

A questão da filosofia na Grécia. Governo de si e subjetivação.

Gilles Deleuze

RESUMO:

Tradução de DELEUZE, G. Le cuestión de la filosofía em Grecia. Gobierno de sí y subjetivación. 6 de mayo de 1986. Em: *La subjetivación*. Curso sobre Foucault, tomo III. Buenos Aires: Cactus, 2015.

Tradutor: Danichi Hausen Mizoguchi.

Vocês se recordam, estávamos aqui sob uma pergunta a respeito do próprio Foucault: o que significa esse aparente retorno aos gregos que representam seus últimos livros? Estávamos passando, primeiro, por uma pergunta mais geral: como Foucault se insere em uma ou em várias das tradições que concebem a pergunta de por que os gregos? Ou seja, por que a filosofia nasceu na Grécia e tem uma relação com a Grécia? Está bem exposta esta questão? Eu não sei, não sei de nada. Deve-se colocá-la assim? Convém dizer que os gregos tiveram um vínculo fundador com a filosofia? Eu não sei. Mas aceitemos assim, já que nosso tema passa por aí, e já que se trata, para nós, do pensamento de Foucault.

O que eu queria dizer pela última vez, muito rapidamente, é que me pareceu que a pergunta nasce com o romantismo alemão, mas que a partir do século XIX recebeu três tipos de respostas bastante diferentes e, não obstante, ligadas, complementares, muito mais complementares do que contraditórias.

Uma é filosófica e se refere à revelação do ser. Expresso-me aqui em termos muito gerais, muito vagos, e forçosamente muito vagos, visto que cobrem autores muito diferentes. Me parece que na filosofia alemã, de Hegel a Heidegger, a resposta que nos é dada no que concerne a esse problema é: sim, o ser foi revelado na Grécia.

O que me perturba – mas não é um inconveniente – é o pequeno costado cristão nesta resposta. Quero dizer que nos é dito que o ser foi revelado na Grécia um pouco como quando em outros casos nos é dito que Deus se fez homem em tal lugar, não? A unidade da singularidade e do universal. Por isso digo que talvez o problema não esteja, depois de tudo, bem estabelecido. Mas, enfim, uma vez mais, não é assunto nosso.

Sim, o ser foi revelado na Grécia. Vimos isto muito rapidamente. E o que quer dizer? Se retomo muito velozmente o esquema de Hegel, sob que forma o ser se revela na Grécia? Se revela imediatamente. A revelação imediata do ser se produz na Grécia. Sob que forma? O ser aparece, literalmente, como o universal dos objetos. E é o começo de uma larga história que se combina com a história em si. Quer dizer, é o começo da história da filosofia. Pois depois se vai produzir uma mediação ou já uma – e aqui a palavra me importa – subjetivação. O segundo momento será uma subjetivação do ser. Ou, se vocês preferem, assinalamos já as noções que nos importam: o ser se redobra sobre o sujeito que representa o objeto e se representa a si mesmo. É o segundo momento, já não de imediato, mas o momento da reflexão, marcado já não pelos gregos, mas por Descartes: “penso, logo sou”. O ser se redobra sobre o sujeito que se representa a si mesmo e que representa o objeto. E depois, um terceiro momento, que é o momento do absoluto. Não precisaria dizer até que ponto esquematizo. Mas os três momentos são distinguidos com nitidez por Hegel em seu curso sobre a *História da filosofia*. Desta vez se trata do movimento da subjetividade do sujeito, o movimento da subjetividade que se desdobra no ser, quer dizer, que pensa o ser pensando-se a si mesmo. E é o momento propriamente hegeliano, através do qual Hegel crê culminar a filosofia.

Agora, bem, compreendamos: não tenho tempo, e ademais não seria realmente o meu tema, mas aceito que Heidegger é muito diferente de Hegel. O que digo é que a concepção heideggeriana da relação da filosofia com os gregos não deixa de brotar sob este mesmo solo: Grécia como lugar de revelação do ser. A grande diferença entre Heidegger e Hegel será a maneira pela qual concebem a revelação do ser. Mas que há revelação do ser na Grécia, e esboço de um movimento de subjetivação como dobra do ser, é um tema firmado por Heidegger tanto como, de certa maneira, por Hegel.

Então, no que diz respeito à questão da filosofia com a Grécia, esta primeira corrente filosófica poderia dizer: sim, na Grécia se produz a revelação do ser, e isso é o que se chama filosofia.

Há logo uma segunda resposta, um segundo tipo de resposta, a qual já não chamaremos resposta filosófica, que é muito mais uma resposta historiadora. E gostaria que sintam que há algo injusto: até que ponto os historiadores, dizia, descuidam da resposta filosófica, como se não tivesse nada a dizê-los, enquanto que, ao meu modo de ver, sua investigação não teria existido sem a maneira de perguntar primeiramente

filosófica. Pois o que nos dizem os historiadores? Já não se trata de dizer: “sim, o ser se revela na Grécia”. Para eles, é ininteligível, é pura e simplesmente metafísica. De outro modo, para falar positivamente, dirão que na Grécia se produz uma organização do espaço cosmológico e social que implica em um novo modo de pensamento ao qual os gregos chamarão de filosofia. Portanto, a resposta já não é que na Grécia se revela o ser, mas que na Grécia aparece ou se organiza um novo espaço cósmico ou social.

O que isto quer dizer? Vou muito rápido. E lhes digo que é um tanto como há pouco para Hegel e Heidegger: eu creio que os primeiros grandes historiadores da Grécia do século XIX alemão insistiram sobre este aspecto do novo espaço. Sentem imediatamente que é o espaço da cidade. E poderíamos seguir as pegadas desde a história antiga no século XIX até a história francesa atual. Eu citava três nomes particularmente importantes que foram nesta direção: Vernant, Detienne e Vidal-Naquet, os quais analisaram este novo espaço cósmico e social que torna possível um novo modo de pensamento chamado filosofia.

Mas o que havia antes? Resumo muito, muito rapidamente. Aqueles que estiverem interessados verão nos textos. Digamos que se tratava de um pensamento chamado frequentemente de “mágico-religioso”. A que respondia? Respondia, digamos, a grandes formações imperiais sobre as quais nossas informações são, apesar de tudo, relativamente consistentes.

Vernant, por exemplo, se pergunta como se define este tipo de pensamento, digamos, pré-filosófico, este tipo de pensamento mágico-religioso – outros o chamam de poético, que se expressa na poesia. Se expressa mediante a afirmação de uma brecha. Entre o que e o que? Entre dois sentidos da palavra primeiro: o que é primeiro desde o ponto de vista do começo ou desde o ponto de vista temporal, e o que é primeiro desde o ponto de vista da soberania, desde o ponto de vista do poder. Compreendam que isto quer dizer algo simples. O que é primeiro desde o ponto de vista temporal é o caos. No começo está o caos. E o que é primeiro do ponto de vista da soberania é o deus soberano, Zeus. E o que é o pensamento mágico-religioso? Ele persegue tudo o que se supõe passar na brecha. Faz falta o tempo para domar o caos. Por quê? A palavra poética ou mântica, ou adivinhatória, se preferem, voltará a traçar todas as lutas entre gerações de deuses, entre os dois extremos do caos e do deus soberano, tudo o que passou, a luta dos titãs, como os titãs foram vencidos, como as gerações de deuses se

sucederam até que o maior se impôs e impôs ordem ao caos ao mesmo tempo em que triunfa sobre outros deuses. De modo que o mundo, sob a palavra poética, ou pré-filosófica, se apresentará como uma hierarquia de potências em luta umas contra as outras, e que preenche a distância entre o caos e a ordem soberana.

Isto me interessa muito, porque uma ideia que às vezes está na boca de todos, como a de que o pensamento arcaico é o do eterno retorno – é a ideia de que as coisas voltam, etc. – é completamente falsa. É tão falsa! Uma vez mais, pensem no que provavelmente vocês mesmos sabem. Mas o pensamento arcaico, até onde eu sei, jamais evocou um eterno retorno, qualquer que seja. Evocou exatamente o contrário, essa sucessão de gerações divinas, até que um deus soberano tomou o poder. Quer dizer que o pensamento arcaico sempre evocou a sucessão de gerações. E um dos últimos exemplos gregos de um pensamento semelhante é Hesíodo. E a que se propõe este pensamento? Propõe-se duas coisas: cantar a soberania e recordar como se estabeleceu, e recordar as grandes proezas guerreiras. E estas são as duas funções fundamentais da poesia arcaica.

Agora, o que se passa na Grécia e indica que nasce a filosofia? Vocês reconhecem um filósofo, o primeiro filósofo grego – só que forçosamente chegaram vários ao mesmo tempo – porque é alguém que lhes diz: “Não, o universo tem uma lei de organização imanente”. De certa maneira, o que é primeiro na ordem do tempo e o que é primeiro na ordem da soberania é o mesmo. E no mesmo momento, ainda que leve tempo para irromper. Evidentemente, são possíveis todas as conciliações: o pensamento pré-filosófico continuará no pensamento filosófico. Pode-se conceber que uma lei de organização imanente do universo demore-se um tanto para irromper. Isso não exclui que o afirmado não é o caos, mas uma lei de organização imanente ao universo. Ou, se preferem, uma posição da Terra em equilíbrio no centro de um espaço já homogêneo. Esta é a assinatura filosófica: posição de equilíbrio da Terra, em equilíbrio no centro de um espaço homogêneo. Em que sentido? No sentido de que já não há necessidade de um deus soberano para sustentá-la. A pergunta que indagava por que a Terra não cai deixou de existir. Era a pergunta mágico-religiosa: por que a Terra não cai? Se está em equilíbrio no centro de um espaço homogêneo, não há nenhuma razão para que caia. É uma maneira de dizer, em outros termos, que há uma lei de organização imanente. Vejam que aquilo que se afirmava como brecha é completamente achatado, fechado. Esta é também uma certa maneira de dobrar, de fechar, de redobrar:

redobro a lei soberana sobre a terra mesma. E neste momento começa a palavra filosófica.

Mas de onde provinha esta concepção do cosmos? Acontece que, paralelamente, dava-se uma evolução, ou até uma mutação, do espaço social. O espaço social deixava de ser piramidal, com a ponta de soberania, a cúspide de soberania e os pisos que representam as gerações de deuses que se sucedem. Ali também se produzia uma espécie de achatamento, de redobra sobre si mesmo. De que se tratava? De um novo espaço social definido pela – segundo a palavra grega – isonomia. E o que era a grande isonomia grega? Era a localização de um espaço homogêneo cujas partes eram todas, de certa maneira, simétricas em relação ao centro. O centro de um círculo substituía a esta outra imagem completamente distinta: a cúspide de uma pirâmide, cujos pisos eram as gerações sucessivas. Agora se tratava, ao contrário, do centro de um círculo cujas partes seriam todas reversíveis e simétricas em relação ao centro.

E, uma vez mais, o que era isso? Era, em primeiro lugar, a grande constituição de Clístenes. Uma vez mais, o que digo é extremamente rudimentar, sou obrigado a ir rápido. Tudo o que posso dizer é que não é falso. Mas me dá vergonha, é do nível de um dicionário Larousse, não? É bem sabido que a constituição de Clístenes substituiu, como se diz sempre, a repartição *gentilis*, ou seja, das tribos e das pessoas que se definem de acordo como sua idade, a imagem piramidal das gerações, por uma repartição territorial na qual as diferentes partes territoriais são simétricas em relação a um centro. E qual é este centro? A ágora, a famosa ágora da cidade grega. Ou seja, o foco comum. A ideia de foco comum substitui a cúspide da pirâmide.

Diremos, sem dúvida, que se trata da democracia ateniense. E se recordará que Platão, filósofo por excelência, era violentamente hostil a esta democracia. Mas todo mundo compreende ao mesmo tempo que não é uma objeção. Pois qual é o problema político em Platão? Não é, em absoluto, voltar à palavra mágico-religiosa, mas perguntar-se em que condições a isonomia pode ser efetivamente realizada. Platão reconhece perfeitamente a exigência da isonomia, visto que devém do exemplo da justiça: a regra de simetria da isonomia poderia ser traduzida como a regra de simetria de igualdade ou de proporção. A pergunta platônica é como a isonomia, ou seja, o ideal de Clístenes, pode ser efetivamente realizado, já que não é e não pode ser realizado na democracia ateniense? Não nos importa porque não, digo somente que a resposta de

Platão será que o ideal de Clístenes só pode ser realizado, só pode ser efetuado, se se reintroduzir uma severa hierarquia na cidade, uma hierarquia do seguinte tipo: que os chefes, que os dirigentes da cidade, não tenham outra profissão, pois são as diferenciações profissionais, as diferenciações de ofício, as que fazem que a democracia ateniense não possa realizar o ideal de isonomia. Há, então, que restaurar uma hierarquia, mas não, em absoluto, para voltar ao pensamento mágico-religioso, mas simplesmente para fazer com que os dirigentes estejam subtraídos de toda atividade profissional distinta da política mesma, ou seja, que estejam entre eles em posição de isonomia.

Isto não exclui que certos elementos, em Platão, se sirvam de, e reativem, um tipo de pensamento mágico-religioso. Em particular, a utilização do mito em Platão, mas em um contexto completamente distinto e com um fim completamente distinto. Quer dizer que Platão conserva completamente a concepção de espaço clisteniana. Mas avalia que a democracia ateniense é completamente insuficiente para realizar na cidade este espaço isonômico. Mais ainda, avalia que é preciso substituir a simetria das partes por igualdades de proporção, ou seja, por relações de analogia. Isto é para dizer-lhes que Platão, ainda quando parece desprender-se, romper com este problema, pertence completamente ao terreno do problema.

Vimos que há, então, uma origem cósmica e uma origem cívica desta nova organização ou concepção de espaço. Da mesma maneira, diria que há uma origem que Detienne analisou muito bem em seu livro *Os mestres da verdade*, e que estaria nos próprios guerreiros. É que os guerreiros não fazem somente a guerra. Pode ser que este espaço, esse novo espaço grego, tenha nascido nos guerreiros. Os guerreiros sempre tiveram um status especial. Em que consiste? Em um tipo de palavra que pertence somente a eles. Chega alguém ao centro, aquele que tem algo a dizer a seus iguais, os guerreiros. E quando diz o que tinha para dizer, volta a seu lugar e outro, que é seu igual, igual em categoria, outro chefe, chega e fala. No centro estão depositados, então, a palavra e o saque. E todas as partes são simétricas em relação a este centro. Com efeito, todos os chefes militares são pares, iguais. Nasce ali um novo tipo de palavra, um novo tipo de pensamento, um espaço social, espaço circular definido pela simetria das partes em relação a um centro. Há que surpreender-se com o fato de que esse espaço vá se desenvolver e tornar-se espaço cívico? Vai tornar-se espaço cívico ao mesmo tempo

em que se produz a célebre reforma chamada hoplítica, que faz do cidadão um soldado, ou do soldado um cidadão.

Vejam, então: reforma de Clístenes, reforma hoplítica, etc. É através de reformas historicamente fechadas e determináveis que se produz a organização do novo espaço.

Comtesse: (inaudível).

Deleuze: Completamente útil este comentário. Precisamente porque o centro é um lugar vazio é que nele se deposita o saque, de maneira completamente transitória, e que nele se chega para falar, instala-se aquele que vai falar. E o que mencionas sobre Platão é completamente correto.

De modo que se captam esta distinção historiadora, que pertence a um ponto de vista histórico, de historiador, entre o espaço mágico-religioso e o novo espaço, há toda uma história que será a da *alethes*, da *alétheia*, ou seja, da verdade: a mutação da verdade mágico-religiosa em verdade filosófica. E isso, a evolução desta *alétheia*, constitui o objeto principal do livro de Detienne, *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*.

E na última vez lhes contava meu assombro com o fato de que este livro não cite nenhuma vez a Heidegger, mesmo que seja difícil pensar que o aporte de Heidegger a este problema da *alétheia* nos gregos não seja pelo menos um aporte considerável, e utilizável inclusive pelos historiadores. Por outro lado, tenho o vivo pressentimento de que Detienne o utiliza. Enfim, não temos tempo para vê-lo, e, sobretudo, não é nosso tema.

Vejam então a segunda direção: sim, é na Grécia que o espaço cósmico ou social se organiza de tal maneira que nasce a filosofia, que se produz um novo tipo de pensamento e de discurso que se chamará filosófico. Os amigos, a sociedade dos amigos – isto dará mais razão a Comtesse – está ao redor do centro, são aqueles que estão ao redor do centro. Já não são os sábios que remetem à imagem piramidal, são os amigos da sabedoria que remetem à imagem circular.

E digo que há uma terceira direção. Pois, como assinalava um de vocês na última vez, seguramente não podemos colocar Nietzsche ao lado dos filósofos alemães. Em primeiro lugar, porque ele não queria (risos). Temos de levar em consideração sua vontade, visto que ele mesmo dizia que havia uma diferença radical. Só Heidegger pode crer que Nietzsche acreditou que os gregos assistiam à revelação do ser. Pois Nietzsche coloca o problema de uma terceira maneira. E insisto também que não contradiz as outras duas. Mas é uma terceira via. E que talvez tenha antecedentes, não digo que Nietzsche seja o primeiro a fundá-la. Mas a leva muito alto desde o final do século XIX. E consiste em um terceiro tipo de resposta: já não é revelar o ser, nem organizar um espaço cósmico ou social, mas produzir, fazer aparecer um novo tipo de força. E aqui também isto pode conciliar-se muito bem com a hipótese histórica: é óbvio que um novo tipo de força se expressará também em um novo espaço. Os textos de Nietzsche sobre os gregos são, por sua vez, tão variados, tão belos, tão ambíguos... É muito, muito difícil. Por desgraça, me tomaria toda uma sessão, e não há razão para tentar dizer minhas impressões sobre este tema. Intento somente reter alguns pontos.

O que Nietzsche nos diz, finalmente - e creio que é um de seus temas mais constantes -, é que os gregos, enquanto filósofos, que os filósofos gregos, inventaram novas possibilidades de vida. Fizeram do pensamento uma arte. É isso. Notem que Hegel sempre disse que a revelação imediata do ser é o belo, e que os gregos - e esta era, inclusive, a crítica que Hegel os fazia - permanecem no estágio do belo, apreenderam o ser como belo. Segundo Hegel, isto é insuficiente, completamente insuficiente. Nietzsche quer dizer uma coisa completamente distinta, que, não por ele, deixa de ter uma espécie de ressonância. Nietzsche não diz que apreendem o ser como belo, diz que fazem da existência uma arte, e que assim inventaram novas possibilidades de vida. Que quer dizer isso? Sem dúvida, quer dizer duas coisas.

O filósofo, quer dizer, o grego - e este é também um tema que volta toda hora - é aquele que afirma a vida. Faz da potência uma instância que afirma a vida. É uma conversão da soberania. A potência que devém uma arte quer dizer que ela já não é um querer dominar. O pensamento pré-filosófico, por outro lado, concebe a potência como um querer dominar. É o problema da soberania. Com o filósofo grego, a potência já não é um querer dominar. Quando Nietzsche lança sua grande fórmula, a "vontade de potência", adiciona: quem poderia chamar a isso de vontade de dominação? Não se trata de querer dominar, em absoluto. "Vontade de potência" nunca quis dizer, para

Nietzsche, “assegurar sua dominação”, mas sim “afirmar a vida”. É uma mutação da potência. Observem como isso pode conectar-se muito bem com nossa perspectiva histórica de momentos atrás: afirmar a vida, e já não julgar a vida como faz o deus soberano. De modo que o filósofo, já que inventa novas possibilidades de vida, só pode fazê-lo através da seguinte operação: a unidade de tudo o que vive. E, inclusive, quando Parmênides diz “o ser é”, confirma que o ser jamais quis dizer outra coisa que não a unidade do que vive. Romper com a concepção da potência-soberania é, então, o primeiro ato da filosofia, que faz da vida uma arte, ou seja, que cria novas possibilidades de vida.

E, segundo aspecto: o que são essas possibilidades de vida? Estabelecer em um, em um mesmo, uma relação entre as ações e as reações, de modo que sejam produzidas um máximo de ações. E isso se opõe ao outro aspecto do pensamento mágico-religioso, ou seja, ao pensamento da proeza guerreira e da guerra. “Vontade de potência” não tem nada a ver com a guerra.

Por um lado, “vontade de potência” não tem nada que ver com soberania. Por outro lado, não tem nada a ver com a guerra. Ao nível da filosofia como afirmação de uma nova forma de vida, caem os dois polos da poesia mágico-religiosa que eu mencionava um momento atrás: o problema do deus soberano, o problema da proeza guerreira. E esta nova forma de vida consiste, desde o ponto de vista do pensamento, em pensar a unidade do todo que vive.

O que digo em relação a Nietzsche é particularmente insuficiente. Mas não importa, o que conta é que lhes fique a impressão de que é um acento novo.

Volto então ao meu verdadeiro problema: por que Foucault se ocupa dos gregos em seus últimos livros? Evidentemente, a resposta será um pouco larga. Mas sei que se ocupa-se dos gregos – e ainda que conheça muito bem Heidegger, e conheça muito bem aos historiadores da Grécia antiga – o faz desde um ponto de vista diretamente ligado ao de Nietzsche: é uma questão de forças. Se os gregos inventam a filosofia, é porque aportam uma nova concepção da força, fazem aparecer um novo tipo de forças. Por isso eu acredito que, ainda que não nos demos conta, o livro *O uso dos prazeres* deriva de Nietzsche. Só que, se bem coloca o problema da mesma maneira que Nietzsche, creio que sua resposta vai ser completamente pessoal e que já não é, em absoluto, uma resposta nietzschiana, será muito diferente da de Nietzsche. E é isto que queria explicar

hoje: a maneira através da qual Foucault concebe aos gregos, uma vez mais, desde este ponto de vista vitalista ou dinâmico, como uma nova aventura das forças e das relações de forças.

Pois recordem o que era a relação de forças em Foucault. Era o objeto do diagrama. Para cada formação social, toda força está em relação com outras forças. Toda força está em relação com outras forças, ou seja, afeta a outras forças, ou seja, é afetada por outras forças. E as duas coisas ao mesmo tempo: não há força que não afete outras, não há força que não seja afetada por outras. São, então, estas relações de forças as que são captadas em um diagrama. Suponho que recordem disso.

E pergunto: há um diagrama grego? Se forçarmos a memória, vimos, esta é uma pergunta que nos colocávamos. Levando-se em conta a pouca infrequência do emprego da palavra diagrama por Foucault, levando-se em conta a maneira pela qual define o diagrama ao nível das sociedades disciplinares, ou seja, relativamente modernas, havíamos nos perguntado no segundo trimestre, por nossa conta, se não se pode falar de diagrama para todas as formações. E havíamos dito que sim, evidentemente. Pois o diagrama é sempre a determinação das relações de força que se efetua, que se atualiza em uma formação social. De modo que tenho o direito de dizer que, visto que toda relação social atualiza relações de força, remete a um diagrama. Pergunto: há um diagrama grego? Sim, há um diagrama grego, por que não? Se há uma formação grega, há um diagrama grego. Qual é a sua novidade? O que é a relação de forças nos gregos?

Faz falta prestar muita atenção a *O uso dos prazeres*, visto que Foucault não retoma esses problemas. Mas vocês sentem que nós estamos em plena tentativa de enganchá-lo com outros livros de Foucault. Ele não sente a necessidade de dizê-lo, portanto nós efetuamos, bem ou mal, o gancho. Não creio que seja forçado, creio realmente que *O uso dos prazeres* pertence fundamentalmente ao conjunto da obra.

E, bem, eis aqui como me parece que se poderia definir o diagrama grego, e seria muito nietzschiano e bastante conforme com o que Comtesse acaba de dizer: uma relação agonística entre agentes livres. O que quer dizer agonística? Creio, antes de tudo, que não se deveria confundir agonística com polêmica. Não é uma relação de guerra. Já não é uma relação de guerra que nos remeteria à proeza do guerreiro, ao pensamento mágico-religioso. Têm ali algo específico. O diagrama, a relação de forças

que corresponde à cidade grega, é uma relação agonística entre agentes livres, ponhamos entre homens livres.

E o que seria a relação agonística, que não é uma relação de guerra, que não é uma relação polêmica? Vê-se claramente na cidade grega: é uma relação de rivalidade, é um vínculo de rivalidade. E é casual que o temo apareça tão frequentemente em Platão? Os rivais. É claro que os gregos fazem a guerra, mas não é na guerra que se pensam: se pensam perpetuamente na rivalidade. Em todos os sentidos e em todos os sentidos mais concretos do termo: rivalidade política em torno de uma magistratura, rivalidade judicial, rivalidade amorosa. Creio que é com os gregos que começa o tema fundamental dos rivais por amor. Em absoluto porque não tenha havido rivais em outra parte ou em outras formações, mas pareceria possível – não sei com exatidão – mostrar que ali o rival é sempre pensado sob uma espécie distinta da pura rivalidade.

Para os que fizeram um pouco de grego, têm a *amphisbetesis*. E *amphisbetesis* é uma palavra que me impactou enormemente em Platão. Qual é o método de Sócrates? Qual é o método platônico, ou um aspecto essencial do método platônico, que me parece que diz realmente o que é a Grécia? É que, qualquer que seja a questão colocada, há rivais que surgem dizendo: “Sou eu! Sou eu! Sou eu!”. Isto não é a guerra, é a rivalidade. Eu digo: “qual é o mais belo?”. E os gregos não esperam que o soberano decida. Tampouco brigam para decidir, como na guerra. Já não é o pensamento mágico-religioso. Sem dúvida reclamam um ponto, um ponto vazio a partir do qual os pretendentes poderão rivalizar.

Dizia-lhes que um dos textos mais fundamentais de Platão, neste sentido, é *O político*. É aqui que o político é definido como o pastor dos homens – aí encontram o que está assinado realmente por Platão, é o estilo de Platão. Mas há doze, vinte, oitenta pessoas, quer dizer, tipos de forças que levantam o dedo e dizem: “Mas o pastor dos homens sou eu! Sou eu! Sou eu!”. Então Sócrates ou outro, aquele que conduz o diálogo, diz: “Bom, tentemos desembaraçar isso...”

Quando digo que o próprio amor é pensado sob a forma da rivalidade, é algo muito curioso. Uma vez mais, seria estúpido objetar-me que sempre há rivais amorosos, e citar, por exemplo, textos orientais. A questão não é essa. Se faria uma objeção se me dissessem que há textos no Oriente nos quais o rival amoroso é realmente pensado sob a espécie e sob uma categoria pura que seria a da rivalidade. Se isto me fosse dito,

evidentemente haveria uma objeção. Então as arrumaríamos, veríamos... Ou não, e eu diria: “perdão, me equivoquei”.

Compreendem então que o regime agonístico se confunde tão pouco com a guerra, que vão encontra-lo nos procedimentos judiciais, nos processos amorosos, nos jogos, no papel dos jogos, no papel do atleta.

E o que é o platonismo? Se tivesse que dar uma definição do platonismo, por minha conta eu diria que é a realização da filosofia grega. Mais do que Aristóteles, me parece. A pura filosofia grega é Platão. Por quê? Porque é quem orientou toda filosofia no sentido de uma prova de rivais. Como julgar rivalidades? Qual é, em cada domínio, aquele que mais sabe? Daí, todas as questões técnicas de Sócrates. Quando diz: “ao nível do sapateiro, não há problema. Todos sabem que em matéria de calçado, quem sabe é o sapateiro. Mas em política? Quem é que sabe? Como desempatar os rivais?”. É um problema prático: como desempatar os rivais, seja rivais amorosos, rivais judiciais, etc.? Esta é a pergunta platônica. Não é a pergunta o que é uma Ideia? Se as Ideias – com I maiúsculo – têm tanta importância em Platão, é, sem dúvida, porque intervêm neste problema concreto: como desempatar os rivais?

Digo isto, então, unicamente para clarificar um pouco o que Foucault diz muito rapidamente, já que em *O uso dos prazeres* encontra-se em várias ocasiões esta invocação: relação agonística entre homens livres. Se não prestam muita atenção, a lerão de maneira maquinal. Eu lhes proponho atribuir muita importância a esta fórmula cada vez que volte a aparecer em *O uso dos prazeres*, porque há que se ver nela o diagrama próprio da cidade grega, que não concorda com as outras formas sociais. Isto é propriamente grego. “Relação agonística entre agentes livres” é uma definição que só convém à cidade grega.

Este era, então, meu primeiro ponto em relação a Foucault. Passo ao segundo ponto. Desta definição, ou deste diagrama, vai derivar algo. O que vai derivar? Só posso chama-lo de um desenganche. E, depois de tudo, creio que ele mesmo o chama, vamos ver, de um desenganche. Em função do diagrama – relação agonística entre agentes livres, entre homens livres –, só um homem livre pode governar homens livres, e só homens livres podem ser governados por um homem livre. É o ideal clisteniano da cidade. E qual é o homem livre capaz de governar outros homens livres? A resposta de Foucault, ou melhor, o tema de Foucault que atravessa todo *O uso dos prazeres*: se

olham bem a literatura grega, inclusive em suas formas aparentemente mais insignificantes, os gregos são pessoas que não cessam de dizer-lhes que somente aquele que sabe, que é capaz de governar-se a si mesmo, é apto a governar os outros. É evidente que isto só vale em relação ao diagrama: relação agonística entre homens livres. Qual vai governar o outro? A resposta será que só é capaz de governar o outro aquele que é capaz de governar a si mesmo.

Governar-se a si mesmo. Já a este nível Foucault tem o seu assunto, tem sua ideia. Esta ideia é a seguinte: governar-se a si mesmo é uma operação muito curiosa, porque não se reduz ao domínio do poder, nem ao domínio do saber. É uma operação específica, irreduzível ao poder, irreduzível ao saber. Em outros termos, governar-se a si mesmo é uma operação que se desengancha tanto do poder quanto do saber. É o terceiro eixo nos gregos.

Ele o diz em *O uso dos prazeres*, página 90¹: *Essa ascética logo começará a adquirir sua independência ou, pelo menos, uma autonomia parcial e relativa. Veem? Governar-se a si mesmo deriva de algo, mas deriva adquirindo independência. Essa ascética logo começará a adquirir sua independência ou, pelo menos, uma autonomia parcial e relativa. E isso de duas maneiras; ocorrerá um descolamento entre os exercícios que permitem governar-se e a aprendizagem do que é necessário para governar os outros. Governar aos demais é a relação de poder.*

Nos demos ao diagrama, à relação de forças. A relação de forças propriamente grega é a relação agonística entre agentes livres. Isto é o que define o poder para os gregos. Ou o governo, governar os outros. E daí deriva algo: como o governo acontece entre homens livres, como a relação de forças põe em relação o homem livre com outro homem livre, somente será apto a governar ao outro um homem livre capaz de governar-se a si mesmo. O governar-se a si mesmo vai derivar do diagrama. Deriva do diagrama e adquire independência a respeito da relação de poder. É outra relação.

*Também haverá descolamento entre os exercícios – os exercícios de governo de si – em sua forma própria e a virtude, a moderação, a temperança à qual eles servem de preparação*². O que Foucault quer dizer aqui? Passo muito rápido, todo o contexto o

¹ Página 72 da edição brasileira: Foucault, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

² Na página 72 da edição brasileira referida na nota anterior.

explica. Trata-se da virtude como código. Como código de quê? Tal qual encontramos nos gregos, a virtude como código de saber.

Em suma, governar-se a si mesmo se descola tanto do diagrama de poder quanto do código de saber. Governar-se a si mesmo se descola tanto das relações de poder mediante as quais alguém governa os outros, como das relações de saber mediante as quais cada um se conhece a si mesmo e conhece aos outros ou ao outro. Duplo desenganche: a respeito do diagrama de poder e a respeito do código de saber. A relação consigo si mesmo adquire independência.

Ao mesmo tempo, adquire esta independência derivando, não é primeira. Isto é o que eu gostaria que compreendessem. Suponhamos o diagrama grego. Se não houvesse uma relação de forças, se os gregos não houvessem inventado uma relação de forças nova, a relação agonística que se estabelece entre homens livres, que não existia antes, jamais haveriam derivado uma arte de governar a si mesmo. É fundamental este diagrama de poder, esta relação de poder, para que dela derive esta nova relação: governar-se a si mesmo.

Na mesma página 90³, o governar-se a si mesmo é chamado por Foucault de *arte de si*. A arte de si é o que deriva das relações de poder na forma original que têm nos gregos. E a essa arte de si os gregos chamam *enkrateia*, quer dizer... como traduzir isto?... o poder sobre si, o poder de si. É o que Foucault chama também de relação consigo.

O que isso tudo quer dizer? Intentemos ampliar. O que é que Foucault nos conta? Acumula textos, vai buscar em Xenofonte, em todos os autores gregos, sempre este chamado, sempre este tema: somente aquele que é capaz de governar-se a si mesmo está apto a governar os outros. Mas vejam que produziram um contrassenso intenso se concluíssem que a arte de governar a si mesmo é primeira nos gregos. Não, não é em absoluto assim o raciocínio. O raciocínio grego, ou, em todo caso o raciocínio de Foucault sobre os gregos, é que eles inventam uma nova relação de forças, a relação de forças entre homens livres. Isto é primeiro, e é o que define a cidade. O que é a relação de força entre homens livres? Uma vez mais, não é a guerra, é a rivalidade. Segundo ponto: daí deriva, desde então, a necessidade de responder à pergunta: qual é o homem livre que tem direito de governar os demais homens livres? E a resposta

³ Na edição brasileira, página 71.

necessariamente é: está apto para governar outros homens livres aquele que está apto a governar-se a si mesmo. Em outros termos, o governo de si aparece como um estado da força completamente novo, que não estava compreendido no diagrama.

O que isso quer dizer? O que quer dizer governar-se a si mesmo? Se intentamos alongar um pouco, quer dizer que a força afeta a si mesma. Uma força que afeta a ela mesma, que se afeta a si mesma, é auto-governante, é auto-diretora. Agora, bem, pensem na novidade intensa: desde sempre, desde o começo de nossas análises, dissemos que as forças não têm interioridade, que toda força remete a outras forças, seja para afetá-las, seja para ser afetada. E, portanto, as relações de forças eram relações entre forças exteriores entre si. Uma força é afetada por outras forças do fora, ou afeta outras forças desde fora. Este é o status das forças. Se ocorre que uma força se afeta a ela mesma, já não é afetada por outra força, assim como não afeta outra força. Afeta-se a si mesma, é afetada por si mesma. É o afeto de si por si mesmo.

Não reconhecem todo o nosso tema, até um ponto que quase me dá vergonha? É como dizer que a força se dobrou sobre si mesma. A força se dobrou sobre si mesma. Diria que houve subjetivação. A força não tinha nem sujeito, nem objeto, só tinha uma relação com outras forças. Dobrando-se sobre si mesma, opera uma subjetivação. A subjetivação da força é a operação pela qual, ao dobrar-se, se afeta a si mesma.

Os gregos dobraram a força sobre si mesma, relacionaram-na consigo mesma, relacionaram a força com a força. Em outros termos, dobraram a força e, por isso mesmo, constituíram um sujeito, inventaram um dentro da força. O afeto de si por si mesmo. Os gregos inventaram o dobrar, repregando a força, ou inventaram a subjetividade, ou inclusive a interioridade.

E se disse o contrário, se disse que os gregos ignoravam a interioridade e a subjetividade. E de certa maneira há, efetivamente, uma razão pela qual se pode dizer isso. Qual? Bem, não é muito complicado. Inventaram a subjetividade, mas sob a forma desta operação de subjetivação pela qual a força se redobra sobre si mesma. Em outros termos, é uma derivada. Com efeito, os gregos não têm nenhuma ideia de um sujeito constituinte do que quer que seja. A subjetivação deriva de um estado de forças. Entre homens livres, somente será capaz de governar aquele que seja capaz de governar a si mesmo, ou seja, de dobrar sua própria força sobre si. A subjetividade deriva do estado de forças propriamente grego, das relações de força propriamente gregas.

Em outros termos, governar aos outros, ou seja, as relações de força entre forças distintas, as relações de poder entre agentes livres, é o que se poderia chamar de um poder constituinte. É o poder constitutivo da cidade grega: relações agonística entre homens livres. Governar-se a si mesmo é uma condição reguladora, não é, em absoluto, constituinte. A prova é que a Grécia não deixou de ter tiranos. É uma simples condição reguladora. Digo que as regras de poder em uma sociedade, em uma formação social, são regras obrigatórias: “deves obedecer”. As regras de saber, o código da virtude, é também obrigatório, de outra maneira, com outro tipo de obrigação. Mas governar-se a si mesmo, enquanto princípio regulador e já não constituinte, é algo completamente distinto. Diria que é uma regra facultativa: “És um homem livre. Se não queres governar-te a ti mesmo e queres igualmente governar os outros, te transformarás em um tirano. Muito bem, já verás o que vai acontecer”. É uma regra facultativa.

Se prestaram muita atenção, muita atenção, isto deve recordar-lhes de algo. Bem no começo, quando intentávamos analisar a noção muito complexa de enunciado em Foucault, havia querido mostrar que o enunciado não se reduzia a nada do que se conheceu em linguística, já que o enunciado estava sempre montado sobre diferentes sistemas, sobre sistemas heterogêneos, e implicava então regras de passagem de um sistema a outro. E citava um caso que não estava em Foucault, mas em um linguista americano, Labov: um menino, um negro, por exemplo, que em sua conversação usual passa doze vezes em um minuto do americano standard ao *black english* e vice-versa. Deve-se dizer que é sempre assim, que nosso falar é feito de passagens constantes de um sistema a outro. Agora, bem, assim como cada sistema homogêneo se define abstratamente por regras coercivas – que são as únicas que os linguistas conhecem –, nossas passagens constantes de um sistema a outro – e lhes dizia que cada vez que se fala, se salta constantemente de um sistema a outro – estão comandadas por regras que não podem chamar-se coercivas. Por quê? Em primeiro lugar, porque possuem amplas margens de tolerância, e porque não se definem em absoluto por um caráter obrigatório. Daí a expressão em Labov, que me parecia muito bela: regra variável ou facultativa. E eu propunha utilizar esta noção para compreender melhor a teoria do enunciado em Foucault, dizendo que efetivamente os enunciados remetem a regras variáveis ou facultativas.

Se reagrupou, recordam que mais recentemente não paramos de descobrir quão fascinado Foucault estava com a ideia de que algo se dobra, seja que se dobrem os

enunciados como no poeta Roussel – uma proposição que se dobra sobre outra –, seja que as visibilidades mesmas se dobrem. E eis aqui que agora encontramos a ideia de que aquilo que os gregos inventaram é unicamente isso: conceberam as relações de força – e isto é o primeiro que há de se dizer, vejam que mantenho sempre o primado do diagrama, ou seja, da relação de forças –, conceberam as relações de forças, ou seja, da força com a força, de tal maneira que delas derivava a ideia de uma força que deveria dobrar-se sobre si mesma, entrar em uma relação consigo mesma e já não mais em uma relação com outra força. A relação consigo da força deveria derivar da relação da força com as outras. E, contrariamente às relações de poder e às relações de saber em virtude, a relação consigo mesmo iria levar à regra facultativa do homem livre. Os gregos não ignoraram a subjetividade e a interioridade, mas é certo que as converteram na regra facultativa do homem livre, ou seja, na aposta estética por excelência.

Das páginas de Foucault sobre os gregos e a existência estética em *O uso dos prazeres*, páginas nas quais não tem necessidade de referir-se a Nietzsche para que seus leitores compreendam que apela a Nietzsche e o confirma. Mas o confirma através de um largo rodeio, que pertence propriamente a ele, a Foucault.

Os gregos dobraram a força, ou seja, puseram-na em relação consigo mesma. Se a relação de força não tivesse operado uma relação agonística entre agentes livres, jamais haveria sido possível esta operação, já que deriva desta nova relação de poder. Os gregos fizeram derivar um governo de si mesmo do governo dos outros porque haviam estabelecido o governo dos outros como uma relação entre homens livres, porque haviam promovido esta espécie de diagrama. De modo que o quero literalmente dizer é que a dominação dos outros nos gregos se dobra em uma dominação de si. Ou, se preferirem, mas é o mesmo, direi que a força, em sua relação com a força, se dobra em uma relação consigo mesma.

E eis aqui o que nos diz Foucault... [enquanto busca a citação] Mas onde, por Deus?!... Perdi... Ai, ai, ai... É um texto essencial. Foucault nos diz aproximadamente – mas, sim, o perdi, vocês não vão acreditar, é preciso que o encontre – que os gregos inventam a subjetivação, mas a deixam seguir sendo uma regra facultativa. Assim, os idiotas dizem que não há sujeito nos gregos. Sintam quão longe está de Heidegger, mas ao mesmo tempo o quanto ressoa com Heidegger. É muito curioso... Mas, enfim, é preciso que encontre meu texto. Ai, ai, ai... A existência estética nos gregos, a

encontram principalmente nas páginas 103-105⁴... Mas vou encontrar todas as citações, menos esta. Ah, pode ser essa... (risos) Página 93-94⁵: *No entanto, essa liberdade – a subjetivação – é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva, ela é o poder – aí está, escutem bem! – que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros.*

Não se pode dizer melhor. Devem colocar em primeiro lugar o poder sobre os outros. E se produz a interiorização, ou esta dobra, esta dobradura da força que vai constituir no poder que se exerce sobre os outros, um poder que se exerce sobre si mesmo. É como se a relação de forças se dobrasse. A subjetivação é uma derivada.

Em outros termos, a fórmula perfeita seria: a relação consigo mesmo deriva da relação com os outros, sob a condição de uma regra facultativa, que é a dobradura da força sobre si, a redobra, a dobra da força sobre si.

É quase uma resposta à pergunta de por que o mesmo homem escreve O uso dos prazeres e Raymond Roussel. Roussel está obcecado pela dobra, pelo problema da dobra e a redobra é uma proposição sobre outra. Vimos da última vez. E lhes dizia que os gregos são a primeira dobra – para falar como Heidegger – histórico-mundial.

Intervenção: (inaudível – sobre a relação entre liberdade e necessidade entre os gregos).

Deleuze: Eu não diria isso, não me animaria a dizer isso, pois me parece claro que nos gregos, a menos que queiras convertê-los em modernos, não há, evidentemente, sujeito constituinte. Quer dizer, o sujeito é sempre derivado, e facultativamente derivado. Então, o primeiro – e isto deve ser absolutamente mantido – é a relação agonística. Isto é fundamentalmente primeiro. Qual é então o papel da necessidade?

Intervenção: (inaudível).

⁴ Da edição francesa utilizada por Deleuze.

⁵ Na edição brasileira, página 75.

Deleuze: Não, é ontologicamente primeiro. Politicamente primeiro, no sentido de que ali a política é uma condição mesma da filosofia. O problema reduzido à necessidade/não necessidade não em parece muito importante, já que é demasiado geral em relação ao ponto em que nos encontramos. Trata-se de saber melhor que tipo de necessidade a filosofia grega inventa, que não é igual à necessidade no tipo de pensamento precedente. O que é seguro é que a relação de poder sucede entre agentes livres. Seja ou não necessidade, sucede entre agentes livres, ou seja, entre cidadãos. Esta é a novidade diagramática nos gregos, esta é a nova relação de poder. Porque antes, nas formações imperiais, as relações de poder não sucedem entre cidadãos. Foucault disse, inclusive, que o cidadão não existe. Podem ir do imperador ao homem... Vocês não diriam homem livre, tampouco cidadão livre. É outra noção. Poderão dizer que vão do grande cidadão ao funcionário, que desde já o funcionário não é um escravo, que haverá toda uma hierarquia, etc. mas a ideia mesma de agente livre está excluída.

Então, seguramente, a relação do homem livre, ou seja, do cidadão, com a necessidade é um problema grego. Mas se resolve. Vimos outros problemas nos gregos. Faz falta um tempo mais longo para sintonizar-se, varia muito... Creio que, se buscam um exemplo onde este problema seja vivido, é a tragédia grega: qual é a relação entre o agente livre e a necessidade?

Mas, em todo caso, quanto a Foucault, quanto à leitura de *O uso dos prazeres*, me parece que não temos escolha. Há uma necessidade absoluta de estabelecer e de manter que a força só pode estar em primeiro lugar em relação com outras forças, ou que a afetam, ou que ela afeta. Se em segundo lugar a força chega a afetar-se a si mesma, é porque a relação, a primeira relação de força, apresentou características originais que tornavam possível tal torsão da força sobre si mesma, ou a dobra da força sobre si mesma.

Ou seja, é um grande golpe: porque eu tenho a impressão de que nunca saímos do milagre grego, seja o de Hegel, seja o de Heidegger, seja o dos historiadores recentes. E sintam a originalidade de Foucault: dobrar a força sobre si mesma de tal maneira que se afete a si mesma. É, então, uma resposta muito modesta. E Foucault pode rir-se neste livro que tem um ar tão erudito, mas o qual não se pode ler sem pensar ao mesmo nas grandes páginas de Heidegger sobre a revelação do ser. É por isso que

Foucault, em uma entrevista ao final de sua vida, dizia: “Vocês sabem, os gregos estão bem, mas não há que se fazer tanto alarde. Está bem, é interessante, mas não são nada de outro mundo”⁶. Quer dizer que os gregos não são o amanhecer do ser. Fizeram algo muito interessante, são os primeiros a haver dobrado a força sobre si mesma.

Vocês me perguntarão se no Oriente não existia já este tema, de que para governar bem os outros é preciso governar a si mesmo. Haveria que estudar os textos muito de perto. Quais são as virtudes do soberano? Não estou seguro de que exista este tema, que supõe justamente uma sociedade de homens livres, ou seja, de cidadãos livres. Compreendem? Se as relações de força não se estabelecem entre homens livres, a força não tem nenhuma razão para dobrar-se sobre si mesma. Se se estabelecem entre homens livres, então e só então aparece a pergunta: mas qual é o melhor homem livre capaz de governar os outros homens livres? E a resposta chega sozinha: aquele que soube empregar a força. Quer dizer, está apto para governar os outros aquele que aprendeu a governar-se a si mesmo.

Agora, bem, aprender a governar a si mesmo é a arte de si, ou é a relação consigo mesmo, ou, se preferem, a subjetivação. E não se confunde nem com a relação de forças que define o poder, nem com o código moral que define o saber. Voltamos a encontrar nossa idéia de que há um terceiro eixo, distinto do eixo do saber e do eixo do poder, o qual definimos agora como a dobra da relação de força ou a subjetivação, quer dizer, a operação pela qual a força afeta a ela mesma, o afeto de si por si mesmo.

Intervenção: Posso fazer uma observação? Quando Foucault falava dos modos no poder, no centro do poder, eu pensava também sobre os modos de saber, quer dizer, na memória não vivida. Queria pensar a relação entre estes tipos de falta. Penso que Foucault pode ser uma versão do estruturalismo, já que o estruturalismo pensou sempre a falta no saber. E a partir da falta no saber, não sabemos quem deve governar. Mas é a falta na estrutura que é originária na vida social. Mas a partir do momento em que se produz este terceiro nível, como se pode pensar a falta no saber? Não está muito claro.

Deleuze: Não compreendi como trazes esta história da falta. O que tem a ver?

⁶ Em Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

Intervenção: A questão da memória não vivida é também uma falta, não?

Deleuze: Por quê? Por que dizer isso?

Intervenção: Porque é uma memória que não existia... não sei.

Deleuze: Por que dizer isso? Quero dizer, por que trazes o problema da falta? Não vejo com o que se conecta tudo isto.

Intervenção: A falta de poder.

Deleuze: Mas onde é que há falta de poder?

Intervenção: Porque há centro vazio, há uma falta no centro.

Deleuze: Ah! Mas não! Em absoluto! Comtense foi muito rápido porque sentia gentilmente que estávamos em apuros, mas se chama falta ao vazio, é uma piada. Para falar como Heidegger, o vazio é o não ocupável pelo ente, é o ser. Enfim, o vazio não é necessariamente falta. Não há nenhuma razão para assimilar o vazio à falta. Até onde conheço, Foucault não fala de falta. Sempre se pode fazê-lo, se este é seu problema, mas a meu modo de ver descentraria tudo. Um lugar vazio está vazio porque pode-se dizer que lhe falta algo ou alguém, mas é um lugar. Inclusive se é um buraco, não é uma falta. Um buraco não é uma falta. É um lugar, que é localizável... Enfim, penso que tua pergunta deve ser pessoal. Mas, então, eu não posso fazer nada. Se estabeleces certos problemas de poder em função de uma falta, em Foucault não é assim. Sua definição de poder é: relação de forças, desde que as forças se afetam umas às outras. Agora, não há nenhum vazio, nenhuma falta aí.

O importante, o que queria que compreendessem, é que Foucault responde à sua maneira a pergunta de por que a filosofia é grega. É grega porque é nas condições das relações de força propriamente gregas que a força pode, de maneira derivada, em segundo lugar, dobrar-se sobre si mesma ou afetar-se a si mesma.

De modo que quase respondemos uma pergunta que nos preocupava: por que *O uso dos prazeres* faz parte, plenamente, da obra de Foucault e não apresenta em absoluto uma ruptura, quaisquer que sejam as modificações e a espécie de última malícia de Foucault na qual seu estilo adquire uma espécie de serenidade? Creio que há novidades muito importantes em *O uso dos prazeres*. Mas ao menos estamos respondendo a uma parte da questão: o que há de comum com o resto da obra. Ao nível de *As palavras e as coisas*, Foucault não havia cessado de ver-se acossado pelo tema da dobra e da desdobra. Por outra parte, ao nível de *Vigiar e punir* e de *A vontade de saber*, havia impulsionado o mais longe possível uma teoria do poder. E logo se encontrava com um enorme problema: como atravessar a linha? Estou condenado a ficar ao lado do poder? E agora são os gregos, mas já vamos ver que pergunta nos estabelece, hoje em dia, tudo isto. Foucault se verá levado a dizer: “Aqui está, é isto, é a subjetivação ou a produção de uma subjetividade sob regras facultativas. Eis aqui o que os gregos inventaram, e eis aqui o eixo que excede as relações de poder”.

Esta é, então, uma vez mais, a questão grega. Nos concerne? Não nos concerne? Deixaremos para mais tarde, porque ainda não terminou. De modo que, último esforço, para tornar isto um pouco mais concreto. Daqui a pouco vamos descansar um pouco.

A força derivada – vejam que insisto sobre isto: de maneira derivada – da relação de forças propriamente grega, dobra-se sobre si mesma de tal maneira que se afeta a si mesma e produz uma subjetividade, uma subjetivação. Repito o tempo todo a mesma fórmula. É a última vez. Fica bem claro? Estou disposto a voltar a começar tudo.

Intervenção: Rivalidade agonística, sair das relações de poder, sair inclusive das relações de saber, e construir subjetividades, governar homens e dobrar-se sobre si mesmo. Me parece que isto apela, ou lembra, ou nos faz concordar com o que Nietzsche nos apresentou sobre Dioniso e Apolo. Quando o homem dobra sua força sobre si mesma e governa entre homens livres, se mostra uma grande alegria. Como se se tratasse de dizer isso, que uma vez livre, dobrado sobre si mesmo e com cidadãos, não

haverá nada além de alegria, a de atravessar as linhas do poder e atravessar as linhas do saber. E, porém, na representação de Nietzsche de Apolo e de Dioniso, há uma borda de alegria, e há o sofrimento de Dioniso, seu tormento. É sobre isto que gostaria que me respondesse.

Deleuze: Ah! Mas isto vai ser rápido, não há problema! (risos). Não há nenhum problema, porque a meu modo de ver mesclas – o que não é grave – dois tipos de textos. Os textos de Apolo e de Dioniso – lembro deles muito rapidamente – são autenticamente nietzschianos, mas concernem totalmente ao seu primeiro livro, que Nietzsche repudiou. É um momento no qual ele não havia descoberto nada do que mais tarde chamará de alegria.

A partir das *Considerações intempestivas* começa o segundo Nietzsche, quer dizer, o verdadeiro Nietzsche, que já não é discípulo de Wagner e de Schopenhauer. Ao mesmo tempo, ainda que renegue *A origem da tragédia*, segue sendo um livro sublime, é difícil, impossível prescindir dele na leitura de Nietzsche. Mas quando descobre o problema da alegria, a questão já não é em absoluto os temas dos sofrimentos, que pertencem ao primeiro período de Nietzsche.

Terceira observação: isto quer dizer que já não há sofrimento e que já não há dor? Sim, há, mas a resposta nietzschiana mudou completamente. Consiste em dizer que, por terríveis que sejam, deve-se tomar essas dores e estes sofrimentos em um conjunto, investi-los através de reações que os farão entrar em um sistema de ação no qual a ação prevalece sobre a reação. Ou seja, construção de um modo de vida, o que quer dizer inventar possibilidades de vida. Para Nietzsche, qualquer que seja o sofrimento, sempre há chance de se inventar uma possibilidade de vida. Até? Até o momento em que tudo acaba. De acordo, morre-se, mas até o último momento se inventarão possibilidades de vida. Esta será a resposta de Nietzsche, que já não tem nada a ver nem com Apolo nem com Dioniso, mas com Zarathustra.

Creio, então, que respondo a tua pergunta de uma maneira muito, muito decepcionante. Mas é porque creio que para aqueles de vocês que leem Nietzsche, é importante ler *A origem da tragédia*, mas ao mesmo tempo não esquecer, cada vez que se fale de sofrimento, que são textos pré-nietzschianos, que é o único livro de Nietzsche que não é representativo de seu pensamento tal como vai seguir. Como disse ele mesmo

em *Ecce Homo*: “Que schopenhaueriano é este livro! E inclusive tem um perfume hegeliano”. Tratando-se de Nietzsche, está tudo dito aí, não? Tem um perfume hegeliano e é um livro schopenhaueriano, não é um livro nietzschiano. Isto não impede que, sem haver lido *A origem da tragédia*, não se pode compreender Nietzsche, ainda mais que não seja para avaliar o problema.

O que quero saber é se isto fica absolutamente claro. O que faz falta que compreendam é: em primeiro lugar, por que há uma nova relação de forças nos gregos; em segundo lugar, por que deriva daí uma dobradura, uma dobra da força sobre si mesma; e, em terceiro lugar, que se não houvesse tido esta nova relação de forças nos gregos, não haveria ter podido produzir-se a dobra da força sobre si mesma.

Intervenção: Mas como se opera esta redobra sobre si mesmo? Não ficamos aqui ao nível do virtual? Não faz falta que haja uma passagem pela atualização da força?

Deleuze: Sim! Excelente, pergunta formidável. Enfim, formidável para mim, visto que isto é o que me resta por fazer. Completamente de acordo, se não seriam só palavras. Permitam-me dizer, então, antes de que nos detenhamos, que dobrar a força sobre si mesma está bem, mas segue sendo abstrato. Pode ser que fique menos abstrato. A força é como um rio, ou melhor, se divide em afluentes. Nunca se dobra uma vez. E me parece que se leem *O uso dos prazeres*, se dão conta – ainda que Foucault não empregue ali a palavra dobra – de que há quatro dobramentos. Tudo acontece como se a subjetivação, como produção de subjetividade, operasse com quatro dobramentos. É muito divertido, ali torna-se concreto. Estaríamos feitos de quatro dobras. Ou melhor, estamos rodeados de quatro dobras, vivemos em quatro dobras, vivemos em quatro dobras nas quais nos fazemos e refazemos em nosso leito.

Encontrarão estas quatro dobras, por um lado, em *O uso dos prazeres*, nas páginas 32-39⁷. Por outro, resumidos, no livro de Dreyfus e Rabinow, páginas 333-334⁸. Só que são textos difíceis. E queria então – já que vamos avançar, apesar de tudo – quase endurece-los. Quero dizer, sistematiza-los. Foucault não os sistematiza, e

⁷ Da edição francesa.

⁸ Da edição francesa.

seguramente tem razão. Mas nós, que somente fazemos comentário, podemos sistematiza-los.

Há uma primeira dobra. Uma vez mais, trata-se da força que se dobra sobre si mesma. Agora, bem, ao dobrar-se sobre si mesma rodeia uma parte de nós mesmos, uma parte material de nós mesmos. É muito simples. Estão atravessados por forças, a força os atravessa. Quando a força se dobra, rodeia uma parte de vocês.

Agora, bem, não há nenhuma razão para pensar que isto será sempre da mesma maneira, não há nenhuma razão para pensar que as dobras são constantes. Estou dobrado como um grego? (risos) É uma pergunta fundamental. Há uma única subjetivação ou os gregos inventaram simplesmente uma subjetivação que poderia adquirir todo tipo de figuras? Não sabemos, somente podemos responder pelos gregos. Nos reservamos cuidadosamente este problema de outro modo de subjetivação. Daí que a pergunta de *O uso dos prazeres*, livro sobre os gregos, vai voltar-nos como uma espécie de bofetada sob a forma mais atual: e agora, como nos dobramos? Quais são tuas dobras próprias? Em que te dobras? Quer dizer, como te produzes como sujeito? Posso dizer como te produzes como sujeito e como te dobras. É o mesmo, é uma maneira de dizer: “isto funciona” e “se alguém não se dobra bem, não funciona”.

Digo, então, que há uma primeira dobra, aquela que rodeia uma parte material e determinável de nós mesmos. Qual é, no caso dos gregos? O corpo e seus prazeres. Por que o corpo e seus prazeres? Governar-se a si mesmo é, antes de tudo, governar o próprio corpo. Portanto, a parte material de mim que se encontra rodeada na dobra, que se encontra dobrada na dobra, é o corpo e seus prazeres. E os gregos pensaram nestes termos: o corpo e seus prazeres, o que chama de *aphrodisia*. Por que chamam *aphrodisia*? Desconfiemos, já que não sabemos. Não está claro, deixemos de lado. O corpo e seus prazeres não são somente prazeres afrodisíacos, podem ser também prazeres alimentares. Os gregos se ocupavam muito de sua alimentação. Não passavam o tempo olhando o ser, viram? (risos), comiam uma enormidade.

Digo muito rapidamente: vocês acreditam que um cristão diria isso, que a parte deles mesmos rodeada pela dobra é o corpo e seus prazeres? Não, não é nada cristão. Só um grego pode dizer “o corpo e seus prazeres”. De modo que isto daria razão a Foucault: não há ao menos algo para retomar dos gregos, uma cultura do corpo e de seus prazeres? Muitos, muitos redescobriram o corpo e seus prazeres. Talvez não ao

modo grego, ou talvez também ao modo grego. Por que os movimentos homossexuais reivindicaram frequentemente tanto o corpo e seus prazeres? Por diferença com o quê? Que diz um cristão? Me adianta muito: um cristão fala – e é inclusive o que inventa – da carne. A carne, isto é uma invenção cristã. A carne e seus desejos. O corpo é lugar de prazer, a carne é lugar de desejo.

E a carne tem toda uma história, não? Mas hoje em dia, é muito curioso, se pretende redescobri-la. Adivinhem onde? É uma maravilha! Na fenomenologia! Husserl tem um grande texto sobre a carne, e Heidegger retoma o tema da carne. Eu gosto muito disso, porque sempre suspeitei que Husserl fosse profundamente tomista. Não surpreende.

É uma casualidade, então, que o livro não publicado de Foucault se chame *As confissões da carne*? Já nos anuncia aí: depois do corpo e seus prazeres dos gregos, está a carne e os desejos do cristão. É uma parte material rodeada pela dobra, mas é outra forma de dobra.

Primeira dobra, então: aquela que rodeia uma parte material de mim mesmo.

Segunda dobra – os assimilo a dobras, mas são também quatro aspectos da mesma dobra –: a regra segundo a qual se faz a dobra, a regra da dobra. Verão que não é exatamente assim, eu aclaro. Lerão o texto e verão que não é exatamente assim. Então não me tratarão por mentiroso, pois os avisei. Mas verão que é quase assim (risos). E verão que se não é completamente como apresento, é porque é mais cômodo para mim torna-lo mais duro e mais sistemático. Então, quanto a esta segunda dobra, a regra da dobra é, por exemplo, a lei divina revelada em um texto? É uma lei natural que é, em cada caso, a mesma para todo ser vivente? É uma lei racional? É um princípio estético de existência? Diria que a regra da dobra pode ser a lei divina, a lei natural, etc. Nos gregos, a regra da dobra é o *logos*. E, com efeito, segundo as etimologias fantásticas de Heidegger, o *logos* é a reunião, a recolecção, é a regra de recolecção.

Terceira dobra: é a relação na qual, sendo já um sujeito em vias de constituição, estou com a verdade. Relação do verdadeiro comigo, e relação minha com a verdade, com o verdadeiro. Já não se trata do que é a verdade. Então aqui também, mesma pergunta: pode-se pensar que temos com a verdade a mesma relação que com os gregos? Evidentemente, não.

Quarta forma de dobra, quarta dobra: o que esperamos para o sujeito? Pois, recordem a bela fórmula de Blanchot: quando o fora se dobra, o que se constitui é uma interioridade de espera. A subjetividade está dobrada e espera. Rodeado por minhas dobras, eu espero. Mas espero o quê? E aqui também estabeleço minha regra de variação: é o mesmo esperar ser digno de lembrança, esperar a imortalidade, esperar uma morte feliz, esperar a liberdade? Imaginem tudo o que quiserem. O que espero? É a quarta dobra, a subjetividade como interioridade de espera.

Vejam, então, o formigamento das perguntas. Qual é a nossa relação com a verdade? O que é a nossa subjetividade de espera? O que é nossa interioridade de espera? E tu, o que é que esperas? Lendo a literatura grega, posso assinalar, seguindo inclusive grandes variações entre os gregos, as quatro dobras. Mas devo perguntar, quase em cada período, como variam as dobras, quais são as novas dobras? Quais são tuas dobras? Como vives, rodeando-te te dobras? Daí a escolha. Recordam-se do texto que li da última vez, a comparação que Foucault fazia entre Raymond Roussel e Michel Leiris. Um mais prudente, se rodeia de dobras no interior das quais vai encontrar a absoluta memória. O outro, em uma imprudência fundamental, desfaz as dobras para entrar no vazio irrespirável e encontrar ali a morte. Pode ser que estejamos perpetuamente em uma atividade da qual não sabemos se consiste em rodear-se de dobras ou em desfazer dobras. Não sabemos bem. Ou pode ser que alguém desfaça uma dobra por aqui e se rodeie por lá. É uma questão muito múltipla a maneira pela qual cada um de nós existe, a dos modos de existência. Resumido grosseiramente – mas é resumido – dissemos que temos grosso modo quatro dobras. Já é muito, quatro dobras. Desfazemos algumas quando nos rodeamos de outras, ou nos dobramos com todas? Há perigos de regressão quando alguém está bem rodeado, com todas as vendas ao redor? Que haveria de fazer? Desfazer as vendas? Às vezes um, às vezes o outro. Mas isto é dobrar ou desdobrar.

Mas não terminamos, porque segue sendo demasiado abstrato. Somente avançamos um pouco dizendo que quando a força dobra-se sobre si mesma, nos rodeamos, mal ou bem – insisto, eu peso minhas palavras –, nos rodeamos, mal ou bem, de quatro dobras que às vezes se desdobram, outras se redobram.

Bem, descansem. Olhem bem os seus relógios, lhes suplico: quinze minutos.

Ao menos agora podemos responder quais são as duas novidades fundamentais que aparecem em *O uso dos prazeres*. A descoberta da relação consigo mesmo como um eixo independente do poder e do saber. Independente, já que deriva das relações de poder, mas adquire autonomia. Vamos ver a que isto nos leva, mas em todo caso é um eixo autônomo. Já não há de se dizer que a filosofia de Foucault se construiu sobre dois eixos, saber e poder, mas sobre três eixos: saber, poder e subjetivação. Segundo ponto: resulta que este eixo é tão original que se avalia sobre uma longa duração, desde os gregos até nós, com as perguntas que acabo de estabelecer: é possível conceber uma variação das dobras?

Mas isto não impede que nos encontremos diante de um problema relativamente urgente. É aquele sobre o qual Foucault intenta se explicar em toda a introdução de *O uso dos prazeres*: que há de sexualidade nisto tudo? Porque *O uso dos prazeres* se apresenta como uma continuação de *A história da sexualidade*, como seu segundo tomo. Mas que relação tem a relação consigo mesmo, a dobra da força, e tudo isso, com a sexualidade?

E então Foucault nos conta uma história em uma entrevista. Recordem em que sentido *A vontade de saber* o coloca em uma espécie de impasse, ou ao menos no que ele considera que é um impasse. Está tomado no impasse das relações de poder. Como sair ou como atravessar a linha? Agora descobriu como sair: pela derivada, pela relação consigo mesmo, pela subjetivação. Todavia, não compreendemos bem no que a resposta era concreta, o que queria dizer politicamente, mas vemos a resposta que se esboça. Mas não vemos, de jeito nenhum, onde nos encontramos quanto à sexualidade.

E digo que em uma entrevista Foucault diz que depois de *A vontade de saber* – e a crise que lhe sucedeu, que intentamos analisar –, fez um livro que continuava *A história da sexualidade*, e depois renunciou a ele⁹. Temos o direito de supor, segundo a nossa hipótese, que se renunciou, é porque o impasse das relações de poder se fazia cada vez mais insuportável. Então diz que a relação consigo mesmo se tornou para ele uma noção central, e que fez um livro sobre a relação consigo mesmo. Mas que já não havia nenhuma relação com a sexualidade. E que lhe fez falta uma terceira versão, para

⁹ Em Dreyfus, Hubert e Rabinow, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

estabelecer uma espécie de proporção, de equilíbrio, entre a relação consigo mesmo e com a sexualidade. Esta terceira versão é a de que dispomos.

E, com efeito, então, hoje nos resta dizer qual é esse vínculo entre a relação consigo mesmo e a sexualidade, a subjetivação e a sexualidade. Quando alguém me fez antes uma pergunta, e eu disse que anunciava o que me restava por fazer, creio que me dizia algo muito justo. Assim como as relações de força, como as relações de poder, permaneceriam virtuais, ou ao menos evanescentes, se não se atualizassem nas formas do saber, faz falta que a relação consigo mesmo, com suas dobras, se atualize. Permaneceria perfeitamente abstrata se não se atualizasse. Mas em quê? A resposta imediata é: na sexualidade.

Por que na sexualidade? Deve-se dizer que no pensamento de Foucault – me parece – não é tanto por uma necessidade lógica, é muito mais por um belo encontro. E por isso teve tantos problemas. É que a sexualidade tem um caráter muito curioso, ao menos no modo como os gregos a apreendem: atualiza os dois aspectos da força qualificando-os segundo dois personagens diferentes. Isto é o interessante na sexualidade grega. Ou deve-se dizer na sexualidade em geral? Não é seguro. Mas, enfim, na sexualidade grega é muito claro: cada vez que falam de sexualidade, se trata do homem enquanto força que afeta e da mulher enquanto força afetada.

Vocês me dirão que é uma banalidade. Não é seguro, não é seguro. Foucault explicará que não somente na psicanálise já não se pensa assim a sexualidade, mas que no cristianismo também já não se pensa assim. No cristianismo aparece claramente o que Foucault chama de uma estrutura bissexual, uma estrutura bissexual do ser encarnado. O que é muito diferente de uma diferenciação em duas personagens, uma das quais atualiza a força afetada, enquanto a outra atualiza a força afetante. Pode ser, então, que pertença à literatura grega – talvez não somente a literatura grega, mas também à vida grega – esta ideia de uma mulher como força afetada, do feminino como força afetada, do macho como força afetante. Talvez isto explique muitas coisas.

Voltemos à relação consigo mesmo, a essa subjetivação derivada. À primeira vista, não tem razão para encarnar-se na sexualidade mais do que em outra parte. A relação consigo mesmo consiste em governar-se a si mesmo, ou seja, afetar-se a si mesmo. Por que não se faria ao nível de outros exercícios, e de todos os exercícios, da sexualidade, mas, também, de outros?

E no primeiro comentário em que aparece a relação consigo mesmo ou de *enkrateia* nos gregos, Foucault não a põe em relação nem direta nem privilegiada com a sexualidade, mas a põe em relação com a alimentação. Fará falta um lento desenganche – e Foucault emprega novamente a palavra, vejam que está bem fundada, já que aparece o tempo todo – da sexualidade a respeito do modelo alimentar para que a relação consigo mesmo se encarne, se atualize de maneira privilegiada com a sexualidade.

Se resumo, verão que a relação consigo mesmo, ou seja, a operação pela qual me governo a mim mesmo, deve atualizar-se. Mas à primeira vista não há razão para que se atualize de forma privilegiada na sexualidade, pode atualizar-se na alimentação. Mas pouco a pouco – aqui também é uma lenta derivada – a sexualidade vai desenganchar-se do modelo alimentar e vai se converter na matéria privilegiada de atualização para a relação consigo mesmo, na medida em que a relação sexual põe em presença uma mulher como força afetada e um homem como força afetante. Se vocês estiverem muito apressados, me perguntarão: e a pederastia nos gregos? E a homossexualidade nos gregos? Não estejam tão apressados. Pois aí reside o fundamento que explica que a relação consigo mesmo, o bom governo de si mesmo, vai atualizar-se na sexualidade. O governar-se a si mesmo como um elemento regulador do governar aos outros vai atualizar-se diretamente na sexualidade.

E, desta vez, sob três formas, ou sob três relações. De modo que isto se complica, não se deve confundir – e não o farão em sua leitura de *O uso dos prazeres* – os quatro tipos de dobra que vimos anteriormente com as três relações sob as quais o governo de si, a relação consigo mesmo, se efetua na sexualidade.

A primeira relação é uma relação simples, e tem por fórmula: governar-se a si mesmo para governar seu corpo e seus prazeres, os *aphrodisia*. É o que Foucault chama de dietética dos prazeres, capítulo 2 de *O uso dos prazeres*.

A segunda é uma relação composta: governar-se a si mesmo para governar bem a mulher, a esposa, quer dizer, para torna-la receptiva, visto que ela é a força receptiva e tem a responsabilidade da casa. Já não é a dietética dos prazeres, é o que Foucault chama de economia da casa. E, nos gregos, economia significa essa gestão da casa. Já não é a relação simples, é a relação composta, a relação homem-mulher.

E a terceira, não deve nos surpreender, é uma relação desdobrada. E é a mais estranha e a mais insólita nos gregos. Desta vez, é governar-se a si mesmo não para

governar bem os rapazes, mas para levar os rapazes a aprenderem a governar a si mesmos, já que são futuros homens livres. Governar-se a si mesmo em sua relação com os rapazes, para levar os rapazes a governarem-se a si mesmos. É uma relação desdobrada, é o que Foucault chama, para não nos deixar esquecer que é um pouco kantiano, a antinomia do rapaz.

Página 243¹⁰: Daí o que se poderia chamar "antinomia do rapaz" na moral grega dos aphrodisia. Por um lado, o jovem é reconhecido como objeto de prazer e até mesmo como o único objeto honroso e legítimo dentre os parceiros masculinos do homem; jamais se reprovará alguém por amar um rapaz, desejá-lo e gozar com ele, contanto que as leis e as conveniências sejam respeitadas. Mas, por outro lado, o rapaz, posto que sua juventude deve leva-lo a ser homem, não pode aceitar assumir-se como objeto nessa relação, que é sempre pensada sob a forma da dominação: ele não pode nem deve se identificar com esse papel. Ele não poderia ser de bom grado, a seus próprios olhos e para si próprio, esse objeto de prazer, ao passo que o homem gosta de escolhê-lo, naturalmente, como objeto de prazer. Em suma, experimentar volúpia, ser sujeito de prazer com um rapaz não constitui problema para os gregos; em compensação, ser objeto de prazer e se reconhecer como tal constitui, para o rapaz, uma dificuldade maior. A relação que ele deve estabelecer consigo mesmo para vir a ser um homem livre, senhor de si e capaz de vencer os outros, não poderia estar em consonância com uma forma de relação na qual ele fosse objeto de prazer para um outro.

Compreendam que a relação desdobrada consiste exatamente nisto: é preciso, uma vez mais, que o homem que ama um rapaz se governe a si mesmo, mas não como no caso da esposa, para governa-la bem, mas para formar o rapaz como homem livre, ou seja, para impedir que o rapaz seja governado pelos outros. Daí os problemas insolúveis cada vez que um historiador analisa o estatuto da pederastia nos gregos, problemas que talvez surpreendam menos a Foucault. É simples. Deve-se entender o governo de si mesmo nas relações com o rapaz sempre sob a forma da regra facultativa. Mas este é, sem dúvida, o caso em que a regra facultativa devém mais premente. A regra facultativa sob a qual um homem livre se constitui como sujeito será ao mesmo tempo aquela sob a qual se vai ensinar ao rapaz a constituir-se como sujeito. Daí que a relação é desdobrada.

¹⁰ Na edição brasileira, pp. 194-195.

Queria terminar aqui onde nos encontramos. Por hoje fiz aproximadamente tudo o que desejava. Pode ser que tenhamos ido demasiado rápido... Enfim, não sei. Digo que agora é muito simples, se é que me concedem que traçamos, que realmente descobrimos o terceiro eixo; e que o terceiro eixo é, como esperávamos, o dobramento, a dobra, mas que agora recebeu um nome: nem saber, nem poder, mas subjetivação; se é que me concedem também que este eixo estava presente desde o começo na obra de Foucault, mas que não aparecia por si mesmo, mas completamente entremeadado com o saber e com o poder, e que se devia busca-lo nas operações de Roussel, etc. Mas isto não impede que tenhamos agora nossos três eixos. Se vê bem porque são autônomos, relativamente autônomos.

Mas sabemos bem – não se trata de uma aparência – que não cessam de misturar-se. Uma vez que as relações de poder deixaram derivar a arte de si, a constituição de si mesmo ou a subjetivação, que lhes escapa visto que opera sob uma regra facultativa – isto responderia mais ou menos o que Nietzsche chama de o aristocrata, é a regra facultativa da aristocracia –, o poder não deixou de tentar reconquistar esta nova dimensão, este novo eixo. E o saber não deixou de tentar reinvesti-lo. De modo que tudo vai ser relançado, haverá uma história de um novo tipo de lutas: como o poder intenta apropriar-se dos processos de subjetivação que lhe escapam? Como o saber intenta investir a subjetivação que lhe escapa? Como fazer para que o poder literalmente retome, conquiste esta relação consigo mesmo? E como fazer para que a relação consigo mesmo se converta em objeto de saber? Como evitar que as regras facultativas sejam retomadas em regras coercivas que vão deformá-las, regras de poder e códigos de saber?

A subjetivação será retomada em um código da virtude que será um verdadeiro saber, ou em um código de normalidade que será uma verdadeira ciência. Os procedimentos de subjetivação serão retomados pelas instâncias de poder. E a partir dos gregos começa a história moderna. Em outros termos, a conversão das regras facultativas em regras coercivas. A regra facultativa da aristocracia será reconvertida em regra coerciva que pesa sobre nós, pobres escravos. E de duas maneiras célebres. O poder não parará de controlar a subjetividade mais interior de um indivíduo, de seus sujeitos. Este era já o sentido de um poder que Foucault definia como o poder de igreja, o poder pastoral. O poder pastoral, o pastor como homem de poder, remexe na subjetividade mais íntima e reintroduz a relação consigo mesmo nas relações de poder,

submete a subjetividade às relações de poder. E este poder de igreja, poder pastoral, será retomado pelo poder de Estado nos séculos XVIII e XIX. E Foucault pode unir ali as análises de *Vigiar e Punir*: como o Estado disciplinar toma a subjetividade mais interior nas relações de poder? E ao mesmo tempo se constituirão ciências, ciência moral, ciência do homem. Saberes de um novo tipo onde a subjetividade entrará sob um controle e uma dependência que invocarão a ciência.

Vejam que a história é variada, já que em cada época isto sucede de maneira diferente: deve-se dizer, então, que sim, que houve uma vez subjetivação sob regras frágeis e facultativas, as da aristocracia grega, e que depois o poder pastoral e o poder de Estado, por um lado, e o conhecimento, o conhecimento de si, a ciência moral, etc., por outro, que o poder e o conhecimento recuperaram depois esse novo domínio da subjetivação? Ou deve-se dizer que seguramente quando os gregos encontraram a subjetivação sob regras facultativas, eles mesmos, e muito rapidamente, se apropriaram dela, que não esperaram a igreja, e que logo os pastores, o poder pastoral, o poder do sacerdote converteram-na em sua matéria privilegiada, e logo o fez o conhecimento, mas que a relação consigo mesmo, o movimento de subjetivação tomava neste momento novas formas? Não iriam formar-se novos tipos de subjetivação, muito diferentes da subjetivação grega e capazes de se opor às novas formas de poder e às novas formas de saber, as quais finalmente só haviam reconquistado a antiga subjetivação? Não iriam renascer continuamente de suas cinzas novas subjetivações, de modo que os braços do Estado, os braços do sacerdote, os braços do conhecimento, sempre chegaram a fechar-se somente sobre a última subjetividade, a mais recente, enquanto que outra subjetivação já estava sempre em formação? Daí a importância da questão das novas dobras que se desenhavam. E é destas novas dobras que iriam nascer as resistências ao poder, seja aos antigos poderes, seja aos poderes novos, e as resistências aos novos saberes.

De modo que me parece que a seguinte pergunta recaptura toda sua função: quais são nossas dobras, o que as ameaça? Dependemos de duas coisas, ou melhor, estamos ameaçados por duas coisas. Que nossa subjetividade passe sob o controle e a dependência de um poder, seja o poder dos sacerdotes, o poder da igreja, o poder do Estado. Pois o poder não deixou de pretender apropriar-se realmente da subjetivação.

Li uma proposição, mas insensata, que me pareceu insensata. Tira a vontade de escrever... Não falo por mim. Uma proposição de um professor célebre de Medicina que trabalha sobre o sangue, e que fez um grande livro sobre o sangue, e que diz: “Havia sido prometida a nós uma medicina de massas, mas não está certo, a medicina nunca se fez mais individualizante”. Há aí algo triste, visto que como a medicina se faz cada vez mais finamente individualizante, ele tira a conclusão de que isso é a prova de que a medicina é liberal e independente do poder. Digo, então, que é triste, é triste para Foucault. Foucault passou anos, páginas que a meu parecer são geniais, mostrando que o poder de Estado desde o século XVIII se fazia individualizante. Não duvido, então, que a medicina seja individualizante, isto é inclusive o que define o poder da medicina. Não corre o risco de ser uma medicina de massa, uma medicina que irá cada vez mais na direção de uma individualização perfeita. Mas tirar a conclusão de que isto é a prova de que é independente do poder, é para ficar desesperado. Alguém se diz que realmente já não vale a pena dizer nada, visto que de toda forma não servirá nunca para nada, e as pessoas continuarão dizendo que, dado que é individualizante, é independente do poder. Uma vez mais, desde o século XVIII o poder de Estado se fez individualizante. Um prisioneiro está perfeitamente individualizado, inclusive o colocam na prisão supremamente individualizado. O poder é individualizante. É evidente!

Em resumo, a luta não terminou. Uma vez mais, e termino com isto: quanto mais o poder e conhecimento, o poder e o saber, se apropriam desta subjetivação que deriva deles, mas que é independente, mais se formam incansavelmente novos modos de subjetivação, quase sem que se saiba, meio de maneira inconsciente. É evidente, por exemplo, que Maio de 68 foi, de certa maneira, uma relação com o poder, uma relação com o saber e uma relação fundamental com a subjetivação, que lançou modos de subjetivação. Agora, bem, é como tudo, os modos de subjetivação são como as formas de poder e as relações de poder: há os grotescos, há os aterrorizantes, há os sublimes, há os belos, etc. Mas o que é interessante é ver como ao redor dos grandes cortes históricos, há modos de subjetivação que se formam, que se desenham.

Estejam seguros, então, de que tal qual quando escrevia *Vigiar e punir*, Foucault tinha em mente o problema dos castigos atuais, quando escreve *O uso dos prazeres*, quando faz este pseudo-retorno aos gregos, o que tem em mente como sempre é: que modo de subjetivação podemos esperar hoje e agora? Bem, até a próxima.

