

# A dobra Deleuze-Foucault

Catarina Pombo Nabais

[Este artigo retoma os capítulos dedicados à presença de Foucault no pensamento de Deleuze na minha tese de doutoramento *Deleuze: Philosophie et Littérature*, dirigida por Jacques Rancière e defendida em Paris VIII em 2007. A tese será publicada em breve em Paris, pela editora l'Harmattan. Agradeço ao meu pai, Nuno Nabais, o convite para dar a conhecer esses capítulos, em versão portuguesa, neste volume de actas.]

## § 1. Deleuze leitor de Foucault

Tornou-se um cliché considerar as leituras que Deleuze faz de outros pensadores como puras projecções das suas próprias teses. E, de facto, é difícil ler, por exemplo, os seus livros sobre Hume, Nietzsche e Kant sem sublinhar aí as primeiras formulações da versão deleuziana do programa do empirismo transcendental. O modo como Deleuze destaca uma dimensão transcendental na teoria da imaginação de Hume, ou como faz aparecer a antropologia política da *Genealogia da Moral* de Nietzsche sobre um fundo de uma teoria kantiana da génese das faculdades, deixa bem perceber este método de leitura em espelho, onde cada conceito do complicado léxico filosófico do deleuzianismo se vai desenhando segundo um regime de parasitagem, de vampirização dos universos teóricos visitados. Em sentido inverso, há uma imensa rede de conceitos e de decisões teóricas de Deleuze cuja verdade não se deixa determinar sem retornar às imagens dos autores lidos. Sempre que se tenta explicar as teses mais singulares de Deleuze, como aquelas sobre o plano de imanência, o virtual, as sínteses do tempo, a univocidade do ser, é-se imediatamente forçado a cair nestes abismos que são “o Bergson” de Deleuze ou “o Espinosa” de Deleuze, ou melhor, nesta *mise en abîme* do método deleuziano de “contar um livro da filosofia passada como se fosse um livro imaginário e fingido”<sup>[1]</sup>.

Impôs-se também a ideia de que os anos 70, os de colaboração com Félix Guattari, teriam visto interromper os trabalhos sobre autores filosóficos, e que era apenas após *Mil Planaltos* que Deleuze teria retornado à sua paixão pelos grandes textos teóricos<sup>[2]</sup>. É verdade que foi apenas em 1981 que Deleuze retomou e aumentou o seu *Espinosa* de 1971 como *Espinosa - Filosofia Prática*. Por outro lado, *Foucault* é publicado em 1986, e *A Dobra. Leibniz e o Barroco* em 1988. E, uma vez que estes livros são, em certa medida, a versão realizada dos cursos em Paris VIII dos anos 80, dedicados precisamente a Espinosa, Foucault e Leibniz, emerge a falsa evidência de que os anos 70, os de colaboração intensivo com Félix Guattari, tinham ignorado esse método de “*collage*” na história da filosofia que ele tinha praticado na década de 60, e que ele justificara em *Diferença e Repetição* como dando origem a “um Hegel *filosoficamente* barbudo, um Marx *filosoficamente* calvo, assim como um Gioconda com bigode”<sup>[3]</sup>. Foi-se impondo a ideia de que Deleuze teria consagrado a década de 70 apenas a trabalhos de economia política, de sociologia, de linguística, de literatura, de psicanálise, de biologia, ou seja, a uma mistura vertiginosa de perspectivas visionárias sobre a evolução do desejo e do capitalismo, sobre os impasses da

revolução, sobre as máquinas de guerra, de onde saíram *O Anti-Édipo*, *Kafka*, e *Mil Planaltos*.

Mas estas duas falsas evidências – a) que Deleuze faz história da filosofia “projectiva” e b) que os anos 70 correspondem a um interregno da sua prática de leitura dos grandes nomes da tradição filosófica - apagam um capítulo decisivo da relação de Deleuze com os grandes textos do património filosófico. Referimo-nos àquele capítulo da leitura que Deleuze fez de Foucault. Isso aconteceu em dois momentos. O primeiro, em dois estudos publicados na revista *Critique* na década de 70. Embora alterados e aumentados para serem incluídos em 1986 no livro sobre Foucault, estes estudos foram originalmente publicados respectivamente em 1971 e 1975. O segundo momento, corresponde aos capítulos expressamente escritos para o livro sobre Foucault. Eles retomam o fundamental do curso sobre Foucault nos anos de 1985 e 1986.

Os primeiros textos, os publicados em *Critique* e reformulados em 1986 como capítulos iniciais do livro *Foucault*, têm um valor arqueológico raro. Informam-nos sobre a muito singular recepção por Deleuze de *Arqueologia do Saber* e de *Vigiar e Punir*. E esta informação refere-se, de novo, mais do que à compreensão luminosa e ao mesmo tempo fraternal destes dois monumentos dos anos 70, ao desenvolvimento do pensamento do próprio Deleuze. Com efeito, tal como em *Kafka - Para uma Literatura Menor*, também os dois primeiros capítulos de *Foucault* são vias de acesso privilegiadas à génese não somente do livro sobre Kafka, mas também do livro que desenha o seu território conceptual: *O Anti-Édipo*. Não é difícil indicar em que medida a teoria dos enunciados de *Arqueologia do Saber*, como descrição destas multiplicidades discursivas não-pessoais que estabelecem relações extrínsecas com as formações não discursivas (como instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos económicos), foi um instrumento fundamental na construção de *O Anti-Édipo*. A teoria das sínteses de produção, de registo e de consumo que revelam o carácter ao mesmo tempo social, histórico e político dos processos desejantes e, por conseguinte, de todos os delírios familiares, seria impossível sem a ideia de uma saturação do enunciável a cada época, onde tudo é real no enunciado, e toda a realidade está aí manifesta.

Com *Vigiar e Punir* produz-se um impacto semelhante de Foucault sobre Deleuze. Disso dá conta o segundo artigo de *Critique*. Apresentemos esse impacto esquematicamente. A teoria do Poder deste livro de 1975, com todos os novos conceitos como os de “dispositivo”, “diagrama” como exposição material das relações de forças, “causa imanente”, oferece um dos fundos mais transparentes para acompanhar a análise que Deleuze e Guattari propõem das obras de Kafka. O próprio conceito de “agenciamento colectivo de enunciação”, a partir do qual uma comunidade menor se opõe às máquinas diabólicas do Poder, é a expressão literária dos diagramas de poder cuja geometria, ao mesmo tempo abstracta e material, Foucault tinha já fundado em *Vigiar e Punir*. Pode-se portanto dizer que, de uma maneira paralela aos estudos em ciências humanas, às leituras de etologia animal e de biologia que atravessam o fundo de trabalho dos anos 70, a apropriação que ele fez da pragmática dos enunciados de Foucault, bem como da sua microfísica do Poder disciplinar, tiveram, embora mais secreto, um efeito enorme na obra de Deleuze.

Mas, não nos podemos esquecer que o livro sobre Foucault, publicado em 1986, teve uma composição a dois tempos. O primeiro, aquele que já referimos, inclui os artigos sobre *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e punir*, escritos em 1971 e 1975 para a revista *Critique*, e constituem a primeira parte, com o título “Do Arquivo ao Diagrama”. Ali o que está em jogo é a pragmática dos enunciados e a microfísica do Poder sobre os quais se constrói o livro de Deleuze e Guattari sobre Kafka. O segundo momento é o

dos capítulos escritos expressamente para este livro após a morte de Foucault em 1984. Corresponde à segunda parte do livro, com o título “Topologia: “Pensar de outro modo”. Deleuze regressa de novo a *Aqueologia do Saber* e a *Vigiar e Punir*, e acrescenta a leitura do primeiro volume de *História da Sexualidade*. No entanto, esses três livros são aqui pensados à luz dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*, publicados por Foucault no ano da sua morte. Deleuze introduz aqui o conceito de “dobra do pensamento” [*plissement de la pensée*] que inspira o livro sobre Leibniz e o conceito de “dobra”, e que elabora o horizonte quer da ética do impossível que se encontra no texto sobre Bartleby, quer da estética do esgotamento do possível em redor de textos de Beckett.

Respeitemos esta abordagem a dois tempos que Deleuze faz de Foucault. Como introdução à leitura de *Kafka - Para uma Literatura Menor*, reconstituimos os dois primeiros capítulos do livro *Foucault*, dedicados, respectivamente a *Arqueologia do Saber* e a *Vigiar e Punir*. Cremos que é possível detectar as linhas primordiais de inspiração da teoria dos agenciamentos colectivos de enunciação, bem como a ideia de Poder como máquina abstracta de desejo.

Os capítulos que Deleuze dedicou aos dois últimos volumes de *História da Sexualidade*, serão visitados apenas nos dois últimos parágrafos deste artigo. Pertencem a uma nova atmosfera no pensamento de Deleuze, aquela que gravita em redor da pergunta da subjectivação como desdobramento da força sobre si mesma, transformando a microfísica do Poder numa ética do possível. Este último olhar de Deleuze sobre Foucault deve por conseguinte ser abordado juntamente com o livro que ele como que já preparava: o livro sobre Leibniz.

## § 2 Pragmática dos enunciados

O conceito de “enunciação colectiva” que organiza a obra *Kafka: para uma literatura menor* é, em grande medida, consequência da leitura que Deleuze tinha feito da nova pragmática dos enunciados proposta por Foucault. Em *Arqueologia do Saber*, com efeito, o que Deleuze quer sobretudo sublinhar é o conceito de “enunciado” que tinha sido objecto específico do novo método de arquivista das ciências humanas. A ideia de razão que Foucault tinha descoberto na psiquiatria do século XVIII, as imagens do normal e do patológico que tinham clarificado nas nosografias dos séculos da invenção da clínica, ou as categorias antropológicas que mostrou na base das ciências humanas, todo este universo de conhecimentos, de classificações, de categorias, era extraído da leitura dos tratados médicos, dos relatórios da polícia, das narrativas clínicas, ou mesmo de novelas e peças de teatro. Deleuze quer seguir a justificação que Foucault apresenta do valor de verdade desta camada material do dito. Se se pode relacionar as páginas de Cervantes sobre o delírio de D. Quixote, as linhas finais do *Rei Lear* de Shakespeare e a descrição da hipótese do génio maligno de Descartes, é porque aí, nessa positividade do que foi enunciado, se manifesta uma realidade muito material da razão e da desrazão. Legitimar a epistemologia de *História da Loucura*, de *O Nascimento da Clínica* e de *As Palavras e as Coisas* é construir a metafísica adequada a esta realidade autónoma dos enunciados que Foucault toma como monumento exaustivo do saber de uma determinada época.

Para Deleuze, o conceito de “enunciado” proposto por Foucault constrói-se em oposição aos conceitos de “proposição” e de “frase”. A proposição é o que se pode conceber a partir de uma língua dada. A frase corresponde ao que realmente se diz

dentro do domínio infinito das proposições a conceber. A frase é, assim, a dimensão material do campo mental do sentido. Em contrapartida, o enunciado, é o conjunto efectivo das frases ditas um momento e num espaço determinado. A linha de demarcação parece estabelecer-se simplesmente em extensão, por subtracção sucessiva da dimensão dos domínios do sentido, que vai do concebível ao dizível, e do dizível ao dito. Mas, para Deleuze, esta linha é sobretudo ontológica. Refere-se à diferença entre, de um lado, o possível e o virtual, e, do outro, o real. As proposições existem de acordo com o regime do possível, “porque, das proposições, pode-se sempre conceber tanto quanto se quer, tanto quanto se teria podido exprimir umas `sobre' as outras conforme a distinção dos tipos; e a formalização como tal não tem que distinguir o possível e o real, mas faz abundar as proposições possíveis. Quanto ao que é realmente dito, a sua escassez de facto advém do seguinte fenómeno: uma frase nega sempre outras, impede outras, contradiz ou repele outras frases, de modo que cada frase está marcada por tudo o que ela não diz. Esse não-dito constitui um conteúdo virtual ou latente que multiplica o sentido e que se oferece à interpretação, formando um `discurso escondido', verdadeira riqueza em direito”<sup>[4]</sup>. As proposições correspondem ao mundo do possível, ao mundo da formalização do sentido. As frases, por seu lado, produzem um mundo virtual. É o mundo onde o sentido é produzido, multiplicado em cada frase, mas em regime de latência. As frases convocam portanto a interpretação para trazer este virtual à clareza. *Arqueologia do Saber* seria a construção de um programa de análise histórica de monumentos do saber que recusaria quer a formalização, quer a interpretação, ou seja quer o estudo das proposições que uma época teria concebido, quer as frases que essa época tivesse efectivamente dito mas que, por sua vez, reenviariam a outras frases que estas frases tinham contradito ou repellido. Contra uma história do possível, mas também contra uma história do virtual, Foucault propõe, segundo Deleuze, uma história do real actual, uma história dos enunciados. E este real não contém nada de possível, como se fosse a sua condição transcendental, nem nada de virtual, como o seu excesso não dito ou escondido. É um real unívoco, que contém em si mesmo todo o seu fundamento e todo o seu sentido. Para pensar esta condição de um dito absolutamente actual, absolutamente real, Foucault teria introduzido o conceito de “enunciado”. Como diz Deleuze, “não há nem possível nem virtual no domínio dos enunciados, tudo neles é real, e toda a realidade é neles manifesta: só conta o que foi formulado, aí, a tal momento, e com tais lacunas, tais brancos”<sup>[5]</sup>.

Este positivismo do dito, ou, de acordo com a fórmula de Deleuze, a “positividade do dictum”<sup>[6]</sup>, que não reconhece como real senão o que é enunciado, e que vê no enunciado a manifestação completa de todo o real, tem consequências imensas. Primeiro, do ponto de vista ontológico, enquanto univocidade espinosista do Ser, o conceito de enunciado implica uma redução de toda a realidade ao plano do efectivo, ao plano de um actual sempre em acto, sempre realizado, que absorve todo o possível do concebível e todo o virtual do interpretável no já dito, no dictum aí e em um determinado momento. Mas, na maneira de conceber a própria realidade do enunciado, Deleuze traz ao programa de *Arqueologia do Saber* determinações bem específicas do léxico ontológico que herdou dos estóicos, de Bergson e de Espinosa. De acordo com Deleuze, o enunciado não reenvia a nenhum sujeito, a nenhum cogito. Não há necessidade de um qualquer transcendental, singular ou colectivo, para produzir um enunciado. O enunciado é autopositional, reenvia apenas a si e não existe senão em si, na sua própria espacialidade e na sua temporalidade única: “como a recordação bergsoniana, o enunciado conserva-se em si, no seu espaço, e vive enquanto este espaço dura ou é reconstituído”<sup>[7]</sup>. O enunciado tem portanto uma duração própria que corresponde à duração de espaço no qual o enunciado se conserva. Existe como

uma essência pura. E no entanto, embora Deleuze invoque o conceito bergsoniano de recordação, o conceito de enunciado não pode aspirar às condições ontológicas desta realidade espiritual pura. Privado da dimensão do virtual (que Deleuze quer guardar para definir o domínio da frase), já não se pode mais dizer que a realidade do enunciado é “ideal sem ser abstracta, real sem ser actual”, como Deleuze gostava de repetir a propósito da condição de existência da recordação pura em Bergson, e da essência artística em Proust. O enunciado já não é nem ideal, nem virtual, mas unicamente real, e de uma realidade que se confunde com a actualidade. O real que Deleuze detecta em Foucault é um real cercado pela sua própria realidade, asfixiado pela ausência de possível ou virtual. É por isso que a grande pergunta que Deleuze deve pensar na sua leitura de *Arqueologia do Saber* é a de determinar como um saber, que é composto de um conjunto – múltiplo mas fechado – de enunciados, se refere à sua parte externa, se refere a um mundo que, de uma maneira exaustiva, se manifesta e se constitui como saber. Na medida em que o sentido de um enunciado não deriva por formalização, ou seja, não é um caso de um domínio extensional que ele exemplificaria, e, por outro lado, na medida em que não é constituído por interpretação, como é que então um enunciado se constitui como saber? Dito de outro modo: na medida em que a realidade de um enunciado se esgota nela mesma sem estar cercada nem de proposições possíveis, nem de frases virtuais (as quais poderiam ancorar o enunciado noutras proposições concebíveis ou outras frases ditas ou repelidas), como determinar então o valor de verdade de um enunciado, ou, pelo menos, o seu valor de saber?

Deleuze reconhece que este novo arquivismo dos enunciados coloca Foucault num lugar ambivalente. “De certa maneira, Foucault pode declarar que nunca escreveu senão ficções: é que, como vimos, os enunciados assemelham-se a sonhos, e tudo muda, como num caleidoscópio, de acordo com o corpus considerado e a diagonal que se traça. Mas, de uma outra maneira, ele pode também dizer que nunca escreveu senão o real, com real, porque tudo é real no enunciado, e toda a realidade é nele manifesta”<sup>[8]</sup>. O conceito de enunciado, de acordo com Deleuze, instala o programa de Foucault ao mesmo tempo no sonho e na realidade, na ficção e no saber. O que é surpreendente é o facto de Deleuze ver nesta hesitação entre duas condições do enunciado o ponto de fuga, a linha de transformação do pensamento de Foucault após *Arqueologia do Saber*. A sequência dos seus trabalhos teria sido o combate por uma solução aos problemas inscritos na tese da existência em si e para si do enunciado. O enunciado não se diz senão de si mesmo e a si mesmo, é ele mesmo repetição. O que ele repete, no entanto, é outra coisa, ele supõe singularidades de real que se manifestam nele, que lhe são estranhamente semelhantes e quase idênticas, sem se confundirem com ele. Para Deleuze, a passagem de uma teoria do saber a uma teoria do Poder teria sido exigida por esta indeterminação do fora dos enunciados, por esta hesitação quando à condição de singularidades não discursivas que o enunciado supõe. “O maior problema para Foucault seria saber em que consistem estas singularidades que o enunciado supõe. Mas ‘A arqueologia’ pára aí, e não tem ainda que tratar deste problema que ultrapassa os limites do ‘saber’. Os leitores de Foucault adivinham que se entra num novo domínio, o do poder»<sup>[9]</sup>. A entrada numa teoria do Poder teria sido a solução ao problema do fora e do para lá do saber.

Já na exposição sobre o modo de existência do enunciado, Deleuze tinha distinguido três círculos ou três fracções neste espaço onde o enunciado se conserva em si. Primeiro, aquilo a que Deleuze chama um “espaço colateral”, que é formado por outros enunciados. A segunda fracção de espaço seria um “espaço correlativo”, onde se trata da relação do enunciado, já não com outros enunciados, “mas com os seus sujeitos, os seus objectos, os seus conceitos”<sup>[10]</sup>. O terceiro é o “espaço complementar”, o das

formações não discursivas, como as instituições, os acontecimentos políticos ou as práticas económicas. E, a propósito desta terceira fracção de espaço, a que põe o enunciado em relação com não discursivo, Deleuze escreve: “É sobre este ponto que Foucault esboça já a concepção de uma filosofia política”<sup>[11]</sup>. A pergunta do Poder aparece pela primeira vez no interior da teoria do enunciado para pensar a relação com o fora, a relação do discursivo com o não-discursivo. É verdade que cada espaço reenvia sempre o enunciado a um fora. O espaço colateral inscreve em si o fora dos outros enunciados. O espaço correlativo trabalha o fora dos sujeitos e dos objectos do enunciado. O fora das instituições e das práticas económicas é a condição do espaço complementar. Mas, em cada caso, Deleuze mostra a presença de um mesmo problema em Foucault. Esse fora - dos outros enunciados, dos sujeitos e dos objectos dos enunciados, das práticas não discursivas - é sempre reconduzido a uma função intrínseca do enunciado. Tal é sobretudo visível a propósito do espaço correlativo, aquele que põe o enunciado em relação com os seus sujeitos, os seus objectos, os seus conceitos. Os sujeitos ou objectos do enunciado não são as suas referências. Só uma proposição é suposto ter um referente, porque a proposição tem como constante intrínseca o reenvio a um estado de coisas que vem (ou não) preencher a intencionalidade de sentidos. Como tal, o estado de coisas é a variável extrínseca da proposição. “Mas não se passa o mesmo com o enunciado: este tem um ‘objecto discursivo’ que não consiste de modo algum num estado de coisas visado, mas deriva pelo contrário do próprio enunciado”<sup>[12]</sup>. Para o enunciado, não há referência ou intencionalidade. Há apenas “objectos discursivos” que são variáveis intrínsecas dos enunciados, ou seja que são instaurados unicamente pelos enunciados. E, para melhor ilustrar esta pertença dos objectos aos enunciados, Deleuze recorda a teoria sartriana dos sonhos: “é cada sonho, cada imagem de sonho, que tinha o seu mundo específico”. E Deleuze acrescenta – “Os enunciados Foucault são como sonhos: cada um tem o seu próprio objecto, ou se cerca de um mundo”<sup>[13]</sup>.

Esta consequência não pode senão ser insuportável para Deleuze. Nenhum saber se constitui em sonho, nenhum saber pode supor os seus enunciados como sonhos, como ficções. Daí a importância que Deleuze atribui à terceira dimensão do espaço, que ele designa como o “espaço complementar” do enunciado. É o único extrínseco, porque reenvia, não a mundos que cercam os enunciados como sonhos, mas a formações não discursivas, a práticas institucionais (contratos, registos). Contudo, este fora não onírico rompe com a teoria do saber. Ele supõe que os enunciados sejam retidos em redor dos lares difusos do Poder, em redor das instituições, dos acontecimentos políticos, das práticas económicas. É neste sentido que Deleuze compreende que esta dimensão extrínseca do espaço do enunciado é já o esboço de uma filosofia política em Foucault. O Poder é esta dimensão do espaço do enunciado que o abre para as funções extrínsecas. O Poder é a relação com o Fora [*Dehors*]. E esta tese fornecerá até ao fim, não só o fio condutor da leitura que Deleuze propõe da transformação do pensamento de Foucault, mas também o modelo para pensar a enunciação colectiva, ou o “agenciamento colectivo de enunciação” que compõe, de acordo com ele, o fundamental do trabalho romanesco de Kafka. Será suficiente acrescentar à leitura de *Arqueologia do Saber* a de *Vigiar e Punir* para fundir uma nova compreensão do carácter colectivo da enunciação com uma nova teoria do Poder enquanto campo de imanência. Podemos pois dizer que, tanto o conceito de enunciado como o de Poder são o efeito de inspirações que vêm de Foucault.

Mas então foi necessário que Deleuze esperasse este grande livro sobre o Poder de Michel Foucault. Vale a pena sublinhar que Foucault publica *Vigiar e Punir* neste mesmo ano de 1975, ou seja, quase em simultâneo com a publicação de *Kafka - para*

*uma Literatura Menor*. No livro sobre Kafka *Vigiar e Punir* é citado duas vezes. Ora, na medida em que os livros são editados com uma diferença de dois meses, temos que concluir que o efeito que este livro de Foucault produziu sobre o conceito de Poder que organiza a leitura que Deleuze e Guattari fazem de Kafka deve ser visto como a consequência de um acesso antecipado ao conteúdo fundamental de *Vigiar e Punir* antes mesmo da sua publicação<sup>[14]</sup>.

---

<sup>[1]</sup> *Différence et Répétition (DR)*, p. 4.

<sup>[2]</sup> O estudo que reforça mais esta perspectiva é o de Manola Antonioli, *Deleuze et l'Histoire de la Philosophie*, Paris: Kimé, 1999.

<sup>[3]</sup> *DR*, p. 4.

<sup>[4]</sup> *Foucault*, p. 12.

<sup>[5]</sup> *Ibid.*

<sup>[6]</sup> *F*, p. 24.

<sup>[7]</sup> *F*, p. 14.

<sup>[8]</sup> *F*, p. 27.

<sup>[9]</sup> *F*, p. 21.

<sup>[10]</sup> *F*, p. 16.

<sup>[11]</sup> *F*, p. 19.

<sup>[12]</sup> *F*, p. 17.

<sup>[13]</sup> *Ibid.*

<sup>[14]</sup> O novo conceito de poder de Foucault é duas vezes mencionado em *Kafka - Para uma literatura menor*: trata-se da nota 20, p. 44, e sobretudo na nota 3, p. 103, onde se pode ler: “Michel Foucault faz uma análise do poder que renova hoje todos os problemas económicos e políticos. Com outros meios, esta análise tem uma ressonância kafkiana. Foucault insiste sobre a segmentaridade do poder, a sua contiguidade, a sua imanência no campo social (o que não quer dizer interioridade numa alma ou num sujeito à maneira de um superego). Ele mostra que o poder não procede de modo algum pela alternativa clássica, violência ou ideologia, persuasão ou constrangimento. Cf. *Vigiar e punir* : o campo de imanência e de multiplicidade do poder nas sociedades ‘disciplinares’”.

### § 3. Agenciamentos e máquinas abstractas

Deleuze reconheceu em *Vigiar e Punir* um momento decisivo no pensamento de Foucault. Para ele, trata-se antes de mais da passagem de uma analítica do saber a uma cartografia do Poder. Mas este livro representa também, segundo Deleuze, o suplemento político da teoria do enunciado de *Arqueologia do Saber*. Mas o interesse de Deleuze não é apenas hermenêutico. Ele não está preocupado com a compreensão dos mecanismos de transformação interna do programa teórico de Foucault. É Deleuze ele mesmo que entra em crise com a publicação de *Vigiar e Punir*. E a primeira manifestação dos efeitos da leitura de Foucault é o livro de Deleuze e Guattari, publicado nesse mesmo ano de 1975 – *Kafka: para uma literatura menor*. Como veremos, o livro sobre Kafka, em torno da questão central da ligação dos enunciados literários com o espaço da experiência do poder é a boa convergência entre *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir*, entre uma teoria da saturação política do discurso e a reformulação radical dos modelos de poder que organizavam aquela teoria.

Deleuze dedica um artigo inteiro, publicado em 1975 no número 343 da revista *Critique*, à nova cartografia do Poder elaborada por Foucault em *Vigiar e Punir*. Este artigo será incluído no livro sobre Foucault como capítulo II, com o título “Um novo cartógrafo”. No entanto, nessa versão de 1986 do artigo da *Critique*, Deleuze inclui também algumas referências a *A Vontade de saber* (livro publicado apenas em 1976),

sobretudo no que diz respeito à crítica da hipótese repressiva. Mas o fundamental do seu olhar sobre o conceito de poder de Foucault vem da sua leitura de *Vigiar e punir* construída em 1975 para a *Critique*. Não é tanto a questão da vida ou dos dispositivos de produção do discurso sobre os prazeres que interessa Deleuze, mas antes a questão da natureza das relações de forças enquanto exercício de estratégias internas às formações de meio e da sua maneira de agir sobre os corpos (como o meio prisional, o meio militar ou o meio escolar). Noutras palavras, Deleuze reconhece-se menos na biopolítica de Foucault do que na sua microfísica. E, tal como o sublinharemos mais à frente, Deleuze procurará na microfísica a confirmação do seu conceito de “máquina”, particularmente o de “máquina abstracta”, bem como o conceito de “agenciamento” - que Deleuze fará coincidir com o de “dispositivo” que ocupava o centro do novo olhar sobre o Poder por Foucault. Após a primeira exposição da teoria do agenciamento, feita nesse mesmo ano de 1975 no livro sobre Kafka, na sua dimensão de instrumento para pensar a literatura menor, o texto sobre *Vigiar e punir* revela-se o laboratório dos enredos políticos deste conceito. Retrospectivamente, podemos mesmo reconhecer que o rebatimento do conceito foucauldiano de “dispositivo” sobre o conceito deleuziano de “agenciamento” que se encontra no artigo da revista *Criique* tinha já trabalhado na sua génese o livro sobre Kafka.

Na cartografia de Foucault, Deleuze sublinha dois planos: o de um mapa crítico dos postulados que marcaram a posição tradicional marxista sobre a natureza do Poder, e o de uma representação diagramática do Poder como campos vectoriais de relações de forças. Estes dois planos explicam-se reciprocamente. É pela demolição dos postulados sobre o Poder herdados da tradição marxista, que Foucault torna provável o seu novo conceito de Poder. Inversamente, só o modelo diagramático permite, em negativo, o diagnóstico dos limites dos postulados tradicionais sobre o Poder. Deleuze reconstitui este mapa, desenhado por Foucault, das ilusões da esquerda no que diz respeito a questões como a natureza do Estado, o modo de existência das classes e das suas lutas, a relação entre os regimes punitivos e os sistemas de produção, ou as formas de dominações simbólicas, para, em retorno, fazer aparecer a verdade do olhar Foucault sobre as “máquinas abstractas” do Poder. Assim, contra o postulado da propriedade, que faz do Poder uma característica de uma classe que o teria conquistado, Foucault teria mostrado, de acordo com Deleuze, que o Poder é antes uma estratégia, que se exerce mais do que se possui. O Poder não é o privilégio de uma classe dominante mas o efeito global das suas posições num campo de forças. Contra o postulado da localização do Poder em instituições específicas - o Estado - Foucault faz ver o próprio Estado como uma resultante de uma multiplicidade de estratégias, como o efeito de uma “microfísica do Poder”. Aí a “disciplina” é o tipo fundamenta de relação de poder, enquanto tecnologia dos corpos, dos gestos, dos tempos, que atravessa todo o tipo de aparelhos e de instituições. Em terceiro lugar, o postulado da subordinação. Deleuze refere-se à representação do Estado como subordinado a modos de produção específicos. A microfísica de Foucault teria tornado visível, no próprio interior da economia, nas fábricas, nos ateliers, formas de dominação semelhantes às vigentes nas escolas, nos quartéis, nas prisões e nos hospitais, que afectam do interior os corpos e as almas, tornando portanto evidente que é toda a economia que pressupõe os mecanismos do Poder. O quarto postulado teria sido o da essência ou do atributo. Como Deleuze indica, trata-se de fazer do Poder uma essência que qualificaria aqueles que a possuem, instaurando-os como dominantes. Foucault teria mostrado que o Poder não tem essência. “Não é atributo, mas relação: a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa menos pelas forças dominadas que pelas dominantes, ambas constituindo as singularidades”<sup>[1]</sup>. O postulado da modalidade apresenta o Poder como



uma realidade biforme, umas vezes enquanto violência, outras como ideologia. Por outras palavras, segundo a posição marxista, o Estado umas vezes restringe, outras vezes faz acreditar. O Estado seria antes de mais repressão. Se produz algo, não é senão crença, ideologia. Pelo contrário, segundo Deleuze que retoma Foucault, “o poder `produz real', antes de reprimir. E também produz o verdadeiro, antes de ideologizar, antes de abstrair ou mascarar”<sup>[2]</sup>. Finalmente, o postulado da legalidade. O Poder teria, para a tradição marxista, a lei como a sua forma por excelência. A lei seria quer a pacificação das forças brutas, quer o resultado de uma guerra ganha pelos mais fortes. Essa falsa coincidência entre Estado e lei conduziu o pensamento revolucionário a reclamar-se de uma outra legalidade, a qual não poderia senão passar pela conquista do Poder e pela instauração de um outro Estado. *Vigiar e Punir* teria invertido radicalmente esta relação entre lei e Poder. “Um dos temas mais profundos do livro de Foucault consiste em substituir a esta oposição demasiado pesada lei-ilegalidade uma correlação fina *ilegalismos-lei*. A lei é sempre uma composição de ilegalismos que ela diferencia ao formalizá-los”<sup>[3]</sup>. Estratégia, tecnologia dos corpos, economia como dispositivo disciplinar mais do que produtivo, relação mais do que atributo, produtor do real antes de reprimir ou ideologizar, finalmente formalização da lei por composição de ilegalismos - tais são, segundo Deleuze, os novos traços do poder após *Vigiar e Punir*. Mas estes não se esgotam numa teoria do Poder, não se referem só a uma diferente compreensão das formas de dominação. A grande novidade introduzida por este livro no interior do pensamento de Foucault seria, de acordo com Deleuze, resolver um problema que assombra a teoria foucauldiana da expressão, o da relação do enunciado a domínios não-discursivos.

Como vimos, Deleuze sublinhava uma insuficiência no conceito de enunciado de *A Arqueologia do Saber*. Propunha a distinção entre dois tipos de formações práticas: as discursivas ou de enunciado, e as não-discursivas ou de meios. As não-discursivas eram designadas genericamente como os domínios das relações de poder - instituições, acontecimentos políticos e processos económicos. Faltava então uma definição do poder enquanto definição positiva dos estratos não-discursivos das formações práticas. Com *Vigiar e Punir*, segundo Deleuze, esta falta desaparece. Deslocando o não-discursivo para instituições materiais enquanto modos de agir sobre os corpos, como a prisão, o quartel, a escola, o hospital, Foucault teria tocado uma nova relação entre o dito e o não-dito. Por exemplo, o direito penal refere-se ao enunciável em matéria criminal, mas os suplícios, ou a prisão que os vieram substituir, são formações práticas que estabelecem a associação entre a infracção e o código, mas referem-se não a um regime de linguagem que classifica as infracções e calcula as penalidades, mas um regime muito específico do não-discursivo, o regime do visível. A prisão faz ver o crime e o criminoso. Através de um regime de visibilidade, um regime de luz, a prisão diferencia, ao mesmo tempo que formaliza, a lei e a sua encarnação no corpo dos indivíduos. A passagem de um poder jurídico-discursivo a um poder disciplinar, ou seja a um poder que se constrói na organização material dos tempos e dos espaços dos corpos, transforma o fora do enunciado em coisas, em formações de meio onde é possível distinguir uma forma de conteúdo (por exemplo o prisioneiro) e uma forma de expressão (por exemplo as palavras e os conceitos como delinquência ou delinquente). Estas formações de meios, estas coisas, são “visibilidades”. “Aquilo que `a arqueologia' reconhecia, mas não designava ainda senão negativamente, como meios não-discursivos, encontra com `Vigiar e Punir' a sua forma positiva que assombrava toda a obra de Foucault: a forma do visível, na sua diferença com a forma do enunciável”<sup>[4]</sup>. O exemplo privilegiado do visível, na sua relação com o que se diz, é a prisão - não enquanto figura de pedra, mas pela sua condição de visibilidade universal

do criminoso no seu corpo, nos seus gestos, nos seus ritmos. Esta visibilidade, como sabemos, Foucault designa-a como “Panoptismo”. Deleuze retoma este Panoptismo a partir da distinção entre duas dimensões: o luminoso e o visual. A primeira tem a condição de um meio, a segunda, significativamente, a de algo a que Deleuze chama um “agenciamento”. De facto, quando Deleuze apresenta pela primeira vez a ideia de “Panoptismo”, podemos ler já também a introdução desse conceito tão decisivo de Deleuze : “‘Panoptismo’, ou seja (...) um agenciamento visual e um meio luminoso onde o supervisor pode ver tudo sem ser visto, sendo os prisioneiros vistos a cada instante sem se verem a eles mesmos”<sup>[5]</sup>. O modo como Deleuze pensa este conceito-chave de *Vigiar e Punir* a partir do conceito de agenciamento é bem significativo. É ele que vai permitir estabelecer como que um duplo não-discursivo do conceito de agenciamento colectivo de enunciação que, paralelamente, Deleuze trabalhava com Guattari no livro sobre Kafka. Mais precisamente, o agenciamento visual é o que dá finalmente uma forma positiva a este domínio não-discursivo que faltava à teoria do enunciado de *Arqueologia do Saber*<sup>[6]</sup>. O contraponto do enunciado torna-se então o visível, na sua dupla condição de um agenciamento visual e de um meio luminoso.

#### § 4. Agenciamento e dispositivo

O conceito de “agenciamento” não pertence ao léxico de Foucault. Mas Deleuze transformá-lo-á no elemento central da sua leitura do conceito de poder de *Vigiar e Punir*. Para tal, bastou-lhe mostrar como ele era a boa tradução do conceito de “dispositivo”. Primeiro, pela condensação das duas dimensões da visibilidade do Panoptismo na única figura do agenciamento. Em vez dizer que o Panoptismo é um agenciamento visual e um meio luminoso, como Deleuze o tinha feito na sua primeira apresentação deste conceito (que Foucault tinha encontrado em Bentham), pode-se ler: “Quando Foucault define o Panoptismo, tanto o determina concretamente como um agenciamento óptico ou luminoso que caracteriza a prisão, como o determina abstractamente como uma máquina que não somente se aplica a uma matéria visível em geral (atelier, quartel, escola, hospital prisão) mas também atravessa em geral todas as funções enunciáveis”. É o agenciamento que condensa toda a dimensão do visível, é ele que é ao mesmo tempo óptico e luminoso. O Panoptismo em Foucault não teria assim senão duas determinações: enquanto agenciamento e enquanto máquina. Mas, mesmo o conceito de “máquina” vai ser reconduzido ao de agenciamento.

O diagrama segundo Foucault, como Deleuze o diz, “é a exposição das relações de forças que constituem o poder”<sup>[7]</sup>. Ora, na medida em que estas relações de forças são sempre estratégicas, microfísicas, difusas, elas constituem funções puras, formam um campo abstracto. O diagrama é dito “máquina abstracta”<sup>[8]</sup>. Não é surpreendente que os conceitos de “diagrama” e de “máquina abstracta” sejam utilizados em todo este texto sobre *Vigiar e Punir* indiferentemente como conceitos sinónimos. É neste sentido que Deleuze pode escrever “o diagrama ou a máquina abstracta, é o mapa das relações de forças”<sup>[9]</sup>.

Basta que a máquina abstracta (e o diagrama) seja apresentada como a causa dos agenciamentos, para que a relação foucauldiana entre diagrama e dispositivo seja transposta sobre a ligação entre a máquina abstracta e os agenciamentos. O princípio desta transposição é dado pelo conceito de “causa imanente”, a qual existe, segundo Deleuze, precisamente entre a máquina abstracta e os agenciamentos concretos - “a máquina abstracta é como que a causa dos agenciamentos concretos que efectuem as

relações”<sup>101</sup>. E Deleuze apresenta uma longa explicação deste conceito de causalidade, no fim da qual estabelecerá a equivalência fundamental entre o conceito de agenciamento e o de dispositivo. “O que significa aqui causa imanente? É uma causa que se actualiza no seu efeito, que se integra no seu efeito, que se diferencia no seu efeito. Ou antes, a causa imanente é aquela cujo efeito a actualiza, a integra e a diferencia. Há também correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a máquina abstracta e os agenciamentos concretos (é a estes que Foucault reserva mais frequentemente o nome de “dispositivos”)”<sup>111</sup>. O agenciamento é a actualização da máquina abstracta, ou seja a actualização do “diagrama” como mapa das relações de forças que constituem o poder. Deleuze reduz assim o “dispositivo” de Foucault a uma actualização do diagrama. Mas não o pode fazer senão porque ele pensa a ligação entre a máquina/diagrama e o agenciamento/dispositivo como um processo de actualização. Isto supõe uma outra decisão teórica: a de fazer do Poder uma realidade, não actual ou efectiva, mas virtual. O Poder, as relações de forças, não existem, como tais, no modo da actualidade. Só os agenciamentos que actualizam o Poder são eles mesmos actuais. “Se os efeitos actualizam, é porque as relações de forças ou de poder são apenas virtuais, potenciais, instáveis, evanescentes, moleculares, e definem apenas possibilidades, probabilidades de interacção”<sup>121</sup>.

Deleuze adopta explicitamente uma perspectiva modal para pensar a condição do poder na sua relação com as dimensões efectivas que ele reserva aos agenciamentos – tais como o agenciamento “prisão” ou “hospital”. Deleuze retoma o conceito de “virtual” que ele tinha tão bem formulado em *Diferença e Repetição*. Para ele, as relações de força ou de poder são apenas virtuais. Mas este conceito de virtual já não é o mesmo. Pela primeira vez, o “virtual” é tomado como pertencendo ao mesmo léxico de conceitos como “possível”, “potencial”, “provável”, esses conceitos que Deleuze, neste livro de 1968, tinha tentado refutar como más descrições dos domínios do não-actual. O poder torna-se assim o equivalente de todas as figuras clássicas daquilo que, sem ser ainda efectivo, tende para o actual, para o domínio dos factos realizados.

Nunca Deleuze tinha colocado numa mesma frase o conjunto completo dos conceitos do não-efectivo. A questão central da sua leitura de Foucault, sobre a natureza do poder, vê-se assim reduzida a uma reconfiguração das representações modais do político. O Poder é apenas a propensão para fazer, a disposição para agir, a orientação para a passagem a acto. É verdade que estas propensões, estas disposições, estas orientações, não são propriedades subjectivas, não reenviam a agentes. Deleuze reenvia-as a agenciamentos concretos, assim como a agenciamentos abstractos ou a máquinas abstractas, ou seja, a relações de forças como funções puras, como diagramas ou mapas de densidades e de intensidades. Mas isto não impede que o Poder se veja reconduzido a essa dimensão que, desde Kant, define o mais profundamente a condição humana: em vez de um conjunto de propriedades dadas, ser o conjunto das suas possibilidades, das suas probabilidades, das suas potencialidades, numa palavra, das suas faculdades (faculdades de conhecimento, de desejo e de prazer, como mostrava Deleuze no seu livro sobre Kant). Em vez de serem propriedades dos agentes, em vez serem faculdades dos indivíduos envolvidos nas relações de forças, as possibilidades, as probabilidades, as potencialidades são as propriedades das máquinas abstractas. Mas, na medida em que estas não existem senão enquanto se actualizam em agenciamentos concretos, e na medida em que estes agenciamentos concretos se actualizam ou se integram por seu lado em indivíduos qualificados por estes agenciamentos, permanece sempre a suspeita de que são efectivamente estes indivíduos que carregam neles mesmos, como sua propriedade arcaica, e em última instância, todo o Poder no modo de possibilidade, de potencialidade, de probabilidade. De facto, Deleuze diz que “a actualização é uma

integração, um conjunto de integrações progressivas. (...) Os agenciamentos concretos da escola, do atelier, do exército... operam integrações sobre as substâncias qualificadas (crianças, trabalhadores, soldados)”<sup>[13]</sup>. A escola é um agenciamento concreto que actualiza a máquina abstracta das relações de forças segundo o regime do poder disciplinar, e esta actualização opera integrações ou actualizações sobre os alunos. Não serão então estas “substâncias qualificadas”, como alunos, trabalhadores ou soldados, os pontos materiais reais do poder? Veremos que Deleuze irá descobrir, de seguida, nestas singularidades qualificadas, a verdadeira ancoragem das relações de forças. Mas, então, ele irá chamá-las de “mónadas” - e o desafio já não é a natureza do poder mas o do possível. Será o momento de inscrever a sua leitura de Foucault na de Leibniz. Mas esta passagem não é feita de forma directa. Ela implicará a invenção do conceito de “dobra” – o que só acontecerá em 1984, com a leitura dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*.

Devemos então passar à segunda parte do livro sobre Foucault, escrita propositadamente para o livro e já não uma recuperação de um artigo anterior, onde Deleuze reconstitui o movimento a três tempos do pensamento de Foucault - do saber ao poder e do poder à subjectivação. Recordemos o carácter decisivo que tem em Deleuze a ligação entre uma teoria do poder e o conceito de agenciamento, ligação que é central no conceito chave do livro sobre Kafka, o de “agenciamento colectivo de enunciação”. Ora, é unicamente neste capítulo sobre *Vigiar e Punir* que se encontra a tentativa de aproximação entre, de um lado, os conceitos de “diagrama” e de “dispositivo” que traçam o fundamental do olhar de Foucault sobre o poder e, do outro, os conceitos de “máquina abstracta” e de “agenciamento” que Deleuze e Guattari tinham começado a construir em *O Anti-Édipo* enquanto instrumentos para pensar a ancoragem política de enunciados literários.

O fundamental da teoria dos agenciamentos na leitura que Deleuze faz *Vigiar e Punir* pode, como vimos, condensar-se em cinco teses. 1. O agenciamento é, em primeiro lugar, a dimensão positiva do não-discursivo, o contraponto - visível e luminoso - do enunciado; 2. O “agenciamento” diz o mesmo que o “dispositivo” de Foucault. Há portanto o agenciamento concreto da escola, o agenciamento do atelier, do quartel, do hospital, da prisão. 3. Neste sentido, enquanto dispositivo, o agenciamento é também biforme, não é só a dimensão da visibilidade das relações de forças, mas ele também mistura o visível e o enunciável<sup>[14]</sup>; 4. O agenciamento é a actualização da máquina abstracta, ou seja do diagrama das relações de forças. E a máquina abstracta não existe senão nos agenciamentos que o actualizam, “é como se a máquina abstracta e os agenciamentos concretos constituíssem dois pólos, e se passasse de um a outro insensivelmente”<sup>[15]</sup>. 5. Esta migração de conceitos entre o léxico de Foucault e o de Deleuze conduziu a uma simples equivalência entre, de um lado, o diagrama e a máquina abstracta, e, do outro, entre o dispositivo e o agenciamento. Deleuze di-lo numa única fórmula, para sublinhar a dimensão de máquina - concreta - dos agenciamentos: “As máquinas concretas, são os agenciamentos, os dispositivos biformes; a máquina abstracta é o diagrama informal”<sup>[16]</sup>.

## § 5. Kafka com Foucault

Em todas as abordagens ao conceito de agenciamento, a grande questão é a que se refere à sua natureza de actualização ou de integração das máquinas abstractas. Deleuze diz que o Poder, enquanto relações de forças, não é senão virtual. Mas como

pensar um Poder que existe apenas como virtual, como possível, como provável, como potencial? Ou então, porquê pensar o conceito de “causa imanente” que conecta a máquina abstracta de relações de forças aos agenciamentos concretos, como relação entre uma realidade virtual e uma realidade actual?

Podemos compreender que *Mil Planaltos*, em 1980, tenha investido uma tão grande energia teórica no conceito de máquina abstracta, para a apresentar como concreta, como imanente aos agenciamentos concretos. Significativamente, a conclusão do livro tem como título “Regras concretas e máquinas abstractas”. É quase um glossário de todo o livro, um condensado dos conceitos principais. De facto, a conclusão começa pelo conceito de estrato e de estratificação, recapitula os conceitos de agenciamento, de rizoma, de plano de consistência e de corpo sem órgãos, até ao conceito de desterritorialização, para terminar com o conceito de máquina abstracta. E o problema central que atravessa este último parágrafo da conclusão *Mil Planaltos* é precisamente o da condição modal destas máquinas. As primeiras linhas declaram logo de entrada que “não há máquina abstracta, nem máquinas abstractas que seriam como Ideias platónicas, transcendentais e universais, eternas. As máquinas abstractas operam nos agenciamentos concretos”<sup>[17]</sup>. À versão platónica do abstracto (transcendente, universal, eterno), opõe-se o conceito de “operação” em agenciamentos concretos. As máquinas são realidades abstractas, mas que existem apenas enquanto “operam”. O que significa aqui “operar”? Será o equivalente à actualização, à incorporação, à efectuação?

A resposta é vaga, quase não é dada. Sabemos sobretudo que a condição abstracta das máquinas consiste na sua realidade híbrida. Elas têm matéria, mas não forma, uma vez que a sua matéria existe apenas enquanto ela opera, ou seja, enquanto está ligada a uma função. Mas estas funções, por seu lado, são puramente materiais, no sentido em que não têm propriedades definidas. Deleuze e Guattari podem então dizer “as máquinas abstractas consistem em matérias não formadas e em funções não-formais. Cada máquina abstracta é um conjunto consolidado de matérias-funções (*phylum* e *diagrama*) »<sup>[18]</sup>. O que falta às máquinas abstractas, e que as obriga a não existir senão enquanto operam em agenciamentos concretos, são as formas e as substâncias. Mas este é o papel de um processo metafísico complexo: aquele que Deleuze e Guattari designam como “efectuação”. “Operar” explica-se então como “efectuar”. As máquinas abstractas efectuam-se. Podemos ler, “no seio das dimensões do agenciamento, a máquina abstracta ou as máquinas abstractas efectuam-se em formas ou em substâncias, com estados de liberdade variáveis”<sup>[19]</sup>. Efectuar é receber uma forma ou incorporar-se em substâncias. Mas, em vez de explicar a natureza deste processo de formalização e de substancialização que define a efectuação, Deleuze e Guattari preferem referir-se ao processo inverso, aquele que vai, não das máquinas abstractas aos agenciamentos onde elas operam e se efectuam, mas dos agenciamentos às máquinas abstractas. Neste caso, e paradoxalmente, Deleuze e Guattari pensam as máquinas como Ideias platónicas. De facto, pode-se ler “isto não impede que a máquina abstracta possa servir de modelo transcendente, em condições muito particulares. Desta vez os agenciamentos concretos são conduzidos a uma ideia abstracta da Máquina”<sup>[20]</sup>. A potencialidade dos agenciamentos, a sua criatividade, deriva do modo como são trazidos a uma máquina abstracta, e essa relação é do tipo da cópia ao modelo transcendente. Na sua necessidade de subtrair a realidade do abstracto à condição do universal e do eterno platónico, sem que, no entanto, o abstracto se confunda com o concreto, Deleuze e Guattari chegam em *Mil Planaltos* a uma tese metafísica surpreendente: as máquinas abstractas são actuais apesar de não efectuadas. Como escrevem: “No seio das dimensões do agenciamento, a máquina abstracta ou as máquinas abstractas efectuam-se em formas e substâncias, com estados de liberdade variáveis. Mas foi simultaneamente necessário que a máquina

abstracta se compusesse, e compusesse um plano de consistência. Abstractas, singulares e criativas, aqui e agora, reais embora não concretas, actuais embora não efectuadas”<sup>[21]</sup>.

Vimos que, na leitura que Deleuze faz dos conceitos de “diagrama” e de “dispositivo” em Foucault, as máquinas abstractas não eram actuais. Na leitura de *Vigiar e Punir*, Deleuze apresentava-as como virtuais, possíveis, potenciais ou prováveis. É neste sentido que as máquinas abstractas se actualizavam em agenciamentos ópticos e meios luminosos como as prisões, os ateliers, as escolas. As relações de forças, não-actuais, actualizavam-se nos agenciamentos concretos, nos agenciamentos actuais e efectivos.

*Mil Planaltos* propõe uma figura difícil de pensar: a figura de algo actual sem ser efectivo. Esta condição modal é completamente nova no pensamento de Deleuze. Ela marca um deslocamento enorme nas suas abordagens à questão da pluralidade dos modos de existência. Deleuze tinha começado o seu trabalho sobre questões de metafísica da modalidade com a fórmula proustiana “Reais sem ser actuais, ideais sem ser abstractos”. Era a fórmula dos estados de ressonância na memória involuntária assim como a fórmula das essências artísticas em *À Procura do Tempo Perdido*. Esta fórmula construiu toda a doutrina do virtual em *Diferença e Repetição* em torno dessa subtil distinção entre realidade e actualidade<sup>[22]</sup>. Bem que não actual, o virtual é real. Existe em si, independentemente da sua actualização em singularidades. Em *Mil Planaltos*, o que é necessário compreender é a condição de realidades abstractas de certas máquinas. Aqui a oposição é invertida. Em vez de salvar a idealidade contra a abstracção, como em *Diferença e Repetição*, é a realidade do abstracto que é necessário proteger da confusão com a idealidade platónica. Contudo, o mais surpreendente é a forma como esta realidade não ideal, embora não concreta, é definida em *Mil Planaltos*. A máquina abstracta é “actual embora não efectuada”. Mas que metafísica modal nos pode fazer compreender um actual, não ideal, que não é efectuado? Como pensar uma tal modalidade de existência? Tratar-se-á de um novo conceito de actualidade, ou, antes, de uma nova abordagem à condição da efectividade?

Esta dificuldade está no centro do livro sobre Kafka. A partir do momento em que Deleuze queria sair do modelo virtual/actual na sua versão estruturalista, ele teve de abandonar a ideia de actualização como relação entre a lei e a sua aplicação cega como culpabilidade. Substitui então o conceito de “lei” pelo de “máquina abstracta”. Contudo, no livro sobre Kafka, o conceito de “máquina abstracta” não tem a mesma função que tínhamos localizado no comentário de *Vigiar e Punir*. Em *Kafka - para uma literatura menor* “abstracto” não é um conceito positivo, não significa aquilo que se actualiza num domínio concreto, mas, pelo contrário, aquilo que se opõe ao actual, ao concreto. É neste sentido que todo o livro é construído em torno da diferença entre a lei e a justiça. A primeira é uma máquina abstracta no sentido de uma transcendência artificial, fingida, enquanto que a segunda é apresentada como máquina concreta, a qual é agenciamento de enunciação e agenciamento de desejo. Para Deleuze e Guattari, o fundamental das imagens terríficas que atravessam as novelas e os romances de Kafka é a construção de uma outra compreensão da relação entre a lei e os agenciamentos de desejo. Todas estas imagens de punição e de sofrimento absurdo são reenviadas, no livro sobre Kafka, a máquinas abstractas de suplício. Em vez de uma lei transcendente, o que se dá a ler na novela “A Colónia Penitenciária” ou no romance “O Processo” são “máquinas abstractas”, mecanismos de punição que não funcionam, ou que funcionam em auto-destruição<sup>[23]</sup>. A lei existe apenas como máquina, mas apenas como máquina abstracta disfuncional.

Deleuze e Guattari duplicam esta definição maquínica das relações de forças, entre, de um lado, a máquina abstracta da lei (que não funciona ou que é autodestrutiva)

e, do outro, a máquina concreta da justiça. Os milhares de funcionários, juízes, polícias, que compõem os aparelhos da justiça, com tribunais, prisões e inesgotáveis escritórios, não são senão máquinas, máquinas concretas. E estas não são a actualização nem a incorporação da lei transcendente. Só há desejo. “Onde se pensava haver lei, só há de facto desejo e apenas desejo. A justiça é desejo e não lei. (...) Se todos pertencem à justiça, se todos lhe são auxiliares, do padre às jovens raparigas, não é em virtude da transcendência da lei, mas da imanência do desejo”<sup>[24]</sup>. Kafka teria mostrado que o poder não é senão relações de desejo, relação entre a máquina abstracta de uma lei presumidamente transcendente e os agenciamentos maquínicos da justiça, onde apenas existe desejo<sup>[25]</sup>. Deleuze e Guattari podem ler estas descrições de Kafka como antecipações das análises do Panoptismo em *Vigiar e Punir*<sup>[26]</sup>.

As novelas e os romances deixam-se ler como o movimento do personagem K. que sai da máquina abstracta da lei, a qual se constrói sobre a oposição da lei ao desejo como o espírito ao corpo, para entrar no agenciamento maquínico da justiça, onde existe apenas a imanência do desejo.

É necessário sublinhar que, no livro sobre Kafka, a máquina abstracta como lei transcendente não tem a condição de uma realidade actual. Enquanto fictícia, ela nem sequer é virtual. A lei de Kafka não tem actualização. Os agenciamentos concretos de justiça são-lhes indiferentes. A máquina abstracta da lei, segundo Deleuze e Guattari, está condenada à auto-destruição, como a máquina da Colónia Penitenciária, ou ao ridículo patético dos escritórios infinitos do *Processo*. A máquina abstracta da lei serve apenas para fazer rir.

O que é mais difícil de compreender em *Kafka - para uma literatura menor* é o facto de este esgotamento, ao mesmo tempo metafísico e político, do plano da lei, em nome da máquina concreta dos agenciamentos da justiça, não se conservar em todo o livro. Com efeito, no fim do último capítulo, dedicado ao conceito de agenciamento, Deleuze e Guattari vão fazer a inversão desta relação. “Até agora opúnhamos a máquina abstracta aos agenciamentos maquínicos concretos. (...) Transcendente e reificada, entregue às exegeses simbólicas ou alegóricas, ela opunha-se aos agenciamentos reais que já só valiam por eles mesmos e se traçavam num campo de imanência ilimitado - campo de justiça contra construção da lei. Mas, de um outro ponto de vista, seria necessário inverter esta relação. Num outro sentido de “abstracto” (não figurativo, não significativo, não segmentário), é a máquina abstracta que passa do lado do campo de imanência ilimitado e se confunde agora com ele no processo ou no movimento do desejo: então os agenciamentos concretos já não são aquilo que dá uma existência real à máquina abstracta, destituindo-a do seu fingimento transcendente, mas antes o inverso: é a máquina abstracta que mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos”<sup>[27]</sup>. Trata-se de um novo conceito de “máquina abstracta”. Já não a máquina da lei, já não o domínio fingido do irrepresentável e no entanto irrevogável, já não o simbólico que torna o real impossível, mas o real ele mesmo na sua total imanência. Inversão completa. A máquina abstracta torna-se não só o plano mais concreto - quer o plano do campo social, quer o plano do corpo do desejo - como se constitui num verdadeiro plano transcendental, ou seja, que é condição de realidade dos agenciamentos concretos. É a máquina abstracta que, para retomar a formulação de Deleuze e de Guattari, “mede em teor o modo de existência e de realidade dos agenciamentos”. Ora, a máquina abstracta adquire este estatuto apenas por um agenciamento específico: o agenciamento de enunciação, o qual se revela uma outra máquina - a máquina literária. Agenciamentos concretos como máquinas comerciais, máquinas bancárias, judiciais, burocráticas, tornam-se nos romances de Kafka um campo de imanência, um campo de desejo. A própria obra de Kafka torna-se máquina

abstracta, como prolongamento dos diagramas das relações de forças que compõem o campo social, e como encarnação de um corpo do desejo<sup>[28]</sup>. Aí, então, os agenciamentos de enunciação que trabalham os agenciamentos de expressão de romances como o agenciamento “Processo” ou o agenciamento “Castelo”, em vez serem o plano de actualização da máquina abstracta em sentido transcendente, tendem para a máquina abstracta em sentido imanente. Percebemos então que Deleuze e Guattari terminem o livro sobre Kafka com uma última pergunta: “Qual é a aptidão de uma máquina literária, de um agenciamento de enunciação ou de expressão, para formar ele mesmo essa máquina abstracta enquanto campo do desejo? Condições de uma literatura menor?”<sup>[29]</sup>.

A leitura de *Vigiar e Punir* por Deleuze em 1975 e o livro sobre Kafka, com Guattari, deste mesmo ano, chegam a uma mesma dificuldade: a relação entre a máquina abstracta (diagrama das relações de força de acordo com *Vigiar e Punir* ou lei transcendente segundo *Kafka - para uma literatura menor*) com os agenciamentos concretos (os dispositivos disciplinares ou máquinas burocráticas, judiciais, hoteleiras, bancárias). No primeiro caso, a máquina abstracta, a sua condição de diagrama do poder, é pensada como puramente virtual, potencial, possível. No segundo caso, é fingida. Os agenciamentos concretos ou dispositivos, como as prisões, os quartéis, as escolas, parecem não pertencer ao domínio do poder. Eles não fazem parte das relações de forças, mas são apenas a sua actualização no campo da visibilidade. Há assim como que uma visão angélica do poder, sempre exterior, enquanto virtual, às suas actualizações por agenciamentos de visibilidades e por meios luminosos. O mesmo se passa com o conceito de máquina abstracta no livro sobre Kafka. A transcendência ilusória da lei priva-a de toda a relação com os agenciamentos concretos do desejo, seja no corpo da justiça, seja na enunciação colectiva. Só a ideia de que a própria obra de Kafka é uma máquina abstracta, uma máquina literária, que mede o teor de existência dos agenciamentos de enunciação que ela exprime porque directamente ligada ao campo social, vem salvar esta abordagem política do literário, fundada ao mesmo tempo sobre uma pragmática dos agenciamentos colectivos de enunciação e sobre uma microfísica dos agenciamentos colectivos do desejo como justiça.

---

<sup>[1]</sup> F, p. 35.

<sup>[2]</sup> F, p. 36.

<sup>[3]</sup> F, p. 37.

<sup>[4]</sup> F, p. 40.

<sup>[5]</sup> *Ibid.*

<sup>[6]</sup> “O que ‘A arqueologia’ reconhecia, mas só designava ainda negativamente, como meios não-discursivos, encontra com “*Vigiar e punir*” a sua forma positiva que assombrava toda a obra de Foucault: a forma do visível, na sua diferença com a forma do enunciável” (F, p.40).

<sup>[7]</sup> F, p. 44.

<sup>[8]</sup> O *diagrama*, já não é o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, coextensiva a todo o campo social. É uma máquina abstracta. (...) É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e que faça falar”. (F, p. 42).

<sup>[9]</sup> F, p. 44.

<sup>[10]</sup> *Ibid.*

<sup>[11]</sup> F, p. 44-5.

<sup>[12]</sup> F, p. 45.

<sup>[13]</sup> *Ibid.*

<sup>[14]</sup> “Não é exagerado dizer que todo o dispositivo é um caldo que mistura o visível e o enunciável: ‘O sistema prisional junta numa mesma figura discursos e arquitecturas dos programas e dos mecanismos’ (F. p. 46). Esta mesma mistura do visível e do enunciável está no centro da teoria do agenciamento no livro sobre Kafka. Na primeira linha do último capítulo “O que é um agenciamento”



pode-se ler “Um agenciamento, objecto por excelência do romance, tem duas faces: é agenciamento colectivo de enunciação, é agenciamento maquínico de desejo”. (K, p. 145). E mais à frente “é que a máquina é desejo, não que o desejo seja desejo da máquina, mas porque o desejo não cessa de fazer máquinas na máquina (...); o agenciamento maquínico de desejo é também agenciamento colectivo de enunciação (...) O enunciado é sempre jurídico, ou seja faz-se de acordo com regras, precisamente porque constitui a verdadeira utilização da máquina” (K, p. 146-7).

<sup>[15]</sup> F, p. 48. Deleuze explica este corte entre os dois pólos a propósito do caso das prisões: “E se as técnicas, no sentido estrito da palavra, são tomadas nos agenciamentos, é porque os próprios agenciamentos, com as suas técnicas, são seleccionados pelo diagrama; por exemplo, a prisão pode ter uma existência marginal nas sociedades de soberania (as cartas de denúncia), mas só existe como dispositivo apenas quando um novo diagrama, o diagrama disciplinar, a faz cruzar o “limiar tecnológico” (...) Se se deixa ir de um pólo ao outro, é porque cada agenciamento efectua a máquina abstracta, mas num grau específico: é como coeficientes de efectuação do diagrama”. (Ibid.).

<sup>[16]</sup> F, p. 47. É muito significativo que no momento de escrever “O que é um dispositivo?”, em 1988, ou seja, na mesma época de *A Dobra. Leibniz e o Barroco*, uma análise exaustiva do conceito de dispositivo na obra *Vigiar e Punir*, Deleuze nunca utilize o conceito de “agenciamento”. É uma prova adicional de que este conceito, embora construído sobre o conceito foucauldiano de “dispositivo”, deixou de ser necessário no universo teórico dos anos oitenta e noventa.

<sup>[17]</sup> MP, p. 636.

<sup>[18]</sup> MP, p. 637.

<sup>[19]</sup> Ibid.

<sup>[20]</sup> MP, p. 639.

<sup>[21]</sup> MP, p. 637.

<sup>[22]</sup> “O virtual não se opõe ao real, mas apenas ao actual. O virtual possui uma plena realidade, enquanto virtual. Do virtual, é necessário dizer exactamente o que Proust dizia estados de ressonância: ‘Reais sem ser actuais, ideais sem ser abstractos’” (DR., p. 269).

<sup>[23]</sup> “Máquinas abstractas emergem por elas mesmas e sem índices, todas montadas, mas desta vez não têm ou já não têm funcionamento. Como a máquina da Colónia penitenciária, que responde à Lei do velho comandante e que não sobrevive à sua própria desmontagem. (...) Ora, parece que a representação da lei transcendente, com o seu cortejo de culpabilidade e de incognoscibilidade, é uma tal máquina abstracta. Se a máquina da Colónia penitenciária, enquanto representante da lei, aparece como arcaica e ultrapassada, não é de forma alguma, como o dissemos frequentemente, porque haveria uma nova lei mais moderna, mas porque a forma da lei em geral é inseparável de uma máquina abstracta autodestrutiva e que não se pode desenvolver concretamente” (K, p. 87-8).

<sup>[24]</sup> K, p. 90 e 92.

<sup>[25]</sup> “A transcendência da lei era máquina abstracta, mas a lei existe apenas no imanência do agenciamento maquínico da justiça. O Processo, é a composição das peças de toda a justificação transcendental. Não haveria nada a julgar no desejo, o próprio juiz está todo atravessado de desejo. A justiça é apenas o processo imanente do desejo”. (K, p. 93).

<sup>[26]</sup> Como já referimos, o papel de *Vigiar e Punir* em *Kafka - para uma literatura menor* é explicitamente reconhecido numa nota. “Michel Foucault faz uma análise do poder que renova hoje todos os problemas económicos e políticos. Com outros meios, esta análise tem uma ressonância kafkiana. Foucault insiste na segmentaridade do poder, na sua contiguidade, na sua imanência no campo social (o que não quer dizer interioridade numa alma ou num sujeito à maneira de um superego). Ele mostra que o poder não procede de modo algum pela alternativa clássica, violência ou ideologia, persuasão ou constrangimento. Cf. *Vigiar e punir* : o campo de imanência e de multiplicidade do poder nas sociedades ‘disciplinares’” (K, p.103, nota 3).

<sup>[27]</sup> K, pp.154-5.

<sup>[28]</sup> “A máquina abstracta é o campo social ilimitado, mas é também o corpo do desejo, e é também a obra contínua de Kafka, sobre a qual as intensidades são produzidas”. (K, p. 155).

<sup>[29]</sup> K, p.157.

## § 6. Do Poder ao Possível.

Se é possível reconstituir a arqueologia da abordagem política à pergunta literária que desenha o fundamental do programa de *Kafka - para uma literatura menor*

a partir da recepção por Deleuze de *Vigiar e Punir*, poder-se-á dizer o mesmo a propósito dos capítulos que Deleuze escreveu propositadamente para o livro sobre Foucault? Haverá um efeito semelhante de revelação em retorno da génese do último pensamento de Deleuze a partir da análise da sua leitura dos textos que Foucault tinha publicado após *Vigiar e Punir*? Mais concretamente: em que medida *A Vontade de saber* (1976), o artigo “A Vida dos Homens Infames” (1977) o *Uso dos Prazeres* (1984) e o *Cuidado de si* (1984), sobre os quais Deleuze escreve pela primeira vez apenas para o seu *Foucault*, nos conduz à compreensão dos livros como *A Dobra. Leibniz e o Barroco* (1988), *O que é a Filosofia?* (1991) ou *Crítica e Clínica* (1993)?

A hipótese que nos orienta supõe uma afinidade quase mimética não apenas entre o Deleuze o Foucault da década de 70, mas também entre o Deleuze e o Foucault da década de 80. Cremos estar em condição de tornar evidente o facto de que os últimos livros de Deleuze têm como lugar de explicação a substituição de uma teoria do poder por uma teoria do possível, substituição que Deleuze, ele próprio, tinha localizado nas últimas obras de Foucault como o seu fio teórico mais fundamental. Esta substituição interessa-nos imensamente. Vai para lá do quadro geral das obras último de Deleuze. É a chave para compreender um momento decisivo que afecta os textos sobre a literatura. Como vimos, *Kafka - para uma Literatura Menor* pensa o trabalho da criação na língua como disposições de resistência ao poder, como métodos de redução ou subtracção das potências estatais, burocráticas, familiares. Mas, como tentaremos mostrar de seguida, tudo o que Deleuze escreveu a respeito da literatura após *A Dobra, Leibniz e o Barroco*, este grande livro sobre o possível, já não é orientado pela realidade do poder. As grandes perguntas que atravessam desde sempre o olhar de Deleuze sobre a literatura, como a natureza dos acontecimentos que se encarnam em personagens, as formas de criação de uma saúde, as visões do escritor de um povo por vir, ou as que se referem aos métodos da linguagem de estranhamento e de *bégayement*, serão, de repente, reconfiguradas no interior de uma ontologia do possível e do impossível. De facto, se Deleuze se interessa subitamente pela fórmula de Bartleby, este personagem paradoxal que recusa qualquer ordem de preferência, ou se se deixa atrair pelas últimas peças de Beckett para a televisão onde as sequências de movimentos e de enunciados têm a condição de combinatórias num todo desde sempre determinado, é porque quer pensar uma nova matéria do poder: o impoder. Trata-se de um impoder que está para além do poder. É um impoder que conduz a uma experiência de um outro modo da faculdade de agir. Conduz a um impossível.

A sequência deste artigo tentará sublinhar a existência de duas figuras paradigmáticas desta nova ontologia. A primeira encontra-se na famosa fórmula de Bartleby. De acordo com Deleuze, a agramaticalidade de “I would prefer not to” põe, primeiro, um impoder. Ela diz a recusa de qualquer preferência e, por conseguinte, a condição de impotência de toda a acção. Mas ela abre sobre uma nova possibilidade: a possibilidade do impossível, a possibilidade que faz o impossível, já não a ausência de possíveis, mas a actualização de um modo de existência que tem como característica a recusa absoluta do possível. Os personagens de Beckett, por outro lado, oferecem a Deleuze uma segunda ilustração. Na sua lassitude, na sua actividade para nada, serão apresentados em *O Esgotado* como experiências limites de uma exaustão, não do real, mas do possível.

Melville teria inventado um leibnizianismo invertido. A fórmula de Bartleby seria a expressão da descoberta pelo copista de uma absoluta impossibilidade entre, por um lado, o mundo onde ele não copia e, por outro, o mundo onde se espera dele trabalhos de copista. Se preferir é pôr em harmonia mundos compossíveis, então a não-preferência seria a única posição à altura de uma ontologia

dos impossíveis. *Bartleby*, de acordo com Deleuze, é este visionário de um novo princípio metafísico: o princípio, não do melhor dos mundos possíveis, mas do pior, ou seja do princípio da total incomunicabilidade entre mundos impossíveis.

Beckett deve ser compreendido, ele também, como um grande metafísico do possível. Teria inventado uma pluralidade de camadas ontológicas do possível no interior da cena teatral. Em cada movimento dentro do quadrado espacial do palco, em cada voz, em cada enunciado, os seus textos para o teatro distinguem vários mundos possíveis. Mas estes mundos, em vez de abrir a acção, em vez de fazer ver alternativas, encruzilhadas de existência, asfixiam a vida em cena. Transformam a acção em gestos para nada e em enunciados vazios. E este nada e este vazio não se inscrevem numa estética do absurdo. Não é uma pergunta da ausência de sentido para o que se diz, ou de um nada de objectivos para o que se faz. Se os personagens forem construídos de acordo com um princípio de puras combinatórias, quer de enunciados quer de movimentos, é porque se encontram para lá de toda a possibilidade. Os personagens de Beckett actuam como marionetes porque estão esgotados, porque o próprio possível se apresenta, a cada um e a todos, já e sempre como esgotado. O génio de Beckett teria sido o de inventar um conceito de possível que, ao contrário de aumentar à medida que é realizado, se esgota.

Após os agenciamentos de minoração, que Deleuze descobre nos anos 70 nos textos sobre Franz Kafka e Carmelo Bene, podemos falar de acontecimentos de esgotamento, na leitura que Deleuze faz de Melville e de Beckett no fim dos anos 80 e início dos anos 90. Após uma política que se inventa pela literatura como agenciamentos colectivos de enunciação, vemos emergir uma ontologia que se exprime através de personagens anónimos ou sem qualidades. De uma política a uma ontologia, de uma microfísica dos agenciamentos a uma coreografia dos acontecimentos, é o conceito central do pensamento de Deleuze que gira sobre um eixo modal: ele passa de uma teoria do poder a uma teoria do possível. Deleuze, como Foucault, chega a um plano que se define como um para-além-do-poder. Mas não é necessário ir procurar este para-além nos Gregos ou nos Romanos. Somos todos Gregos e Romanos. E ninguém melhor do que Melville e Beckett para nos deixarem perceber isso. Este para-além-do-poder num possível paradoxal encontramos-lo em *Bartleby* e nos personagens anónimos do teatro de Beckett. A literatura não será mais uma questão de resistência ao poder mas, para retomar as palavras de Deleuze sobre Foucault, uma questão de dobra da força sobre ela mesma, onde a relação a si adquire independência, constituindo um interior por envolvimento. Este interior, é um poder que se exerce sobre si mesmo. Melhor, ele já não é um poder, mas camadas de possibilidades que se esgotam, ou então que se põem na sua impossibilidade.

Necessitamos então de uma segunda hipótese. Será que podemos dizer que este movimento que conduziu Deleuze de uma teoria do poder a uma teoria do possível, de uma política a uma ontologia modal, em resumo, de uma literatura menor ou de menos a uma literatura do impossível ou do esgotamento, não apenas reproduz este mesmo movimento que Deleuze descreveu no último pensamento de Foucault, mas é efectivamente uma consequência deste mesmo percurso que afecta a obra de Foucault? Neste caso, Deleuze teria conduzido ao extremo, contra a sua vontade, o seu método de história da filosofia. Ao escrever o seu livro sobre Foucault, ele entra num devir-Foucault, inventa o que se poderia desenhar, de acordo com o seu método de “collage”, ao mesmo tempo que um Foucault *filosoficamente* cabeludo, um Deleuze *filosoficamente* calvo.

A leitura que Deleuze fez do que ele descreveu como uma viragem ética no último pensamento de Foucault seria então o lugar de explicação de um momento

decisivo semelhante ao seu olhar sobre a literatura. De Kafka e Carmelo Bene, a Melville e a Beckett, não se trataria só de uma deslocação de objecto. Trata-se de algo mais decisivo. Os universos de Melville e de Beckett, enquanto visões de camadas paradoxais do possível, tornaram-se laboratórios literários de uma viragem ela mesma ética no pensamento de Deleuze. E esta viragem só se deixa compreender pela forma como Deleuze lê esta mesma viragem no próprio Foucault.

Há uma passagem muito significativa numa entrevista com Claire Parnet, de 1986, a propósito do seu livro sobre Foucault, que acabava de ser publicado. Deleuze refere-se expressamente ao que ele descreve como um movimento que teria conduzido Foucault da questão do poder à questão do possível. No momento de falar sobre o silêncio que se abateu sobre Foucault após a publicação de *A Vontade de saber*, Deleuze diz: “suponho que ele se tenha confrontado com a questão: não haverá nada ‘além’ do poder? Não estaria ele a encerrar-se nas relações de poder como num impasse? Ele está como que fascinado, lançado para o interior daquilo que, no entanto, ele odeia. E ele tem a beleza de responder a si mesmo e de dizer que o defrontar-se com poder é o destino do homem moderno (o homem infâme) e que é o poder que nos faz ver e falar. Ele não chega a sentir-se satisfeito com essa resposta, falta-lhe o ‘possível’ (...) Foucault tinha talvez o sentimento de que devia a todo o custo transpor essa linha, passar para o outro lado, ir ainda para além do saber-poder»<sup>[1]</sup>.

No livro sobre Foucault, Deleuze tinha proposto considerar a narrativa especulativa deste imenso movimento que conduziu Foucault de uma teoria do saber em *Arqueologia do Saber* a uma teoria do poder em *Vigiar e Punir*, em seguida de uma teoria do poder a uma teoria do saber-poder em *A Vontade de Saber*, para culminar num para-além-do-poder, ou seja, numa teoria do possível, com *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de si*. Mas, como tentaremos mostrar, esta passagem da questão do poder à questão do possível, que Deleuze detecta no último pensamento Foucault, refere-se sobretudo ao próprio pensamento de Deleuze. É por isso que essa passagem demorou tanto tempo a ser formulada. No livro sobre Foucault o conceito de “possível” nunca aparece. O para-além-do-poder tem apenas a forma da dobra, do desdobramento interior da força enquanto poder sobre si mesmo, como cuidado de si. Será necessário esperar pelo livro sobre Leibniz, dois anos depois, para ver Deleuze fundar este conceito de “dobra” numa ontologia do possível. Apenas aí Deleuze encontrará os instrumentos para uma ontologia do possível, enquanto essas dobras internas da força na alma que Foucault tinha descoberto nos Gregos, mas que Leibniz tinha descoberto em todas as mónadas como o modo de existência do mundo antes da sua actualização.

## § 7. As dobras do poder

Após a morte de Foucault, Deleuze volta a *Arqueologia do Saber* e a *Vigiar e Punir*, mas agora para os ler face aos dois últimos volumes de *História da Sexualidade* publicado nesse mesmo ano de 1984. Deleuze dedica os seus cursos de terça-feira à reconstituição do que seriam os três períodos do pensamento de Foucault - o saber, o poder, a subjectivação. Estes cursos são o horizonte da segunda parte do livro *Foucault*. A estrutura desta segunda parte retoma esta tripartição cronológica. O primeiro capítulo tem como título “Os estratos ou formações históricas: o visível e o enunciável (Saber)” e é dedicado à análise de *Arqueologia do Saber*. O segundo “As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do Fora (Poder)” só se refere a *Vigiar e Punir* e a *A Vontade de saber*. O terceiro “Os desdobramentos, ou o interior do pensamento

(Subjectivação)” ocupa-se de *O Uso dos Prazeres* e de *O Cuidado de si*. O efeito global é ligeiramente estranho. Após ter retomado, como capítulos da primeira parte do livro, os artigos que tinha escrito para a revista *Critique* sobre *Arqueologia do Saber* e *Vigiar e Punir*, Deleuze regressa a estes livros de Foucault na segunda parte, mas para os inscrever numa cronologia a três tempos, onde o terceiro momento, aquele que corresponde aos últimos livros de *História da Sexualidade*, surge com uma tonalidade hegeliana, como se a questão da subjectivação fosse a resolução dos impasses teóricos das abordagens à questão do saber e do poder.

Desde o começo desta segunda parte do livro - escrito como já referimos após 1984 - Deleuze, num olhar desencantado, toma a pragmática dos enunciados, bem como a microfísica do poder, como estando feridas por uma fragilidade teórica de origem. Esta fragilidade deixa-se desenhar progressivamente do interior da delicada análise das grandes teses de Foucault sobre o saber e o poder. Ela tem um só nome – o Fora.

De acordo com Deleuze, o Fora assombra a relação entre os regimes do enunciado e as maneiras de ver ou de perceber de *Arqueologia do Saber*. A visibilidade não se confunde com os elementos visuais ou mais geralmente sensíveis, como qualidades, coisas, objectos ou compostos de objectos, mas é composta por formas de luminosidade ou um ser-luz que não são abertos pelos campos de enunciados. Por seu lado, o enunciável reenvia a um ser-linguagem que torna os enunciados enunciáveis, dizíveis ou legíveis. “Desde o começo, uma das teses essenciais de Foucault é: diferença de natureza entre a forma de conteúdo e a forma de expressão, entre o visível e o enunciável”<sup>[2]</sup>. Para Deleuze esta diferença de natureza é também uma não-relação ou uma relação de exterioridade de essência entre o visível e o enunciável. Não há encadeamento que vá do visível ao enunciado, ou do enunciado ao visível. Entre falar e ver trata-se de uma conjunção impossível. Deleuze interroga-se então “como é que a não-relação é uma relação?”<sup>[3]</sup>. Como falar e ver ao mesmo tempo sem ver o que é dito da mesma maneira que não se vê do que se fala?

Deleuze faz o mapa das diferentes respostas tentadas por Foucault quanto a este problema. A primeira teria sido a da metáfora da batalha, ou da dupla insinuação. Os enunciados e as visibilidades estabelecer-se-iam ao mesmo tempo uns contra os outros como lutadores que se forçam ou se capturam. Contudo, de acordo com Deleuze, esta solução não daria conta daquilo que continuaria sempre a ser fundamental para Foucault, ou seja o primado do enunciado. Neste sentido, Foucault teria formulado outra solução. Teria passado por uma inspiração kantiana. Trata-se da atribuição ao enunciado de uma condição de espontaneidade, semelhante ao papel do entendimento, enquanto que o visível seria o correlato receptivo da espontaneidade do enunciado, como que a sua faculdade da sensibilidade; “aí está uma segunda resposta ao problema da relação entre as duas formas: só os enunciados são determinantes, e fazem ver, embora façam ver outra coisa daquilo que dizem”<sup>[4]</sup>. Mas esta solução também seria fraca, ou seja, ela teria a mesma fraqueza que a sua inspiração kantiana<sup>[5]</sup>. A Foucault era também necessário uma terceira instância entre o enunciável e o visível, do mesmo modo que o esquema o foi para a relação entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade da intuição em Kant. Esta terceira instância, de acordo com Deleuze, não poderia ser encontrada por Foucault senão numa outra forma de não-relação. Já não a não-relação da exterioridade entre linguagem e visibilidade, mas qualquer coisa de exterior ao exterior. Deleuze chama-o o “Fora” [*Dehors*]. E, como para a leitura de *Vigiar e punir* de 1975, Deleuze toma esse Fora como Foucault o tinha constituído em conceito central do seu olhar sobre a natureza do pensamento. Apenas com uma pequena mutação não-fenomenológica: o Fora é a força, ou antes, a relação da força com outras forças, ou seja, é o poder<sup>[6]</sup>.

Estamos perante um deslocamento enorme. Agora o poder não se refere aos dispositivos disciplinares, ou àquilo que Deleuze designava, em 1975, como as máquinas abstractas do Panoptismo - aliás, o próprio conceito de “máquina abstracta” bem como o “agenciamento” simplesmente desaparece do texto de 1986. O poder de que se trata em *Vigiar e punir*, de acordo com o olhar de 1986, é um conceito kantiano, é essencialmente relacional, é relação de forças. É só assim que pode funcionar como resposta à pergunta fundamental sobre a natureza da não-relação entre o dizer e o ver. E Deleuze di-lo com toda a transparência. O poder seria a terceira solução encontrada por Foucault ao problema do esquematismo kantiano. Entre a espontaneidade do enunciado e a receptividade do ver, ele seria o análogo de uma faculdade intermédia entre o entendimento e a sensibilidade<sup>[7]</sup>.

O conceito de “diagrama” é igualmente alterado. Indica apenas que as forças são sempre realidades híbridas, onde cada força só existe em conflito com outras forças, ou seja, agindo sobre outras forças, ao mesmo tempo que afectada por elas. O diagramatismo de Foucault, apesar de todas as suas declarações, já não é um conceito político para Deleuze. Ele surge agora como uma tese ontológica, dando-nos a ver a natureza da força, ao mesmo tempo activa e passiva, ao mesmo tempo tendo a mesma espontaneidade do enunciado e a mesma receptividade do ver.

O poder é o Fora da não-relação entre o enunciável e o visível. Embora diagramático, embora supondo a dimensão de um campo fechado onde as forças, no seu conjunto, se encontram em relações de conflito locais e instantâneos que afectam sempre o todo, o fora do poder - de acordo com a versão de 1986 - já não tem a dimensão de fechamento da versão de 1975. Deleuze sublinha, pelo contrário, a sua abertura. Mais do que vulnerabilidade a outras forças com as quais cada força está em relação de conflito, a afecto, isto é, o ser receptivo da força, é sobretudo o efeito do Fora. “É sempre do fora que uma força é afectada por outras, ou afecta outras. (...) O diagrama é procedente do fora, mas o fora não se confunde com nenhum diagrama, e nunca deixa de traçar novos diagramas. É assim que o fora é sempre abertura de um futuro, com o qual nada termina”<sup>[8]</sup>. O Fora, que no início era tomado na finitude das relações de forças, é agora transformado em horizonte de infinitude, em campo não limitado de singularidades e de funções não formais. Deleuze apresenta-o progressivamente como “vida”. Primeiro, como a vida que ele toma por objecto de controlo como bio-política das populações. Depois, a vida torna-se um conceito metafísico. É a “plenitude do possível”<sup>[9]</sup>. Finalmente, Deleuze toma-o como um conceito vitalista. “Não será a força vinda de Fora uma certa ideia da Vida, um certo vitalismo onde culmina o pensamento de Foucault?»<sup>[10]</sup>. O Fora seria a Vida. E a Vida, ela mesma, se torna, não só o Fora, mas a sua própria potência<sup>[11]</sup>.

O Fora adquire assim uma dimensão paradoxal. É o exterior do exterior, a não-relação face a uma outra não-relação, aquela entre o enunciável e o visível. Mas, ao mesmo tempo, enquanto vida, o Fora é o plano mais imanente do real. O Fora como Vida habita todas as dimensões do saber, do poder, do pensamento. De acordo com Deleuze, os dois últimos livros de Foucault perseguiam este paradoxo. Do conceito de bio-poder ou poder sobre a vida trabalhado no primeiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault teria passado ao conceito de poder da vida sobre si própria. Nos Gregos e nos Romanos as relações de forças ter-se-iam estabelecido, já não como um conflito entre indivíduos, mas como o redobramento da força. Das análises precedentes, libertavam-se os conceitos de um saber e de um poder sem sujeito. Mas, com *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de si*, Foucault não somente teria dado lugar a uma problemática da subjectivação mas, para chegar aí, teria rompido com uma perspectiva da finitude sobre o poder. Teria então pensado algo ainda completamente diferente: o dobrar do

saber e do poder sobre si mesmo pelo qual e no qual o sujeito se escava para si mesmo, no seu interior, um lugar de refúgio. É então que às grandes figuras da exterioridade e do Fora se sucedem as da interioridade: se as últimas tinham sido literalmente excluídas pelas primeiras, tal foi para se encontrarem reclusas num outro espaço que lhes é próprio. O Fora como Vida, e a Vida enquanto potência do Fora, conduzem à figura de um Fora que se efectua apenas numa interioridade, num interior que é mais profundo que qualquer mundo interno. De relação a uma não-relação, o Fora torna-se relação a si. A *enkrateia*, a relação a si como controlo, esse poder que se exerce sobre si-mesmo, teria sido a solução grega à questão do poder como governo dos outros, bem como a solução à questão da autonomia do saber. Se a Grécia inventou o saber autónomo, um saber que se afirma por si mesmo, se definiu um poder da verdade que já não é verdade do poder, é porque fundou o poder do saber sobre as problematizações de si do poder. O controlo, o governo de si como condição do governo dos outros, teria então suposto uma operação do Fora e sobre o Fora, uma dobra do Fora que constitui um interior. “Os Gregos são o primeiro redobramento. O que pertence ao Fora é a força, porque ela é essencialmente relação com outras forças: é nela mesma inseparável do poder de afectar outras forças (espontaneidade), e de ser afectada por outras (receptividade). Mas, o que deriva então é uma relação da força consigo mesma, um poder de se afectar a si mesma, um afecto de si para si”<sup>[12]</sup>.

A este movimento de redobramento do Fora, a esta reflexão da força sobre si própria que produz um interior, não no sentido de outra coisa que o fora, mas o interior do Fora, Deleuze chama “dobra” [*pli*] ou “dobramento” [*plissement*]. Foucault teria sido o grande pensador desta dobra<sup>[13]</sup>. E se ele teve de remontar até aos Gregos na sua arqueologia do saber e do poder, foi precisamente porque apenas nas suas problematizações dos prazeres e do cuidado de si como desdobramentos da força, eles teriam tocado o centro desta operação do Fora que, na sua totalidade, se dobra e produz um interior que se escava e se desenvolve de acordo com uma dimensão específica. A dobra do Fora vem revelar uma terceira dimensão da não-relação entre o dizível e o visível, para lá do saber e do poder. É a dimensão da subjectivação, a dimensão de si. Chega-se assim ao que Deleuze designa como o momento ético da obra de Foucault, após o que teriam sido o momento epistemológico e o momento político.

O momento do saber estava fundado sobre a primazia do real, da saturação da efectividade dos domínios dos enunciados, contra a possibilidade das frases e a virtualidade das interpretações. O momento do poder, das máquinas abstractas, foi o da primazia do poder e de todos os outros conceitos modais associados, como o de “probabilidade” ou de “potencialidade”. O momento da subjectivação seria, já não o do poder, mas do “possível”. Deleuze nunca utiliza o conceito de “possível” como correlato do si. Ele prefere designar o interior do fora como “absoluta memória” ou como “memória do futuro”, onde o tempo faz passar todo o presente no esquecimento e conserva o passado na memória<sup>[14]</sup>. Tal será a tarefa de *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Em 1988, Deleuze retomará este conceito de desdobramento, de dobra da força, para explicar Leibniz. E então, o abandono de uma teoria do poder em nome de uma teoria da subjectivação, será explicitamente acompanhado de uma ontologia do possível.

---

<sup>[1]</sup> *Pourparlers*, p. 148.

<sup>[2]</sup> *F*, p. 68.

<sup>[3]</sup> *F*, p. 72.

<sup>[4]</sup> *F*, p. 74.

<sup>[5]</sup> “Kant teria atravessado uma aventura semelhante: a espontaneidade do entendimento não

exercia a sua determinação sobre a receptividade da intuição sem que esta não continuasse a opôr a sua forma do determinável à da determinação. Era portanto necessário que Kant invocasse uma terceira instância para lá das duas formas, essencialmente `misteriosa' e capaz de dar conta da sua co-adaptação como Verdade. Era o esquema da imaginação” (F, p. 75).

<sup>[6]</sup> “A chamada do fora é um tema constante de Foucault, e significa que pensar não é o exercício inato de uma faculdade, mas deve ocorrer ao pensamento. Pensar não depende de uma feliz interioridade que reuniria o visível e o enunciável, mas faz-se sob a intrusão de um fora que escava o intervalo, e força, desmembra o interior» (F, p. 93).

<sup>[7]</sup> “O diagramatismo de Foucault, ou seja a apresentação de puras relações de forças ou a emissão de puras singularidades, é portanto o análogo do esquematismo kantiano: é ele que assegura a relação de onde decorre o saber, entre as duas formas irreduzíveis de espontaneidade e de receptividade. E isso enquanto a força goza ela mesma de uma espontaneidade e de uma receptividade que lhe são próprias”. (F, p. 88).

<sup>[8]</sup> F, p. 95.

<sup>[9]</sup> F, p. 97.

<sup>[10]</sup> F, p. 98.

<sup>[11]</sup> “... a vida como potência do fora” (F, p. 102).

<sup>[12]</sup> F, p. 108.

<sup>[13]</sup> “O interior como operação do fora: em toda a sua obra, Foucault parece perseguido por esse tema de um interior que seria apenas a dobra do fora, como se o navio fosse um desdobramento do mar”. (F, p. 104).

<sup>[14]</sup> “Se o desdobramento, se o redobramento assombra toda a obra de Foucault, mas não encontra o seu lugar senão tardiamente, é porque convocava uma nova dimensão que se devia distinguir ao mesmo tempo das relações de força ou de poder, e das formas estratificadas de saber: a `absoluta memória'» (F, p. 106).