

O QUE É UM DISPOSITIVO?¹

Giorgio Agamben

As questões terminológicas são importantes na filosofia. Como disse uma vez um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento. Isto não significa que os filósofos devam necessariamente a todo o momento definir os seus termos técnicos. Platão nunca definiu o mais importante dos seus termos: idéia. Outros ao invés, como Spinoza e Leibniz, preferem definir *more geometrico* os seus termos técnicos. E não apenas os substantivos, mas qualquer parte do discurso pode adquirir para um filósofo dignidade terminológica. Tem-se afirmado que o advérbio *gleichwohl* em Kant é usado como *terminus technicus*. Assim, em Heidegger, o hífen em expressões como *in-der-Welt-Sein* tem um evidente caráter terminológico. E no último escrito de Gilles Deleuze, "L'immanence: une vie..."², tanto os dois pontos quanto as reticências são termos técnicos essenciais para a compreensão do texto.

A hipótese que pretendo propor-lhes é que a palavra "dispositivo", que dá título a minha conferência, seja um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência, sobretudo a partir da metade dos anos setenta, quando começa a se ocupar daquilo que chamava de "governabilidade" ou de "governo dos homens". Embora nunca tenha dado uma verdadeira e própria definição, ele se aproxima de alguma coisa como uma definição em uma entrevista de 1977³ (*Dits et écrits*, 3, 299):

Ce que j'essaie de répéter sous ce nom, c'est, premièrement un ensemble résolument hétérogène comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit aussi bien que du non-dit, voila les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même c'est le réseau qu'on établit entre ces éléments [...]

[...] par dispositif, j'entends une sorte -disons- de formation qui à un moment donné a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante... Le dispositif est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir [...]

[...] Ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général que l'épistème. Ou que plutôt l'épistème c'est un dispositif spécialement discursif, à la différence du dispositif qui est lui, discursif et non discursif.

Resumamos brevemente os três pontos:

1) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, lingüístico e não-lingüístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.

2) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder.

3) É algo de geral (um *reseau*, uma “rede”) porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico.

Gostaria nesse momento de tentar traçar uma sumária genealógica deste termo inicialmente no interior da obra de Foucault e posteriormente em um contexto histórico mais amplo.

No final dos anos sessenta, mais ou menos no momento em que escreve *A arqueologia do saber*⁴, para definir o objeto de suas pesquisas Foucault não usa o termo dispositivo, mas aquele, etimologicamente próximo, *positivité*, positividade, também desta vez sem defini-lo.

Vinha me perguntando freqüentemente onde Foucault encontrara este termo, até o momento em que, não muitos meses atrás, reli o ensaio de Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de Hegel*. Provavelmente os senhores conhecem a forte relação que ligava Foucault a Hyppolite, a quem define às vezes como “o meu mestre” (Hyppolite foi efetivamente seu professor de início durante a *Khâgne* no liceu Henri IV e depois na *École Normale*).

O capítulo terceiro do ensaio de Hyppolite leva o título: *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin*. Ele concentra aqui a sua análise sobre duas obras hegelianas do assim chamado período de Berna e Frankfurt (1795-96): a primeira é “O espírito do cristianismo e o seu destino” e a segunda – aquela da qual provém o termo que nos interessa – “A positividade da religião cristã” (*Die Positivität der christliche Religion*). Segundo Hyppolite, “destino” e “positividade” são dois conceitos-chave do pensamento hegeliano. Em particular, o termo “positividade” tem em Hegel o seu lugar próprio na oposição entre “religião natural” e “religião positiva”. Enquanto a religião natural diz respeito à imediata e geral relação da razão humana com o divino, a religião positiva ou histórica compreende o conjunto das crenças, das regras e dos ritos que em uma determinada sociedade e em um determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior. “Uma religião positiva”, escreve Hegel em uma passagem que Hyppolite cita, “implica sentimentos que vêm impressos nas almas através de uma coerção e comportamentos que são o resultado de uma relação de comando e de obediência e que são cumpridos sem um interesse direto” (Hyppolite, 1983, p.43).

Hyppolite mostra como a oposição entre natureza e positividade corresponde, nesse sentido, à dialética entre liberdade e coerção e entre razão e história.

Em uma passagem que não pode não ter suscitado a curiosidade de Foucault e que contém alguma coisa maior que um presságio da noção de dispositivo, Hyppolite escreve: “Vê-se aqui o nó problemático implícito no conceito de positividade e as tentativas sucessivas de Hegel em unir dialeticamente - uma dialética que não tomou ainda consciência de si mesma – a *razão pura* (teórica e sobretudo prática) e a positividade, isto é, o *elemento histórico*. Em um certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo à liberdade humana, e como tal é condenada. Investigar os elementos positivos de uma religião, e se poderia já acrescentar de um estado social, significa descobrir o que nestes foi imposto aos homens mediante uma coerção, o que torna opaca a pureza da razão; mas, em um outro sentido, o que no curso do desenvolvimento do pensamento hegeliano acaba por prevalecer, a positividade deve estar conciliada com a razão, que perde então o seu caráter abstrato e se adapta à riqueza concreta da vida. Desta forma, compreende-se de que modo o conceito de positividade está no centro das perspectivas hegelianas”. (p.46)

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”) toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu

problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder.

Deveria nesse momento estar claro em que sentido, no início desta conferência, propus como hipótese que o termo “dispositivo” é um termo técnico essencial do pensamento de Foucault. Não se trata de um termo particular, que se refira somente a esta ou àquela tecnologia do poder. É um termo geral, que tem a mesma amplitude que, segundo Hyppolite, a “positividade” tem para o jovem Hegel e, na estratégia de Foucault, este vem ocupar o lugar daqueles que ele define criticamente como “os universais” (*les universaux*). Foucault, como sabem, sempre recusou a se ocupar daquelas categorias gerais ou entes da razão que chama de “os universais”, como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. Mas isto não significa que não há, no seu pensamento, conceitos operativos de caráter geral. Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana ocupa o lugar dos Universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: de preferência, como dizia na entrevista de 1977, “a rede (*le reseau*) que se estabelece entre estes elementos”.

Tentemos nesse momento examinar a definição do termo “dispositivo” que se encontra nos dicionários franceses de uso comum. Estes distinguem três significados para o termo:

- 1) um sentido jurídico em sentido estrito: “le dispositif c’est la partie d’un jugement qui contient la décision par oppositions aux motifs”. Ou seja, a parte da sentença (ou de uma lei) que decide e dispõe.
- 2) um significado tecnológico: “la manière don’t sont disposées les pièces d’une machine ou d’un mécanisme, et, par extension, le mécanisme lui-même”.
- 3) um significado militar: “l’ensemble des moyens disposés conformément à un plan”.

Todos os três significados estão, de algum modo, presentes no uso foucaultiano. Mas os dicionários, em particular aqueles que não têm um caráter histórico-etimológico, operam dividindo e separando os vários significados de um termo. Esta fragmentação, no entanto, corresponde em geral ao desenvolvimento e à articulação histórica de um único significado original, que é importante não perder de vista. Qual é, no caso do termo “dispositivo”, este significado? Certamente o termo, no uso comum como no foucaultiano, parece se referir à disposição de uma série de práticas e de mecanismos (ao mesmo tempo lingüísticos e não-lingüísticos, jurídicos, técnicos e militares) com o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito. Mas em qual estratégia de práxis ou de pensamento, em qual contexto histórico o termo moderno teve origem?

Nos últimos três anos, fui me envolvendo numa pesquisa da qual somente agora começo a entrever o fim e que poderei definir com alguma aproximação como uma genealogia teleológica da economia. Nos primeiros séculos da história da Igreja – digamos entre o segundo e o sexto século – o termo grego *oikonomia* desempenhara na teologia uma função decisiva. Vocês sabem que *oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como disse Aristóteles, não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular. Por que os padres sentiram a necessidade de introduzir este termo na teologia? Como se chegou a falar de uma economia divina?

Tratava-se, com precisão, de um problema extremamente delicado e vital, talvez, se me permitem o jogo de palavras, da questão crucial na história da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do segundo século, se começou a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito, houve, como era de se esperar, no interior da igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer a estes obstinados adversários (que foram finalmente definidos como “monarquianos”, isto é, partidários do governo de um só) teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. O argumento destes era o seguinte: “Deus, quanto ao seu ser e a sua substância, é, certamente, uno, mas quanto a sua *oikonomia*, isto é, ao modo pelo qual administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao invés, tríplice.” Como um bom pai confiará ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem perder para este o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a “economia”, a administração e o governo da história dos homens. O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso em algumas das seitas gnósticas Cristo termina por se chamar “o homem da economia”, *ho anthropos tes oikonomias*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um “discurso - o *logos* - da teologia” e um “*logos* da economia” e a *oikonomia* converteu-se assim no dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a idéia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã.

Mas, como freqüentemente acontece, a fratura que os teólogos procuraram deste modo evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cisão que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental.

Penso também que, através desta exposição sumária, vocês tenham se dado conta da centralidade e da importância da função que a noção da *oikonomia* desempenhou na teologia cristã. Em particular, ela se funda com a noção de providência, e vai significar o governo salvífico do mundo e da história dos homens. Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*.

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos”, dos quais fala Foucault, estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de algum modo reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou a essência e o modo em que ele administra e governa o mundo das criaturas.

À luz desta genealogia teológica, os dispositivos foucaultianos adquirem uma importância ainda mais decisiva, em um contexto em que estes se cruzam não somente com a “positividade” do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger, cuja etimologia é análoga àquela da *dis-positio*, *dis-ponere* (o alemão *stellen* corresponde ao latim *ponere*). Quando Heidegger, em *Die technik und die kehre*, escreve que *Ge-stell* significa comumente “aparato” (*Gerät*), mas que ele entende com este termo “o recolher-se daquele (dis)por (*Stellen*), que dis(põe) do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo de ordenar (*Bestellen*)”, a proximidade deste termo com a *dispositio* dos teólogos e com os dispositivos foucaultianos é evidente. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens.

Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é aquele de individuar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como

o elemento filosófico, ou seja, o ponto de sua *Entwicklungsfähigkeit*, o *locus* e o momento em que estes são passíveis de aprofundamento. No entanto, quando interpretamos e desenvolvemos neste sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não poder ir adiante sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isto significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete. Embora este seja para o intérprete um momento particularmente feliz, ele sabe que é o momento de abandonar o texto que está analisando e de proceder por conta própria.

Convido-os, portanto, a abandonar o contexto da filologia foucaultiana em que nos movemos até agora e a situar os dispositivos em um novo contexto.

Proponho-lhes nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado os seres vivos (ou as substâncias) e de outro os dispositivos nos quais estes estão incessantemente capturados. De um lado, ou seja, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas e de outro a *oikonomia* dos dispositivos que tratam de governá-las e guiá-las para o bem.

Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panóptico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das conseqüências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.

Resumindo, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os vivos e os dispositivos. Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não-global etc etc. À ilimitada proliferação dos dispositivos, que define a fase presente do capitalismo, faz confronto uma igualmente ilimitada proliferação de processos de subjetivação. Isto pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência, mas trata-se, para sermos precisos, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que acrescenta o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda a identidade pessoal.

Não seria provavelmente errado definir a fase extrema da consolidação capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação dos dispositivos. Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo. De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual a estratégia que podemos seguir no nosso corpo-a-corpo cotidiano com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo justo.

Por exemplo, vivendo na Itália, isto é, em um país cujos gestos e comportamentos dos indivíduos foram remodelados de cima abaixo pelo telefone celular (chamado familiarmente de “telefonino”), eu desenvolvi um ódio implacável por este dispositivo, que deixou ainda mais abstratas as relações entre as pessoas. Apesar de me surpreender muitas vezes pensando em como destruir ou desativar os “telefoninos” e como eliminar ou ao menos punir e aprisionar aqueles que o usam, não acredito que seja esta a solução justa do problema.

O fato é que com toda a evidência os dispositivos não são um acidente no qual os homens

caíram por acaso, mas eles têm a sua raiz no mesmo processo de “hominização” que tornou “humanos” os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente, algo assim como uma cisão, que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* introduziu em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, ou seja, com o que Uexkühl e, depois dele, Heidegger chamam de o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo. Mas, com essas possibilidades, é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, *gadgets*, bugigangas e tecnologias de todo tipo. Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e assim gozar do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de cada dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo.

Isto significa que a estratégia que devemos adotar no nosso corpo-a-corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de nada menos que liberar o que foi capturado e separado pelos dispositivos para restituí-lo a um possível uso comum. É nesta perspectiva que gostaria agora de falar-lhes de um conceito sobre o qual me ocorreu de trabalhar recentemente. Trata-se de um termo que provém da esfera do direito e da religião romana (direito e religião estão, não somente em Roma, estreitamente conectados): profanação.

Segundo o direito romano, sagradas ou religiosas eram as coisas que pertenciam de algum modo aos deuses. Como tais, eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas, nem penhoradas, cedidas ao usufruto ou encarregadas de servidão. Sacrilégio era todo ato que violasse ou transgredisse esta especial indisponibilidade que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (e eram então chamadas propriamente de “sagradas”) ou inferiores (neste caso, chamavam-se simplesmente “religiosas”). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar significava ao contrário restituir ao livre uso dos homens. “Profano”, podia escrever assim o grande jurista Trebazio, “diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens”.

É possível definir religião, nesta perspectiva, como aquilo que subtrai coisas, lugares, animais e pessoas do uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferentes segundo a variedade da cultura, que Hubert e Mauss pacientemente inventariaram, o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa profana para o sagrado, da esfera humana para aquela divina. Mas aquilo que foi ritualmente separado pode ser restituído pelo rito à esfera profana. A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido.

O capitalismo e as figuras modernas do poder parecem, nesta perspectiva, generalizar e levar ao extremo os processos separativos que definem a religião. Se nos ligamos à genealogia teológica dos dispositivos que recém delineamos, a qual conecta os dispositivos ao paradigma cristão da *oikonomia*, isto é, do governo divino do mundo, veremos que os dispositivos modernos apresentam, porém, em relação aos tradicionais, uma diferença que torna particularmente problemática a sua profanação. Todo dispositivo implica, com efeito, um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou

como, em uma sociedade disciplinar, os dispositivos visam através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade” enquanto sujeitos no processo mesmo do seu assujeitamento. O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo. O exemplo da confissão é aqui iluminante: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo dividida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui através da negação e, ao mesmo tempo, da assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, neste sentido, produtiva de um novo sujeito, que encontrava a própria verdade na não-verdade do eu pecador repudiado. Considerações semelhantes podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como conseqüência mais ou menos imprevista a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinqüente, que transforma novamente o sujeito — e, desta vez, perfeitamente calculadas — em técnicas de governo.

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que eles não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, só através da própria negação; mas o que acontece nesse momento é que os processos de subjetivação e os processos de dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, se não em forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número através do qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão não recebe mais, em troca da sua dessubjetivação, que a máscara frustrante do *zappeur* ou a inconclusão no cálculo de um índice de audiência.

Daqui a futilidade daqueles discursos bem intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz àquele de seu uso correto. Esses discursos parecem ignorar que, se todo dispositivo corresponde a um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é de tudo impossível que o sujeito do dispositivo o use “de modo justo”. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, a seu tempo, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados.

As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc), e o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e dão nome simplesmente aos dois pólos — aquele que aposta sem escrúpulos sobre a dessubjetivação e aquele que gostaria ao invés de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático — de uma mesma máquina governamental.

Daqui, sobretudo, a singular inquietude do poder exatamente no momento em que se encontra diante do corpo social mais dócil e frágil de que se tenha notícia na história da humanidade. É por um paradoxo somente aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, como eficazmente se sugeriu chamá-lo), que executa pontualmente tudo o que lhe é dito para fazer e deixa que os seus gestos cotidianos como a sua saúde, os seus divertimentos, as suas ocupações, a sua alimentação e os seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado — talvez exatamente por isso — pelo poder como um terrorista virtual. Enquanto a nova normativa européia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinalética) que foram inventadas no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância através da vídeo-câmara transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de

uma imensa prisão. Aos olhos da autoridade – e talvez esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum.

Quanto mais os dispositivos difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir a sua presa quanto mais se submete docilmente a ela. Isto não significa que ele represente em si mesmo um elemento revolucionário nem que possa deter ou também somente ameaçar a máquina governamental. No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, em uma espécie de desmedida paródia da oikonomia teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo, que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisto, à originária vocação escatológica da providência – à catástrofe. O problema da profanação dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado de si – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará pôr corretamente se aqueles que se encarregarem disto não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação não menos que sobre os dispositivos, para levá-los à luz daquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.

Tradução: Nilcéia Valdati

NOTAS

¹ Esta fala foi proferida por Giorgio Agamben em uma das conferências que realizou no Brasil, em setembro de 2005. A tradução foi feita a partir do original em italiano. (N.T.)

² Texto publicado na França em 1995 [DELEUZE, Gilles. *L'immanence: une vie... Philosophie*, n.47, Les Éditions de Minuit, 1995, p.3-7.] e no Brasil em 2002 [A imanência: uma vida... Trad. Tomaz Tadeu. *Educação e realidade*, n.27, jul/dez 2002, p.10-18.]. (N.T.)

³ A edição brasileira dos cinco volumes da coleção *Ditos e escritos*, organizada por Manoel Barros da Mota [Rio de Janeiro: Forense Universitária] suprimiu esta entrevista de Michel Foucault. Na edição francesa o texto aparece sob o título "Le jeu de Michel Foucault", entrevista concedida a D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Milliot, G. Wajeman, e publicada primeiramente em *Ornicar? Bulletin périodique du champ freudien* [n.10, julho de 1977, p.62-93]. (N.T.)

⁴ O livro foi publicado na França em 1969 [FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, 1969] enquanto que no Brasil a primeira edição é de 1972 [A Arqueologia do Saber. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Petrópolis: Vozes, 1972].(N.T.)