

Recapitulação do curso.

Gilles Deleuze

RESUMO:

Tradução de DELEUZE, G. Recapitulación del curso. 3 de junio de 1986. Em: *La subjetivación*. Curso sobre Foucault, tomo III, 2ª edición. Buenos Aires: Cactus, 2020.

Tradutores: Gabriel Lacerda de Resende e Danichi Hausen Mizoguchi

DOI:10.12957/mnemosine.2021.62182

Para terminar, quero que esta última sessão seja feita de suas eventuais perguntas, de suas reações, incluindo suas maneiras de ver as coisas, quer dizer, o que teríamos podido fazer e não pude, mas que outros aqui podem ter feito; outras direções em que poderíamos ter ido, ou direções que considere sem chegar suficientemente longe, etc. Enfim, esta deve ser uma sessão aberta na qual principalmente falarão vocês.

Evidentemente, já tenho um monte de perguntas, e este método muito me convém: alguns dos que não gostam de falar em público me passaram perguntas, e são excelentes, está ótimo, são perguntas muito boas. Mas aí é preciso aceitar o pacto que aponte desde o começo: quanto melhor é uma pergunta, menos resposta há [risos], já que quanto melhor é uma pergunta, por definição, aquele que pergunta é o único capaz de respondê-la. Portanto, tenho uma posição em que posso dizer que a pergunta me parece interessante, e logo seria preciso dizer que não se trata de dar respostas, com efeito, senão de ver... E já no que vocês me passam sinto sensibilidades, e é isso que me interessa, sempre, esta história das sensibilidades filosóficas. Vejo sensibilidades, e não quero dizer sensibilidades aplicadas à filosofia. Vejo sensibilidades propriamente filosóficas, muito diferentes entre si.

É curioso, ou talvez nem tanto, que a maioria das perguntas refiram-se afinal à história da dobra e da subjetivação. Talvez seja o que traz mais problemas a vocês. É normal, depois de tudo, já que é evidentemente o que traz mais problemas a Foucault. Se têm

uma reprimenda para me fazer – e como são muito gentis não a fazem, mas suas perguntas remetem a isso – é, ou seria esta: creio haver mostrado muito bem – e é um grande elogio que me faço – por que o descobrimento ou a invenção desta dimensão em seu pensamento havia se tornado cada vez mais necessária. Por mais que ele se diga: “tudo o que digo sobre o poder se corresponde com nossa situação real e nosso estado real”, isso não o impede de não suportar oferecer um pensamento espantoso, que somente dispara um choque perpétuo com o poder. É por isso que esse texto me parece tão extraordinário, o texto extraído de *A vida dos homens infames*, sabendo que Foucault gostava muito dessa noção de infame: ela o fazia rir, ele vivia como um homem infame. Esse texto dos homens infames é quase o que mais me impacta, quando coloca a questão de como ultrapassar a linha.

Vocês compreendem então que, a partir daí, suas perguntas, as que tenho por escrito, se encadeiam: como ultrapassar a linha? Pode-se dizer, por exemplo, que para Foucault a droga era uma maneira de ultrapassar a linha? Ou então que a homossexualidade era uma maneira de ultrapassar a linha? E qual homossexualidade? Nas perguntas que me colocam há uma que é muito interessante e de uma verdadeira sensibilidade filosófica. Diz: é a mesma coisa para um homem e para uma mulher ultrapassar a linha? Ou não é a mesma coisa? Pode-se dizer inclusive que é a mesma linha? Não há oposição entre a linha e ultrapassar a linha, já que a linha só se alcança no ato em que se a ultrapassa. Mas então, de fato, categorias tão simples como homem, mulher, homossexual, heterossexual, devem interferir ou não? O que quer dizer, afinal, ultrapassar a linha?

Pode-se me repreender, então – e eu lhes aconselho que me repreendam –, por haver mostrado bastante a necessidade desse problema e haver mostrado muito menos qual é, não a solução, pois vocês sentem que não há solução... mas pode-se dizer que não é assim que o problema se apresenta, pode-se dizer que há muitas pessoas que pensam que não é assim, que não temos nenhuma linha para ultrapassar. Mas quando, sem seguir os textos de Foucault, eu invocava alguns textos de Michaux e de Melville sobre os temas de Foucault, não era por acaso, pois desejava fazer-lhes sentir – e me parece que o sentiram perfeitamente – que se pode encontrar este tema em autores muito independentes entre si, e que ele será concebido a cada vez.

Se retomo uma parte das perguntas: é da mesma maneira que ultrapassa a linha o capitão Ahab? Há, então, aqueles que não a ultrapassam e que não querem ultrapassá-la, quer

dizer, negam inclusive que haja uma linha para ultrapassar; ficarão deste lado, mas terão suas razões para permanecer aqui. Depois há essa espécie de loucos, chamemo-los loucos por enquanto... Melville os chamava monomaniacos. A noção de monomania tem um papel importante no século XIX na psiquiatria. É por acaso que Foucault se haja ocupado tanto dela em *Eu, Pierre Rivière*, que é um belíssimo caso de monomania? É muito curioso que no século XIX esta noção tenha tanto êxito, uma grande importância, na psiquiatria da época, mas também em Melville, e falo dele porque para mim é um dos maiores escritores que já existiram, portanto, lhe atribuo uma grande importância. É por isso que falei disso como um assunto de sensibilidade. Aqui me dirijo aos que consideram o mesmo - no caso de Melville, que esses personagens que enfrentam a linha são monomaniacos, são apresentados como monomaniacos.

E Ahab se lança nessa aventura fantástica com uma baleia em particular. E o que é a linha? É o laço entre o capitão Ahab e essa baleia, a baleia branca que não se confunde com nenhuma outra. A respeito disso os comentadores nos disseram mil vezes que a baleia branca era isto e aquilo e não sei mais o quê. Seguramente tudo isso é útil. Ainda assim, a linha deve ser tomada literalmente. Isso quer dizer muitas coisas, mas acima de tudo quer dizer o que literalmente quer dizer. Não há discurso que se sustente dois minutos se não consiste em falar literalmente, ou seja, em excluir todas as figuras que sejam metáfora, metonímia, ou qualquer outra. Todo discurso é literal ou não é nada. A linha do fora é uma corda. Então eu digo que talvez existam cordas espirituais. Me dirão: “Ah!, corda espiritual é uma metáfora”. Não, não é uma metáfora, não creio. Ahab se confronta com a linha do fora: é a baleia branca e o traçado da baleia branca. Ele deixará a vida. E de certa maneira, trai seu dever de capitão, que era salvar seus homens, e que era, recorde a vocês, obedecer a lei do baleeiro, e a lei do baleeiro é muito simples: “não escolherás tua baleia, não terás uma relação insana por natureza com uma baleia, com uma baleia específica. Não escolherás tua baleia, quer dizer, atacarás as baleias que encontrares”. Bem, essa é a lei. É óbvio que a questão de alcançar e de ultrapassar – dá no mesmo – a linha do fora está além da lei.

Vimos que Foucault, em todo seu pensamento e sua teoria do poder, não se definia certamente como um autor que atribuía grande importância à noção de lei, já que toda sua concepção, inclusive do poder, é independente do conceito de lei.

E aqui salto. Quando Michaux, de sua parte, encara a droga como uma linha, é metafórico? É por metáfora que tecnicamente se emprega a palavra linha a propósito da droga? É muito interessante quando surge uma palavra, ela pousa sobre algo... Quando Michaux enfrenta a mescalina e quando renuncia à mescalina, por que toda sua escritura, que abandona as formas, devém um desenho linear? A linha não é ali uma metáfora, tanto não é uma metáfora que passa da escritura ao desenho, e seu desenho é um desenho linear: traçar linhas. Como ele dizia em um texto que lhes citei: “Eu sou um acelerador linear”. É a mesma linha do fora no capitão Ahab, em Melville e em Michaux?

É claro, é preciso cuidar para não confundir, é terrível quando se misturam autores que não têm nada que ver, mas quando se confrontam autores que sim, têm a ver, é algo: o que têm a ver Melville e Michaux neste caso que nos ocupa? Enfrentar a linha. Mas enfrentar a linha está cheio de uma experiência marinha em Melville, é realmente uma experiência oceânica, duplicada com uma experiência bíblica. Poderíamos colocar todas as coordenadas experimentais do grande tema da linha em Melville. Poderíamos colocar também as experiências de Michaux, entrariam aí o desenho linear, a droga e outras coisas também.

Em Foucault, esse tema da linha do fora, compreendam, para todos, eu penso que é um ponto comum a todos: independentemente da maneira com que ele possa produzir um conceito disso, o conceito deve ao mesmo tempo levar em conta essas determinações vividas. É ao mesmo tempo algo que corre o risco de estrangulá-los e que pode deixá-los respirar. O que quer dizer alcançar a linha do fora?

Penso então em outros autores, vocês sabem que esse é um problema para muitas pessoas. Um de vocês me sugeria Van Gogh. O que é a correspondência de Van Gogh? Alguém que se pergunta como alcançar algo. E o que é, o que quer dizer alcançar algo? Um de vocês, numa de suas notas que acaba de me passar, me diz: sim, a espera, o que quer dizer esperar, uma vez dito que não se espera algo. Já não sei em que texto – mas enfim, pouco importa, tornaremos a encontrá-lo em um momento. Digo que Van Gogh tem uma espécie de temor. Muito se pensa na explosão final, mas toda uma parte da sua vida vive num medo terrível da cor. “Não sou digno da cor, aproximar-se da cor é realmente...”. A cor é a linha do fora. Ele tem o sentimento de que ainda está longe,

longe. Falará de limar o muro com paciência. A prudência. A linha do fora é tanto o que pode tirá-los a respiração como permitir que respirem. Não é fácil.

Uma vez mais, Michaux renuncia à mescalina talvez porque lhe soube arrancar tudo o que ela podia dar, talvez também porque diz a si mesmo que pode ter encontrado em outro lugar o que ela lhe deu. O capitão Ahab pertence ao mar. Pode-se dizer que alguém pertence à droga? Não creio... Pertence-se à droga somente pela morte... O capitão Ahab pertence ao mar, não sei o que se pode dizer a respeito disso.

Volto então a Van Gogh: aproximar-se da cor. Mas vocês se dão conta das precauções, dos tremores. São temores e tremores em relação à cor. Como ousaria chegar à cor? Se alguém é pintor, pode compreender o que ele quer dizer. Se um jovem pintor se lança na cor como num elemento com o qual não tem problema, creio que deve temer por sua verdadeira vocação. Se acredita que conseguiu... Geralmente, as pessoas que pensam que conseguiram não estão muito bem. E o que encontra nesta linha do fora? Sobre a vida de Van Gogh não se pode dizer que terminará muito bem. Ao mesmo tempo, devemos dizer que, no que diz respeito à pintura, acaba de maneira prodigiosa. A linha do fora de Van Gogh é, entre outras coisas, sua loucura. Mas se dissessem que se reduz a isso seria um contrassenso.

Sem dúvidas, a linha do fora de seu amigo Gauguin também é a cor. Eles foram longe! No começo se falava das cores agressivas de Gauguin, se dão conta, e estava certo, não há outras palavras, são agressivas. Não falo de Van Gogh, que é a batata, os primeiros ensaios de Van Gogh são batatas. Admirem o caminho percorrido: um vai em direção ao sul, o sul é sua linha do fora. Há de se pensar, de fato, que ir em direção ao sul não quer dizer simplesmente tomar o trem, por quê? Porque ir em direção ao sul era também outras coisas, isso talvez coincida com a linha da baleia, ele conhecerá crises infernais. Há de se pensar que o sul é outra coisa completamente distinta que o sul literalmente. Gauguin precisa de outra coisa. Enfim, não é o sul o que lhe interessa em função de seu projeto, projeto que ele todavia ignora, ele precisa de outra linha, mais distante, ele precisa dessa conversão de vida radical; ele precisa dessa morte tão estranha. Por mais que esses homens tenham morrido tragicamente, pode-se dizer que tiveram o que queriam. A que preço? A que preço de sofrimento? Terrível sofrimento! Mas talvez esses sofrimentos tenham inclusive pouca importância para eles, estava no destino, era o destino. Por quê?

Volto a isto porque encarar a linha do fora é também fazer a dobra, a operação de subjetivação. Não são duas coisas. Há de se dizer que a linha do fora é também o que fundamentalmente ameaça minha vida. Eu sempre arrisco minha vida. Há pessoas para as quais ir a Bécon-les-Bruyères é arriscar sua vida, há outras para as quais isso não é nada. Não se pode saber onde está a linha do fora de alguém. Digo então que a linha do fora é ao mesmo tempo ali onde arrisco minha vida, porque sou irresistivelmente arrastado até ela, porque ali reside o que quero, mesmo quando não sei ainda o que quero. E então, ao mesmo tempo, é ali onde posso respirar e sobreviver. E é preciso dizer que é contraditório, sim, é contraditório: é ali onde arrisco minha vida e *ao mesmo tempo* ali onde posso respirar e sobreviver. Uma vez mais, é o que dizia Kierkegaard, que tinha também sua linha do fora. O que era? Era a ruptura com a noiva. É ali onde podia respirar e onde encontrava o irrespirável. Traduzia isso por: “Um pouco de possível, senão eu sufoco”. “Um pouco de possível se não eu sufoco” não é o possível em geral: o possível de Van Gogh é a cor; o possível é também o impossível, o possível-impossível do capitão Ahab é Moby Dick, a baleia branca. Digo então que alcançar a linha do fora, ultrapassá-la e dobrá-la para operar uma subjetivação é a mesma coisa.

Sobre isso, nas perguntas que me chegaram hoje, muitas dessas perguntas, em estilos muito diferentes, e é por isso que gosto delas, com sensibilidades muito diferentes, se tento traduzi-las, vejo que se resumem, se as compreendo bem, a me dizer: toda dobra é de subjetivação? Toda dobradura da linha forma um sujeito, uma subjetivação? Sabem que neste nível não é uma questão de palavras, não é “sujeito” o que importa, digamos que o que importa é como cada um de nós se vive quando se constitui como sujeito, como cada um de nós vive quando diz “eu”. Veremos que há tantas diferenças que talvez uma só palavra, “sujeito”, não basta. De fato, Foucault não a emprega, ele emprega “processo” ou “procedimento” de subjetivação, o qual implica que há muitos, muitos processos muito diferentes; o vimos historicamente: há muitos historicamente e não se reduzem ao mesmo, não se reduzem a uma forma unitária de sujeito, que seria por exemplo, o sujeito kantiano ou outro, senão que há vários sujeitos, eu diria inclusive que a palavra “sujeito” é excessiva. Não há processos que desembocam em alguma outra coisa que não sujeitos? De minha parte acredito nisso, mas talvez não fosse o problema de Foucault. Foucault se servia de um termo *grosso modo*, de um termo cômodo, processo de subjetivação, e nos dizia que havia muitos deles.

Contudo, me deparo com um texto que é extremamente comovente, que forma parte dos textos de Foucault em que ele não controlava o que dizia, e portanto não se considerava como um autor. Há muito contrassenso sobre esta história.

Abro um parênteses, porque me detive muito pouco sobre isso. Frequentemente se diz que Foucault recusou a noção de autor. É idiota! Ele jamais fez isso. Ele sustentou uma tese muito, muito precisa, que consistia em dizer: atenção!, autor é uma função, autor não designa nada existente, autor não designa um personagem existente. Sobre isto foi dito que para ele o autor não existe, é idiota! A noção de autor não remete a um personagem existente, de acordo. Não quer dizer que o autor não exista. Quer dizer que o autor é uma função. Essa função é uma função derivada, é uma derivada. Há funções primitivas e funções derivadas, por exemplo, na matemática. Dizemos que o autor é uma função derivada. Derivada de que? De certo tipo de produto. E bem, Foucault se reconhece perfeitamente como autor dos livros que publicou e corrigiu. Isto é importante quanto à posição de Foucault antes de sua morte a respeito dos textos que considerava estarem no ponto... Agora, bem, Foucault é completamente coerente quando diz dos outros textos: “eu posso ser tudo o que quiserem, inventem as funções que quiserem, não sou seu autor”. Isto apenas mostra que ele tem, a respeito da função autor, certa exigência fundamental.

Por exemplo, se falo com alguém, não me considero autor. Sou autor de meus livros, isso é tudo. Não sou autor de outra coisa. Novamente, isso deveria ser empregado metaforicamente; não sou autor de uma carta que escrevo. Mas inclusive quando faço um romance epistolar, se tenho essa ideia, haverá uma dupla função. Haverá, digamos, uma função de signatário das cartas, o fazedor de cartas que assina, e logo o autor que escreve um romance epistolar. Em uma entrevista não sou autor, sou entrevistado. Posso estimar ou não que a entrevista possa ou não ser publicada, isso não faz da entrevista uma obra, quer dizer, algo que remete a um autor. Todas essas coisas são extremamente simples, mas no estado atual da literatura, se se pode chamar isso assim, são noções que se confundem muito, já que não se entende muito este tipo de coisa.

Então, em uma conversa, Foucault pode considerar que a conversa pode ser registrada, se há um terceiro que gosta de fazê-lo, por que não? Foucault não funcionava em modo secreto. É estranho quão extraordinariamente secreto era, nunca falando de si mesmo, mas ao mesmo tempo não havia segredo. Não se ocultava. Corresponde exatamente ao

texto que escrevia sobre o enunciado: não é visível e no entanto não está oculto. Ele é exatamente assim: não estava escondido, absolutamente, e não obstante não era visível. Creio que há muitos textos conceituais de Foucault... E sempre é assim em filosofia, a filosofia é também uma forma de diário pessoal, é muito curioso como isto volta ao que eu tentava lhes dizer desde o começo: os conceitos são algo extraordinariamente pessoal, os conceitos são autobiografias superiores. Não quer dizer que é esta vida que tive, não é isso, mas são coisas que dizem respeito à vida.

Foucault pode ter então uma conversa com alguém, e um terceiro vai registrá-la. Muito bem. E logo pode-se publicá-la inclusive estando Foucault de acordo, dizendo que sim, ele dirá simplesmente: “não sou o autor disso, publiquem-na como uma conversa, se for de seu interesse”, pode acrescentar: “a mim não interessa muito”. Parece que abandono o tema das suas perguntas, mas não o faço, em absoluto. Em um texto desenvolve um assunto próprio, uma coisa muito bela; não tenta fazê-la teórica, desde o ponto de vista teórico não está sequer no ponto, mas não está fazendo filosofia, nem teoria, está falando com um amigo. E resulta que esse amigo é Schroeter, o cineasta.

Foucault fala vagamente sobre o cinema de Schroeter. E diz algo em que evidentemente Schroeter não havia pensado. É engraçado porque, ao meu modo de ver, na conversa, Schroeter - cada um tem seu orgulho, e não é absolutamente para tirar sarro de Schroeter – Schroeter fica incomodado, quer fazer parecer como se o tivesse, mas se vê bem que não. É uma distinção bastante original que Foucault propõe e que não tem nenhum equivalente em seus livros, que talvez houvesse tido mais tarde; se houvesse vivido mais talvez haveria dado a isto um valor filosófico. Foucault diz, *grosso modo*: “Veja, Schroeter, o que me interessa de seus filmes é que eles apresentam personagens em estado de paixão e de modo algum em estado de amor”. E tenta dizer, assim, como lhe vem à mente, em que para ele a paixão é um estado completamente diferente, de uma natureza diferente que o estado do amor. E vocês sentem de imediato, com os direitos que se tem em uma conversa onde sempre há condenações e exaltações, que o amor não será muito interessante e que a paixão será muito interessante.

Mais um passo e talvez sentirão, se leem a íntegra do texto publicado, que Schroeter vai se lançar sobre isto e dizer que a paixão é mais como uma tendência homossexual e o amor uma tendência heterossexual. Bom, pode-se discutir isso [*Deleuze ri*], tudo isso não está pronto, é uma impressão vivida. Foucault entrega uma impressão vivida,

diz: “para mim, tal como eu vivo, posso estar em estado de paixão e não confundo isso com o amor”. E sugere que está muito próximo da paixão e que ultimamente não conhece muito o que é amar. Digo isso assim, ao acaso, mas deixem-se levar, se isto lhes diz algo. Quase palavra por palavra, diz a Schroeter: *Primeiro, não podemos dizer que essas mulheres* – aquelas que estavam reunidas em um filme de Schroeter – *se amam entre elas. Tampouco pode-se dizer que em María Malibrán* – um célebre filme de Schroeter – *haja amor. Melhor seria falar de paixão. O que é a paixão?*, se pergunta Foucault, e responde: *é um estado, algo que desaba sobre nós.*

Permitam-me comentar pouco a pouco como se cada um de nós estivesse na conversa. Escuto isto, e evidentemente não teria interferido, mas diria a mim mesmo que algo que desaba sobre você e que se apropria de você se poderia chamar também de amor, não? Eu teria escutado Foucault começar a dizer: “Ah, a paixão não é o mesmo que o amor, e estou próximo da paixão e não sei muito bem o que é amar”. Eu teria pensado que é interessante. Quando alguém diz algo interessante, mais vale calar-se. Chegou a hora de escutar um pouco, tenho que ficar quieto porque antes de tudo são suas palavras, e porque é interessante e se perderá se for interrompido, vai pensar outra coisa e não saberá dizer... Mas direi a mim mesmo: “Opa!, isso está começando mal”, não? Se alguém nos diz que a paixão é algo que desaba sobre nós, que se apropria de nós, que nos agarra pelos ombros e não conhece pausa nem origem, me digo que é curioso, porque é geralmente isso que as pessoas chamam de amor. O que quer dizer, então?

De repente terei escutado algo mais. E ele acrescenta, como se tudo isso fosse a mesma coisa: *é um estado sempre móvel, mas que não vai a um ponto dado.* Então, de minha parte, não sei se supomos assim todos os que assistimos à conversa, eu me teria dito que ali começa a traçar-se a oposição com o amor. *É um estado sempre móvel que não vai a um ponto dado. Há momentos fortes e momentos fracos, momentos que alcançam a incandescência...* Eu me teria dito que a paixão é interessante, que para Foucault a paixão é uma história de intensidades, é uma distribuição de intensidades. Sobre o que? Não sei ainda. Entre que e que? *Há intensidades, momentos fortes e momentos fracos, momentos onde se é levado à incandescência, flutua, é uma espécie de instante instável que se prolonga por motivos obscuros, talvez por inércia.*

A paixão cria todas as condições para continuar, e ao mesmo tempo destrói a si mesma. Na paixão não se está cego. Eu admiro isto, não se pode fazer de outro modo quando

se carrega uma noção como a paixão de determinações originais, então sobre a outra noção que não aprecia, a do amor, põe as piores baixeiras, mete tudo o que é idiota [risos], quer dizer, no amor seríamos cegos, mortos, se quiserem. *Na paixão, não se está cego. São situações em que simplesmente você não é você mesmo. Já não há sentido em ser você mesmo. As coisas se veem diferentes.* Bom, não está claro, se eu lhes dissesse isso em um curso vocês me diria que não funciona, quero dizer que o que acabo de ler não constitui um livro, nem um fragmento de livro, não está de modo algum pronto como fragmento de livro, nem como momento de um curso, não está pronto, absolutamente. Por outro lado, pode constituir uma conversa; sim, é uma conversa.

Então, continua e se bifurca o tempo todo, nova ideia! Há um momento era a distribuição de intensidades móveis, mas entre duas pessoas ou o quê? E duas pessoas próximas ou distantes? Não sei. *Na paixão também há uma qualidade de sofrimento-prazer muito diferente da que se encontra no desejo ou no que se chama de sadismo ou masoquismo. Entre essas mulheres – as mulheres de Schroeter – existe um estado de prazer-sofrimento indissociável, mas não vejo nenhuma relação sádica ou masoquista. Há em cada uma um sofrimento muito grande. Não se pode dizer que uma faça a outra sofrer.* Com efeito, me digo que isto se aclara um pouco. Não tento transformá-lo em conceito, eu o mantenho. A paixão seria então, acrescento, intensidades distribuídas. De que maneira? E entre que e que? Ainda não sabemos, mas é uma distribuição móvel de intensidades, e essa distribuição implicaria e comporia estados de sofrimento-prazer irredutíveis ao masoquismo e ao sadismo. *Não se pode dizer que uma faça a outra sofrer,* em outros termos, são afetos comuns. A paixão seria então uma comunidade de afetos de sofrimento e prazer. Em qualquer condição que seja, talvez, tanto quando estamos juntos quanto quando estamos separados.

Pode-se dizer isto do amor? Talvez, eu não vejo por que não se poderia dizer isto também do amor. De sua parte, ele acredita que não, já que acrescenta: *No amor há, de certa forma, um titular deste amor, enquanto a paixão circula entre os parceiros.* Vocês veem que isso remete a um afeto comum de sofrimento e prazer que circula entre os parceiros. Já estou a caminho de arrancar um esboço de conceito de uma conversa completamente inocente. Posso responder então a alguém que me pergunta “mas por que não chamar isso de amor”?

Em tom de conversa, Foucault nos diz que no amor há, de certa forma, um titular deste amor, enquanto na paixão há circulação entre os parceiros. Schroeter, que quer mostrar que está acompanhando, diz: “Sim, o amor é menos ativo que a paixão”. Temo que não era o que Foucault queria dizer [risos]. Foucault diz: *O estado de paixão é um estado misto entre os diferentes parceiros*, é uma mescla entre os parceiros. É muito curioso então que negue essa qualidade de mescla no amor. Foucault tenta aclarar: *Pode-se amar perfeitamente sem que o outro nos ame. É uma questão de solidão*. Ah, tá! Então finalmente a paixão, inclusive a dois, seria comunitária, e o amor, ainda que fosse de doze, seria uma solidão [risos]. É possível... Não estou convencido, então começo a sonhar, talvez tivesse intervindo: “por que falas assim?” Bom, não teria sido muito interessante, a menos que tivesse algo a dizer. Não teria intervindo porque haveria destruído tudo com minha pergunta estúpida: “mas por que blá blá blá?” Eu o teria impedido de dizer o que disse. Não é que seja forte conceitualmente o que disse, mas é interessante.

Vemos por que Foucault não aprecia a palavra amor. Lembro de Foucault me dizendo que jamais suportaria a palavra desejo. E eu perguntava, por que? E me dizia: “porque eu – o dizia com uma grande gentileza –, quaisquer que sejam suas tentativas para explicar que o desejo não está ligado de modo algum à falta, de minha parte, cada vez que digo a palavra desejo, não posso deixar de ver ali uma falta”. Então lhe digo: “Bem, não é grave, é só mudar de palavra, já que o essencial é o acordo de que a noção de falta é uma porcaria de noção, no essencial estamos de acordo”. Mas vocês veem que aqui é algo muito similar: por que não aprecia a palavra amor? Porque para ele essa palavra – e talvez tenha razão, ou não, não é muito importante – é inseparável de um conjunto em que cada um solicita algo ao outro. Quer dizer que, em última instância, se tento prolongar, diria que ele está tocando algo, que de fato concebe que o amor vive de provas, é como Deus. Deus vive das provas de sua existência, enfim, viveu muito tempo das provas de sua própria existência. O amor vive de provas: uma prova de amor. Sob sua forma mais evidente, quando alguém que sofre por amor – e não aquele sofrimento de que falava Foucault há um momento – diz: “diga que me ama!”. Esse “diga que me ama!” é uma solicitação, e que paixão não experimenta essa necessidade, “diga que me ama”? Ou então, se ele se impede de dizê-lo, haverá uma solicitação que pode ser: “É boa a torta que fiz para você está noite, hein!?” [risos], mas é um “diga que me ama”. E aqui peço desculpas, já que me envergonha, se parece que a solicitação “diga que me

ama” vem sobretudo das mulheres, mais do que dos homens. Mas o que dizem os homens aqui? É inclusive preferível fazer uma boa torta à noite. É a lamentação absoluta: “diga que me ama”, é pior que tudo. E bem, é a multiplicidade das pequenas solicitações que se distribuem entre dois sujeitos e que distribuem os sujeitos.

Compreendo melhor então o que ele dizia mais cedo: o amor não é realmente uma mescla, há atribuição de subjetividade. Mesmo que seja por etapas, há sempre um que encarna o papel do amante e outro que encarna o papel do amado, inclusive se isso muda a toda velocidade. E é um entrecruzamento de solicitações.

Por outro lado, o estado de paixão seria um lugar comum. Reunidos ou separados, os dois apaixonados passam por afetos comuns que serão desde então afetos de sofrimento e de prazer, já que não há distribuição, não há demanda. É a maneira que Foucault tem de dizer que não há falta. Já no amor sempre é preciso que haja falta, que haja um ao qual lhe falte o outro, ou quando não há quem falta ao outro, que seja o amor mesmo o que falta. Bom, é seu assunto.

Então Foucault continua, mas ao mesmo tempo se tranquiliza e consente, diz: *O amor pode virar paixão*, quer dizer, se progride, se se supera, pode virar paixão. *O amor pode virar paixão*. E Schroeter diz: *e portanto, sofrimento [risos]*. Schroeter é perfeito, quer dizer, é muito, muito inteligente, mas... quer mostrar a cada passo que compreendeu... E bem, creio que em uma conversa sobretudo não há que fazer objeções, mas tampouco há que mostrar que se compreendeu a coisa, porque jamais se compreende. No máximo há que fazer todo o possível para que outro diga mais, e Schroeter faz um pouco isso. Foucault responde: *sim, esse estado de sofrimento mútuo e recíproco é, verdadeiramente, a comunicação*. Quer dizer, a única comunicação verdadeira é esse estado de sofrimento mútuo e recíproco. *Me parece que é o que ocorre entre essas mulheres – no filme de Schroeter –. Não é o desejo que atravessa esses rostos, esses corpos, mas a paixão*. E Schroeter – o texto é divertido – lhe pergunta: *você se inclina à paixão ou ao amor?* Depois do que Foucault acabou de dizer... Foucault responde, muito sóbrio: *à paixão*.

Schroeter vai dizer coisas muito interessantes. De repente se lança: *O conflito do amor e da paixão é o tema de todas minhas peças de teatro*. Creio que exagera, mas, enfim, quer dizer de todas as peças que montou, porque dirigiu muitas produções teatrais. *O*

amor é uma força perdida, que está destinada a perder-se imediatamente, porque nunca é recíproca. Notem que não é o que dizia Foucault, que o amor não seja recíproco é uma ideia muito... Foucault era mais astuto, dizia que o amor é um intercâmbio constante – portanto pode haver reciprocidade – em que há sempre um que solicita. *Sempre é sofrimento, nihilismo total, como a vida e a morte. Os autores que amo são todos suicidas: Kleist, Hölderlin – alguém que creio compreender, mas fora do marco da literatura.*

Aqui está dizendo outra coisa. E é curioso, porque explica: *trabalhar é criar, criar é meu sonho, e quando não alcanço esses estados de paixão, trabalho.* Enquanto que para Foucault, evidentemente, não é quando não alcanço esses estados de paixão que trabalho, senão que só trabalho em um estado de paixão, já que o estado de paixão não é unicamente com as pessoas, é também com coisas, com noções.

Como é sua vida?, pergunta Schroeter. Foucault responde, com modéstia: *bem razoável.* Schroeter: *Pode me falar de sua paixão?* Foucault: *faz dezoito anos que vivo em um estado de paixão com alguém, por alguém. Em um dado momento talvez tenha tomado a forma do amor. Para dizer a verdade, se trata de um estado de paixão entre nós dois, um estado permanente, que não tem outro motivo para acabar que não seja ele mesmo, um estado que me convoca por completo, que me atravessa. Creio – e esta será sua definição viva da paixão – que não há absolutamente nada neste mundo capaz de me deter na hora de encontrá-lo, de falar-lhe.* Vocês veem aí o que se afirma, e é por isso que me parecia que desde o começo implicava que os dois podem estar muito distantes. Há uma distribuição de intensidade, de afeto comum, de sofrimento-prazer, e esta distribuição móvel faz com que nada me detenha quando se trate de ir encontrá-lo etc.

Schroeter coloca uma pergunta interessante: *Que diferenças você observa entre o estado de paixão vivido por uma mulher e o vivido por um homem?* Foucault responde: *Diria que não é possível saber se é mais forte nos homossexuais...* Aqui não o entendo muito bem, mas tenho a impressão de que a frase quer dizer, a meu juízo, que é mais forte nos homossexuais, pois verão como segue... *Nesses estados de comunicação sem transparência que constituem a paixão, quando um desconhece o prazer do outro, o que é o outro, o que acontece ao outro...* Ah, não! Quer dizer que na heterossexualidade,

onde há uma heterogeneidade de outra natureza entre os parceiros, será que o estado de paixão... [Deleuze não conclui].

Em seguida começam a fazer piadas e a conversa termina. Foucault brinca: *Temos a prova objetiva de que a homossexualidade é mais interessante que a heterossexualidade: é assombrosa a quantidade de heterossexuais que querem virar homossexuais, enquanto conhecemos muito poucos homossexuais que demonstrem vontade real de virar hétero. É como passar da Alemanha Oriental à Alemanha Ocidental. Conhece muitos alemães ocidentais com vontade de se instalar no Leste?* [risos]. *Podemos amar uma mulher, ter uma relação intensa com uma mulher, inclusive talvez de paixão, mas jamais teremos vontade de virar, por isso, heterossexuais. Não é falso isso, não? Não é falso...*

Por que lhes fiz ler isso? Para tentar com que sintam o que há de mais concreto nessa história dos modos de subjetivação. Não se trata de dizer de modo demasiado abstrato que um modo de subjetivação é o processo de constituição de um sujeito. Se trata de dizer – e apontamos isto desde o começo – que a subjetivação tal como a entendia Foucault era tanto coletiva como particular: vocês têm subjetivação nacional, subjetivação de classe – vimos tudo isso –, havia subjetivação de grupo. O que me interessa aqui, se retomo este texto, é que o que Foucault tenta mostrar-nos é que o estado de paixão opera uma subjetivação de um tipo completamente diferente do estado do amor. O que quer dizer... Sim?

Intervenção: Quero dar dois exemplos, para ter certeza de que compreendi bem, entre dois heterossexuais, a paixão seria *O Morro dos Ventos Uivantes* e o amor seria *Werther*.

Deleuze: Completamente. Creio que, no espírito de Foucault, os dois exemplos convém: *O Morro dos Ventos Uivantes* é a relação entre o rapazinho selvagem e a garota; é tipicamente uma relação de paixão e não de amor. Você entendeu perfeitamente. *Werther* é um amor romântico, sim, absolutamente. Inclusive diria que na literatura não há outro igual, e se me pede que cite um exemplo de paixão neste sentido, creio que você nomeou imediatamente o exemplo mais impressionante que conheço.

Vocês veem que não basta então dizer que há vários modos de subjetivação. Agora estamos suficientemente grandes para colocar em questão a palavra “sujeito”. Mas “sujeito” é uma palavra que não tem nenhuma importância. Por isso, quando se diz que Foucault volta, afinal, ao sujeito, não é assim, de modo algum. O que lhe interessa é a palavra “subjetivação”, mas teríamos mesmo que dizer, em última instância, que subjetivação não é necessariamente produção de sujeitos. A produção de sujeitos é apenas um caso de subjetivação. Assim como, no que ele acaba de mostrar-nos, diria que, no domínio afetivo, há processos de produção de paixão que não podem ser confundidos de modo algum com processos de produção de amor, são muito, muito diferentes.

Então, me perdoem, mas como é a última sessão, tomo meu próprio caso nessa história da subjetivação. O que me interessa? Não seria exatamente a diferença paixão/amor. O que mais me interessa é outra coisa ligada a este problema: Como as pessoas se constituem como um sujeito?, ou como se constituem as pessoas quando dizem “eu” ou “mim”? E bem, pode acontecer que se constituam como sujeito, mas, se quiserem, o que me interessa seria dizer que há processos que em última instância se poderiam chamar de processos de individuação, mas vocês teriam que me conceder a noção de individuação coletiva. Haveria individuação privada e individuação coletiva. Diria, de minha parte, que haveria processos de subjetivação sem sujeito.

O sujeito é o produto de uma individuação ou de uma subjetivação de um tipo muito específico. E não estou certo de que não seja um produto já capturado de antemão. Quer dizer, o que sempre me interessou, por exemplo, e está ligado às histórias de Foucault, são as individuações sem sujeito, quer dizer, as individuações de acontecimentos. O que me interessa é quando os nomes próprios não designam pessoas. Individuações não-personológicas, não pessoais. Vocês reconhecem um vento. Não há duas correntes de ar semelhantes, é a *minha* corrente de ar. E sim, a reconheço, é minha corrente de ar, a corrente de ar da minha casa. Vocês dirão que eu disse “minha casa”. Mas verão, esperemos, é uma conversa. Ou então me dirão que é o vento mistral. Me dirão que o vento mistral é um conceito, um conceito abstrato. Mas é um problema completamente diferente, de jeito nenhum, o vento mistral é uma singularidade. Certamente se pode fazer conceitos sobre tudo, mas um vento é uma singularidade; um vento é individual, tanto como uma pessoa.

Enfim, uma da tarde, ou uma hora no dia, é perfeitamente individuada. Às cinco da tarde, por exemplo. “Às cinco da tarde” é uma coisa que sempre me fascinou. E bem, há individuações de horas, isso é o que sempre me interessou, a tentativa de definir individuações impessoais e sem sujeito, a individuação de um acontecimento. Porque se chegasse a isso, ou se chego a isso, não haveria mais problema, poderia dizer alegremente que jamais houve sujeito, quero dizer que somos todos deste tipo. E então se havia aludido a uma grande novela inglesa há um momento, e creio que os ingleses sabem disso. As irmãs Brönte apresentam seus personagens e têm a individuação de um vento, de um mar, de uma onda, de um tipo de onda. Não são pessoas, são acontecimentos. Não quer dizer que sejam coisas grandiosas, não, ser como uma corrente de ar e não como uma pessoa. Para mim, é o ponto culminante da vida.

Me perguntarão então qual é minha própria linha do fora. E bem, minha linha do fora é isso, devir uma corrente de ar. À primeira vista é bastante simples, é inclusive um pouco insípido. E se o vivemos com muita força, é muito, muito difícil, o sabem, é certo que não é heroísmo, mas se corre risco de vida, se corre o risco do irrespirável, também se corre o risco de poder respirar. Ser uma pessoa não me interessa, só há coisas ruins em ser uma pessoa. Então, todos os autores que amo têm o sentimento dessas individuações sem sujeito.

Volto então ao que Foucault chama – e não quero fazer aproximações idiotas – de estado de paixão. É, como ele diria, um processo de subjetivação; eu preferiria dizer de individuação, mas sem sujeito, muito especial, muito diferente do processo do amor. E está ligado a um tipo, é óbvio que, no estado de paixão, não se cessa de roçar uma linha do fora. Uma vez mais, dobrar, isto é, produzir uma individuação, dobrar uma linha do fora e encarar a linha do fora, não são momentos sucessivos, faz-se ao mesmo tempo. E se não se faz ao mesmo tempo, somos arrastados pela linha do fora. Então, creio que para muitas das perguntas que me foram colocadas, penso que quem as colocou deve respondê-las, porque vocês podem inventar tantos processos de individuação quanto queiram. Mas creio que o mais importante seria pedir-lhes, se vocês acompanham essa maneira de colocar o problema, que tenham uma vaga consciência obscura – não se pode esperar a clareza, ela não é desejável nestes domínios –, uma vaga consciência obscura das duas perguntas fundamentais: qual é minha própria linha do fora? Aonde

se dirige? Que se funde com a pergunta: O que diz respeito a mim? Quero dizer que não se trata de metafísica.

Uma vez mais, se me perguntam qual é minha própria linha do fora e respondo “é a cor”, “é a linha da cor”, a partir deste ponto, adiante!, é preciso ser pintor, ou outra coisa, tingidor, vocês sabem que o tingimento é uma grande experiência da cor. E aqui não vejo nenhum inconveniente em falar de vocação, da atração da linha do fora, já que quando vocês estão neste estado, a cor tem dois modos de existência: pode existir no mundo, mas quando se converte em linha do fora – e aqui também é preciso corrigir tudo o que digo –, a cor não preexiste às linhas do fora. Moby Dick não preexiste ao capitão Ahab. Moby Dick é uma baleia mais perigosa que as outras, é mais velha e mais experiente que as demais, e isso é tudo. É a relação Moby Dick/Ahab que constitui uma linha do fora; para Ahab e para a tripulação inteira, já que a tripulação depende de Ahab.

Penso, então, neste sentido, que é preciso perguntar a si mesmo: como você concebe sua própria linha do fora? E de que maneira – perdoem o termo chulo – flerta com ela? Van Gogh o dizia melhor: é preciso limar, limar com prudência. Mas sentimos que isso cavalga como um cavalo selvagem, uma linha é ao mesmo tempo, não sei, física e magnética, psíquica, tudo o que quiserem, mas é perigosa. É aí que se pode certamente dar o máximo possível, o máximo que há em você, mas se se dá o máximo de uma vez, é a morte. Se se crê que chegou o momento, pode-se dar o máximo.

Conheço um professor de ginástica que tinha um método admirável, que nunca esqueci porque me pareceu muito bom. Nos liceus, os professores de ginástica eram muito menosprezados, isso não mudou muito. Os professores de filosofia têm uma posição nos liceus... São quase tão menosprezados quanto, mas a eles se permite tudo porque são loucos... Naquela época, isso não deve ser mais assim agora. Eu era muito amigo dos professores de ginástica, eles me fascinavam, então fazia alianças com eles. E um deles me disse, “ontem eu bati no meu filho, se você tivesse visto!”. Então perguntei-lhe por que, e me disse: “Escutei ele falando todas as palavras que ele conhecia, então cheguei, dei uma bofetada nele e expliquei”. E ele estava muito bem, eu pensava comigo mesmo que isso não era uma platitude, bater numa criança porque ele falou alguns palavras. Ele falou para o filho: “Você entende por que estou te batendo, certo? É porque você disse de uma vez todas as palavras que sabia. Diga um só palavra que você saiba e não tenha dito”. E na sua perspicácia de pai, ele estava certo. A criança

não sabia mais nenhuma palavra, não havia guardado nada pra si. E vocês sabem, quem diz tudo que sabe não sabe absolutamente nada, certo? Seria melhor ter ficado quieto. Se você conserva uma pequena coisa que pode não dizer, isso é prudência. A imprudência é ir até lá e dizer, oh, isso mudou desde Van Gogh!

Agora está diferente, mas há ao menos alguma coisa que não mudou. De minha parte, creio que dá no mesmo: buscar seu tema, o que é isso, essa linha do fora, e de que maneira você se constitui como sujeito. Já que dizer “eu” pode ter muitos sentidos, inclusive o de ser um simples hábito. Mas se dizer “eu” é um simples hábito, é preciso ver no que isso implica. Se, ao contrário, você vive como um “eu” – creio que há pessoas que vivem assim, em nome de uma certa consciência do pensamento –, é obviamente muito diferente. Nesse ponto, para você, o verdadeiro indivíduo será o sujeito. De minha parte, o indivíduo nunca foi o sujeito. Ele é coisas do tipo corrente de ar, ou do tipo acontecimento, e é por isso que me sinto spinozista.

Isso é também para que vejam até que ponto não vale a pena discutir em filosofia. Não se trata de saber se a concepção de indivíduo em Spinoza é mais satisfatória que a concepção de sujeito em Kant. Se trata de saber quais são as condições prévias ao problema da individuação em Spinoza, e as condições prévias ao problema do sujeito em Kant. É o que é preciso saber antes de tudo, e é o que custa muito compreender.

Isso é um pouco do que eu queria dizer para responder a todo esse conjunto. Queria tomar esse texto, paixão/amor em Foucault, para que se deem conta de algo. Suponhamos que ele nos diz: “Aqui está um modo de subjetivação em que vocês não haviam pensado”. E os modos de subjetivação são absolutamente infinitos.

Então, retomo a pergunta: como morreu Foucault? Se, de algum modo, podemos dizer que ele está morto, há mortes que acontecem como a pessoa havia desejado, do jeito que ela havia desejado. Talvez ele quisesse viver mais, talvez, eu não sei. Tudo o que posso afirmar é sobre a grandeza da obra que fez. Queria viver mais? Não queria mais viver? E em função de que linha do fora, e constituindo a si mesmo de que maneira, que modo de subjetivação? Acredito que em uma de suas derradeiras respostas, porque esse texto não é o único do tipo, inclusive na América houve esse tipo de texto, não muito desenvolvidos, textos de conversas... Bem, ele nos deixa algo sobre o que buscava, ou possuía, esse estado de paixão que não se confunde com o amor.

Respondi de maneira muito imperfeita às perguntas que colocaram... E eu não queria falar, e acabo sendo o único a falar. E sim, há muitas coisas que vimos a toda velocidade, que seriam objetos para o próximo ano, se pudéssemos... Mas creio que está bem pararmos agora, pois seria somente um comentário. De minha parte, dei-lhes tudo o que podia. Mas, para terminar minha intervenção, tomo uma pergunta que é muito boa, vou lê-la: “Poderia retomar a dobra em Michaux? De acordo com os textos que temos aqui, parece-me que a dobra é sinônimo de afogamento, de noite, já que é preciso que o homem se desdobre”. Minha única resposta – e isso já é certo para Heidegger – é que todos aqueles que manejam estas operações de dobra e desdobra não veem nisso dois opostos. Uma vez mais, recordem a palavra de Heidegger nos textos que citei da última vez: “A dobra só está aí para que algo nela se desdobre, e o que se desdobra na dobra é o que se chamará aparecer”. Não há oposição entre dobra e desdobra, são operações complementares.

Vocês poderiam dizer: “Mas você esquece que você mesmo criou uma oposição para explicar Foucault”. Naquele momento eu distingui a desdobra como operação do pensamento do século XVII e a dobra como operação do pensamento do século XIX. Sim, no nível do saber posso dizer que as operações da dobra e da desdobra se distinguem, mas quando abordamos e consideramos a dobra por si mesma, estamos em outro nível. Aceitem que, neste outro nível, muda a distribuição das noções, dos conceitos. Nesse momento, no nível da linha do fora, e já não no das operações do saber, a desdobra e a dobra, assim como o enfrentamento da morte e o descobrimento do respirável, são estritamente complementares, tomados um no outro, sem que se possa dizer quem prevalece. Prevalecerá a morte? Sim, evidentemente, sempre, no final, mas no final de que? No final de que triunfo da vida?

É por isso que no máximo – e aqui poderiam me censurar por ter empurrado demasiadamente Foucault nessa direção – no máximo do que podia, empurrei Foucault a uma espécie de vitalismo. Por certo, como ele mesmo diz, um vitalismo sobre um fundo de mortalismo. Mas dobra e desdobra, linha de morte e linha de vida estão absolutamente misturadas, já não se distinguem uma da outra, ao ponto de que é em seu conjunto (uma corda) que os dois adversários, morte e vida, dobra e desdobra etc., se entregam a uma espécie de luta, livrando-se uma da outra ou confundindo-se uma com a outra.

Seria preciso intitular tudo que acabo de dizer. Como você vive? Como cada um de nós vive? Evidentemente não há contrassenso maior que acreditar que é como uma espécie de competência atlética, em que se haveria de convocar a linha do fora dizendo: “É entre nós dois”. É mais do tipo fuso horário, a linha do fora nos atravessa como os fusos horários, estão atravessados por elas. Não se apressem a descobri-la, porque no dia em que a descobrirem terão tentações.

E alguém me diz que se pode aproximar isso de Castañeda. Evidentemente se pode aproximar. Por quê? Porque Castañeda desenvolve abundantemente a ideia das linhas. Há linhas de universo e enfrentar as linhas de universo carrega perigos, toda a série de perigos assinalados por Castañeda ou por seu índio. Há o medo, mas também a certeza demasiado grande, etc, etc. Não se apurem então a descobrir suas linhas, sobretudo tudo porque não há linha do fora e então o que podem viver. Só se pode experienciar a linha do fora em uma relação. É mais complicado do que uma mão, não são as mesmas linhas que as da mão.

Sempre sonhei em fazer uma filosofia linear, quer dizer, uma filosofia sem forma, uma filosofia feita de linhas. Mas a linha do fora é tal que os encontrará no tempo devido, acredito muito nisso. Não se apressem, porque se se apressam será sob a forma de um enfrentamento mortal, será sob a forma dessa estupidez da droga (*connerie de drogues*), ou de outra estupidez que os fará senis com a idade. E por mais que digam que encontraram a linha, não serão vocês que terão ganhado. Não se apurem, então, e não considerem seu enfrentamento como um combate. Abandonamos as zonas do combate; para Foucault, no nível das relações de força, tivemos que ir além dos combates.

Retomo o exemplo de Van Gogh. Van Gogh teve seus combates e sem dúvida o peso dos combates pelos quais passou é o que o enlouquece, muito mais do que o enfrentamento da linha. É mais além dos combates que se encontra a linha. Não quer dizer que se possa prescindir dos combates.

Qual é a diferença entre Oriente e Ocidente? Penso em um autor que creio que Foucault não compreendia bem, porque não tinha nada a ver com ele, e que estava muito mais próximo de Foucault do que ele acreditava. E isso responde também à questão sobre o Oriente e o Ocidente, sobre os autores norte-americanos. Eles ou os ingleses estão fortemente impulsionados, em oposição aos franceses, por linhas que os arrastam,

linhas geográficas. Então um de vocês se pergunta: não se pode, em última instância, em vez de falar de subjetivação, falar de dessubjetivação? E evoca Henry Miller. Também poderiam ter evocado Lawrence. Sim, espero que depois do que acabo de dizer não haja mais problemas a esse respeito. Se há autores da dessubjetivação é porque são autores que não creem no eu, não quer dizer que são autores da desindividuação. São individuações sem eu, individuações de um novo tipo. Em Miller, por exemplo, o que é mais individual no mundo é uma caminhada. E ali reencontramos uma autora que não obstante não está entre suas favoritas, Virginia Woolf. O que é mais individual no mundo é uma caminhada. Vejam *Mrs. Dalloway*. Desses autores ingleses e estadunidenses, alguns são atraídos para o Oriente, por exemplo Miller, para uma sabedoria do Oriente, e outros são atraídos para todo o resto menos o Oriente. Lawrence, a quem Miller deve tanto, não suporta o Oriente, não dá a mínima para o Oriente, o que lhe interessa é a serpente emplumada, é a Itália e a América do Sul.

Se querem ler, por exemplo, um grande livro de subjetivação histórica, em busca da subjetividade dos etruscos, o melhor livro do mundo é *Lugares etruscos*, de Lawrence, imenso e maravilhoso. O que lhe interessava era a Itália, e depois a América do Sul. Com o Oriente não tinha nada que ver, e por razões muito simples, ele diz: “nada vale se não passa pelo combate”. O combate das almas, incluindo a luta dos sexos, momentos importantes da vida de Lawrence e de sua obra. Emprega então a metáfora dos polos, a luta dos polos. “Tudo deve passar pelas relações de forças, não encontrarão nada se não passam pelas relações de forças”. É uma ideia fundamental de Lawrence: “Ficarás preso em teu sujo e pequeno eu se não passas pelas relações de forças”. Não tenho o tempo e não é meu objeto dizer por que pensa isso, mas são páginas esplêndidas, páginas sublimes. Mas desfazer o eu é, em Lawrence, alcançar a verdadeira individuação; desfazer o eu passa pelas relações de forças.

Notem que é uma questão de sotaque. Lawrence considera, com razão ou não, que o Oriente é uma maneira de ultrapassar as relações de forças, que todas as sabedorias do Oriente consistem nisso – se compreende bem ou não é outra coisa –, enquanto na América do Sul se vê, ao contrário, o cultivo das relações de forças levado até o animal e o vegetal. Vê um cosmos dinâmico, um cosmos das forças. Daí sua irresistível atração pela América do Sul e sua indiferença ao Oriente.

Miller, de sua parte, não pensa que as relações de forças sejam muito criadoras, passa por elas, mas não crê no caráter criativo das relações de forças. Pensa realmente na necessidade absoluta de desfazer o pequeno eu, o que ele chama de pequeno eu. De modo que ambos têm o mesmo fim, ou seja, uma individuação sem sujeito, mas, uma vez mais, a individuação sem sujeito entra no que Foucault chama, em sentido mais amplo, de processos ou modos de subjetivação.

Em outros termos, não somente os modos de subjetivação variam segundo as épocas, senão que, na mesma época, variam de um indivíduo ao outro. Não tomem nem compreendam “subjetivação” em função da palavra “sujeito”; façam o inverso: compreendam a palavra “sujeito” como preenchendo certos aspectos de processos de subjetivação, e não todos os casos, já que há individuações que não produzem nenhum sujeito e que merecem, de certo modo, ser chamados de processos de subjetivação.

Então, vocês compreendem bem que tudo isso se mistura, compreendem ao mesmo tempo a linha e a dobra que ela faz e a desdobra que a ela se impõe. Se vocês assimilam essa desdobra com essa espécie de tensão máxima que os faz enfrentar algo que se assemelha à morte, se a dobra é para vocês essa espécie de operação igualmente muito tensa, que lhes oferece algo para respirar, “o possível, senão sufoco”, etc, aí compreendem que, nesse nível, dobra e desdobra já não se opõem de modo algum, e que, ao mesmo tempo, podemos nos afogar. Sim, aí tudo se volta para a palavra “sabedoria”, incluindo o sentido em que a filosofia é uma sabedoria. É uma sabedoria, mas não é a sabedoria que se espera; é uma sabedoria de um modo distinto, é a arte de jogar com as linhas, quer dizer, é uma arte de viver e sobreviver, de saber que no momento em que se crê haver vencido, estamos ainda muito longe de vencer.

Intervenção [*em parte inaudível*]: Tenho esta pergunta: pode-se aproximar as linhas do fora à imagem do movimento? E como comentário, queria agradecê-lo por essa conversa de Foucault com o cineasta Schroeter, já que me parece que a palavra “paixão”, sem exagerar demasiado o entusiasmo, explica tudo, creio eu, porque ainda antes de escutar [*inaudível*], a linha do fora já estava materialmente definida e dada, seja pela baleia, seja pela cor, seja por algo que faça a dobra mas não mostre seu dinamismo. Enquanto que na imagem-movimento dobro sobre ela um corpo que se parece muito com a paixão. Na relação entre as linhas do fora e as linhas do dentro, o fora se dá como algo que se situa fora de mim, é o mais longínquo e mais próximo, e o

tempo ou o sujeito ou não sei o que deve se relacionar com esse fora e ser afetado. Portanto, penso que é necessário precisar isto: há alguma aproximação entre a imagem-movimento e a operação da linha do fora com a linha do dentro? E também, pode-se falar de paixão como se fala de ação na imagem-movimento?

Deleuze: Escute, o que dizes é interessante, mas em princípio te direi que é preciso evitar o máximo possível reduzir, é quase uma questão de método. Não posso te responder, apenas te dar um conselho: é preciso esperar o máximo possível antes de fazer reduções, porque não são, apesar de tudo, os mesmos problemas. No ano anterior, com efeito, falávamos da imagem-movimento e da imagem-tempo. Este ano quis fazer com vocês essa investigação sobre Foucault. Certamente há relações, seguramente, mas eu diria para não nos apressarmos a fazê-las; há que esperar que se façam sozinhas. Me obrigas um pouco, me forças um pouco, pedindo que eu faça uma aproximação. Te diria que esqueçamos tudo isso, sobretudo percepção, ação e afecção. Já sentes que toda a grade de Foucault já é outra coisa, era a grade que eu propunha a vocês em relação a problemas que eram meus. A grade de Foucault é distinta, é entre ver e falar.

Se houvesse uma relação possível a fazer, é no nível da linha do fora, qual é sua relação com o tempo. Tens razão: qual é sua relação com o movimento, que tipo de movimento, e qual é sua relação com o tempo? Seria essa relação, haveria seguramente uma aproximação a fazer. Mas não está feita, pois para fazê-la seria preciso retormar desde um ponto de vista completamente novo tudo o que fizemos nos outros anos. Em qualquer caso, não está dado no que fizemos nos outros anos, porque o problema era realmente muito diferente.

Por outro lado, creio, de fato, e conto a vocês porque sempre me impressionou, que Foucault teve uma espécie de desinteresse diante do problema do tempo, pensava realmente que o verdadeiro problema era o do espaço. De minha parte, sinto que no final de *As palavras e as coisas* há um pressentimento de que talvez se trate todavia do tempo, e que em seus últimos livros talvez chegaria a dizê-lo. Mas seria demais fazê-lo dizer, tem a intuição de que a linha do fora é a linha do tempo, mas que linha do tempo? Seria uma ideia do tempo que chegaria quando o círculo se rompe, no sentido de Borges, de um labirinto que é linear, de modo algum do tipo círculo, senão o tempo como uma reta, ou, segundo a expressão de Michaux, como a *correia do chicote de um carroceiro em fúria*. Então ali se poderia fazer a aproximação.

Mas se queres efetuar conjunções, acima de tudo não se pode fazê-las... como diria... friamente, arbitrariamente, é preciso que haja algo no que se diz que exige uma aproximação. No que fizemos este ano não haveria razão – no meu modo de ver, mas para ti pode ser diferente – para aproximações com o que fizemos naquele outro ano. Hoje construí uma aproximação que para mim se impõe muito mais, entre individuações sem sujeito e o que Foucault chama de processos de subjetivação.

[Neste momento, há uma série de intervenções de um mesmo estudante, em grande parte inaudíveis. Ele traz à tona a distinção entre amor e paixão, que Deleuze levantara a propósito da conversa de Foucault e Schroeter, e retoma a relação entre linha de vida e linha de morte; a cada vez que Deleuze começa a falar, o estudante o interrompe. Os demais ouvintes começam a ficar impacientes, há risos generalizados e Deleuze parece concordar com o estudante apenas para que ele pare de falar]

Deleuze: Se pudesse responder com uma reprimenda, é que você não esteve suficientemente atento ao pouco que eu dizia – não disse grande coisa – a respeito do que entendo por conceito. De fato, se se tratasse de palavras gerais que designam conceitos na história da filosofia, por exemplo, a palavra “substância”, o que digo não teria muito sentido, e apresentaria então a substância em Leibniz e buscaria sua relação com a substância em Aristóteles etc. Mas quando falo dos conceitos de um filósofo quero dizer outra coisa completamente distinta, já que para mim, uma vez mais, os conceitos são realmente invenções, são criações. Agora, bem, não é completamente fácil saber quais são os conceitos de um autor.

Posso dizer, por exemplo, que a substância está em Leibniz, ele fala dela o tempo inteiro, mas qual é o conceito de substância em Leibniz? Já é algo completamente diferente, pois nos damos conta que não é a substância que é um conceito. Os conceitos que lhe permitem formar o que chamaria uma nova noção de substância são outra coisa, completamente distinta, que é preciso encontrar. Que conceitos são esses, quais são os conceitos novos de Leibniz?

Considero hoje nosso ano de trabalho. Quando iniciamos com Foucault, não sabíamos bem quais eram os novos conceitos de Foucault. Em última instância, estávamos numa condição tal que fazíamos como se não soubéssemos se havia. E quando, por exemplo,

caímos sobre o homem infame, para mim isso é um conceito de Foucault: o homem infame. Para mim os conceitos não são coisas da cabeça, são complexos de conceitos, perceptos e afectos; se não tem os três... São nós de conceitos, perceptos e afectos, que os forçam a pensar algo que jamais haviam pensado, mas ao mesmo tempo a ver algo que todavia não tinham percebido, e a experimentar um sentimento que lhes é novo. E isso é fazer filosofia, é criar esses complexos de conceitos, perceptos e afectos.

Quando digo que “homem infame” é um conceito de Foucault, o que isso quer dizer? Bem, posso traçar minha linha.

Leio Foucault. Há termos mais simples, o termo “saber”, que aparece todo o tempo. Mas não é todavia um conceito de Foucault. Minha tarefa, se interpreto “saber”, se me vejo interpelado pela frequência da palavra, é me perguntar se há ou não conceito, isto é, se ele inventou algo ali. Então busco minha resposta, e eu lhes propunha que sim, que em termos de saber ele inventou um novo conceito. Mas notamos ao mesmo tempo que esse novo conceito devia muito a Blanchot, e de maneira mais distante devia algo a Kant. Então era possível traçar duas linhas, certo? Era evidentemente um grande conceito, o saber.

Quando nos debruçamos sobre um conceito discreto como o de homem infame, sob que condições ele é outra coisa que não uma expressão literária? O que atraiu minha atenção é que o termo está carregado de afetividade, um afeto. Esse é um primeiro sinal. Cada um de nós sente que um homem infame está carregado de afetos. E então me digo que isso nos permite ver as coisas de outro modo, já que, lendo Foucault, o que ele chama de homem infame? É um homem que, em razão de sua baixeza, uma baixeza ordinária, é interpelado pelo poder, é objeto de uma denúncia. Isso me faz ver o homem infame de outra maneira, não havia pensado que era isso.

Então, estou passeando no metrô... Vejam que isso muda a vida, vocês sabem, oferece pequenas alegrias mesmo nas coisas tristes. Vejo um pobre indigente que foi detido e digo a mim mesmo: “bem, o homem infame conhece sua aventura!”. Ele é interpelado pela polícia. O homem qualquer, o homem ordinário, é interpelado pela polícia; isso é o homem infame. Então tenho minha ideia, deve ser um conceito original, já que há afetos e perceptos novos. Mas isso não me diz, ainda, o que há de original no conceito.

Então, traço minhas linhas. Quem já falou da infâmia? É por isso que é preciso trabalhar muito, literalmente. Me perdoem, não sou um bom exemplo, tenho alguns buracos, se soubessem de meus buracos culturais, vocês estariam tranquilos [risos]. Me pergunto quem falou da infâmia. Do que conheço, me vem a mente imediatamente – mas talvez vocês possam acrescentar outros que não me ocorreram – Bataille, Georges Bataille. Mas bem, resulta que, por razões que não são as minhas – porque Bataille não é um autor que me atraia muito, e é preciso fazer intervir relações afetivas, já que a transgressão me parece uma ideia estúpida, nunca me serviu, mas a outros por aí sim – me pergunto como ele considerava a infâmia, e quando fala de infâmia, é realmente de excesso. Bataille é um pensador do excesso, do gasto, é aquele que deslocou os limites do gasto. Pode-se dizer que é do tipo Gilles de Rais. Na lenda, Gilles de Rais faz os limites do horror retrocederem. Isso é a infâmia.

E logo há outro autor, que é Borges, que falou muito disso, já que escreveu uma *História da infâmia*. Ele não chega a definir como vê a infâmia, mas se pode ver que é uma concepção muito borgeana de infâmia. Me parece que é uma vida cujos acontecimentos só se explicam por emaranhados de incompatibilidades; é quando as incompatibilidades formam nós e quando muito estranhamente é a mesma pessoa que está no centro desses nós de incompatibilidades. Me digo então que é outra concepção de infâmia.

Procuro. E eu não chequei, propositalmente, mas seria preciso saber se há uma palavra russa, se existe o termo infâmia em Tchekhov. E me digo que Tchekhov é uma terceira concepção de infâmia, é realmente o homem ou a mulher qualquer que não podem mais, e que, seja por excesso de ignorância, de malícia, de malícia ignorante, seja por excesso de fadiga, fazem algo radical que transforma seu estado, quer dizer, que os transforma em criminosos. Um conto de Tchekhov que é para mim um dos essenciais se chama *O Assassinato*, vocês têm ali uma criada que não aguenta mais, ela cuida de um bebê que não para de chorar, e não consegue dormir; resulta que, no momento em que ela consegue dormir, o bebê começa a gritar e ela vai, como uma sonâmbula, estrangula o bebê, volta a deitar e dorme. É uma garota infame, no sentido de Foucault, exatamente alguém em sua baixeza ordinária. A baixeza de sua condição social, a baixeza de sua alma? Talvez sim, talvez não.

Há também o velho camponês russo que tira os trilhos do trem para poder pescar, para colocar peso em sua linha. Ele é detido e o juiz diz: “Assim vais descarrilhar o trem!”.

E o camponês russo responde: “Mas escute, senhor juiz, não me diga isso, não sou instruído, mas também não sou idiota”. Quer dizer, ele não pode fazer o vínculo entre um acidente que é grave, um trem que descarrilha, e um mísero trilho que tirou para colocar peso em sua linha. Então o juiz diz: “Sim, mas já são 40 trilhos que você retirou, é muito!”. E o camponês se torna extraordinariamente astuto e diz: “Mas, senhor juiz, o imperador tem muitos trilhos”, e é capturado, é condenado; em uma palavra, é um homem infame. Me digo então que a concepção de Foucault é uma concepção à maneira de Tchekhov. Não quero dizer que ele a tomou de Tchekhov; há um encontro.

Então, digo que é um novo conceito. Qual é o conceito de homem infame em Foucault? Direi simplesmente que é o homem ordinário quando é capturado em uma de suas atividades baixas, que é convocado subitamente pelo poder, levado à luz pelo poder e forçado a falar pelo poder. E me dirão que é uma história à la Tchekhov, mas não um conceito. Eu digo que sim, que no caso de Foucault isso se encaixa, dentro de uma elaboração da relação de forças ou em uma teoria do poder, isso se transforma em conceito, o conceito da relação fundamental do homem com o poder.

Então quando digo “interpretar”, quero dizer isso: você faz sua própria leitura de Foucault. De minha parte eu lhes proponho essa experiência, para respondê-los, mas aqui já os corrompi porque muitos de vocês que me seguiram aceitaram certa quantidade de coisas, portanto a leitura de vocês já não será pura. Mas imaginemos que possa ser completamente pura; vocês fariam sua leitura de Foucault, e certamente teríamos conceitos que, como numa homenagem a Foucault, nos fariam dizer: “sim, uma nova concepção do conceito de saber”, “sim, uma nova concepção do conceito de poder”, mas isso terminaria muito rápido. Estou certo de que sua própria distribuição dos novos conceitos incluiria termos que, de minha parte, deixei passar, ou porque não os vi, ou porque não me pareceram suficientemente importantes, enquanto para vocês, em sua leitura própria, tornam-se muito importantes.

Por exemplo, algo que para mim é, apesar de tudo, secundário, é a distinção paixão/amor. Ou algo que não desenvolvi, que poderia tê-lo feito, mas que teria nos levado muito longe e não queria, já que penso que o trabalho que fizemos sobre Foucault está bom, na medida em que não desenvolvemos tantas coisas. Por exemplo, deixei passar o que Foucault espera do corpo e do desejo... Perdão!, do corpo e dos

prazeres, e o que isso significa, o que poderíamos esperar do manuscrito não publicado *As confissões da carne*?¹

Ali, ele evoca a origem cristã da carne, numa relação com a fenomenologia, pensemos na trajetória de Merleau-Ponty: a *Fenomenologia da percepção* está centrada no corpo, e toda a obra póstuma de Merleau-Ponty está fundada sobre o descobrimento da carne. A substituição do corpo pela carne, na fenomenologia, foi um movimento muito, muito importante, creio eu. De modo que posso apostar que, com algo de malícia, Foucault vai tratar da carne em seu livro *As confissões da carne* e vai recordar a origem cristã, já que os gregos ignoram absolutamente esta noção de carne, é realmente uma noção cristã. Agora, bem, ela também está ligada à noção de dobra, creio que a carne está fundamentalmente dobrada, enquanto o corpo é fundamentalmente desdobrado. Posso dizer, sem conhecer nada deste manuscrito, que estou certo de que ali encontraríamos isso. A ponto de que, se aparecesse pronto este último livro, poderíamos, se fosse o caso, voltar a fazer algumas sessões, uma ou duas.

[Neste momento, há uma intervenção em parte inaudível, em que um estudante lê um trecho de *A dificuldade de ser*, de Jean Cocteau, e faz uma relação com o conceito de dobra]

Deleuze: Ah, sim! É gracioso, é um belo texto, é uma edição velha essa sua, não? De fato, poderíamos comentá-lo e colocá-lo em relação com os textos de Michaux. Mas compreendem que é típico, há uma produção de subjetivação no que ele chama de desdobrar, o sonho que opera desdobrando e prevenindo o sufocamento, essa é uma interpretação das relações dobra/desdobra. A dobra, aqui, é vivida como sufocante, embora não seja necessariamente sufocante. Se pegam Heidegger, a distribuição afetiva é completamente diferente. É na dobra que se desdobra o aparecer. Quer dizer que, em última instância, ele diria que é na dobra que o sonho se desdobra. Mas aqui esse texto de Cocteau é fundamental, já que entraria plenamente nisso que eu dizia a vocês, que é preciso fazer quadros com os pares dobra-desdobra.

¹ *Les Aveux de la chair (Histoire de la sexualité IV)* foi publicado na França pela Éditions Gallimard em 2018, em edição estabelecida por Frédéric Gros. A tradução brasileira, de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero, foi publicada em 2020 pela Editora Paz & Terra, com o título *História da sexualidade 4: as confissões da carne*.

Teríamos então, hoje, Melville, Michaux, Cocteau, alguém falou de Kafka em uma questão que de outra forma é muito interessante. Não estou certo de que Kafka contenha métodos de dobra, mas pouco importa. Ou então Miller, Lawrence etc. Sim, diria que é um tema muito, muito rico, mas encontraríamos poucos textos que se adaptem tanto ao nosso tema. Vejam a desgraça da coisa, a encontramos no último dia. Mas ao mesmo tempo é bom, porque prova que ainda há muito em que trabalhar.

Georges Comtesse [*uma pequena conferência sobre Foucault, parcialmente inaudível, com duração de um quarto de hora*]: Historicamente falando, em Foucault o pensamento da relação consigo mesmo e da subjetivação vem de um problema, e é um problema que foi deixado em suspenso, que Foucault reconheceu ter deixado em suspenso a partir de *A vontade de saber*. O problema é o seguinte: o que impõe uma ética ou uma moral à prática sexual? Aparentemente ele não vê a necessidade de conectar uma ética ou uma moral a uma prática sexual. Segundo problema associado de Foucault: o que faz necessário o cruzamento incessante entre a sexualidade e o sujeito? Foi por volta de 1975-1976, momento em que Foucault pensava em escrever o que na época ele chamava “uma história do sujeito”, que ele preparou seu curso de 1979, em que reajustou a problemática do poder e que diz respeito ao que chama de regime de governamentalidade múltipla, à diferença do que permanece no campo da angústia ou da fobia do Estado.

Dito de outro modo, a história do sujeito, que ele projeta desde 1975, ou a história dos modos de subjetivação, implica algo essencial dessa época. Implica que o sujeito do sexo, quer dizer, o prisioneiro do dispositivo da sexualidade moderna, não é, enquanto sujeito do sexo, redutível a um efeito do poder ou a um efeito de uma operação do poder. O sujeito do sexo quer, na verdade, contradizer o sujeito do desejo ou a subjetividade cristã, porque nesta subjetividade cristã o desejo como luxúria diabólica, concupiscência ou devassidão é em si mesmo a confissão da carne, quer dizer, do corpo cadavérico com ódio a si mesmo como obstáculo ao amor, porque o desejo passa apesar da redenção da morte ou da ressurreição do cadáver, apesar da liberação do corpo do morto. O cristianismo enfrenta o sujeito do desejo, e impõe a partir dali sua hermenêutica purificadora, sua prática de dicção dos segredos, a universalização de uma moral do juízo e da condenação a serviço do amor, tanto a si mesmo quanto ao próximo.

A partir daí, a linha de Foucault não é, de modo algum, como ele diz e repete, criar um impasse sobre a subjetividade ou moral cristã, mas – e esse é o projeto inicial de *O uso dos prazeres* – fazer a genealogia do sujeito do desejo como subjetividade cristã, e isso no interior de uma história do pensamento, ou de uma história da subjetivação, ou seja, recuperar as sementes potenciais do sujeito do desejo, tanto na ética grega do uso econômico dos prazeres como na moral individual latina do controle conjugal dos desejos.

Desde então, o que Foucault assinala é a relação consigo mesmo como aquilo que deriva, não em princípio do diagrama agonístico, senão do que chama de uma problematização intensa da prática sexual, e isto no mundo grego. Não há então investimento sexual neutro, nem do corpo da mulher, nem do corpo do rapaz, na medida em que o corpo da mulher e o corpo do rapaz são o que ele chama, em *O uso dos prazeres*, de regiões da experiência cotidiana. A partir do momento em que existe o que Foucault chama de interferência do sexual – e penso que certamente tem de se problematizar a sexualidade a partir do sexo, porque quiçá não seja igual – essas regiões devêm lugares, as regiões devêm lugares de problematização para o pensamento. O que é um lugar? É uma região descentrada pela inquietação, pela crescente inquietação de uma alteração insuperável, da irrupção da paixão e de forças liberadas.

Portanto, é o acontecimento enigmático da hetero-afecção como turbulência do pensamento que provoca essa irrupção, a mobiliza, a torna interrogativa e transforma as regiões da experiência em lugar ou em foco de pensamento. Com relação ao acontecimento da hetero-afecção, ou seja, do retorno da irrupção, da explosão, a problematização da prática sexual ou de seus lugares é o que se poderia chamar de recurso, um deslizamento de uma parte da inquietação, uma reserva de esquecimento. Os lugares problemáticos devêm lugares vazios do acontecimento da hetero-afecção, lugares que parecem dissipar a turbulência, a derrocada do pensamento hetero-afetado, lugar vazio que se converterá então nos apoios de uma fundamental posição de si.

A posição de si é uma posição de existência, uma posição que reside fora do acontecimento da hetero-afecção de desvio, é uma heterotopia reativa do acontecimento, é a dobra da subjetivação como redobra de temporalização, abrigo, prevenção do retorno, memória de si como inexistência, dobra como desdobra do tempo ou a possibilidade mesma de uma história do sujeito. Recolocar-se a partir da posição

de si como in Exposição é justamente o que constitui a relação consigo mesmo como resistência à deposição, à perda de si. Mas como a relação de in Exposição segue estando ameaçada pelas forças e pelas paixões do fora, torna-se urgente consolidar a relação consigo mesmo, impedir sua ruptura ou sua quebra atingindo a única meta, que é o domínio de si, a dominação das forças e das paixões do fora. Atingir essa meta é o que Foucault chama, em *O uso dos prazeres*, de soberania de si sobre si mesmo como autogoverno.

Governar a si mesmo é então a autoafecção infinita enquanto condição de possibilidade da problematização dos lugares, da prática sexual, através das práticas de si ou das técnicas do sujeito que implicam no borramento ou no esquecimento acentuado do acontecimento hetero-afecção. A soberania de si sobre si, que conjuga o domínio de si e a dominação do *exhotikos*, é a do homem que se constitui, como diz Foucault, em “sujeito dono de sua conduta”. É pelo sujeito dono, ou seja, o sujeito sujeitado a si mesmo, que se torna possível a subjetivação ética. *O sujeito dono*, diz Foucault, e o cito, *deve caracterizar-se por sua capacidade de dominar as forças que se desencadeiam nele, de conservar a livre disposição de sua energia, e de fazer de sua vida a partir dali uma obra que sobreviverá para além de sua existência passageira.*

A ética de *O uso dos prazeres* é então a ética do amor viril, da identidade do homem superior, identidade que se sustenta numa diferença fundamental entre atividade e passividade, prazer próprio assimétrico reservado a si mesmo e frigidez obrigada reservada ao outro. A experiência de tal ética está no amor do rapaz que afronta a inquietação de uma antinomia. A ética consiste fundamentalmente na frigidez do rapaz penetrado enquanto segue sendo e se mantém como o espectador passivo do prazer não recíproco do homem viril ativo ou dominante. O paradoxo da ética do prazer ou do uso moderado dos prazeres é que basta o prazer do rapaz para que esta se desmorone ou desapareça. A partir daí, a obsessão da penetração, a ameaça de ser despossuído da própria energia viril, suscitará a disjunção do desejo e do prazer, conduzirá a uma limitação econômica do ato sexual perigoso, e isso desde o século IV.

Desde o século IV, diz Foucault, há pelo menos quatro coisas que se produzem: reforço da temperança até a moderação, a prudência e a ilusão da relação sexual que é o gérmen do prazer de si mesmo do latino, como domínio dos prazeres. Em segundo lugar, suspeita que o prazer sexual poderia ser um mal em si mesmo. Em terceiro lugar,

renúncia a toda relação física com um rapaz. Em quarto lugar, ideal de castidade rigorosa. Tudo isso preparará – e termino aqui – ou reforçará a interpretação das paixões e das forças do fora como um fora impensável. Daí a série de interpretações, ou a série de inflexões concernetes justamente à interpretação do fora.

Primeiro, desde o século IV, o fora é interpretado como desejo frenético, demoníaco, prazer sem moderação, desenfreado. Toda ética grega dali em diante denuncia a *akrateia*, ou seja, a ética do si ou *aphrodisia*, ou seja, intemperança. Segundo, a partir do nascimento da filosofia em Platão, temos outra interpretação do fora, ele será interpretado a partir dos desejos incestuosos e parricidas da criança monstruosa e tirânica como prisioneira da caverna ou cavalo negro desenfreado. Terceiro, no nível do mundo romano, o fora é interpretado como desejo passional que chega ao delírio do amor como prazer excessivo perturbador da atenção e da preocupação consigo dos latinos. Quarto, com a subjetividade cristã, o fora é interpretado como apetite diabólico, concupiscência e excesso. E quinto, com o mundo moderno, o fora é interpretado como desejo sexuado e normalizado da subjetividade moderna.

Deleuze: É muito interessante [*risos*]. Não, sério, é tanto mais interessante quanto, a meu ver, o que Comtesse fez foi propor uma genealogia, e estamos de acordo que para Foucault se trata de uma genealogia, mas propôs uma genealogia ponto por ponto diferente da minha. Então me agrada muito, porque se acompanharam o que fiz, teríamos de voltar a cada ponto, e não digo, absolutamente, que tenho razão. É interessante porque mostra a possibilidade de duas leituras. Então eu não posso fornecer mais que uma, que é a minha [*Deleuze ri*], não posso fornecer outra. Felizmente Comtesse nos fornece outra, a meu ver completamente distinta.

Tal como a compreendi, creio que o primeiro ponto de diferença é que eu atribuo uma importância essencial ao que chamo de diagrama grego, quer dizer, a relação de forças independentemente de qualquer consideração especial da sexualidade. E disse que o original nos gregos, segundo Foucault, eram relações de rivalidade entre homens livres. Isso é o que inventam os gregos. Derivará daí uma afecção de si por si mesmo, ou seja, uma relação da força consigo mesma. Ou uma maneira em que a força se dobra, já que quando são homens livres que governam outros homens livres, que é a descoberta dos gregos, é preciso que o homem livre que governa seja capaz de governar a si mesmo.

Se entendi bem, Comtesse faz de imediato uma objeção e me diz: tu expulsaste nesse momento todo privilégio, inclusive aparente, da sexualidade, e não a recuperas nunca, apesar de ser disso que se tratava, desde o começo, em Foucault, e para Foucault, em sua história do sujeito. Bem, assinalo esta primeira diferença essencial. E minha resposta, não a oculte, é que, para mim, entre o si, ou seja, a força dobrada sobre si e a sexualidade há somente um encontro necessariamente estabelecido. Então Comtesse tem todo o direito de me dizer que por mais que eu estabeleça o encontro como necessariamente estabelecido, não o considere desde o começo, e de fato, na minha leitura, não pode e não deve ser considerado desde o começo. Na leitura de Comtesse, este encontro é e deve ser considerado desde o começo porque está no centro do problema mesmo.

A segunda grande diferença – e aqui não compreendi muito bem, mas vou refletir sobre o que disse, pelo que me expressei de forma vaga propositalmente – é que, entre sujeito e subjetivação, Comtesse pretendia, justamente pelo intermediário, não pelo desvio – já que para ele não é um desvio –, ou pelo apelo da sexualidade, ele queria estabelecer uma relação completamente distinta da que eu propunha, na qual o sujeito nunca é, para mim, outra coisa que, no limite, o produto de um modo de subjetivação, e às vezes sequer há sujeito. Me pareceu, sob certos aspectos, que Comtesse pretendia, entre o sujeito e a subjetivação, uma relação completamente diferente, ao ponto em que, ao menos em algumas de suas expressões, chegava até a sugerir – não digo que era seu pensamento, não sei nada dele –, mas chegava a sugerir que a subjetivação era uma operação do sujeito, quer dizer, sob certos aspectos seria preciso inverter a relação tal como eu a propunha. Isso me pareceu o mais surpreendente na intervenção de Comtesse, mas não estou certo de que seja o pensamento de Comtesse. Digo, em todo caso, que ele reivindicava uma relação entre sujeito e subjetivação completamente diferente da que eu proponho.

Finalmente, o último ponto, o ponto que – se me permites dizer – menos apreciei de tua intervenção, porque me pareceu perigoso pelos contrassensos que pode suscitar em nós, é que fazes no último ponto uma espécie de recapitulação dos diferentes estados da linha do fora. Mas, pelas necessidades de tua análise, a linha do fora era atingida a cada vez por uma espécie de signo do mal. Bem, penso que tu e eu estamos de acordo sobre o seguinte ponto: não se trata de modo algum disso, a linha do fora não é nem boa nem

ruim. Ela está, como diria Nietzsche, além do bem e do mal. E quero dizer inclusive que, do ponto de vista de uma instituição, nunca o cristianismo qualificará necessariamente uma linha do fora, ou seu equivalente, como sendo inevitavelmente má. Ela não se identifica com o mal nem para nós, como filósofos, nem do ponto de vista de uma instituição. Uma instituição pode assinalar os perigos, mas todas as instituições estarão sempre aptas a reconhecer, se vocês querem, a linha do fora. Poderíamos dizer que ela passa também por certos estados místicos, ou quase místicos, cujos perigos instituídos a igreja instituída apontará, mas com os quais terá também compromissos. Portanto – e eu não digo que isso estava no espírito de Comtesse, mas estava em algumas de suas expressões –, cuidemos para não identificar a linha do fora com algo que seria como o mal.

E finalmente – mas é o mesmo, está na mesma via de reação – é que eu diria que o que espero de *As confissões da carne* é pelo menos um esquema. Quando sugerias a linha do fora nesse caráter excessivo, e de certa maneira ligado ao pecado – e, uma vez mais, não te faço dizer coisas que não tenhas dito formalmente –, o que me assombra é que penso que, em *As confissões da carne*, por outras razões, há um estudo muito profundo das concepções cristãs do pecado, e está ligado a esse descobrimento da carne. A genealogia de Comtesse falava disso. Para mim, no nível do cristianismo, trata-se de uma genealogia da carne. Como se passa do corpo à carne, e sobre isso, qual é o papel de Platão e como isso explode com o cristianismo: o nascimento da carne.

Agora, bem, pelo pouco que conheço, a história do pecado é uma maravilha. Comtesse utilizou várias vezes, creio, o termo “concupiscência desenfreada”, e é certo que em certas concepções cristãs o pecado é apresentado deste modo. Mas para introduzir, uma vez mais, um pouco de variação, direi que a subjetivação do homem pecador que se apresenta sob a forma desse desejo exacerbado é, no meu modo de ver, uma concepção quase heterodoxa. Teríamos de ver mais de perto, precisaríamos de especialistas nos padres da igreja, mas a primeira concepção de pecado não é essa. Não se deve tratar os cristãos como Nietzsche os tratou, pois isso já se fez uma vez, é demasiado fácil depois de Nietzsche. Mas há uma concepção de pecado que me parece espantosa: de forma alguma um desvio do desejo ou uma exasperação do desejo, mas, pelo contrário, uma carência de desejo. O pecado original é a preguiça, é aquele que não sabe desejar, ou é aquele que renunciou desejar. O desejo é então o desejo do Bem, quer dizer, o desejo

de Deus, o homem do pecado original é aquele que não teria a força suficiente para desejar.

Se tomam a lista dos pecados capitais, entre todos os pecados capitais o maior é a preguiça, e não a concupiscência ou a cobiça. E é uma noção que tornarão a encontrar muito tarde, e tem uma importância filosófica, já que sem ela não podem compreender certos grandes textos do século XVII. Creio que é uma história que continua até o século XVII, na qual toda a disputa Fénelon-Bossuet está completamente envolvida. Se leem, por exemplo, um autor como Malebranche, é muito curioso, porque nas mesmas páginas, e ele faz o melhor que pode, ele o faz de forma brilhante, ele reúne duas tradições. Uma segundo a qual o pecado é o estado daquele que não chega a desejar, e Malebranche emprega explicitamente o termo “preguiça”. E, pelo contrário, o movimento do desejo, em que o desejo já é o Bem. Não é o bem perfeito, porque vai de um bem particular ao outro em vez de se dirigir a Deus, mas finalmente, se vai de um bem particular ao outro sem alcançar Deus, é porque todavia se é demasiado preguiçoso e porque não se deseja o suficiente. E é esta primeira concepção do desejo a que encontram em inúmeros comentários dos salmos do cristianismo primitivo. E é muito, muito interessante, compreender o pecador como preguiçoso, acho isso formidável, é uma ideia muito bela.

Logo há outra concepção de desejo. Nas mesmas páginas, vocês têm o pecador como tendo empurrado o desejo para além dos limites que Deus havia designado para uma criatura finita. E essas duas concepções coexistem em Malebranche, é muito claro. Ambas coexistem, e é todo o problema da graça. As grandes discussões religiosas, creio eu, até o século XVII dependem, não fundamentalmente, mas em parte, deste problema do pecado: ou bem preguiça ou bem concupiscência; quer dizer, ou bem ausência de desejo, ou bem excesso de desejo.

Então absolutamente não me oponho ou aprovo a Comtesse, quero dizer simplesmente que esta é uma razão a mais para que a linha do fora não seja tomada em um movimento do excesso. De minha parte, temo que ao final de tua intervenção tu tenhas, como dizer, “batailleado” Foucault, tu o tenhas aproximado um pouco a Georges Bataille, a quem ele me parece ser muito, muito estrangeiro. Mas isso sequer é uma reprimenda, é o que entendi. O que me interessa fundamentalmente são as duas diferenças que temos, eu e tu, na leitura da genealogia.

Comtesse: Sobre o último ponto, que eu teria “batailleado” Foucault, creio que foi ele quem o “batailleou”.

Deleuze: De acordo, de acordo.

Comtesse: O que me interessa, no fim das contas, são as interpretações do fora. Eu não diria linhas do fora, simplesmente micro-universos como fora... Eu diria que o que me interessa nas interpretações do fora são as maneiras que foram empregadas para reduzir ou distorcer o fora para fazer dele mais exatamente impensável, para continuar a fazê-lo impensável. E dentre essas interpretações, parece-me que a religião judaica e a religião cristã têm uma certa interpretação do fora e uma certa interpretação da morte, que estão conectadas com uma certa interpretação do pecado original, em primeiro lugar, já que pecado original, como qualquer religioso, eu suponho – um religioso é alguém que, primeiro de tudo, existe na assunção de que há uma vida absoluta em algum lugar, e isso, se há uma vida absoluta em algum lugar, por exemplo, se a vida absoluta de alguém existe em algum lugar, o pecado original, por exemplo, a morte, será interpretado como a continuação da vida, ou seja, a morte como desvio da vida. A partir desse ponto, haverá evetivamente falta de desejo pela vida, pois o desejo é a perda da vida, quer seja um excesso ou uma falta [*Deleuze:* sim, sim, sim], começando precisamente da interpretação religiosa do fora como sendo o pecado original, ou seja, enquanto o colapso da vida, morte, desvio, desobediência, exílio. Ou seja, a começar pela morte, há nesse momento apenas uma loucura assassina do outro [*Deleuze:* sim] e a morte em separado [*Deleuze:* sim] e a religião, isto é, o que as conecta é o que vai fazer a diferença entre o poder da vida e o poder da morte, e a diferença tem um nome, precisamente, Deus. Só que essa interpretação do fora, precisamente, deixa algo em suspenso, que os padres da Igreja vão confrontar, um pouco como na religião do amor, Cristo legou – de um certo modo um legado astuto, um legado perverso também – aos outros algo sobre o qual ele não pensou, porque ele pensou muito dentro do amor, e isso, nesse nível, eles [os padres] vão confrontar, começando por aí, o sujeito do desejo.

Deleuze: De acordo, de acordo. Está tudo bem, era nosso desejo. De fato, tens necessidade de Foucault para propor um tema teu. Esse é meu desejo, que seja assim para cada um de nós.

Intervenção: Queria fazer dois comentários, um sobre a fenomenologia e outro sobre a questão do poder. Da última vez você assinalou o reajuste que Heidegger faz da fenomenologia, quer dizer, uma tensão não dirigida ao objeto, o que nos encerraria em um círculo puramente fenomenológico, senão uma tensão dirigida ao mundo. Ademais, sua referência ao nosso trabalho sobre *O visível e o invisível* em Merleau-Ponty foi muito interessante, porque encontramos de fato um pensamento tomado pelo deslocamento do centro de gravidade da consciência em direção ao fora. Seguramente ele não usa expressamente o termo “fora”, às vezes diz “objeto”, outras vezes “carne”. Mas esse é seu pensamento. Trata-se de uma revalorização do corpo, que Merleau-Ponty chama em seus textos de “corpo objetivo”, no sentido de que a consciência estaria de agora em diante em função do eu. E falando a propósito de Sartre – e essa frase é completamente significativa – diz que o nada é oco, e não um buraco. Esse oco lembra muito o que você chamava de dobra.

O tema do *In der Welt sein* [ser-no-mundo] permite por outro lado colocar a questão do poder como exercício das práticas concretas que objetivam transformar o sujeito ou o indivíduo em objeto do poder. Esse processo de subjetivação que você analisou, em que todo dentro implica uma dobra do fora, começa finalmente a se aclarar em virtude do reconhecimento da espacialidade, em sentido amplo, que fazem os seguidores de certa fenomenologia. No que concerne ao poder, segundo Foucault, ele é, por um lado, produtor de uma prática que se exerce, mas por outro não se justifica de qualquer maneira. Há de modo indissociável exercício do poder e o fato de conformar-se a certas regras canônicas do poder. Então a pergunta que eu queria colocar seria, em primeiro lugar, como escapar a este cânone, ou a todo cânone, se é que é preciso escapar a qualquer preço; e, segunda pergunta, se nos encaminhamos para uma redução daquilo que Foucault chama de patologia ou excesso de poder. Talvez essa redução equivaleria a um estreitamento do campo de racionalização, como ele mesmo sugere em um texto que apareceu recentemente.

Deleuze: De minha parte, creio que a última pergunta é exatamente a questão que havíamos escolhido para terminar, porque não temos ainda resposta. O que podemos dizer é que, em linhas gerais, de uma maneira muito sumária, a zona de subjetivação, ou seja, esta operação que Foucault apresenta como a da dobra, mas que, a meu modo de ver – já falamos disso – se pode conceber diferentemente, enfim, esta zona de

subjetivação é em si mesma independente do poder. O que quer dizer isso? Quer dizer que nunca é o poder que a cria. O poder começa e termina nas relações de uma força com outra força. A partir do momento em que há subjetivação, estamos fora do poder. Essa é a primeira proposição. Governar-se a si mesmo, pelo menos de acordo com minha leitura, não é parte do poder. A porva é que o poder opera por regras coercivas, e governar-se a si mesmo é uma regra facultativa do homem livre.

Segundo ponto. Aqui, é verdade, é isso que faz o que você está dizendo inteiramente correto, o poder nunca para de penetrá-la e de apoderar-se dela e de submetê-la. Será preciso que o poder forme novas relações de força. Por exemplo, tendo aparecido a subjetividade cristã, serão necessárias novas relações de força de tipo pastoral entre o sacerdote e o rebanho para assimilar, assujeitar essa nova subjetivação a novas formas de poder. Portanto, a cada vez, a zona de subjetivação é recuperada por instâncias de poder.

Terceiro ponto, e digo isso de maneira muito abstrata, cada vez que a zona de subjetivação é recuperada por centros de poder, novos modos de subjetivação irrompem. Então, se compreendi sua pergunta, pode-se dizer que, por exemplo, hoje o poder se transformou de tal maneira que às vezes se adianta e cria suas próprias subjetivações. Como ignorar, se vocês quiserem, que o fascismo supôs certos processos de subjetivação na Alemanha, que eram a subjetivação da derrota de 1918, que prefiguraram o fascismo? O fascismo invadiu esse processos de subjetivação e erigiu e disciplinou ele mesmo uma nova subjetividade que era a subjetividade fascista, e que foi um acontecimento mundial no domínio dos processos de subjetivação, e que era, de um lado, uma subjetividade organizada pelo poder, e, de outro, formada segundo um processo de subjetivação particular àquela época.

Então é muito complicada a questão de saber se somos aptos para produzir subjetivações particularmente resistentes, questão que atravessa evidentemente todas as discussões dos últimos trinta anos. Quero dizer, cremos ter descoberto que as revoluções fracassavam e se desenvolviam como ditaduras. Essa descoberta, que as pessoas parecem fazer hoje, de maneira tardia, pois levaram seu tempo, quase nos dá vergonha de lembrar que é a base da tomada de consciência do romantismo inglês. A base da tomada de consciência do romantismo inglês é o que define não só a política, mas também o que define o romantismo inglês como política: é a grande aventura da

transformação da revolução em seu contrário, isto é, a história de Cromwell. E todos os românticos ingleses – e acreditem, aqui não estou exagerando uma linha – refletem sobre essa história formidável: como uma revolução converte-se em seu contrário? É mais uma razão para não achar tão tremenda a descoberta de que a revolução soviética terminaria mal, o que nos é apresentado como o grande fato do século XX. Isso não é razoável, não é sério, realmente.

Voltemos a situar o problema: o que se pode dizer hoje é que a subjetividade romântica é um modo de subjetivação que responde à aventura do poder que se pode chamar “fracasso e inversão da revolução”, seja sob a forma inglesa, com Cromwell, seja sob a forma francesa, com Napoleão. A subjetividade romântica almejava uma nova subjetivação. Mas, como dizia Félix em outra oportunidade, em uma subjetivação há de tudo, o melhor e o pior, o velho e o novo. Subjetivação que consiste em dizer – às vezes alguém pergunta o que houve com a revolução inglesa, o que houve com a revolução francesa – “refaçamos uma subjetividade capaz de resistir a esse devir do poder”. Teríamos que pensar mais sessões, creio eu, fazer uma sessão também sobre o que se poderia chamar de subjetivação romântica, em suas relações com o poder.

Hoje em dia não deixamos de produzir subjetividade. A produção de subjetividade é uma dimensão das coletividades, uma dimensão coexistente. O que me pareceu muito interessante na intervenção de Félix da outra vez foi como ele fez malabarismo – e fui eu quem pedi que não fosse uma exposição, mas uma conversa, um pouco como o texto de Foucault de há pouco – com os modos de subjetivação que se produzem no Brasil, que há muito tempo se produzem no Japão, e em outras partes também, e em que sentido 1968 foi a emergência de uma grande criação de subjetivação – mas não só isso – que implicava uma luta. Era o que eu dizia a vocês: toda nova subjetivação implica novas lutas, novas formas de luta contra o poder. Não digo que sejam sua fonte, mas digo que não há nova luva contra as novas formas de poder que não impliquem também a constituição de novos modos de subjetivação.

Retomo então uma questão que é muito dolorosa, creio eu, que é a droga – e é nesse sentido que digo que na subjetivação se encontra de tudo –, que foi evidentemente, e em especial nos Estados Unidos, um fator de subjetivação que teve uma importância essencial. E se penso em alguma razão para condenar a droga, e que isso tenha algum sentido, parece-me que a droga tem todos os aspectos de um arcaísmo, e os arcaísmos

não são muito extraordinários dentro dos modos de subjetivação. E a droga teve um papel, por exemplo, no momento da guerra do Vietnã, no exército americano, segundo o que se conta e me parece profundamente verdadeiro, de um processo de subjetivação frente ao qual o poder americano se encontrava provisoriamente sem defesa. Precisamos de muito tempo para absorver as novas formas de poder, e então dizemos “calma”, mas o poder também precisa de muito tempo para encontrar defesas.

E sou um tanto quanto otimista, não creio que a publicidade baste, não creio que o mercado mundial onipotente baste para capturar as novas subjetivações. Captura o que se deixa capturar, o que já estava desde o começo, se vocês quiserem. Eu não acho que seja verdadeiro, mas suponhamos que o MLF² se deixe capturar, ou se dissolva como grupo; há algo que não se dissolve, é uma nova subjetivação feminina, isso não corre o risco de dissolver-se e não terminou, ou sequer começou a colocar os problemas que vão colocar o poder e o saber em curto-circuito. Evidentemente a biologia, todas essas questões de madastra, etc, todo o direito passará por aí. Há um bom ponto de partida para retomar o movimento feminista, está tudo aí. E vejo a letargia atual como não especialmente desalentadora [*Deleuze ri*].

Que conclusão extrair disso? Somos mais frágeis, somos cada vez mais frágeis frente a relações de poder cada vez mais fortes? Não sei, há coisas divertidas, fala-se de carteiras de identidade infalsificáveis. Os especialistas – eu não sou – nos dizem que não é algo impossível de produzir, as pessoas dizem: “Bom, nos tomará tempo, mas temos defesas”.

Os computadores, isso é magnífico, quando vemos o que uma criança pode fazer com um computador. Elas se divertem. Os computadores vão formar monstros contestadores como a filosofia nunca pode formar, grandes sabotadores de computadores, quando se ponham a brincar e façam com que o computador dê respostas falsas, ou já não dê nenhuma resposta. Percebem por que deve-se saber ortografia? Porque se vocês expõem ao computador uma pergunta com um erro de ortografia, ela cospe em vocês. Mas alguns se divertem com as histórias de Chevènement, “um retorno à ortografia”. São idiotas aqueles que dizem que Chevènement faz arcaísmos. Em

² Mouvement de Libération des Femmes, organização autonomista de mulheres fundada na França em 1970.

absoluto, ele quis que as crianças, no estado atual dos computadores, saibam ortografia. Como fariam de outro modo? No mundo têxtil, se não souberem escrever “camisa”, não poderão manejar um computador para saber quantas camisas restam no estoque. É preciso que aprendam ortografia. Então algo velho é reativado. É muito divertido!

Aqui realmente digo qualquer coisa! Mas vocês sabem que essas crianças formadas no computador vão fazer sua própria subjetividade, subjetividades que, pessoalmente, não tenho nem ideia. Quando vejo crianças que têm sete ou oito anos e se formaram com jogos eletrônicos, que subjetividade têm? Eu os vi às vezes, e me faço inteligente ao olhá-los, e os olho me perguntando: como funciona isso na cabeça deles? O que é esse processo de subjetivação? É muito estranho!

Sobre a tua pergunta, direi que sou incapaz de responder, e creio que, de acordo com nossos gostos, todo mundo tem razão em ser otimista. Eu não creio, em todo caso, que se possa pensar, salvo na ficção científica mais imbecil, em um poder que seria adequado e que comandaria todos como se fossem escravos. Por natureza, isso me parece contrário ao conceito de poder. Sempre há algo que escapa. E inclusive se tivesse uma diferença com Foucault seria nesse nível: para mim, o poder consiste em tamponar linhas de fuga. E é uma tarefa fundamental, mas não definiria um campo social por uma estratégia, definiria pelas linhas de fuga. Um campo social é algo que foge por todas partes: o dinheiro, os bens, os trabalhadores, os créditos, etc., tudo é um sistema de linha de fuga. E o poder é os taponeamentos das linhas de fuga, e está obrigado a permitir algumas ao preço de que outras sejam tamponadas. Aqui voltaria a encontrar com Foucault no ponto em que a lei é a gestão dos ilegalismos permitidos; há ilegalismos permitidos e outros não permitidos.

Então, de minha parte, creio que não há resposta para essa pergunta, porque isso se disputa todos os dias. Tudo o que posso dizer a vocês é que estejam muito atentos, aqueles de vocês que não são muito velhos. De minha parte, sou demasiado velho, não é grave, mas sou muito velho para participar de outras formas novas. Eu tenho meus hábitos. E creio que ser sujeito quer dizer ter hábitos e não outra coisa, o conteúdo do termo sujeito é o hábito, “eu” quer dizer ter o hábito de respirar. Não muito mais complicado que isso. Não é um “eu” o que está suposto, o que me constitui como “eu” é o hábito de respirar, e quando isso pára, bem, nesse momento, já não serei eu. É por isso que gosto tanto dos filósofos ingleses, porque são os primeiros a ter dado esse

conteúdo ao si e ao eu, não é outra coisa se não o hábito. E, bem, evidentemente deve-se dizer um pouco mais sobre isso, mas nos tomaria um ano, ou mais. O que é um hábito? Se eu sou um hábito, se cada um de nós é um hábito.... Bom, mas há hábitos mais ou menos frescos, mais ou menos jovens. De minha parte, sou já um velho hábito [ri].

Me lembro de uma entrevista muito bonita de Kerouac, onde, com seu sotaque francês canadense, dizia: “Estou farto de mim mesmo!”. Ao final de sua vida, ele era muito alcoólatra. Em um improviso no trompete fazia maravilhas, improvisava e logo sentia que o coração já não estava ali, e deixava seu trompete e dizia: “Estou farto de mim mesmo”. É um velho hábito que se desfazia, sentia um hábito que se desfazia. Mas os hábitos jovens, que quer dizer os sujeitos jovens, são formidáveis. É por isso que “sujeito” é um caso de hábito. Há tantos hábitos em nós.

Por minha conta, eu teria dito isso: o processo de subjetivação é o hábito no autêntico sentido inglês do termo. É tanto a maneira de parar, é a postura, é o modo de se vestir, é um complexo de noções muito ricas. Então o hábito não é em absoluto o que cremos. É a cada dia que se cria, é a cada dia que se criam novos hábitos. É, para mim, o domínio da micrologia, é a criação cotidiana. Cada dia nascem novos hábitos, hábitos de linguagem, hábitos de jogos, hábito de caminhar na rua, observar as crianças, são pequenos hábitos encantadores, mas são realmente hábitos. Então sim, somente assim posso responder tua pergunta. Quero dizer, não te respondo que o veremos, mas que é certo que não deixemos de prestar atenção para ver algo. E sobre a pergunta pessimista se há um poder capaz de impedir esta criatividade, respondo que não. Nenhum poder poderá impedir esta criatividade.

Agradeço a vocês por este ano que foi extremamente precioso, em todo caso, para mim.