recomeçar a pensar” (pp. 472-73). O esforço de Foucault é por uma *filosofia crítica do presente* que tem como horizonte essa hipótese do fim da idade do homem. Não é tanto o advento de um superhomem, mas de uma nova filosofia (Foucault fala às vezes em *atitude filosófica*): se as condições empíricas de existência não lograram se pôr como condição de possibilidade para a verdade, qual é a empresa filosófica presente? Para ele, a noção de práticas históricas permite revelar regularidades que superem a dispersão sem o recurso ao fundamento *no homem*. Tal procedimento arqueológico lhe permite fazer as diversas genealogias – práticas históricas reunidas em séries (cuja duração foi objeto de comentário por Deleuze) – cujo objetivo é responder à questão, inspirada em Kant, “o que somos nós hoje”? Por exemplo, é assim que Foucault procura, na primeira aula do curso de 1976 (*Em defesa da sociedade, op. cit.*), aproximar sua pesquisa de eventos recentes, caracterizados como “imensa e prolífica criticabilidade” das instituições, práticas e discursos (p. 10), a qual logrou abrir brechas nos dispositivos e nas práticas do poder a partir do emergir de novas experiências, saberes e lutas. Este é para ele o outro modo de “interrogação crítica” herdado da *Aufklärung* kantiana: em que consiste nossa atualidade, qual é o campo atual de experiências possíveis? Nessa tarefa, a crítica não é a busca de estruturas formais com valor universal, “mas pesquisa histórica no seio dos eventos que nos constituíram e nos quais nos reconhecemos como sujeitos do que fazemos, pensamos e falamos”. (“Qu’est-ce que les lumières?”. In: *Dits et écrits* v. II. *Op. cit.*, p. 1393). Trata-se portanto, no âmbito da filosofia, de deslocar a questão do homem – e não tanto de tratar de sua morte ou do advento do superhomem – para a questão do sujeito: por um lado, as práticas de subjetivação nas quais nos reconhecemos como sujeitos de nossa história, por outro, a sujeição, a “anátomo-política”, a individuação operada por dispositivos de disciplinares (psiquiátricos, punitivos, corretivos) e as formas de resistência correlativas. Nessa pesquisa (genealógica), as ciências humanas não aparecem mais segundo cortes epistêmicos. Foucault não os abandona, mas agora elucidada o surgimento delas em relação com o advento da sociedade disciplinar. Eis uma outra leitura possível da ruptura operada por Foucault, desta vez a partir de obras como *Vigiar e punir* e *História da sexualidade*, e não mais *As palavras e as coisas*. Da mesma forma, nos cursos de 1978 e 1979 (*Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica, op. cit.*), o “homem” e as ciências humanas aparecem em relação com dispositivos de segurança e formas estatais de governo visando normalizar populações humanas (o “controle” citado por Deleuze), constituindo a “biopolítica das populações”. Apresentamos este outro referencial acerca dos “cortes” epistêmicos porque ele nos parece mais próximo da questão que Deleuze abre neste parágrafo acerca das

e formações sociais.

Bem, é bonito dizer “mutação”, mas parece demasiado fácil. O que é uma mutação? Foucault usa esse termo no nível das relações de forças. Mas, em seguida, ele nos deixa sós, não acrescenta nada. Como podemos tratar as mutações, como explicar que se passe dum diagrama a outro? E qual é a relação entre o diagrama A e o B? Procuramos mostrar tudo isso, mas creio que chegou o momento de sermos mais precisos. Sabemos que todo diagrama é estratégico e que, ao menos em aparência, a resposta de Foucault à questão “o que acontece num campo social?” – resposta que tem grande importância – é que esse campo se estrategiza [*stratégise*], um campo social é lugar de estratégia. O que define uma estratégia é a relação de forças que se apresenta no diagrama. As relações de forças definem a estratégia correspondente à formação social dada. Isso quer dizer que cada diagrama é lugar de luta entre forças, e é dessa luta que as formas decorrem. Em que consiste essa luta? Quais são os oponentes envolvidos? Aqui é preciso ser muito minucioso, pois nós relevamos essa pergunta. Percebemos agora que falávamos das mutações, de substituição de um diagrama para outro, mas deixamos de lado o motor da substituição, da troca de um diagrama por outro. Assim, o que explica a mudança de diagrama, isto é, a passagem de uma formação histórica para outra?

Podemos conceber uma primeira resposta, nós a vimos no primeiro trimestre. Era a questão “na estratégia, a luta acontece entre quem e quem?”. Toda força tem um duplo poder: afetar e ser afetado. Considerem que o poder de ser afetado é um poder não menos do que o poder de afetar. Poder de ser afetado por outra força, poder de afetar uma ou mais forças (a força é sempre no plural). Então eu diria que a luta se dá entre força afetantes [*affectantes*] e forças afetadas. Forças afetantes e forças afetadas já são resultado da luta. Quer dizer, todo poder, nos diz Foucault, vai de um ponto a outro. E o que é um ponto no campo social? Não nos cabe dizê-lo, isso fala por si mesmo, mas devemos propor uma definição que pareça conforme ao pensamento de Foucault. Creio que Foucault chame este ponto de “singularidade”, quando diz que todo poder ou toda relação de poder vai de um ponto a outro, que um ponto é sempre ponto de aplicação de uma força sobre outra. Uma singularidade é o ponto de aplicação de uma força sobre outra, daí a expressão comum em matemática: “ponto singular”. Mas vemos em qual sentido isso pode servir numa teoria das forças: os pontos, como pontos singulares, serão os pontos de aplicação de uma força sobre outra. De modo que posso distinguir dois tipos de ponto ou singularidade: os pontos ou singularidades que marcam a maneira pela qual uma força é afetada por outra e as

---

mudanças nos diagramas nas sociedades capitalistas avançadas.

singularidades que marcam a maneira pela qual uma força afeta outras. Por comodidade, poderíamos chamar de pontos ativos os pontos de aplicação da força que têm o poder de afetar outras e de pontos reativos os pontos de reação ou singularidades de reação, os pontos de aplicação sobre a força afetada.

Mas posso dizer que os pontos reativos são como o vis-à-vis dos pontos ativos? Como são, concretamente, os pontos que exprimem o afetante e os que exprimem o afetado? Nós vimos. Tomemos uma relação de forças, por exemplo, no regime disciplinar, no poder disciplinar. Lembrem-se, estudamos bastante: serializar, ordenar, compor uma força maior do que as forças componentes. Eu tomo “pôr em ordem” [*mettre en rang*]. Pôr em ordem é uma força que afeta outras forças, é o afetante. O professor diz: “vamos, em fila”. É o afetante, a singularidade do professor posta em ordem. É o ponto “pôr em ordem”. Na verdade, esse não será o único ponto: na sequencia, põe-se em fila e em seguida entra-se na sala de aula. Os alunos estão de pé, sentam-se, retiram suas coisas, as arrumam e se põem a trabalhar. São criticados porque não aprenderam a lição. Vejam, há uma sucessão de operações na qual está o “pôr em fila”, e este é um ponto reativo. O ponto ativo é quando o professor diz: “em fila”. Os alunos se põem em fila, é um ponto reativo, ser afetado.

Mas um não se deduz do outro. Deve-se ter em mente que há um par de afetos. A todo afeto afetante corresponde um afeto afetado, mas os dois não se assemelham. E há um ponto de aplicação: o mestre diz: em fila! A prova de que há pontos de aplicação, diz Foucault, é que existe uma anatomia do corpo, uma anatomia política dos corpos.<sup>14</sup> Ela se dá porque esperamos, de modo quase doentio, o momento em que o professor diz “em fila” [risos]. E “em fila” não é de modo algum “entrem na sala”. São duas afecções aqui, e quatro ao todo: a afecção ativa do professor multiplicada por dois. E o professor pode ficar feliz ou triste que o curso tenha terminado. Assim, eu posso preencher meu diagrama com todo tipo de pontos. Aqui é preciso fornecer pontos, singularidades.

Agora, eu pergunto: há alguma coisa aqui que justifique um diagrama dar lugar a outro? Mesmo que eu procure, não encontro. Não! As relações de poder colocam todos esses pontos, todas essas singularidades em relação umas com as outras de maneira a compor um conjunto estável. O que pode mudar um diagrama? Vocês já veem que é um problema. Entendam, visamos encontrar alguma coisa tratada pelo próprio Foucault, em sua própria pesquisa. Ele afirmava que os diagramas mudam por meio de mutações, mas não podia se contentar em invocar a “mutação”. Ele devia se perguntar: o que

---

<sup>14</sup> Foucault emprega várias vezes a expressão “anatomia política” em *Vigiar e punir*. Ele também emprega o termo “ortopedia” a respeito dos chefes, dos juizes, dos contramestres etc.: “são de certo modo técnicos do comportamento: engenheiros da conduta, ortopedistas da individualidade”. *Vigiar e punir*, *op. cit.*, p. 321.

assegurava a transformação de um diagrama? Em mãos, ele tinha os “afetos” ou pontos entre os quais se teciam as relações de poder. Mas, entre esses pontos, não vemos bem as razões pelas quais um diagrama muda.

Por isso, eu gostaria de insistir no ponto sobre a evolução do pensamento de Foucault. O que é a evolução dum grande filósofo como ele? Quando lhes digo “não temos escolha”, bem, ele não tinha escolha. Era preciso encontrar alguma coisa. E o que será? O que significa reconstruir a história do pensamento de Foucault? Temos alguns pontos de referência. Quando leio *Vigiar e punir*, vejo que já se trata do diagrama, pois o termo aparece ali.<sup>15</sup> E trata-se da questão da mutação de um diagrama para outro, pois Foucault estuda dois períodos, duas formações históricas.<sup>16</sup> Mas há algo do qual ele não diz uma só palavra e que surgirá um ano depois (já que há um intervalo de um ano, creio, entre os dois livros: *Vigiar e punir* é de 1975 e *A vontade de saber* é de 1976):<sup>17</sup> a ideia de que um diagrama comporta também pontos de resistência.<sup>18</sup> E aqui precisamos nos deter, pois penso que, em *Vigiar e punir*, a noção de resistência não intervenha ainda e essa obra termina de maneira muito curiosa, abruptamente, como se Foucault deixasse... termina com a invocação de uma luta, “o ronco surdo da batalha”. É a última frase do livro, e uma pequena nota que anuncia os livros seguintes.<sup>19</sup>

Pois bem! Um ano depois, surge *A vontade de saber*. Vocês me dirão que não é o mesmo assunto, mas isso não importa, e sim que nesse primeiro tomo de *História da sexualidade* a questão do poder é amplamente retomada. Por quais razões? Quer dizer, quais são as novidades de *A vontade de saber* com relação a *Vigiar e punir*? Há duas novidades consideráveis. A primeira é que *Vigiar e punir* considerava

---

<sup>15</sup> Foucault emprega o termo “diagrama” duas vezes em *Vigiar e punir*, referindo-se ao acampamento militar, à sua omnivisibilidade e ao panóptico: “o panóptico [...] é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal”. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 228. Usando os termos de Deleuze, o panóptico seria um diagrama do tipo: uma visibilidade geral, ver um conjunto qualquer, mas limitado, de indivíduos ou coisas, eventualmente sem ser visto.

<sup>16</sup> Em *Vigiar e punir* (p. 242), Foucault resume a passagem de um diagrama a outro numa frase: “As disciplinas substituem o velho princípio [da soberania] ‘subtração-violência’ que regia a economia do poder pelo princípio ‘suavidade-produção-lucro’”.

<sup>17</sup> De fato, os livros foram publicados nessas datas. Mas lembremos que Foucault ministrou *A sociedade punitiva* em 1972-1973 e que o primeiro manuscrito de *Vigiar e punir* foi concluído em 1973.

<sup>18</sup> Na verdade, as formas de resistência já aparecem em *Vigiar e punir*. Por exemplo, na p. 242: “a disciplina encontra alguns problemas a resolver, para os quais a antiga economia do poder não estava suficientemente aparelhada. [...] reduzir o que se opõe à utilização de cada um de seus elementos e de sua soma; reduzir tudo o que nela possa anular as vantagens do número; é por isso que a disciplina fixa; ela imobiliza ou regulamenta os movimentos; resolve as confusões, as aglomerações compactas sobre as circulações incertas, as repartições calculadas. Ela deve também dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição de uma multiplicidade organizada; deve neutralizar os efeitos de contrapoder que dela nascem e que formam resistência ao poder que quer dominá-la: agitações, revoltas, organizações espontâneas, conluios — tudo o que pode se originar das conjunções horizontais”.

<sup>19</sup> “Interrompo aqui este livro que deve servir como pano de fundo histórico para diversos estudos sobre o poder de normalização e sobre a formação do saber na sociedade moderna”. *Vigiar e punir*. Op. cit., p. 334, nota 12.

apenas uma forma de poder disciplinar, chamada por Foucault de “anatomia política dos corpos”.<sup>20</sup> Disciplinar os corpos. Essa anatomia política é o único ponto que ele perseguia, e consistia nisto: impor uma tarefa qualquer a uma multiplicidade qualquer; ele a encontrava em todos os níveis: na escola, no hospital, no exército, prisão, fábrica ou oficina. A primeira grande novidade de *A vontade de saber* é que Foucault acrescenta-lhe uma segunda função. Disciplinar? Talvez. Em todo caso, é uma função que está com um pé no regime disciplinar e outro no regime que surge. Foucault chama essa segunda função não mais de anatomia política dos corpos, mas de biopolítica das populações, o que não era questão em *Vigiar e punir*. Agora, a fórmula não será mais impor uma tarefa numa multiplicidade restrita, mas gerir a vida numa multiplicidade larga, estendida. Essa é a primeira novidade. Não retorno a esse ponto, já o vimos.

A segunda novidade é que aparece fundamentalmente a ideia de que numa sociedade, num campo social, não há somente pontos de afetar e pontos de ser afetado, mas um terceiro tipo: pontos de resistência, singularidades de resistência.<sup>21</sup> Eis um trecho que me parece muito estranho. Sigam-me atentamente. “Isso equivaleria a desconhecer o caráter estritamente relacional das relações de poder”.<sup>22</sup> Já vimos sobre isso, a força está sempre em relação com a força. Não se pode ignorar o caráter relacional das relações de poder. “Elas não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa — alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário”.<sup>23</sup> É curioso, esse texto! Foucault volta ao seu tema ordinário: há disseminação dos pontos de resistência. “Mas isso não quer dizer que sejam apenas subproduto [da essencial dominação], sua marca em negativo, formando, por oposição à dominação essencial, um reverso inteiramente passivo, fadado à infinita derrota”. Logo, esses pontos de resistência são eficazes. “As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos. Elas são o outro termo nas

---

<sup>20</sup> “Todas as ciências, análises ou práticas com radical “psico”, têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo”. *Vigiar e punir*. *Op. cit.*, p. 217.

<sup>21</sup> O enunciado metodológico encontra-se na sessão “Método” de *A vontade de saber*: “onde há poder, há resistência. [...] entretanto, ou por isso mesmo, esta última nunca se encontra em posição de exterioridade com relação ao poder”.

<sup>22</sup> Deleuze está lendo trechos de *A vontade de saber*, pp. 91 sq.

<sup>23</sup> Foucault evoca o tema marcuseano da Grande Recusa: “Em suas posições avançadas, ela [a arte] é a Grande Recusa — o protesto contra o que é. Os modos pelos quais o homem e as coisas são levados a aparecer, cantar, soar e falar são modos de refutação, de ruptura e de recriação de sua existência factual”. MARCUSE, H. *O homem unidimensional*. São Paulo: Edipro, 2015, p. 92.

relações de poder, inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível”. Isso se complica: não se trata de algo heterogêneo ao poder, mas que se passa igualmente nas relações de poder e por meio delas. “Mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada”. Elas passam pelas relações de poder, mas são outra coisa, o outro termo nas relações de poder e “inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível”. Guardem este trecho, elas são o outro termo da relação de poder e se inscrevem como interlocutor irreduzível. Elas “também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço”. Recordo-lhes, “os pontos, os nós, os focos” são do vocabulário da matemática, pelos quais os matemáticos definem precisamente os pontos singulares de uma curva. Assim, há uma alusão explícita às singularidades. A respeito de quê? Dos pontos de resistência. Há portanto singularidades de resistência. O que deve lhes parecer extraordinário nesse texto? Se vocês me acompanharam, deveríamos esperar por algo completamente diferente.

Na página 126-127 de *A vontade de saber*, que acabo de ler para vocês, há duas expressões problemáticas, que são: “[os] pontos de resistência que representam, nas relações de poder, o papel de adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” e, mais adiante, “[as resistências] inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível”.<sup>24</sup> De fato, esperaríamos outra coisa bem diferente. Se, numa relação de poder, considero uma força de afetar, por exemplo, “pôr em fila”, qual é seu vis-à-vis? Ou, se preferirem, qual é seu adversário, seu alvo e seu apoio? Evidentemente que é a força afetada correspondente. À força do professor de pôr em fila corresponde, como vis-à-vis, a força do aluno, ou seja, o poder do aluno, sua capacidade de ser posto em fila. Em outras palavras, às singularidades ou aos pontos de ação correspondem, do outro lado [*comme vis-à-vis*], pontos de reação, e temos a relação de poder ação-reação.<sup>25</sup>

No entanto, nesse ponto de *A vontade de saber*, Foucault não nos diz isso, mas sim que o verdadeiro outro [*le vrai vis-à-vis*] das relações de poder são os pontos de resistência. Compreendem? Esse deslizamento [*glissement*] é essencial. Em primeiro lugar, as relações de poder colocam em relação

---

<sup>24</sup> No original lê-se “[...] comme l’irréductible vis-à-vis”, ou seja, as resistências estão defronte do poder, mas de modo irreduzível a este último. Foucault não abandona em momento algum o tom nietzschiano de sua metodologia do poder. As resistências são tão voluntárias quanto os poderes aos quais se opõem, com o qual jogam um jogo que pode aparecer, visto desse ponto estrito, sem finalidade nem totalização possíveis.

<sup>25</sup> Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, op. cit., cap. II. 2, “Distinção das forças”: “Mas cada vez que marcamos assim a nobreza da ação e sua superioridade sobre a reação, não devemos esquecer que a reação designa um tipo de forças tanto quanto a ação: simplesmente, as reações não podem ser apreendidas, nem cientificamente compreendidas como forças, se não as conectarmos às forças superiores, que são precisamente de um outro tipo. Reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada como tal em conexão com o ativo, a partir do ativo”.

dois lados [*deux vis-à-vis*], a força de afetar e a força de ser afetado, ou seja, o ponto de ação e o ponto de reação. Mas, além disso, há um vis-à-vis da relação de poder, que são os pontos de resistência. Os pontos de resistência não são de modo algum a mesma coisa que os pontos de reação. O ponto de reação é, por exemplo, a capacidade de ser posto em fila. De fato, entro na fila quando o professor diz: ponham-se em fila! Vis-à-vis, dois estão vis-à-vis. Mas o ponto de resistência é coisa completamente diferente. Vocês deram há pouco o exemplo deplorável [risos]: eu disse: entrem, entrem! E vocês, nada. Esse é um caso de resistência passiva. Vamos então dar um passo a mais, a resistência ativa: vocês fincam os pés no lugar. Resistência ativa. Mas, seja ativo ou passivo, o ponto de resistência é inteiramente diferente do ponto de reação. Quando Foucault nos diz “o outro lado da relação de poder”, trata-se dos pontos de resistência.

A segunda novidade de *A vontade de saber* com relação a *Vigiar e punir* é a descoberta de um terceiro tipo de singularidade ou a descoberta dos pontos de resistência. Noutros termos, não posso mais dizer, como fiz até agora, que há fundamentalmente um duplo poder em relação, a saber, poder de afetar e poder de ser afetado. Devo acrescentar-lhe um terceiro poder: poder de resistir. Esse poder de resistir é um terceiro tipo de afetos, irreduzível aos afetos ativos e aos afetos reativos. É um terceiro tipo de singularidade.<sup>26</sup>

Este texto me fascina. Vejam que se o tivéssemos lido há um ano, ele teria sido completamente incompreensível. O poder de afetar, em *Vigiar e punir*, só pode ter um outro lado, o poder de ser afetado. Que haja um poder de resistir que não se reduza nem ao poder de afetar, nem ao poder de ser afetado, eis a descoberta de Foucault. Por quê? Por que Foucault tem absoluta necessidade desse poder? Parece-me evidente que só podemos compreender a mutação do diagrama voltando-nos para os pontos de resistência. Por que um diagrama muda em favor de uma nova distribuição das relações de poder? Tudo se passa como se... vejamos... [Deleuze escreve na lousa]. Isto é um conjunto de relações de forças que vai de um ponto a outro, ponto de ação e ponto de reação. Para cada linha, posso dizer PA-PR. Um

---

<sup>26</sup> Para além de marcar a referência à resistência em *A vontade de poder* e sua eventual ausência em *Vigiar e punir*, note-se como Deleuze recorta de algumas poucas linhas de *A vontade de saber* o quadro dentro do qual Foucault procede, no qual a arqueologia corresponde aos recortes, às fraturas que separaram as formações históricas (ou diagramas, como diz Deleuze), e a genealogia, que corresponde à colocação, dentro do diagrama, dos três tipos de forças (na concepção de Deleuze) em luta e das formas (discursos, instituições, arquiteturas etc.) que essa tensão produz. Este recorte feito por Deleuze mostra com clareza que Foucault nunca deixou de “fazer arqueologia do saber” em proveito de uma “genealogia do poder”. A esse último respeito, cf. FOUCAULT, M. “La culture de soi”. In: *Qu’est-ce que la critique? Suivi de l’aculture de soi*. Paris: Vrin, 2015, p. 128: “O que entendo por genealogia é a razão e o objetivo analisar esses discursos como eventos; e o que eu tento mostrar é como esses eventos discursivos determinaram, de certa forma, o que constitui nosso presente e o que constitui a nós mesmos, nosso conhecimento, nossas práticas, nosso tipo de racionalidade, nossas relações conosco ou com os outros. Isso que é genealogia. Eu diria que a genealogia é a finalidade análise e que a arqueologia é o seu quadro material e metodológico”.

diagrama é isso. Basta identificar os PA e os PR, os pontos de ação e de reação. Nós os identificamos determinando os focos de poder numa época, os focos de poder são pontos onde se enfrentam, ou linhas que unem, precisamente, pontos de ação e de reação. Isso é o que eu poderia dizer se me atentar apenas a *Vigiar e punir*. Os pontos de ação e os pontos de reação estão fundamentalmente ligados uns aos outros. Nós os reconhecemos devido ao fato de estarem unidos. E vocês me perguntariam: por que não uno isso e aquilo [indica na lousa]. Porque há disseminação. Nem todo foco de poder é ligado a outro. Às vezes sim, às vezes não. Mas, em todo caso, o conjunto do diagrama unirá, numa certa ordem, todos os pontos considerados.

Em seguida, sou obrigado a acrescentar ao diagrama os pontos de resistência, como pontos, de algum modo, não ligados [desenha na lousa]... Bem, não posso dizer que sejam pontos não ligados, eles o são, pois não são abstratos; resistem aos focos de poder que existem. Mas, para indicar que eles não são ligados da mesma maneira que os precedentes, uno-os com linhas pontilhadas.

Se esses pontos de resistência – que são virtualmente ligados aos pontos de ação e de reação – se unem uns aos outros, suponho que tenham um traço azul ou vermelho (faço um traço azul daqui até aqui, e daqui até aqui), suponho então que eles entrem em relação e adquiram, assim, consistência, influenciando uns aos outros, de modo que o diagrama decaia em proveito de um outro diagrama, e todas as relações de forças são redistribuídas. Está bem? É claro? Há perguntas?

PERGUNTA: esse diagrama diz respeito somente a uma sociedade ocidental?

DELEUZE: não há resposta, pois Foucault não trata de outras sociedades. No entanto, vimos que toda sociedade tinha uma estratégia e um diagrama. Logo, o Oriente confirmaria se houvesse sociedades que são perpetuamente pensadas sob o ponto de vista de uma estratégia. São as sociedades do extremo Oriente; sociedades estratégicas por natureza. Os chineses nunca deixaram de pensar estrategicamente em suas formações sociais. Por isso, parece-me que o diagrama vale para todas as sociedades.

Mas compreendam a importância desses pontos de resistência, que precisamente assegurarão o modo pelo qual o diagrama alterna, dá lugar a outro, que será a expressão de uma nova relação de forças, a qual comportará igualmente seus pontos de resistência. Noutros termos, é no nível dos pontos de resistência que o diagrama é fundamentalmente friável, reversível, objeto de mutações possíveis.

Por essa razão esse texto me parece extremamente curioso, importante, pois explicará os pontos de resistência, que são precisamente contrapoderes. Só que isso trará consequências enormes para a filosofia de Foucault, sobretudo para suas concepções políticas. Mas eu concluirei a explicação antes de

passar para as consequências. O que quer dizer contrapoderes? Cada vez que o poder determina um objeto que lhe é próprio, sobre o qual o poder se exerce – e vimos que cada vez que há um diagrama, há determinação do objeto sobre o qual o poder se volta –, esse objeto pode ser relacionado igualmente a uma capacidade de resistência que o volta contra o poder. Por exemplo, vimos que na formação de controle, o poder e mesmo o direito tomavam por objeto a vida. Mas sob a forma “gerir a vida, gestão das populações” ou sob a forma do direito, do direito social, a saber “assegurar a vida no homem”. Eu emprego “assegurar” no sentido literal da palavra, pois, nessa formação do direito social, os seguros desempenham um papel fundamental. Mas, quando o poder e o direito assumem a vida como objeto, essa mesma vida se volta contra o poder e o direito e torna-se resistência da vida contra o poder e o direito.

Foucault nos diz isso numa página muito bonita de *A vontade de saber*, página 190-191. Eu não poderia dizê-lo melhor, limito-me a ler: “E contra esse poder ainda novo no século XIX [a gestão da vida das populações, a biopolítica das populações], as forças que resistem [vejam que não são as forças de afetar, ativas ou passivas] se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele [o poder] investe”.<sup>27</sup> As forças de resistência se apoiaram naquilo que o poder investe, e esse poder investe a vida. O poder, a gestão da vida das populações, investe a vida. Mas as formas que resistem tomaram com ponto de apoio exatamente o que ele investe, a saber, a vida e o humano como vivente. Noutras palavras, o poder toma a vida como objeto e a vida se volta contra o poder: “Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma Idade do Ouro. Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento apenas das justiças que se creem ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida”. O que se reivindica e serve de objetivo é a vida, “entendida como necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível”.<sup>28</sup>

É muito curioso, pois “plenitude do possível” é um termo tão espinosano, é tão... insólito isso, sob a pena de Foucault. Desde o início, procuro dizer que há um estranho vitalismo em Foucault, que se encontra diretamente na relação de Foucault com Bichat.<sup>29</sup> Procurei mostrá-lo de várias maneiras. Mas se há um texto vitalista ou expressando o vitalismo de Foucault, é este aqui, nas páginas 190-191: “O que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência

---

<sup>27</sup> FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

<sup>29</sup> Referindo-se à obra *As palavras e as coisas*, Deleuze diz que “a força vida do lado de fora não é certa ideia da Vida, certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força em resistir?”. DELEUZE, G. *Foucault. Op. cit.*, p. 99.

concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível”. É uma homenagem a Marx. A expressão “essência concreta do homem” vem de Marx;<sup>30</sup> “a realização de suas virtualidades, mas a plenitude do possível” vem de Espinosa.<sup>31</sup> É muito curioso. Não quero dizer que seja um estilo extravagante, faz parte do estilo de Foucault, mas é como se víssemos estratos de leitura, e ainda mais, uma espécie de estratos de vida.

“Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. A vida, muito mais do que o direito, tornou-se o objeto das lutas políticas, ainda que estas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder [...]”.<sup>32</sup> A vida como objeto político aceitou a própria condição e se voltou contra o sistema que buscava controlá-la.

O poder toma a vida como objeto, a vida se volta contra o poder. Isso faz parte da contribuição inteira de *A vontade de saber* em sua diferença com relação a *Vigiar e punir*. Só que, se vocês me acompanharam, as consequências são enormes. Certo! De onde vêm estes pontos de resistência disseminados nos diagramas e que têm o poder de fazer mudar o diagrama, sob certas condições? Qual será seu estatuto? Não acham que Foucault se encontra numa situação estranha? Ele pode manter por muito tempo que os pontos de resistência são vis-à-vis das relações de poder, como disse nas páginas 126-127? Eu insisti, desde o início, sobre o caráter muito ambíguo desta expressão “vis-à-vis”, pois, rigorosamente falando, o único “vis-à-vis” de uma força de afetar é a força de ser afetada. O poder de resistência tem a capacidade, sob certas condições, em condições a determinar, de poder reverter os diagramas. Os diagramas sendo representações das relações de forças existentes. Mas o “poder de resistência” excede em muito o mero “vis-à-vis”. Será que Foucault poderá manter sua definição do campo social: o campo social “estrategiza”. Trata-se de estratégia? Quero dizer: ele não será forçado a dizer – o que seria muito estranho – que os pontos de resistência são primeiros em relação ao poder, eles

---

<sup>30</sup> Deleuze refere-se talvez à concepção de natureza do homem no jovem Marx, que diz que: a) a vida genérica no homem consiste nele viver da natureza inorgânica, como os animais e sobretudo b) que “a vida produtiva é a vida genérica”. Cf. MARX, K. *Manuscritos de 1844*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 84.

<sup>31</sup> “A ciência de Deus não é uma ciência dos possíveis, mas sim a ciência que Deus tem de si mesmo e de sua própria natureza. Compreender se opõe então a conceber alguma coisa como sendo possível”. DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Trad. Coletivo Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 67.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. *A vontade de saber*, *op. cit.*, p. 136.

não são “vis-à-vis”; sim, é preciso que sejam primeiros. Nesse momento, um campo social deve-se definir assim: há resistência por todo lugar. Subentende-se que se resiste ao poder, e não que há estratégia por todo lugar. É preciso, de certa maneira, que os pontos de resistência sejam primeiros em relação ao poder.

Eis um texto publicado no livro de H. Dreyfus e P. Rabinow, na página 300. É um texto escrito por Foucault na forma de entrevista: “Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia do poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar essa resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados”.<sup>33</sup> Pontos de aplicação, como vimos, são poder de afetar e poder de ser afetado, aplicação da força sobre a força.

Mas Foucault nos diz: de um certo ponto de vista, é preciso considerar as resistências como primeiras. Só que ele faz essa afirmação de modo muito prudente – se vocês forem sensíveis ao texto, interpretando-o literalmente –, trata-se de um primado unicamente do ponto de vista do conhecimento. Ou seja, ele afirma que, para conhecer as relações de poder numa formação social, é melhor começar o estudo dos pontos de resistência. Textualmente, ele não diz nada mais. Temos o direito de pensar que Foucault já fora levado a dizer mais, que não é simplesmente do ponto de vista do conhecimento, mas que é *em si* que os pontos de resistência em uma sociedade são primeiros em relação às relações de poder? Nesse sentido, os pontos de resistência não são, eu repito, o vis-à-vis das relações de poder, mas primeiros. Em outras palavras, um campo social resiste ao poder antes de se estrategizar nas relações de poder. O que isso significa? O que poderia nos levar a dizer isso? O que poderia levar Foucault a girar em torno dessa posição?

Assumindo riscos, eu afirmaria que Foucault sabia muito bem que chegaria nesse ponto, só que não havia chegado ainda. Por isso ele assume uma posição muito prudente do ponto de vista do conhecimento. Porque outros já haviam feito esse caminho. Alliez e Passerone<sup>34</sup> lembraram brevemente numa ocasião que, no que se chamou de marxismo italiano e mesmo noutros lugares – em Lukács, na evolução do marxismo, mas particularmente em Tronti,<sup>35</sup> um marxista italiano –, a resistência é posta

---

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. “O sujeito e o poder”. *Op. cit.*, p. 234.

<sup>34</sup> Éric Alliez e Giorgio Passerone são os tradutores italianos de *Mil platôs*.

<sup>35</sup> Sobre Mario Tronti, *cf. supra*, aula de 7 de janeiro de 1986. *Cf. tb.* DELEUZE, G. *Foucault, op. cit.*, p. 96, n. 26: “[...] Há em Foucault um eco das teses de Mario Tronti em sua interpretação do Marxismo (*in: Ouvriers et Capital*): a ideia de uma

como primeira com relação ao que ela resiste. Foucault conhecia esses trabalhos. Por que então ele hesita? Seguramente porque não está satisfeito com a elaboração de Tronti e não encontrou sua maneira satisfatória de mostrar em qual sentido a resistência é primeira no campo social.

Mas creio que no final de sua obra – e trata-se de uma obra interrompida muito rapidamente – ou, em todo caso, no âmbito de *A vontade de saber* – diferentemente de *Vigiar e punir* –, Foucault descobre os pontos de resistência como irreduzíveis às relações de poder e como tendo a estranha propriedade de se voltar contra o poder, contra aquilo que o poder toma como seu objeto, ou seja, aquilo que o poder começou a controlar. O ponto de resistência é algo incontrolável no objeto do poder. Ora, esse algo incontrolável no objeto do poder é primeiro com relação ao poder.

Vejam que esse aspecto desempenhará um papel decisivo. Decisivo em quê? Se vocês não estiverem muito cansados, eu gostaria de insistir nessa história da evolução [do pensamento de Foucault]. O que aconteceu com Foucault nesse momento? Por que ele pensa – erroneamente, em minha opinião, mas ele o viveu desse modo – estar numa espécie de estado de crise? O que aconteceu depois de *A vontade de saber*? Faço a pergunta porque ela nos importa para [compreender] a evolução, ela faz parte da evolução do pensamento de um filósofo como Foucault. Eu gostaria de assinalar algumas coisas, mas completamente de fora, não me permitiria especular o que se passou na mente de Foucault, apenas constato coisas de fora.

*A arqueologia do saber* é de 1969. É um grande livro, apresenta-se como um trabalho de método e conclui uma série de livros relativos ao saber, o primeiro eixo do pensamento de Foucault. Todos os livros anteriores tratavam do saber (o que não significa que tratassem da ciência, pois *Raymond Roussel* é um saber integrado à sua poesia). Lembrem-se de que o saber não é a mesma coisa que a ciência, mas a poesia é saber. A ciência é saber, assim como várias outras coisas o são. Todos esses livros sobre o saber culminam na *A arqueologia do saber*.

Naturalmente, alguma coisa diferente já estava em elaboração. Foucault sabia há muito tempo que o eixo do saber não era suficiente. De fato, *A arqueologia do saber* se conclui e extrai todas as consequências no nível de uma grande teoria dos enunciados – vimos no primeiro trimestre –, mas se cala sobre esta questão: como se escolhe os enunciados de um *corpus*? Provavelmente porque a seleção dos enunciados se refere a um eixo diverso do saber. Logo, já existe um outro eixo que operava o eixo do saber, mas Foucault ainda não estava em condições de estudá-lo separadamente, embora esse segundo

---

resistência ‘trabalhadora’ que teria primado sobre a estratégia do capital”. Há outra referência a Tronti – desta vez vinculado ao quadro geral do Maio de 68 – na pag. 123, n. 45.

eixo já fosse ativo no primeiro. Foucault precisará não apenas de uma longa reflexão, mas de uma prática. De fato, o livro seguinte é de 1975. São seis anos sem publicar livros. O que isso quer dizer? O que ele faz durante esses seis anos? Ele faz a prática da luta. Ele instaura o GIP, participa das lutas em torno do movimento das prisões e nessa época que foi muito rica em lutas. Não creio que Foucault tenha tido uma prática política, como dizem, antes de 1968. Seu grande momento de prática política é depois de 68, no GIP – que, em minha opinião, foi um dos sucessos do esquerdismo [*gauchisme*] depois de 68, pois foi um dos raros grupos que não enveredou numa forma stalinista. E Foucault se entrega paralelamente à reflexão teórica. É por acaso que sua prática era centrada nas prisões e seus problemas? Não, evidentemente. Em 1975, explode *Vigiar e punir*. Foucault entra no segundo eixo, o do poder, por meio do problema da punição.<sup>36</sup> Aqui, o poder e as relações de poder são considerados em si mesmos. Nesse momento emerge o sentido pelo qual as formações de saber implicavam, exigiam este segundo eixo do poder. Foucault precisou de seis anos para refinar essa mudança de eixo. Depois, quase imediatamente, surge *A vontade de saber*, que é o segundo livro sobre o poder. Vocês me perguntarão: por que a palavra “saber” no título? Não é um problema, pois é “vontade de saber”, indicando precisamente o misto poder/saber. Procurei mostrar em que sentido *A vontade de saber* traz coisas novas, dois temas fundamentais, a saber: a relação entre poder e vida e a especificidade dos pontos de resistência. São portanto dois livros muito próximos.

O que acontece em seguida e o que é essa espécie de crise de Foucault após *A vontade de saber*? Creio que não há dúvidas, pois, como ele mesmo disse, o livro foi mal compreendido. Estranhamente, essa incompreensão lhe foi dolorosa. É curioso porque houve incompreensão sobre *História da loucura*, mas ele a recebeu bem. Aqui a incompreensão pareceu-lhe mais grave. Mas, em minha opinião, não foi só isso. Foucault teve a impressão de ser mal compreendido, com ou sem razão, porque havia também uma espécie de crise pessoal. Essa crise se manifestou da forma mais nobre, como uma forma de retiro. Foucault se retirou e provavelmente sentiu-se mais só do que nunca, e isso faz realmente parte da filosofia...

Mas do que se tratava? A minha hipótese é completamente exterior, penso que tenha havido uma crise e não apenas mal-entendido. Era algo mais grave. Foucault estava diante de um impasse. Ele havia formado seu sistema saber-poder com toda uma variedade de paisagens, uma enorme diversidade – ele não é um autor que repete a mesma coisa todo o tempo –, mas, cada vez mais, não encontrou meios para

---

<sup>36</sup> Hoje sabemos que isso é inexato, tendo em vista a pesquisa de Foucault no Collège de France tratou não apenas da “sociedade punitiva”, mas da psiquiatria, do poder jurídico e das instituições de normalização em cursos anteriores a 1975.

sair do ponto de vista do poder. Ele se perguntava se era um autor do poder, se, apesar de tudo, estava sempre na perspectiva do poder. E, para fazer-me compreender, digo-lhes que Foucault era um homem que, por exemplo, nas manifestações da época, mostrava uma espécie de violência, violência contínua, como se tremesse dentro de si, mas não de medo. Seria a sua questão: filosoficamente, eu não permaneço no campo do poder, tenho meios para pensar filosoficamente em função de uma categoria diferente que já não seria a do saber, uma vez que o saber, em sua filosofia, encontrava sua razão, precisamente, nas relações de forças constitutivas do poder. Noutras palavras, como posso atravessar a linha?<sup>37</sup> E, finalmente, qual é o autor, em filosofia ou literatura, que não vive de certa maneira essa questão: estou me enganando ou sou capaz de atravessar a linha? Qual linha? Tanto em filosofia quanto em literatura, trata-se sempre de ultrapassar a linha. Quando os leitores aplaudem, o autor sabe muito bem que está muito longe do que queria.

Penso que Foucault se perguntava se era capaz de atravessar a linha do poder. Daí a importância dos pontos de resistência. Foi verdadeiramente um destino que o levou a colocar cada vez mais os pontos de resistência como primeiros: já era atravessar a linha. Mas não se pode fazê-lo simplesmente dizendo algo conveniente. É absolutamente necessário que não se possa fazer doutro modo. Por isso, leio novamente esta passagem fundamental, ela me convence de que minha interpretação não é grotesca, que explica o silêncio de Foucault por tantos anos após *A vontade de saber*. Foucault nos diz num texto de 1977 [emulando um interlocutor]: “Alguém me dirá: eis o senhor, sempre a mesma incapacidade de atravessar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e explicar a linguagem que vem doutro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, daquilo que ele diz ou faz dizer”.<sup>38</sup> É uma espécie de objeção que Foucault deve ter feito a si à medida que avançava, a ponto de dizer: deixem-me em paz, é preciso que eu me encontre, que eu me recupere.

Como ultrapassar a linha? Em minha opinião, é a única explicação para que o livro seguinte à *Vontade de saber* apareça muito depois, em 1984, ou seja, após oito anos. Foucault encontrou então o modo de atravessar a linha. De certo modo, podemos marcar *A vontade de saber* como o momento preciso no qual ele ainda não atravessou a linha, é a descoberta dos pontos de resistências. Pois Foucault faz uma objeção a si, bem mais do que uma objeção, é verdadeiramente outra coisa, enorme. Ele diz a si mesmo: mas você não pode ultrapassar a linha, fique do lado do poder, tudo o que você é capaz de fazer consiste

---

<sup>37</sup> Foucault exprime retrospectivamente essa situação na primeira aula do curso *O governo dos vivos* (*op. cit.*), de 1980.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. *La vie des hommes infâmes*. In: *Dits et écrits*, v. II, p. 253. Nesse mesmo texto, Foucault trata duma ruptura ocorrida na literatura entre os séculos XVII e XIX, relativa a um novo regime de incitação à fala e que constitui uma fábula da vida obscura. Ao tocar nesse tema, talvez Foucault estivesse se identificando com aqueles que o incitavam a “ir além” do poder. Cf. *ibid.*, pp. 251-253.

em tratar das formas de saber segundo relações de poder. É tudo. Foucault descobre pontos de resistência, mas não tem ainda um estatuto para eles. Não pode atravessar a linha, mas ver além dela. Ele vê os pontos de resistência para além da linha, mas o que fazer?

Podemos sempre discutir. Ele discute. Termina vários livros com uma espécie de diálogo consigo mesmo. Procuremos reconstituir, se possível, um diálogo de Foucault consigo mesmo no nível do problema de atravessar a linha. Vejo uma primeira intervenção possível em que ele poderia estar nesse diálogo: “Bem, não é culpa minha, é o sinal do mundo moderno, a política tornou-se destino”. Ela tornou-se nosso destino. É sempre nossa relação com o poder e, por mais modestos que sejamos, chega sempre a hora em que o poder nos interpela. E Foucault pode dizer a si: não, eu não atravesso a linha porque ela é inultrapassável. Permaneço do lado do poder porque estamos todos do lado do poder, isto é, sob o poder. De fato, do mais poderoso ao mais humilde, o poder convoca a todos e diz: venha prestar contas. Que outra coisa podemos invocar? Rigorosamente, podemos invocar um poder contra outros poderes, sim. Venha prestar contas, mostre suas luzes. Explique-se. E as duas formas do saber, o visível e o enunciável, são precisamente os dois ramos que correspondem às injunções do poder: mostre-se, explique-se.

Em 1977, Foucault escreve sobre este tema que o perseguia todo o tempo, o homem infame. O homem infame é o humano qualquer, ordinário, enquanto ele luta contra o poder, quando é interpelado pelo poder, devendo-lhe prestar contas. É o homem submetido à *lettre de cachet*<sup>39</sup> ou à reclusão voluntária. O senhor bateu na sua esposa? O que aconteceu? A própria esposa agredida faz uma injunção ao poder: defenda-me!

Certo, então a primeira fala seria: o ponto decisivo de nossa vida é quando nos chocamos com o poder. Podemos dizê-lo. Mas, é uma resposta triste, não há como cruzar a linha. Segunda intervenção possível: bem, sim, há pontos de resistência, essa descoberta de *A vontade de saber*, que levam à mutação de diagramas etc., que dão sentido à luta política. Concordo plenamente. Existe isso. Já está melhor. Podemos reunir pontos de resistência? Sim, podemos. Podemos lutar? Sim, podemos. Logo, podemos cruzar a linha. Sim, contanto que não sejamos puxados para o outro lado da linha, e rapidamente. Pois, os pontos de resistência entram em relação uns com os outros, isto é, voltam a se engajar em operações de centralização, de reforço, ultrapassa-se sua disseminação – e são, sim, forçados a ir além de sua disseminação. Caso contrário, como eles ganhariam? Se refazem o centralismo, o famoso centralismo democrático... se refazem o centralismo democrático, ou seja, se estão se reestruturando, se se

---

<sup>39</sup> Cf. *supra*, aula de 7 de janeiro de 1986, n. 34.

reestratificam, geram uma nova formação. A experiência nos ensina que a nova formação corre o risco de ser pior que a anterior ou de gerar focos de poder que tornarão a resistência ainda mais aleatória. Esses são os grandes fracassos das revoluções. Portanto, os pontos de resistência.

Terceira intervenção: não posso sequer contar com os pontos de resistência, que são bons enquanto estão disseminados, enquanto são específicos em relação às relações de poder, mas que, assim que se agregam uns aos outros, assim que formam linhas, refazem estratos tão duros quanto os estratos que derrotaram. Então, qual seria a linha a ultrapassar? Seria simplesmente invocar uma vida? Voltar a vida contra o poder, o que é esse vitalismo? O que é passar a linha? Ir além do poder, não estar mais ao lado do poder. Isso é invocar a vida, assim como um poeta e um grande romancista convoca a vida. Lawrence, Henry Miller. Sim, de certa maneira, eles não pararam de resistir, sua obra é resistência. O que é essa linha? Chamemo-la, por comodidade, de ir além do poder. É atravessar uma linha muito estranha: a linha do fora [*du dehors*]. O fora do poder, a linha do fora. Sem dúvida, é isso que a escrita, os grandes escritores e grandes filósofos buscam fazer. Atingir a linha do fora ou ultrapassá-la é a mesma coisa.

Mas o que poderia ser a linha do fora? Encontramos essa expressão tanto em Foucault quanto em Blanchot: o fora [*le dehors*]. O que é? O que há do outro lado? O vazio? A morte? No fim das contas, o vitalismo de Foucault, como lhes disse, está em sua relação com Bichat. E como dizia Foucault a propósito de Bichat: um vitalismo sobre o fundo de mortalismo. A morte *à la* Bichat, ou seja, a morte violenta, a morte múltipla, plural, tudo o que está em seu livro sobre a morte. Então, ultrapassar a linha finalmente é a morte. Ou é o vazio; cair no vazio, morrer. Todos esses temas são próximos tanto de Foucault quanto de Blanchot.

A menos que... Suponham que o fora, a linha do fora, esse para além do poder, seja tomado em um movimento que o arranca do vazio ou que a afasta da morte. Por enquanto, tudo isso são apenas palavras. Suponham que a linha do fora, que corre o risco de cair no vazio ou na morte, abrace um movimento que a arranca do vazio e a afaste da morte. Vocês me dirão: supor é fácil. Não importa, vamos imaginar. Nesse momento, o que aconteceria? Nós teríamos um terceiro eixo; além dos eixos do saber e do poder, haveria um terceiro. De fato, se a linha do fora se dirigir para o vazio e para a morte, não poderemos dizer que ela será um terceiro eixo. Mas se for algo diferente do vazio e da morte, então haverá um terceiro eixo. E por que não o vimos desde o início? Porque ele estava muito entrelaçado [*emmêlé*] com os dois, dentro dos outros dois eixos. É necessário descobri-lo como uma espécie de coisa subterrânea que já operava sob os dois outros eixos. Ele estava presente desde o início, mas não sabíamos

vê-lo. Um eixo que não seria saber e nem poder. Esse eixo permitiria de ultrapassar a linha do poder e seria ele mesmo o cruzamento da linha.

Eis onde estamos. Creio fortemente que este terceiro eixo só será descoberto por Foucault em seus livros finais, no livro *O uso dos prazeres*. Por um lado, esse terceiro eixo será descoberto em condições excepcionais, completamente estranhas, pois, como vimos, enquanto ele é um eixo de paixão violenta, uma espécie de jogo de vida e morte, Foucault colocará toda a sua força para descobri-lo em condições neutras. E, como última ironia, ele o descobrirá nos gregos, justamente quem – eu exagero um pouco – sempre se lixou para os gregos. Por que Foucault precisa pôr o máximo de frieza na descoberta dessa terceira dimensão? Para fazer como se ela se tratasse de coisa antiga que não nos diz respeito visceralmente, enquanto nos concerne visceralmente.

Eis aqui a primeira e a segunda questão. Essa terceira dimensão, descoberta naquele momento, de uma certa maneira, Foucault nunca deixou de falar dela, de praticamente não falar senão dela, somente em condições que eram recobertas pelo problema do saber e pelo problema do poder.<sup>40</sup> O que eu quis mostrar é que, em certos livros seus, do início até o final, sobretudo em Raymond Roussel, já se tratava da questão: atravessar a linha, como atravessar a linha? Como ir além do saber e do poder? Qual será o eixo e que dimensão tomar? Esse era seu problema passional mais profundo, mas que, como problema passional, só podia existir no subsolo do saber e do poder, de modo que ele só poderá expô-lo num estado de frieza simulada, de frieza extrema e na forma de um retorno aos gregos. O que havia entre os gregos? Talvez os gregos tivessem inventado esse terceiro eixo.

---

<sup>40</sup> Na primeira aula do curso de 1976 (*Em defesa da sociedade, op. cit.*) encontramos um exemplo desse procedimento de rebaixamento da terceira dimensão, a subjetivação, sob o saber e o poder. Foucault toma como ponto de partida o fato da eficácia de lutas recentes em torno de “saberes sujeitados”, saberes relativos a condições específicas e locais, os quais produziam “reviravoltas do saber”. Trata-se, nessa perspectiva, de uma “insurreição dos saberes” e não dos indivíduos. Assim, após ter estudado o “saber da sexualidade” e o “saber da anomalia”, Foucault se propõe, nesta primeira aula, fazer a genealogia dessas lutas sob o aspecto dos saberes sujeitados em confronto com conjuntos “teóricos unitários” dominantes, como a psicanálise e a medicina. Os saberes sujeitados são, por um lado, “conteúdos históricos” rebaixados e esquecidos, mas que podem elucidar as clivagens presentes no poder. Por outro lado, os saberes sujeitados são “blocos históricos” imbricados em conjuntos maiores, dominantes e chancelados pela cientificidade. Dentro da medicina, por exemplo, há a experiência do médico, do psiquiatrizados; dentro do sistema penal, “o saber do delinquente”. Supomos que Deleuze conhecia o teor dessa aula e da seguinte, pois ambas foram publicadas em 1977, na Itália, em *Microfísica del potere (op. cit.)*.