

## O ENIGMA DA REVOLTA

Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana

Michel Foucault

© n-1 edições, 2018

ISBN 978-85-66943-74-0

Embora adote a maioria dos usos editoriais do âmbito brasileiro, a n-1 edições não segue necessariamente as convenções das instituições normativas, pois considera a edição um trabalho de criação que deve interagir com a pluralidade de linguagens e a especificidade de cada obra publicada.

COORDENAÇÃO EDITORIAL, Peter Pal Pelbart

e Ricardo Muniz Fernandes

DIREÇÃO DE ARTE Ricardo Muniz Fernandes

ASSISTENTE EDITORIAL Inês Mendonça

TRADUÇÃO, ORGANIZAÇÃO E APRESENTAÇÃO Lorena Balbino

POSFÁCIO Christian Laval

PROJETO GRÁFICO Érico Peretta

REVISÃO Clarissa Melo

A reprodução parcial deste livro sem fins lucrativos, para uso privado ou coletivo, em qualquer meio impresso ou eletrônico, está autorizada, desde que citada a fonte. Se for necessária a reprodução na íntegra, solicita-se entrar em contato com os editores.

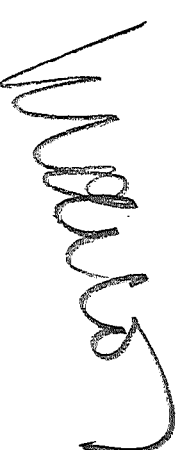
1ª edição | Junho, 2018

# Michel Foucault

## O ENIGMA DA REVOLTA

Entrevistas inéditas sobre  
a Revolução Iraniana

Tradução, organização e  
apresentação Lorena Balbino  
Posfácio Christian Laval



n-1  
edições

## Entrevista de Michel Foucault ao *Le Nouvel Observateur*<sup>1</sup>

1. "*Entretien avec Michel Foucault*", *Le Nouvel Observateur*, quarta-feira 3 jan 1979, caixa 50, envelope 12. Nota encontrada no envelope da entrevista: "Aqui está como prometido o texto da nossa entrevista. Ficarei contente se o senhor consentir em fazer dela uma tribuna. Mas cabe ao senhor julgar se será oportuno. Caso precise falar comigo, saiba que estarei ausente de 21 a 29. Com a melhor das intenções, J. P. E." A transcrição em francês desta entrevista foi realizada por Sabina Vaccarino Bremner, da Universidade Columbia.

*Le Nouvel Observateur*: Michel Foucault, o senhor escreveu no *Le Nouvel Observateur*, por ocasião de uma reportagem sobre o Irã, que esse país estava atualmente à procura de algo cujo sentido nós, ocidentais, teríamos perdido desde o Renascimento e a crise do cristianismo. Esse algo, o senhor chamava de "espiritualidade política". Ora, acontece que essa expressão surpreendeu muita gente. Acredito que seria preciso, talvez, que o senhor se explicasse a esse respeito.

**Michel Foucault**: Meu primeiro movimento seria o de transferir a carga da resposta para os outros. Uma anedota: quando eu estava no Irã, um semanário, que não era o seu, enviou uma correspondente que havia feito um artigo que terminava – como todos os artigos sobre o Irã – insistindo sobre os movimentos religiosos que pareciam atravessar o povo iraniano por inteiro. Li esse artigo antes de ele ser enviado a Paris. Uma vez impresso em Paris, a redação acrescentou o adjetivo "fanático".

Então, será que cabe a quem tenta entender o que está acontecendo no Irã justificar-se ao assinalar a existência desse movimento religioso ou espiritual?

Não caberia às pessoas que reagem com tanta irritação explicar-se um pouco sobre as razões que as tornam tão resistentes a esse ponto?

**NO**: Analisaremos os dois lados do assunto, mas, no que lhe diz respeito, ao empregar a expressão "espiritualidade política", tão carregada de sentidos – ao menos o primeiro termo – tanto em nossas tradições como em nossas cabeças,

o senhor pode dizer o que entende por isso? Essa expressão tem uma virtude simplesmente descritiva?

MF: Eu tentava descobrir qual era a força, qual continua sendo a força que atualmente pode se voltar contra um regime pavoroso, terrível, e terrivelmente forte, já que tem um exército, uma polícia absolutamente gigantescas, todo um povo que tem as mãos nuas pois não está armado. Não sei se ele está escondendo armas em algum lugar, mas ele deve escondê-las bem e não deve ter muitas, pois ainda não as usou, enquanto todos os dias há dezenas e dezenas de mortos.

Qual é então essa força que implica ao mesmo tempo uma vontade de sublevação feroz, obstinada, a cada dia renovada, e a aceitação de sacrifícios dos próprios indivíduos que aceitam a morte?

É evidente que não é do lado das ideologias políticas do tipo marxista, que não é também do lado de um tipo de ideologia revolucionária no sentido ocidental do termo, que é preciso procurá-la, é em outro lugar.

NO: A hipótese mais comumente evocada na Europa em relação à crise iraniana é a de uma modernização demasiado rápida. No fim das contas, vale o que vale tal hipótese, por que enfiar a realidade em caixotes como esses, transcendentes?

MF: Em primeiro lugar não são caixotes, e depois, eles não são transcendentes!

Existe uma realidade. Eles poderiam simplesmente

dizer: "Nós não queremos essa modernização, esse regime nos impõe um ritmo de desenvolvimento, nos impõe estruturas políticas que não podemos suportar, não podemos pagar esse preço pela modernização que nos é imposta." Ora, eles não dizem absolutamente nada disso.

Uma palavra de início sobre a modernização. Acredito – e me parece que o que está acontecendo na Turquia nessas semanas também prova isso – que o que está sendo rejeitado no Irã atualmente não é uma modernização, é uma velharia. Essa velharia é o "kernalismo", isto é, um certo tipo de reestruturação dessas sociedades muçulmanas, islâmicas, etc. mais ou menos emprestado do Ocidente, um esquema que foi desenvolvido em torno da década de 1920 por Kemal Atatürk, e que a dinastia Pahlavi não deixou de reivindicar, explicitamente até 1938, 1940, depois implicitamente.

Em seguida, é um fato que nas camadas mais amplas da população, isto é, dos intelectuais aos operários das usinas de Abadan, dos Bazari (?)<sup>2</sup> de Teerã aos camponeses do leste do Irã, nas regiões mais afastadas do centro, o que se reivindica é de fato pessoas como Khomeini, e, de modo mais geral, líderes religiosos; o que se reivindica é o islã; o que se reivindica é uma outra forma de vida, que não é a vida antiga em contraste à vida moderna, mas uma vida específica ligada à religião.

Acredito que é um fato, não podemos negar, e não conheço muitas pessoas voltando do Irã que diriam o contrário.

<sup>2</sup>. Na entrevista original.

Então, o problema, me parece, é o de saber se isso é simplesmente uma ilusão que eles têm deles mesmos, e se eles acreditam com isso alcançar valores religiosos, quando na verdade eles simplesmente explicam no único vocabulário que lhes resta um certo desconforto com a situação presente.

**NO:** O que o senhor observou no Irã lhe parece ser uma hipótese generalizável para a atualidade, o religioso tornando-se em certas circunstâncias um espaço dissidente de resistência ao Estado e àqueles que o encarnam hoje no Irã? [Rasurado da entrevista: M. F.: É uma boa questão, porque ela me permite introduzir uma distinção que estava para mim muito clara, mas que, sem dúvida, não esclareci o suficiente aos leitores.

Quando falo de espiritualidade, não falo de religião, ou seja, é necessário distinguir muito bem espiritualidade e religião. É surpreendente constatar que a espiritualidade, o espiritualismo e a religião se misturam no espírito das pessoas em uma salada notável, uma "marmelada", uma confusão impossível!]

[Rasurado da entrevista: A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora dela; você a encontra no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas também na civilização grega. Portanto, a espiritualidade não está necessariamente relacionada à religião, embora a maioria das religiões tenha uma dimensão de espiritualidade.]

O que é a espiritualidade?

Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transformado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença.

Para mim, essa possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo.

É certo que as religiões são ao mesmo tempo uma espécie de estrutura de acolhimento para essas formas de espiritualidade, para essas práticas de espiritualidade e limitações. Elas nos prescrevem em que devemos nos tornar outro que si mesmo, em qual direção devemos ir, qual novo estatuto teremos, etc. De fato, as religiões constituem uma codificação da espiritualidade.

**NO:** Dessa forma, você evidencia o fato de que o xiismo iraniano, ao mesmo tempo em que hoje autoriza essa espécie de resistência ao Estado, traz em si seus próprios limites. **MF:** Todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na história a partir de um movimento que foi um movimento de espiritualidade.

Vejamos o que aconteceu no fim da Idade Média. Afinal, entre a Idade Média e o final do século XVI, a Europa foi



sacudida por movimentos ao menos tão importantes, se não mais, do que o chamado período revolucionário da passagem do século XVIII para o XIX.

Tudo efetivamente mudou nas crenças, nos modos de vida, nas relações sociais, nas formas de obediência política, nas hierarquias no interior das sociedades, nas práticas econômicas. Ora, é quase certo, os historiadores o mostraram, que todo esse movimento entre os séculos XV e XVI se fez, não tanto no interior de uma religião, mas a partir de um movimento de espiritualidade que abalou precisamente as estruturas hierárquicas da religião. Foi a religião contra a religião!

Quer sejam os movimentos ascéticos em Flandres do século XV, quer sejam todas as formas de comunidades religiosas desenvolvidas na Alemanha, ao mesmo tempo ou logo após Lutero – por exemplo, o movimento anabatista –, quer seja na Inglaterra no século XVII, toda a enorme proliferação de grupos religiosos que conseguiram insurgir-se contra o aparato da monarquia inglesa e fazer a primeira revolução na história da Europa, tudo isso, creio, mostra como a espiritualidade pode, de fato, ser considerada como a raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais, e como a religião pode desempenhar um papel, e um papel decisivo nesse movimento, mas no movimento que é o da espiritualidade e não o da religião. É a isso que me referia.

**NO:** O senhor conhece o tratamento tradicional que as grades de leitura utilizadas em nossas universidades há

algum tempo atribuem a este tipo de forças que fazem os indivíduos insurgir-se contra um poder que os oprime.

O estatuto atribuído a essas religiões é o de espuma, de superestrutura, em suma, elas nunca são levadas em conta na ordem das explicações como um fenômeno irreduzível e original.

Lembro-me da época em que, na universidade, eu estudava as Cruzadas e precisei fazer uma dissertação sobre o tema.

Se eu explicasse que o cruzado que deixou sua região de Niver para ir a Jerusalém foi lá para libertar a tumba de Cristo, eu teria recebido uma nota ruim.

Se eu dissesse que ele era o cacula da família,<sup>3</sup> que havia um tal *boom* demográfico no Ocidente, que ele estava arruinado e que ele não tinha o suficiente para viver, isto é, se eu explicasse que ele estava indo até lá para expandir os mercados e saídas para o excedente de produção do Ocidente, então aprovariam minha explicação.

**MF:** O problema é o de saber se não era preciso dar uma má nota ao professor!

Creio que os historiadores tiveram o péssimo hábito de reconhecer um valor de causalidade apenas para um certo número de elementos muito precisos e determinados, recusando qualquer análise que não hierarquize as relações de acordo com esse esquema que, na verdade, é emprestado tanto da economia política quanto do marxismo. Não é isso

3. O termo original usado por Foucault é "*cadet de famille*". Diz respeito ao jovem destinado a carreira militar. (N. T.)

o importante. Não se trata de dizer, de modo algum, que os fatores dos quais você fala não existem. O problema é o de saber qual é o tipo de reações que terá um indivíduo face à sua solidão, sua pobreza, sua expulsão de uma rede social ou de um conjunto no qual ele podia viver, etc.

É esse o problema, é o tipo de resposta que é fornecido. A natureza do estímulo nunca dará conta da natureza específica da resposta que foi dada.

Esse estímulo, a pobreza, a existência de caçulas na família,<sup>4</sup> as estruturas feudais, etc., que tudo isso tenha tornado um número de indivíduos indesejáveis na sociedade medieval, ou inutilizáveis, ou móveis demais, jamais explicará o por que eles realmente fizeram as Cruzadas, tendo em mente que libertar a tumba de Cristo era absolutamente importante, não somente para eles, mas para toda a cristandade.

NO: A natureza da causa não qualifica de modo algum a natureza da resposta.

MF: O fato de o povo iraniano ter sofrido as condições econômicas que lhe foram impostas, o intolerável regime policial a que foi submetido, o tipo de "rapina" feita sob seus próprios olhos de suas riquezas naturais pelo poder em vigor, por um lado, e pelos americanos, por outro, é absolutamente evidente. O problema é o de saber qual é a forma de sua resposta, como os iranianos respondem a isso.

4. Idem.

É certo que a religião islâmica é atualmente a única coisa que pode efetivamente dar a essa vontade de espiritualidade, isto é, a essa vontade de ser outro do que se é, uma forma concreta, precisa, organizável em um movimento político.

NO: O que o senhor observou no Irã é generalizável a outros fenômenos contemporâneos?

MF: Acredito que sim.

No fundo, revoluções sem espiritualidade são a exceção.

NO: Podemos citar algumas?

MF: Talvez a Revolução Francesa; direi que é a única em que essa espécie de levante pelo qual as pessoas quiseram ser outras do que elas eram, quiseram deixar de ser sujeito em todos os sentidos do termo, no qual as justificações que foram dadas, a maneira como o movimento se desenrolou, não tomou nada de empréstimo às referências espirituais tradicionais.

NO: É nesse sentido que ela pôde ser vivida como uma ruptura.

MF: Trata-se de uma reorganização social na qual o legislador podia efetivamente estabelecer uma ordem perfeita e transparente.

É a única revolução em que pensamos que um bom sistema de representação parlamentar resolveria os problemas, que uma filosofia suficientemente sábia e adaptada poderia de maneira efetiva permitir que as pessoas deixassem

de ser sujeitos como eram, tornando-se sujeitos da razão universal, etc.

**NO:** Ao contrário das revoluções inglesa ou americana...

**MF:** Essas crises do século XIX foram espirituais...

Retomemos o século XIX russo. Será que tudo o que preparou a Revolução de 1917 não foi fundamentalmente um movimento espiritual; será que a grande onda de entusiasmo que produziu esse fenômeno, que em seguida foi retomada pelos bolcheviques, não foi em suas raízes algo de profundamente espiritual, no sentido em que o digo, isto é, querer que a situação ou os dados mudem, mas saber que isso não pode mudar se não mudarmos a nós mesmos? Ambos são completamente solidários, e é esse "devir-outro" que está no coração da vontade revolucionária.

**NO:** Gostaria de considerar agora...

**MF:** Se o senhor me permite, gostaria de acrescentar algo.

Há uma frase muito conhecida de Rabaut Saint-Étienne que parece caracterizar muito bem o que eu quero dizer.

Ele dizia: "É preciso mudar o homem, é preciso mudar o mundo, é preciso mudar as ideias, é preciso mudar as palavras, é preciso mudar tudo... É preciso destruir tudo e recriar tudo."

A primeira parte da frase é verdadeiramente a espiritualidade: tudo mudar, e inicialmente mudar a si mesmo, ser outro, mas, no fundo, não saber quem será esse outro, é essa vontade radical de alteridade em relação a si mesmo.

Em seguida, quando Rabaut Saint-Étienne dizia "É preciso destruir tudo e recriar tudo", ele pensava em uma consciência filosófica que faria tábula rasa de todas as instituições, que as recriaria a partir de um sistema racional.

A primeira parte da frase é o lado da espiritualidade; a segunda é o lado da revolução filosófica, esta última devendo ser aplicada à primeira parte.

A Revolução Francesa foi a primeira e única revolução que menosprezou sua espiritualidade.

**NO:** No que diz respeito à situação iraniana, essa vontade de alteridade, de não mais ser sujeito, passa pelo reinvestimento de práticas, de nostalgias religiosas, que são as mais identificáveis, as mais profundamente arraigadas em suas mentes.

Portanto, como se pode explicar esse retorno a antigas práticas? Como explicar, por exemplo, o fato de que o aiatolá Khomeini possa lançar palavras de ordem em favor da destruição de cinemas, da desocidentalização, pelo retorno a algo muito próximo a uma teocracia tradicional, [e que isso] seja vivido como uma alteridade possível?

Estou me expressando mal. Como essa maneira de mergulhar de novo no que é mais arcaico em uma civilização, pode ser vivida como uma possibilidade... mas na verdade o senhor respondeu.

**MF:** Esse movimento da espiritualidade utiliza os instrumentos que estão à sua disposição, e o problema não é o de saber se o instrumento é religioso ou não,

o problema é saber qual é o valor do instrumento em relação a essa vontade.

**NO:** Como o senhor explica que as reações, tanto ao artigo da correspondente de um jornal no Irã, quanto à sua reportagem aqui, suscitam tal resistência a essa palavra? Como o senhor explica essa espécie de censura? Michel Foucault fala de espiritualidade, imediatamente se desembainham as espadas, suspeição. Como o senhor explica isso?

**MF:** Eu fui um pouco severo ao acreditar que era ignorância, mas não é simplesmente ignorância.

Vou me referir a coisas pessoais. No fundo, fiquei surpreso que estejamos surpresos, pois sou inteiramente nutrido por Blanchot e Bataille. São eles os que realmente foram meus mestres. Posso dizer que, o que para mim foi uma espécie de ponto de ruptura em relação ao ambiente da minha época de juventude, foi a leitura do artigo de Sartre sobre Bataille. Pareceu-me que havia na incompreensão de Sartre com relação a Bataille algo que constituía para mim a razão de uma ruptura irreparável e, finalmente, a indicação de algo que devia ser sem dúvida essencial ao nosso tempo. De fato, o que é importante para a filosofia, para a política, em última análise, para todo homem, é o que Bataille chamou de experiência, isto é, algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto. É antes nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, com os outros, com

a verdade, com a morte, etc. É isso a experiência, é arriscar não ser mais si mesmo.

Não fiz outra coisa senão descrever essa experiência.

O que é a história da loucura senão a história dessa experiência pela qual o Ocidente arriscou e ao mesmo tempo constituiu seu estatuto, o estatuto da razão como sujeito em face da loucura finalmente dominada como objeto a ser conhecido?

Portanto, eu não fiz outra coisa.

O que é, enfim, a ciência ocidental senão uma experiência na qual se constituiu um sujeito puro e imóvel de racionalidade, capaz de dominar um discurso que pode ser demonstrado de ponta a ponta, ou um mundo que pode ser experimentado de ponta a ponta? É uma experiência. A verdade não é senão um episódio na história da espiritualidade.

**NO:** Gostaria agora que o senhor me ajudasse a refletir sobre algo que é, enfim, próximo a isso e simplesmente prolonga sua reflexão.

Por exemplo, na época dos dissidentes soviéticos, quando eles começaram a chegar ao Ocidente, entre os intelectuais, houve uma espécie de reserva em relação ao que havia de especificamente espiritual na sua atitude de resistência ao Estado. É o caso de Soljenitsin, a quem nós reprovávamos principalmente seu lado "reivindico um cristianismo tradicional" para se opor ao Estado de Khrushchov e Brejnev. Quando essas pessoas chegaram aqui, nós saudamos sua luta,

mas, ao mesmo tempo, muitos intelectuais da esquerda ficaram incomodados com essa dimensão espiritual de sua ação.

MF: Espiritual ou religiosa?

NO: Ambas nas acepções que o senhor deu a elas.

MF: Eles misturam totalmente o espiritual e o religioso.

É absolutamente verdade que um russo, tendo vivido o que viveu desde 1917, não pode encontrar no marxismo o princípio de uma espiritualidade, a sublevação dos sujeitos...

NO: Exatamente...

MF: ... no socialismo, no materialismo dialético.

Cabe, portanto, ao marxismo, ao socialismo, ao materialismo dialético, responder por que, atualmente, na União Soviética, a sublevação do sujeito não pode ser efetuada senão através do recurso religioso.

NO: É claro.

MF: Cabe a eles responder, e não aos outros.

NO: Eu só visava uma questão de pura sociologia. Tenho a impressão que há uma mudança de humor a esse respeito.

Essa reserva se manifestava a respeito de Soljénitsin por conta de sua dimensão espiritual ou religiosa – nesse caso, a distinção que o senhor propôs se mantém –, mas tenho a impressão de que o que acontece no Irã hoje, ao contrário, conduz aqueles que precisamente, por meio de um certo mal-entendido, gostaram da sua reportagem ao encontrar no aiatolá Khomeini, por exemplo, e nesse retorno a uma

prática menos progressista, todo tipo de virtudes. Chegamos a encontrar, nesta dimensão espiritual que hoje agita e que levanta os iranianos, razões nobres, ao passo que, finalmente, o fundo que tudo isso veicula é um fundo religioso que deveria ter desagradado.

MF: Não me peça para encontrar as razões do que pensam meus contemporâneos; já custa-me tentar pensar o que eu gostaria de pensar para ainda ter de imaginar as razões pelas quais eles não pensam como eu!

Certamente existem fenômenos de valorização um pouco superficiais, como se, por ser um país islâmico, deveríamos tomar seu partido. Esse mesmo movimento de espiritualidade, quando você o encontra em círculos judaicos, desperta suspeita entre aqueles de quem falamos anteriormente.

Por exemplo, pouco foi dito sobre o que acontece nas religiões budistas, etc. Eu, mais uma vez, penso que esse tipo de desnudamento da espiritualidade, como um esforço de sublevação dos sujeitos, está ligado a uma série de coisas que dizem respeito à história do mundo contemporâneo. É claro que o grande fracasso do projeto de uma revolução que seria cientificamente pensável, o grande fracasso de uma revolução que levaria a um estado racionalmente controlado e, ao mesmo tempo, asseguraria a felicidade dos indivíduos, é uma das razões pelas quais agora reaparece em estado nu essa vontade de espiritualidade, e se esse movimento se veste com algo, não pode ser senão com uma vestimenta religiosa.

**NO:** Não há grandes riscos em deixá-lo vestir-se assim, embora não tenhamos nenhum conselho ou lição para dar?

O fato de que um povo inteiro lute contra uma forma de totalitarismo de Estado opressor, recorrendo e finalmente desejando, quaisquer que sejam as razões pelas quais ele o deseje, um retorno a um Estado de tipo religioso, não carrega em si uma confusão de poderes, preenche de todos os terrores possíveis e imagináveis?

Em suma, recuar da separação entre Igreja e Estado, mesmo que essas palavras não façam muito sentido com relação à situação do Irã, não é um risco enorme?

**MF:** Acredito que seja necessário ser preciso e prudente ao mesmo tempo.

**NO:** Evidente que é muito simples hoje. Há, é claro, uma ditadura como a do Xá, com sua polícia que tortura, cujas prisões estão cheias, intoleráveis, mas diante disso vemos se rebelar, se organizar, se alojar, na religião xiita, toda uma soma de aspirações que correm o risco, se o poder cair nas mãos dos que carregam essas aspirações, de resultar numa forma de integralismo totalmente aterrorizante e ainda mais repressivo, e eu vejo daqui as "lágrimas de crocodilo" que muitos derramarão!

**MF:** Voltemos, se preferir, ao texto que escrevi. Lembro muito bem de ter evidenciado o quanto, nas formulações dos iranianos com quem pude conversar sobre esse problema, havia coisas inquietantes e perigosas; curiosamente, vemos se juntar a isso os perigos de certas formas de

governo inspiradas no Ocidente e alguns perigos inerentes a um governo religioso.

Por exemplo, quando perguntamos "E quanto às minorias religiosas em seu governo islâmico?", a resposta é, por um lado, a resposta clássica, banal, que sabemos bem o quanto é perigosa, isto é, a resposta do século XVIII. Eles dizem: "Bem, é a maioria que, formulando a lei, definirá qual é o estatuto a ser dado às minorias." Sabemos o que isso gerou. Por outro lado, essas mesmas pessoas nos dizem que certos grupos religiosos, como os mahi (?),<sup>5</sup> vivem uma religião totalmente errônea e de tal forma corrompida que não há como tolerá-los.

Então, você vê que aí, no fundo, o pensamento ocidental, racionalista, dessa democracia jacobina, de alguma forma reforça os perigos desse integralismo religioso. Esses perigos moram juntos e ameaçam conjuntamente o movimento iraniano, como, no fim das contas, ameaçam muitos outros movimentos.

Os iranianos são bem conscientes disso, não todos, mas ao menos aqueles com quem eu pude discutir mais longamente. Eles sabem disso perfeitamente bem, e o problema deles é o de saber se serão capazes de tirar desse islã, que atualmente é ao mesmo tempo sua tradição, sua forma de consciência nacional, seu instrumento de luta e o princípio de seu levante, algo que permitirá evitar esses perigos.

Assim, não acredito que chegaremos a algum lugar

5. Na entrevista original.



dizendo a eles: "Mas vocês recorrem a um islã que carrega todos os riscos de um integrisimo e que, de todo modo, é uma religião monoteísta, portanto intolerante, etc." Não creio que é referindo-se a eles de forma agressiva, acusando-os de fanatismo, que se chegará a algum lugar. Eles não são fanáticos, mas é absolutamente verdade que há um risco de fanatismo assim que esse movimento for organizado como um Estado religioso, ou como uma religião de Estado.

O problema é saber, no mundo de hoje – falo pelos iranianos, mas também por qualquer outra pessoa – o que pode ser feito dessa vontade de espiritualidade que reaparece em estado nu sob os escombros das grandes esperanças revolucionárias e que aqui se manifesta no islã, ali em uma certa forma de cristianismo...

NO: Na eleição de um papa polonês?

MF: Eventualmente... em outro lugar na ecologia, etc.

Você tem mil formas às vezes aberrantes, muitas vezes inquietantes, às vezes tocantes, às vezes ingênuas, às vezes sutis, mas em todo caso muito insistentes no mundo atual...

NO: E as seitas?

MF: E o que podemos fazer a respeito?

Em vez de condená-las em nome de uma ideologia que traiu todo esse imenso trabalho de espiritualidade, em vez de condená-las em nome disso, vamos ver como trabalhar a partir daí. É nesse sentido que a ideia de uma preocupação com a espiritualidade, assim como, afinal, Bataille

nos sugeriu há vinte anos, me parece algo ainda totalmente relevante. Em todo caso é por isso que eu luto.

NO: Para concluir, gostaria que o senhor prosseguisse com essa ideia: o que podemos fazer disso? Como lidar com isso? De que dispomos para apreciá-lo, pensá-lo e acolhê-lo?

MF: Foram precisos dois séculos para que, do interior do cristianismo, uma espiritualidade ainda cristã, mas inteiramente voltada contra a Igreja, conseguisse mudar um pouco – e digamos francamente – até muitas coisas no Ocidente. Atualmente, nos escombros em que estamos, não acho que seja em dez ou quinze anos que poderemos enxergar com precisão o que isso será. O tempo dos Irmãos da Vida Comum, o tempo dos anabatistas, o tempo dos tabornitas, etc., recommeará, não sob uma forma religiosa, mas haverá também formas religiosas; será uma imensa experimentação na escala de pelo menos um século, se não mais.

É isso que é preciso fazer!

NO: Devemos esperar.

MF: Esperar não, fazer, praticar!

É preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo.

NO: É o que se pode esperar também de fenômenos tão estranhos e heterogêneos entre si como um suicídio coletivo?

MF: Estou vendo o tamanho da armadilha que você me colocou!

NO: Queiramos ou não, ele se expressa em favor de tudo aquilo que acabei de enumerar, algo que parece da mesma natureza. Eu não saberia dizer qual é essa mesma natureza, mas é muito estranha. O senhor não vê um ar de parentesco, no nível dessa vontade de ser outro, de se insurgir?

Qual é esse parentesco?

MF: Seria talvez demasiado genérico dizer que, basicamente, o que desapareceu foi a ideia nascida aproximadamente no século XVIII, isto é, um pouco antes da Revolução Francesa, de que havia um sujeito da história.

Esse sujeito da história foi a razão, a humanidade, o Homem, etc... a sociedade também.

Sabemos agora que não há um sujeito da história. A história não carrega em si esse sujeito, e esse sujeito não carrega em si a história. Creio que é isso que está se manifestando. Essa espécie de insurreição dos sujeitos que não querem mais ser *assujeitados* ao sujeito da história, é esse, creio, o fenômeno característico de nossa época.

NO: Bom. Pessoalmente, acho que a entrevista pode parar por aqui.

Obrigado.

## Entrevista com Michel Foucault realizada por Farès Sassine em agosto de 1979<sup>1</sup>

1. Na transcrição integral da entrevista, optou-se por não esconder as lacunas do arquivo e de conservar os resíduos da oralidade (sintaxe aproximativa, hesitações, fins de frase em suspenso, peripécias da conversação ligadas ao funcionamento da fita K7, ao cansaço, etc.). Por um lado, para que o texto não tenha ambiguidades, não houve uma releitura por parte de Michel Foucault, e, por outro, esse material se distingue das entrevistas reunidas em *Ditos e escritos*, por outro, para manter a emoção de um pen-samento em vias de elaboração.

Farès Sassine: Falando do Irã: quase dez meses se passaram desde sua primeira tomada de posição sobre a Revolução Iraniana, quando assumiu uma posição que inicialmente escandalizou e depois marcou fortemente os círculos intelectuais franceses. Esses dez meses testemunharam a partida do soberano iraniano e a tentativa dos mulás de instalar um governo, uma possibilidade que o senhor havia evocado e à qual o senhor recusou reduzir o levante iraniano.

Em outros lugares do mundo, foi a insurreição nicaraguense, o drama dos refugiados indochineses... Talvez seja o momento de avaliar retrospectivamente as diversas posições que o senhor assumiu em relação às questões iranianas. O que o levou a se interessar pelo Irã?

Michel Foucault: Simplesmente a leitura de um livro já antigo que eu não havia ainda lido, e que, em razão de um acidente e de uma convalescença, tive tempo de ler com cuidado no verão passado. É o livro de Ernst Bloch *O princípio esperança*.<sup>2</sup>

Ele me impressionou muito, porque é um livro pouco conhecido na França, teve relativamente pouca influência e me parece colocar um problema capital. Isto é, o problema dessa percepção coletiva da história, que começa a surgir na Europa na Idade Média, sem dúvida, e que é a percepção

2. *Das Prinzip Hoffnung*, 3 volumes, 1954-9. A tradução francesa começa pela Gallimard em 1976. Os volumes II e III são publicados em 1982 e 1991. Os três volumes são traduzidos do alemão por François Wulmar. [*O princípio esperança*, 3 volumes, Contraponto Editora, 2005.]

de um outro mundo aqui embaixo, a percepção de que a realidade das coisas não está definitivamente instaurada e estabelecida, mas que pode haver, no interior mesmo do nosso tempo e da nossa história, uma abertura, um ponto de luz e de atração que nos dá acesso, desde este mundo, a um mundo melhor.

Ora, essa percepção da história é, ao mesmo tempo, um ponto de partida da própria ideia de revolução e, por outro lado, uma ideia de origem religiosa. São essencialmente grupos religiosos e especialmente os grupos religiosos dissidentes que, no final da Idade Média e no começo da Renascença, sustentaram a ideia de que, no interior mesmo do mundo aqui de baixo, algo como uma revolução era possível. É isso. Portanto, é esse tema me interessou muito pois acredito que ele é historicamente verdadeiro, mesmo se Ernst Bloch não dá a tudo isso uma demonstração muito satisfatória em termos de ciência histórica. Creio que é uma ideia, apesar de tudo...

FS: É uma ideia que devemos ao século XVI, mas a grupos religiosos.

MF: Ora, isso começa bem antes do século XVI, afinal, as grandes revoltas populares da Idade Média já haviam se organizado em torno desse tema.

Isso começa nos séculos XII e XIII, mas, obviamente, irrompe especialmente nos séculos XV e XVI, e atravessa todas as guerras religiosas. Então, enquanto eu lia este livro, todos os dias os jornais me explicavam que no Irã

estava acontecendo um levante, um levante que se caracterizava claramente por não ser comandado por uma ideologia revolucionária ocidental, nem dirigido por um partido político, nem mesmo por organizações políticas. Era um levante verdadeiramente de massa: todo um povo se posicionava contra um sistema no poder, em que a importância do fenômeno religioso, das instituições religiosas, da representação religiosa era tão patente... Então, pareceu-me que havia uma relação entre o que eu estava lendo e o que estava acontecendo. E eu quis ir ver. E eu realmente fui ver isso como um exemplo, uma prova daquilo que eu estava lendo em Ernst Bloch. Foi isso. Eu estive lá, com um olhar condicionado por esse problema da relação entre revolução política e esperança ou escatologia religiosa. É isso.

FS: E a partir dessa visão, que de início era uma visão teológica, o senhor esteve no Irã uma única vez?

MF: Não, duas vezes.<sup>3</sup>

FS: O senhor foi duas vezes?

MF: Cinco semanas no total, cinco ou seis semanas.<sup>4</sup>

FS: E lá o senhor conheceu uma ampla gama de pessoas?

MF: Ampla? O senhor sabe de que modo um ocidental, e em um período como esse, pode encontrar pessoas. Quer

3. De 16 a 24 de setembro e de 9 a 15 de novembro de 1978.

4. Na verdade, menos de três semanas, como fica claro a partir das datas.

dizer: certamente que encontrei os círculos universitários de Teerã. Encontrei-me em Teerã com um número de rapazes e moças que não eram universitários ou não eram mais universitários, é ativos no movimento revolucionário naquele momento. Conheci alguns, mas certamente bem poucos representantes do pessoal político. Conheci um número de pessoas que se tornariam personagens importantes do novo regime, a saber, o doutor Mehdi Bazargan, doutor Kazem Sami Kermani...<sup>5</sup>

FS: Sim.

MF: E então fui a Qom, onde conheci Chariat Madari.<sup>6</sup> E depois fui a Abadan. E conheci lá um pequeno grupo de trabalhadores [...]. Conheci também pessoas das administrações em Teerã. Claro, não vi nada do que estava acontecendo na província.

5. O engenheiro Mehdi Bazargan foi o fundador do Movimento de Libertação do Irã em 1965 e do Comité de Defesa das Liberdades e Direitos do Homem em 1977. Nomeado primeiro-ministro pelo aiatolá Khomeini em seu retorno a Teerã, permaneceu no cargo por apenas alguns meses (5 de fevereiro a 5 de novembro de 1979) por causa de suas ideias liberais e democráticas. Kazem Sami Kermani, médico e psiquiatra, dirigia o partido JAMA aliado ao movimento de Bazargan e afiliado à Frente Nacional do Irã. Ele foi o ministro da Saúde do governo Bazargan.

6. Aiatolá considerado o primeiro entre seus pares, Chariat Madari estava a favor da separação de mesquitas e do Estado e se interessava muito pelos problemas sociais e econômicos. Nas palavras de Olivier Roy, ele "foi literalmente 'excomungado'" por Khomeini. Em Sabina Mervin, *"Les montes chiites et l'Iran"*, Karthala-Jffo, 2007, p. 39.

FS: Somente nas grandes cidades.

MF: Eu só conheço e só vi coisas em Teerã, Qom e Abadan.

FS: E uma vez no local, qual era a especificidade do caso iraniano para o senhor? Ele confirmou ou invalidou suas conclusões?

MF: Penso que, naquele momento, e em muitas análises feitas na Europa, na França em todo caso, ouvimos essa ideia de que a desculturação do Irã sob o efeito do regime ditatorial do Xá, a industrialização muito apressada e um modelo ocidental imposto de maneira precipitada, essa desculturação tinha feito... e depois a desorganização também, a desorganização política fez com que o islã se tornasse de certa forma o vocabulário comum e mínimo atraídos do qual o povo iraniano expressava suas reivindicações, que no fundo eram reivindicações sociais e políticas. Em outras palavras, não sendo capazes de ter um discurso revolucionário, uma ideologia revolucionária, uma organização revolucionária no sentido ocidental do termo, bem, então, eles teriam se voltado para o islã. Essa foi uma interpretação que ouvi com frequência, que circulava ao meu redor, e que considerei imprecisa. Pois pareceu-me que o islã não era nesse momento um simples veículo para as aspirações ou ideologias que, no fundo, seriam outras. Não foi por falta de algo melhor que teriam usado o islã para mobilizar os muçulmanos. Acredito que houve de fato nesse movimento, que foi muito popular, milhões e milhões de pessoas que aceitaram confrontar-se com um exército e com uma

polícia, obviamente muito poderosa, parecia-me que havia algo que devia sua força a... ao que poderíamos chamar uma... vontade ao mesmo tempo política e religiosa, um pouco como o que podia ter acontecido na Europa nos séculos xv e xvi, quando, por exemplo, os anabatistas se revoltaram contra o poder político que estava à sua frente e, ao mesmo tempo, encontraram a força e o vocabulário de suas revoltas em uma crença religiosa, uma aspiração religiosa sincera e profunda. Eis o que tentei dizer.

FS: Vou então perguntar um pouco sobre as principais noções que, acredito, foram o essencial de suas preocupações sobre o Irã. Isto é, sobretudo três conceitos, o senhor me dirá se existem outros: o de *vontade geral*, o de *governo islâmico* e o de *espiritualidade política*. Poderíamos tomar esses três. Assim, o que o impressionou, especialmente no início, foi a existência de uma *vontade geral* de um povo, e o senhor diz que acreditava ser uma abstração, que isso existia, como Deus, somente nos livros, porém lá o senhor pôde vê-la.

MF: Pensando assim, com minha experiência de europeu, eu sempre vi a vontade geral delegada, representada ou confiscada por uma classe política, por organizações políticas ou por líderes políticos. E creio que, sejamos cínicos conosco mesmos, De Gaulle representou a França em 1940, talvez seja um fato, mas sei bem, mesmo que fosse criança na época, que a vontade geral dos franceses não ia nessa direção [risos]. E digamos: a representação da França por De Gaulle foi um fenômeno politicamente desejável e

historicamente fecundo, mas na realidade não é bem assim que aconteceu [risos]. Em nossas democracias, onde os deputados, ministros, presidentes da República falam em nome da coletividade, do Estado e da sociedade, a vontade geral é ainda assim algo que raramente sentimos.

FS: Sim, mas...

MF: E nos grupos políticos que afirmam ser os detentores das aspirações fundamentais da população, encontramos muita burocracia, muita liderança, muita hierarquia, muito confisco de poder, etc. Pareceu-me, com ou sem razão, e posso ter me enganado totalmente, que, quando, em setembro, os iranianos tomaram as ruas diante dos tanques, eles o fizeram não porque eram forçados ou constrangidos por alguém. Não havia um grupo que assumia o risco por eles, alegando deter sua identidade; não, eram eles mesmos, eles que não queriam mais o regime ao qual haviam sido submetidos. E isso, mesmo sem ter estado nas províncias, acho que é um fenômeno que impressionou todo mundo, como pudemos constatar em Teerã e um pouco em toda parte no Irã. E conforme o que lhe contei, em todo caso, coletivamente, as pessoas não queriam mais isso.

FS: E qual era a característica dessa vontade geral? Em que ela se baseava? Somente na recusa do soberano?

MF: Aí está, com efeito, o ponto mais difícil sobre o qual podemos discutir. Podemos, podíamos dizer simplesmente: eles não queriam mais esse regime e essa vontade geral

se resumia somente a isso. Ora, creio, e quanto a isso talvez eu esteja errado, que eles queriam efetivamente outra coisa. E essa outra coisa, precisamente, não era nem outro regime político, nem um regime de mulás, mais ou menos implicitamente; o que eles queriam, no fundo, o que eles tinham em suas cabeças ou, se preferir, no fundo do seu olhar quando eles artiscavam quase todos os dias sua pele nessas manifestações, parece-me que o que eles estavam procurando, era uma espécie de escatologia. Enfim, a forma que essa vontade geral tomaria não era a forma de uma vontade de Estado ou de uma organização política, era, parece-me, um tipo de escatologia religiosa.

FS: ... que seria realizada também na Terra?

MF: Sim, enfim, foi isso que deu forma e força à vontade deles e não simplesmente uma recusa do atual regime na forma de desgosto diante da confusão, da má administração, da corrupção, da polícia, dos massacres. Bem, isso tomava também uma forma, basicamente, a de uma escatologia religiosa.

FS: A respeito do governo islâmico em sua "Carta aberta a Mehdi Bazargan",<sup>7</sup> o senhor diz que é a palavra governo, da qual já estamos fartos, que o deixa temeroso, não a palavra islâmica. Então o senhor diz que entre esses dois termos

7. *Le Nouvel Observateur*, 14-20 abr 1979, p. 46. Em *Dits et écrits*, t. II, pp. 780-782. [Ditos e escritos: repensar a política, op. cit.]

poderia haver reconciliação, contradição ou limiar de novidade.<sup>8</sup> O senhor poderia abordar essas diversas possibilidades e dizer para qual delas estamos nos encaminhando?

MF: Pois bem, creio que, de fato, essa noção de governo islâmico era muito equívoca, cheia de ambiguidades. E para dizer a verdade, quando coloquei essa questão, pois todos me falavam do governo islâmico, de Sami Kermani a Chariat Madari, também Mehdi Bazargan, todos me diziam "O que queremos é um governo islâmico", e quando perguntados em que isso consistia, a resposta era muito vaga, imprecisa. E mesmo com a promessa de Chariat Madari de fazer tudo o que estivesse a seu alcance, não era tranquilizador. Não é porque dizem "Respeitemos as minorias!" ou "Vamos tolerar até mesmo os comunistas!" que ficaremos tranquilos. Acho até que temos que ficar preocupados quando ouvimos algo assim. Mas não é simplesmente isso. Parece-me que por governo islâmico as pessoas, assim, em sua massa, procuravam, pensavam em alguma forma no fundo não política de coexistência, um modo de viver juntos que não se assemelhasse de modo algum a uma forma, digamos, ocidental, de estruturação política. Ora, provavelmente isso era insustentável sob essa forma. Corremos o risco de ir em direção a um governo dos mulás. E quando eu dizia: será que a contradição, a

8. "Nesta vontade de um 'governo islâmico' é preciso ver uma reconciliação, uma contradição ou o limiar de uma novidade?". Em *"Inutile se soulever?"*, op. cit.



possibilidade de um limiar novo... eu queria dizer: a partir de algo tão equívoco em si, tão vago, e que corre o risco de desembocar rapidamente em um governo dos mulás, seria possível elaborar algo a partir daí? Será que as circunstâncias, pressões de todo tipo, políticas, econômicas, militares, diplomáticas, permitirão que o Irã elabore alguma solução?

Parece-me que havia pelo menos um ponto em comum entre todos quando falávamos de um governo islâmico, quer fossem os trabalhadores de Abadan, Chariat Madari, Bazargan... tentar encontrar formas de coexistência, formas sociais, formas de igualdade, etc. que não repetissem o modelo ocidental.

**FS:** Poderíamos chamar isso, sem fazer referência a alguém, de um tipo de sociedade sem Estado?

**MF:** Sim, sim, sim, absolutamente. Mais uma vez, tudo era bem vago e necessariamente muito confuso.

**FS:** Quer dizer, o islã, que geralmente é apresentado, e que às vezes se apresenta tanto como religião quanto como Estado, será que essa religião que se apresenta como o sumo da doutrina de poder não carrega em si mesma a possibilidade de limitar qualquer poder estatal?

**MF:** Em todo caso é o que sempre me afirmaram lá. E me asseguraram que o islã, sendo o que é, não poderia, por si só, trazer nenhum dos perigos inerentes às formas súfis, refletidas e equilibradas de uma democracia ocidental. Eis o que

me disseram. Em todo caso, é esse tipo de esperança que, novamente em sua forma, é tão semelhante à encontrada na Europa no século XVI. Parece-me que é isso o que é [...].

**FS:** Passemos à noção, que não lhe valeu flores [risos], de espiritualidade política. Gostaria que o senhor explicasse um pouco como politizamos o espiritual e espiritualizamos a política.

**MF:** Sem dúvida, algum dia farei um estudo sobre as reações incriveis dos franceses com relação à minha posição sobre o que aconteceu no Irã. Não sei como reagiram em outros países da Europa, mas na França foi uma loucura.

Foi o exemplo de algo que... realmente as pessoas saíram de si. Para que três jornalistas diferentes, que com certeza não são médicos, chegassem a fabricar falsificações sobre meus textos, atribuindo-os a mim! Em suma, fabricar falsificações com frases que não eram minhas, textos que não eram meus, palavras que não eram minhas, atribuí-las a mim para mostrar que eu aprovava as execuções dos judeus, que eu aprovava a ação dos tribunais islâmicos etc. Em jornais razoáveis. Enfim, as pessoas enlouqueceram.

**FS:** Como o senhor explica essa loucura?

**MF:** Pois então, eu gostaria muito de falar sobre isso. Eu não tenho uma explicação. E ainda ontem encontrei um jornalista de um semanário, que eu tinha cruzado no Irã, e o questioneei: "Como você explica a atitude de seus colegas?" Ele é judeu e me disse: "Oh, eu acho que é o ódio ao islã."

FS: Há um livro, eu o cito porque fiz dele uma resenha na semana passada para um jornal, e que se intitula *Orientalismo*...<sup>9</sup>

MF: Sim. É de Edward Said. Eu conheço Edward Said. Eu conheço o livro.

FS: Ah, o senhor conhece Edward Said!

MF: Sim, é um livro muito interessante.

Bem, eu não sei, as pessoas ficaram loucas. A respeito da espiritualidade política, a frase que eu disse foi esta: disse que o que encontrei ali era algo como a busca por uma espiritualidade política, e disse que essa noção, que é agora para nós bastante obscura, era bastante clara, familiar ao século XVI. Bem, não há nisso nada de escandaloso. Até podem me dizer: "Não é verdade, eles não estavam à procura de uma espiritualidade política", mas vir dizer, como disseram recentemente no *Le Monde*...

FS: Claude Roy...

MF: Claude Roy. Em uma enorme mentira da qual eles não se desculparam e nunca irão se desculpar. Mas que eu terei que aturar para sempre. Pessoalmente eu jamais almejei uma espiritualidade política, digam o que disserem.

9. A obra de Edward Said é publicada em inglês em 1978. Sua tradução francesa pela Seuil em 1980 é intitulada *L'Orientalisme, L'Orient créé par l'Occident*. No Brasil, o título é *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Companhia das Letras, 1990.

Eu disse: eu vi ali um movimento muito curioso, muito estranho, e que só podemos entender por analogia com as coisas passadas aqui, a espiritualidade política. Vocês têm um ótimo exemplo, que não esqueceríamos porque ele tem ainda certa atualidade entre nós, que é o calvinismo. O que é Calvino senão a vontade de fazer passar para a política não apenas uma crença religiosa, não apenas uma organização religiosa, mas toda uma forma de espiritualidade, isto é, uma relação individual com Deus, com valores espirituais. Pois bem, é o calvinismo, projeto que tem a forma de um outro movimento religioso. Foi o que aconteceu no Ocidente, e foi o que aconteceu nesse movimento do ano de 1978 no Irã, creio eu. Pessoalmente [risos], jamais pensei que a espiritualidade política pudesse ser, atualmente, como dizer, uma aspiração...

FS: ... uma resposta...

MF: ... uma resposta ou uma aspiração possível ou desejável no Ocidente. Estamos a mil léguas. A melhor prova de que estamos a mil léguas de distância é que somos obrigados a fazer referências históricas para tentar explicar. Em segundo lugar, nunca pretendi que a espiritualidade política fosse a solução, mesmo para os problemas do Irã, uma vez que o simples fato de recordar o que havia acontecido na Europa nos séculos XV e XVI, ainda que as coisas não caminhem dessa forma, conduzem a situações difíceis. Nunca a espiritualidade política foi o paraíso na Terra. Veja Calvino, e a espiritualidade política de Calvino, ela provocou algumas

fogueiras [risos]. Bom, é, é isso. Em outras palavras, eu descrevi algo que eu via no Irã. Talvez estivesse errado, e aceito a possibilidade de uma discussão. Mas querer atribuir-me, a título de uma aspiração pessoal, o que descrevi como uma vontade ou uma aspiração própria ao Irã, é uma desonestidade que os jornais franceses continuavam ecoando.

FS: Mas ainda assim o senhor descreveu o movimento com simpatia.

MF: ...

FS: Eu digo isso...

MF: De fato.

FS: ... e suas posições foram muito reconfortantes no meio do que o senhor descreve como sendo de hostilidade a essa revolução. O senhor foi o único a dizer algo realmente novo como análise, notando que não são fanáticos saindo nas ruas e que é a volta do islã.

MF: Sim, pois bem, é... se me permite, por um lado, porque eu não acredito que podemos compreender bem algo ao qual se é hostil. E se eu tivesse tido algum tipo de sentimento de hostilidade em relação a tudo isso, eu não teria ido lá, porque teria certeza de que não entenderia. Em segundo lugar, parece-me que os riscos e, finalmente, as possibilidades, por enquanto, nos chamados países do Terceiro Mundo, dos movimentos revolucionários, dos movimentos, se me permite, violentos e intensos de mudanças

sociais e políticas vão agora cada vez mais tentar criar raízes sob o fundo cultural desses países, em vez de tentar se modelar pelo Ocidente, Ocidente liberal e Ocidente marxista. Penso que é isso que corre o risco de se espalhar. Que está se espalhando. O que está acontecendo no Afeganistão é desse tipo. Bem, parece-me que, e isso não é um ponto de vista estritamente histórico... precisamos dar crédito a isso e prestar atenção ao que está acontecendo.

Mas enfim, em terceiro lugar, se eu de fato tive simpatia para além dessa curiosidade histórica e política, é porque acho que, dado o que era o regime do Xá, de opressão política, econômica, de exploração da população, de imperialismo mascarado, etc. que todo um povo se revolve contra esse regime, isso é bom. E digo mesmo muito bom na medida em que o islã pelo menos permitiu isso, que todo o povo participe ativamente. Ele se reconheceu. Parece-me que, até mesmo no âmbito do interior do Irã, esse movimento ecoou na medida em que se referia a algo que as pessoas reconheciam como seu. Se o movimento tivesse sido feito em nome da luta de classes, ou em nome das liberdades, não tenho certeza que teria tido o mesmo eco e a mesma força. Eis aí as razões pelas quais tenho simpatia, mas essa simpatia jamais significou que disso resultaria o paraíso na Terra, longe disso, longe disso. Eu simplesmente fiz um julgamento de realidade sobre uma força que eu constatava e cujos objetivos imediatos eu só poderia subcrever na medida em que fossem a derrubada desse regime imperialista, desse regime de exploração, desse regime...

FS: ... de massacres.

MF: Regime de terror policial.

FS: Teremos talvez a oportunidade de voltar a isso. Então o senhor se situa completamente fora de toda essa corrente que chamamos de retorno ao sagrado?

MF: Certamente. Eu nunca tomei nenhuma posição e penso que para um homem ocidental, em todo caso, eu, como ocidental, considero que minha atitude em relação à religião não diz respeito a ninguém e jamais me posicionei política ou publicamente sobre o assunto. Nunca falo sobre isso. E, sou, se preferir, historiador demais e ao mesmo tempo relativista demais para ter a ideia absurda [risos] de fazer do que vi no Irã a bandeira de um novo profetismo: retornemos ao sagrado! Tudo isso não me diz respeito por direito. De qualquer maneira eu não o faço. Tentei descrever o que via. O problema é o de saber porque o que aconteceu lá, em sua realidade, constituiu tamanha ferida para o Ocidente. A ponto de eu mesmo ser considerado uma espécie de profeta fanático por descrever essa realidade, da qual aliás se falou tanto em outros lugares.

FS: E o senhor não tem nenhuma explicação para isso?

MF: Não, continuo muito, muito cético, e muito incomodado com o que está acontecendo. Mesmo quando falo com pessoas, claro, muitas delas que me são um pouco próximas, elas ficam completamente enojadas com a incrível estupidez, a cegueira com a qual os jornalistas relatam

sempre a mesma coisa sobre o que acontece no Irã. Há uma frase que me pareceu bem típica disso e que [ouvei] há dois ou três meses atrás, em uma estação de rádio periférica: "O regime do aiatolá Khomeini acaba de cancelar a encomenda de dois aviões Concorde ou dois... não sei bem, mas o governo do senhor Bazargan assegurou que os contratos seriam mantidos." Assim, para os contratos mantidos, temos o governo Bazargan, e para contratos cancelados, é o regime do aiatolá Khomeini [risos]. Não é sublime?

FS: Sim, é sublime.

MF: Pois bem, é isso.

FS: O senhor nunca o encontrou pessoalmente?

MF: O aiatolá Khomeini? Não. Eu não o encontrei porque, por um lado, o que me interessava era ver o que estava acontecendo lá. Eu sabia que ele, o aiatolá Khomeini, dizia poucas coisas, e que, por outro lado, ele era uma figura política cujas declarações, preparadas antecipadamente por seu séquito, deviam ter um certo significado político. O que ele queria dizer eu lia nos jornais. Eu sabia perfeitamente bem que uma conversa com ele não me traria nada. O problema, ainda uma vez, não foi o de saber o que havia na mente dos líderes do movimento, era o de saber como viviam por lá essas pessoas que literalmente faziam a revolução, e faziam a revolução, me parece, por conta própria.

**FS:** Nesse sentido, para concluir um pouco sobre essa questão, o islã poderia desempenhar um papel de garantia contra o despotismo, como lhe disseram?

**MF:** Como me disseram. Então, veja, pessoalmente, sou muito cético quanto a isso. Esse ceticismo está relacionado primeiramente à minha ignorância do islã. Em segundo lugar, o que sei sobre a história do islã não é em si mesmo mais reconfortante do que a história de qualquer outra religião. Em terceiro lugar, o islã, o islã xiita no Irã não é apesar de tudo uma espécie, como dizer, de emanação direta do tempo do profeta. Há uma história, o clero xiita esteve ligado a um monte de formas de institucionalização, dominação étnica, massacres, privilégios políticos e outros, etc. A cultura, a formação do clero xiita provavelmente não é muito elevada. Ao fim de tudo isso, creio que é preciso ser um pouco desconfiado.

Mas, novamente, esse é um problema dos muçulmanos, não meu. O problema para os muçulmanos é o de saber se efetivamente, a partir desse contexto cultural e dessa situação atual e do contexto geral, é possível extrair do islã e da cultura islâmica algo como uma forma política nova. Esse é um problema dos muçulmanos, e acho que esse é o problema que, muito intensamente, um certo número deles, entre os intelectuais mais esclarecidos, está tentando resolver. É o problema que Ali Chariati tentou colocar. É o problema que, me parece, era a preocupação de Bazargan quando falei com ele. Era a preocupação de Chariati Madari também. E acredito que o tipo de atenção,

ao mesmo tempo intensa, muda e cheia de apreensão com a qual os muçulmanos que conheço na França acompanham os acontecimentos no Irã, parece-me que está relacionado ao seguinte: se o Irã fracassar, isto é, se cair totalmente em um regime autoritário de mulás, retrógrado, então esse não será o sinal, um dos sinais em qualquer caso, de que do islã, do fundo da cultura islâmica, não se pode tirar recursos para a busca de uma forma de sociedade política? Se o Irã for bem sucedido... porque o que me impressionou tanto é que, se os jornais franceses e os franceses disseram, se opuseram com tanta agressividade ao que acontece no Irã, os muçulmanos na Europa se calaram, eles não falaram muito.

**FS:** Mas eles acompanharam com simpatia.

**MF:** Sim, sim, acho que eles acompanharam com simpatia. Mas acredito que o silêncio deles estava ligado ao fato de que sentiam que para o islã o que estava em jogo era muito grande, muito importante.

**FS:** Mas ainda assim...

**MF:** Eles devem ver, não com ressentimento, mas com muita inquietude e amargura, uma série de coisas que está acontecendo atualmente no Irã.

**FS:** Eu gostaria – mas acho que não vale a pena – fazer uma pergunta sobre o papel especial do xiismo como organização e como doutrina, embora não seja o seu domínio. Mas então, voltemos a uma questão um pouco mais geral. No contexto da opinião francesa, o tema do islã já

é malvisto. Como o senhor explica essa incompreensão da insurreição iraniana e o que o senhor chama de medo do que nele há de irredutível? Ou seja, passamos agora para a ideia do irredutível.

MF: O senhor quer dizer no islã?

FS: Não, na revolta.

MF: Ah, na revolta! Sim, sim.

FS: É uma ideia que o senhor expressou no último artigo do *Le Monde*.<sup>10</sup>

MF: Sim, sim.

FS: É uma revolta em que se arrisca a vida, esse aspecto...

MF: Sim. Pois bem, então, eu, eu... o que eu gostaria de dizer é isto, é que, é claro que uma revolta sempre tem suas razões e suas explicações, e, com efeito, se você é um historiador de inspiração marxista, você estabelece em quais condições, na esteira de quais pressões, por quais razões, nos insurgimos. Quero dizer que para entender o momento exato em que isso acontece, quando tentamos entender o vivido da revolução, há algo que não pode ser reduzido a uma explicação ou a uma razão, por mais miseráveis que sejamos, ou ameaçados de morrer de fome. No momento em que nos revoltamos e dizemos: eu prefiro morrer sob metralhadoras do que morrer de fome, há algo nisso que

10. "Inutile de se soulever?", op. cit., pp. 1-2.

a ameaça da fome não explica. Existe um jogo entre sacrifício e esperança de que cada um é responsável. Ou então, coletivamente, um povo é responsável. Ele mesmo estabelece o grau de esperança e aceitação dos sacrifícios que lhe permitirão enfrentar um exército, uma polícia...

FS: Falaremos disso...

MF: Acredito que esse foi um fenômeno muito singular que rompe a história.

FS: Falaremos longamente sobre isso. Mas continuando com a questão: o fato de que a opinião europeia considera isso irredutível... Por que a opinião europeia é incapaz de encaixar isso, no sentido em que um boxeador encaixa?

MF: Pode-se imaginar que depois dos grandes... porque afinal, a Europa viveu, isto é, o europeu viveu sob o *princípio esperança*, que se organizou em torno da ideia de uma revolução política com partidos, um exército, uma vanguarda, o proletariado, etc... Bem, conhecemos a decepção que isso gerou. Assim, poderíamos imaginar que agora, toda forma de revolta, seja ela qual for e seja lá onde ocorrer, desde que não tome essas velhas formas tais como missões, esperança, provoca ao mesmo tempo uma certa irritação e, se preferir, uma espécie de ciúme cultural. Eles não vão fazer uma verdadeira revolução na forma deles, já que nós não conseguimos fazer uma revolução em nossa própria forma. Nós que inventamos a ideia de revolução, nós que a elaboramos, nós que organizamos todo um saber, um sistema político,

todo um mecanismo de partidos, etc... em torno dessa ideia de revolução. Bem, podemos dar essa explicação. Não tenho certeza de que isso seja verdade.

FS: De qualquer forma, isso seria verdade para algumas organizações, mas não é verdade para o que fariam as tropas de choque do anti-iranismo.

MF: Sim.

FS: Isso seria verdade para os comunistas, as pessoas da esquerda. Não para a direita.

MF: Oh, não, claro, mas aí, diremos que é a hostilidade geral contra qualquer forma de revolta.

FS: Então, se o senhor me permite, podemos passar a algo mais geral e que já abordamos, que é a ideia de revolta. O senhor falou do enigma da revolta e o senhor diz que se trata aí de um elemento fora da história. O senhor escreveu: "O homem que se revolta é finalmente sem explicação". O que o senhor entende por isso? E por que não seria como em *La Boétie*, "o homem que se submete" é que faz problema?

MF: O senhor tem razão, mas [risos], eu diria... [silêncio]. Sim, sim, o senhor coloca uma questão muito séria, muito importante. Vou responder sem ter certeza de que minha resposta é a certa e sem ter certeza de que vou me ater a ela. Enfim, eu sinto que é possível encontrar milhões de razões pelas quais um homem se submete. Talvez,

bruscamente, o senhor me achará muito hegeliano, mas, no fim das contas, que o escravo prefira sua vida à morte e que ele aceite a escravidão para continuar a viver, não seria esse o mecanismo de todas as servidões? Em contrapartida, me parece enigmático, porque justamente ir de encontro a essa espécie de cálculo evidente, simples, consiste na verdade em dizer, eu prefiro morrer em vez de morrer, eu prefiro morrer sob balas que morrer aqui, eu prefiro morrer hoje me revoltando do que vegetar sob o domínio do senhor que me escraviza. Então esse morrer mais do que vegetar, essa outra morte...

FS: Então, antes morrer do que vegetar?

MF: Sim, enfim... essa escolha da morte, da morte possível, de fato, me parece algo que está implicado em todos os hábitos, familiaridades, cálculos, aceitações, etc. que fazem a trama de uma existência cotidiana. Parece-me que isso constitui uma leitura e que é muito justo e muito bom que historiadores, economistas, sociólogos, analistas de uma sociedade, enfim, acho muito bom que todas essas pessoas expliquem as razões, os motivos, os temas, as condições em que elas se desenrolaram. Mas, de novo, o próprio gesto de se revoltar me parece irredutível comparado a essas análises. Quando eu disse que estava fora da história, eu não quis dizer que estava fora do tempo, o que quero dizer é que estava fora do campo de análise que é preciso elaborar, é claro, mas que ele nunca dará conta disso...



**FS:** Vejo aí ou uma evolução ou dois níveis diferentes em sua análise. Quando o senhor fala um pouco sobre François Furet e a análise da Revolução Francesa feita por ele, na qual, de uma parte, existiram as razões econômicas, sociais, etc. e que depois desembocaram nas reformas. Há o fato da revolução. Este é um plano. E quando o senhor levanta a ideia da revolta, do inexplicável, é outro plano? Ou é o mesmo plano?

**MF:** Creio que é o mesmo plano, se quiser colocar o problema do acontecimento revolucionário.

**FS:** Sim.

**MF:** Os historiadores na França, há um certo tempo, não gostam da noção de acontecimento. Seu problema é reduzir. Não, devemos voltar a isso [silêncio]. A revolução é um acontecimento. É um acontecimento que se vive, que é vivido pelas pessoas. Assim, houve um momento em que os franceses tiveram consciência de que faziam a revolução. E eles fizeram a revolução porque tiveram consciência de que eles a faziam. Que eles estavam fazendo alguma coisa. Algo que era politicamente importante e que quebrava com as velhas estruturas, etc. Quando eles escutavam um discurso de Danton, quando eles se reuniam no Jacobins, quando invadiam a Assembleia. Bem, no Irã, em 1978, quando as pessoas saíam às ruas, elas sabiam que estavam fazendo alguma coisa, que essa alguma coisa era uma revolução ou uma revolta, que em todo caso deixava para trás toda uma parte da história delas.

**FS:** ... mas a decisão de arriscar a própria vida é ainda assim diferente de atuar no teatro?

**MF:** Claro, mas qual será a forma que essa decisão vai tomar, é esse um dos problemas. Decidir que vamos morrer quando fazemos a revolução não significa simplesmente nos colocar na frente de uma metralhadora e esperar que ela atire. Decidir que vamos morrer, ou que preferimos morrer a continuar, bem, isso vai tomar várias formas. Pode tomar a forma de um comando ou de guerrilhas; pode ser também a forma de um atentado individualista; a forma do pertencimento a um movimento de massa; de uma manifestação religiosa, um cortejo para um morto, etc. Então é aí que está, se me permite, o que chamarei de dramaturgia do vivido revolucionário, e o seu estudo é indispensável. E ela é absolutamente a expressão visível desse tipo de decisão que quebra as continuidades históricas e que é o coração da revolução.

**FS:** Aí o senhor dá à consciência um papel importante na história.

**MF:** Bem, sim, sim.

**FS:** A consciência das massas.

**MF:** Sim, absolutamente.

**FS:** Então, uma pergunta que está ligada a primeira. Em suas obras, o senhor parece partir de aparelhos e dispositivos de poder, o que alguém como Castoriadis não cessará

de criticar. Creio que tenha sido em uma entrevista dada à revista *Les Révoltes logiques*<sup>12</sup> que o senhor falou de *plebe*. O elemento levante, revolta, não faria uma interrupção do exterior em sua obra e, nesse sentido, poderíamos dizer que o levante iraniano desempenhou um papel no uso desse termo?

MF: Veja, as pessoas são muito, muito estranhas. Elas nunca nos permitem falar de outras coisas senão do que elas mesmas falam [risos]. Quando falo de dispositivos de poder, tento estudar como eles funcionam em uma sociedade. Jamais pretendi que esses dispositivos de poder constitúissem todo o conjunto da vida de uma sociedade. Jamais afirmei que eles esgotassem a história. Quero dizer simplesmente que, sendo esse meu objeto, quero saber como ele funciona, e me parece que as análises de poder que fazem muitas das pessoas a que o senhor faz alusão,

ii. "Não se deve, sem dúvida, conceber a 'plebe' como o fundo permanente da história, o objetivo final de todos os *assujettamentos*, o fogo nunca inteiramente extinto de todas as revoltas. Sem dúvida, não há realidade sociológica da 'plebe'. Mas há sempre, com certeza, alguma coisa no corpo social, nas classes, nos grupos, nos próprios indivíduos que escapa, de uma certa maneira, às relações de poder; alguma coisa que não é a matéria primeira mais ou menos dócil ou recalcitrante, mas que é o movimento centrífugo, a energia inversa, a escapada. 'A' plebe sem dúvida não existe, mas existe 'algo de' plebe. Há algo de plebe nos corpos, e nas almas, há algo dela nos indivíduos, no proletariado [...]." Em "Pouvoirs et stratégies" (entrevista com J. Rancière), *Les Révoltes logiques*, nº 4, inverno 1977, pp. 89-97. Em *Dits et écrits*, Gallimard, t. II, pp 418-428. [*Ditos e escritos: estratégia, poder, saber*, vol. IV, Forense Universitária, 2006, pp. 241-252.]

invocando, por exemplo, o Estado, ou uma classe social, não dão conta da complexidade do funcionamento desse fenômeno de poder.

FS: Mas o senhor estudou uma parte. Ainda assim, entre o fato de descrever um mecanismo de poder, ou um aparelho, e o fato de mostrar como, por exemplo, atualmente, no curso sobre a sexualidade ou em sua última entrevista publicada no *L'Arc*,<sup>13</sup> o poder em relação ao saber ou ao desejo não é repressivo mas político, bom, isso se torna um elemento muito mais interior, muito mais inerente...

MF: Sim, mas...

FS: ... do que em *Vigiar e punir*, digamos...

MF: Sim, efetivamente nesses últimos textos...

Em *Vigiar e punir*, tentei estudar o mecanismo do poder disciplinar que, me parece, é um mecanismo importante nas sociedades de meados dos séculos XVIII e XIX. Em textos mais recentes, tentei primeiro abordar o problema do poder de maneira mais geral. Tentei mostrar que o poder era, de fato, sempre uma estrutura de relação. Não existe o poder como substância, ou o poder não é uma propriedade monopolizada por uma classe social. Ou o poder não é uma espécie de capacidade que seria produzida por um aparelho como o Estado. Na realidade, existem relações de poder,

12. "La crie dans la tête", *L'Arc*, nº 70, 4º trimestre 1977. Em Michel Foucault, *Vérité et pouvoir*, pp. 16-26.

relações de poder entre pessoas, isto é, entre os agentes, onde um e outro, uns e outros, estão em posições diferentes, assimétricas. Mas quem diz... quando dizemos que o poder é relação, isto significa que existem dois termos, o que significa que a modificação de um dos dois termos mudará a relação. Ou seja, longe de constituir um tipo de estrutura prisional, o poder é uma rede de relacionamentos, móvel, cambiante, modificável, e com frequência frágil. Eis o que eu quis dizer. Ali, pessoas como Castoriadis não compreenderam absolutamente nada. Bem, não vamos recolher suas objeções. Seria preciso rebaixar-se demais.

FS: Sim. Mas foi somente para vermos essa ligação e assim podermos considerar que o senhor parte de Ernst Bloch, mas o acontecimento do Irã não vai se desviar teoricamente...

MF: Não, não, ao contrário. Creio que uma relação de poder é uma relação dinâmica e que efetivamente define até um certo ponto a posição dos parceiros. Mas a posição dos parceiros, sua atitude e sua atividade modificam igualmente a relação de poder. Em outras palavras, o que eu queria mostrar simplesmente é que não há poder de um lado e depois as pessoas a quem o poder se aplica, porque, com uma hipótese como esta, devemos admitir que o poder é onipotente, ou totalmente impotente. Por certo, isso nunca é verdade. O poder nem sempre é potente/impotente. Ele é em grande parte cego, mas ele ainda vê um certo número de coisas, etc. Simplesmente porque trata-se na verdade de

resolver as relações estratégicas entre indivíduos que perseguem objetivos, apoiam uns aos outros, limitam parcialmente a possibilidade de ação do parceiro, mas o parceiro lhe escapa, dá uma nova tática etc. É essa mobilidade que é preciso tentar resolver. E assim como há momentos em que se produz o que poderia ser chamado de um fenômeno de consonância, em que o poder se estabiliza e onde realmente temos um *assujuntamento*, uma aceitação do mecanismo de dominação em uma sociedade, há outros momentos em que a consonância se faz na direção oposta e, ao contrário, nesse momento, é toda a rede de poder que é balançada.

FS: Na história tal como o senhor a descreve, há poderes, e aqui eu uso os termos que o senhor empregou no artigo do *Le Monde*, enfim, há poderes que são infinitos, mas não onipotentes. Há revoltas irreductíveis e direitos que o senhor chama também de leis universais. O senhor pode nos explicar a natureza e as bases biológicas, racionais e econômicas dessas três manifestações, instâncias... – como poderíamos chamá-las? Qual é o conceito que poderia agrupar poder, direito e revolta? Enfim, isso é para dar um nome, mas são especialmente esses três conceitos...

MF: Parece-me que em sistemas como o nosso, isto é, em que não há apenas Estados com seus aparelhos, mas toda uma série de técnicas exercidas para conseguir governar as pessoas, a proliferação de mecanismos de poder e, consequentemente, sua estabilização, graças à sua multiplicação e refinamento, faz com que tendamos a governar demais.

Há como uma lei de excesso interior ao desenvolvimento do poder.

FS: Que estaria na instituição?

MF: Que estaria na instituição.

FS: Antes de estar no desejo.

MF: Sim, enfim, digamos que o desejo dos indivíduos e a instituição funcionam nesse momento como multiplicadores um do outro.

FS: Sim.

MF: Bem. E que, nessa medida, creio que um dos papéis fundamentais do intelectual é precisamente o de fazer valer, diante dos governantes, limites gerais a não serem ultrapassados e que são sempre a garantia do não excesso, enfim, a garantia sempre provisória, sempre frágil, que será preciso defendê-la: uma fronteira ameaçada!

FS: Mas o que são esses direitos, esse universal, é a razão, é Kant? É o monoteísmo? O senhor traz aqui uma noção entre a noção de poder e a de revolta, coloca uma noção, a do direito, e nós a vemos e não explicamos suas origens segundo a sua visão. O que é o direito? O que é o universal? O que é a lei?

MF: Esse universal do qual eu falo é, mais uma vez, o cor-relativo indispensável a todo sistema de poder que começa a funcionar em uma determinada sociedade. Se não há

um limite, então é universalmente verdade que vamos em direcção à dominação, ao despotismo, à subjugação de indivíduos, etc. Portanto, a esse universal que é um fato do poder, é preciso opor um outro universal que assumirá formas diferentes, dependendo do poder com o qual estamos lidando, mas que marcará a cada vez com precisão que não se ultrapassará esse limite.

FS: Portanto, esse universal carrega a marca daquilo a que ele se opõe, ele não existe em si mesmo, é sempre um produto da circunstância.

MF: Sim, se assim o preferir, enfim, ele não é...

FS: Quero dizer, não há um "Não matarás", para dar um exemplo? Mas em cada caso específico, há limites para a lei, limites diante dos quais ela deve se deter. Como então eles são definidos?

MF: Os direitos do homem, os direitos em geral, têm uma história. Não há direitos universais. Mas é um fato universal que existe direito. E é universal que deve haver direito. Pois, se não opomos um direito ao fato do governo, se não opomos um direito aos mecanismos e aos dispositivos de poder, então eles não podem deixar de se empolgar, eles nunca se autorrestringirão.

FS: Então o direito é algo de puramente negativo? Ele restringe, não é uma positividade?

MF: Não, não, enfim, aí refiro-me a esses direitos de que

falávamos, e que chamam atualmente de direitos do homem. Entre os direitos do homem e o direito positivo, que é um sistema de direito, por exemplo, o regime para uma dada sociedade, há uma diferença. Nossos sistemas de direito no Ocidente tentaram se apresentar como logicamente derivados da afirmação fundamental dos direitos do homem. De fato, isto não é verdade. O direito positivo consiste de um certo número de técnicas, procedimentos, regras de procedimentos, obrigações, prescrições, interdições, etc. Estes não são os direitos do homem. Aliás, muitos legisladores o haviam compreendido perfeitamente, em particular Ben-  
tham, que disse, quando falaram da declaração dos direitos do homem na França, declaração da Revolução Francesa: "Mas esses revolucionários franceses são burros, eles não percebem que a partir do momento em que..."

[Interrupção, fita cassete interrompida, mudança de lado.]

Mesmo uma lei votada por todo o povo, no momento em que ela vai obrigar alguém a algo, ela vai avançar sobre os direitos do homem. A verdade é que, entre um sistema de direito, um sistema de leis positivas em uma sociedade e os direitos do homem, há heterogeneidade. Mais uma vez, os direitos do homem são uma forma do universal que nunca é definida em uma forma específica. É aquilo com que se pode marcar um governo?

FS: E é um produto do que? Da razão?

MF: Bem, eu diria que não, é um produto da vontade.

FS: Então talvez cheguemos a noção de revolta? A revolta... O desejo então. O que sustenta a revolta? Pode ser uma decisão, não?

MF: Sim, uma vontade.

FS: Também pode ser uma força biológica?

MF: O senhor notou essa coisa, como dizer, policultural. O senhor conhece bem o que acontece aqui, o senhor percebeu que essa noção de vontade, na cultura francesa atualmente, é algo sobre a qual nunca falamos? Nós falamos sobre razão, falamos sobre desejo.

FS: Sim, é um conceito um pouco abandonado.

MF: Sim, um conceito um pouco abandonado.

FS: Eles nos quebravam a cabeça no último ano do liceu para nos dizer que a vontade é uma síntese.

MF: É isso, é isso.

FS: Uma vez que não mais a definimos como uma síntese...

MF: Então, eu não saberei dizer grande coisa porque estou um pouco lento. Mas há alguns meses e anos, justamente a respeito da análise dessas relações de poder, me parece que não podemos realizá-la adequadamente sem fazer intervir o problema da vontade. As relações de poder, é claro, são todas investidas pelos desejos, é claro que todas são investidas por esquemas de racionalidade, e elas colocam em jogo vontades.

FS: Isto é uma síntese.

MF: Não, eu diria que a vontade é talvez precisamente essa coisa que, além de todo cálculo de interesse e mais além, se assim preferir, da imediatidade do desejo, do que há de imediato no desejo, a vontade é o que pode dizer "eu prefiro meu fim". É isso. Eis aí a prova da morte.

FS: Essa é a prova máxima ou a prova continuada? Quando o senhor diz, por exemplo, "a vontade de saber"?

MF: Não, não, é a forma terminal e extrema, o que se manifesta em estado nu quando se diz "prefiro morrer".

FS: Então é uma decisão puramente irracional?

MF: Não, de modo algum, ela não precisa ser irracional. E tampouco precisa ser esvaziada de desejo. Há um momento em que a subjetividade, o sujeito... se o senhor preferir, a vontade é o que fixa para um sujeito a sua própria posição. É isso.

FS: A vontade é o que fixa para um sujeito a sua posição, a sua própria posição.

MF: A vontade é aquilo que diz "eu prefiro morrer". A vontade é o que diz "eu prefiro ser escravo". A vontade é o que diz "eu quero saber", etc.

FS: Mas qual é a diferença aqui entre vontade e subjetividade?

MF: Eu diria que a vontade é o ato puro do sujeito. E que

o sujeito é aquele que é fixado e determinado por um ato de vontade. Estas são, na verdade, duas noções recíprocas uma da outra, por um certo número de coisas.

FS: E não recaímos aí em formas de idealismo que seus estudos dissiparam? [risos]

MF: Por que isso seria idealismo?

FS: É um pouco como o conceito de homem...

MF: Não. Porque...

FS: É muito hegeliano, não?

MF: Eu diria que é mais fichtiano.

FS: Eu não conheço bem Fichte.

MF: Se você me permite, aquilo que eu criticava precisamente na noção de homem, e no humanismo dos anos 1950, 1960, era a utilização de um universal entendido como um universal-noção. Haveria uma natureza humana, haveria necessidades humanas, haveria uma essência humana, etc. E é em nome desse universal do homem que faríamos revoluções, aboliríamos a exploração, nacionalizaríamos indústrias, deveríamos nos filiar ao Partido Comunista, etc. Esse universal que permite muitas coisas e que, ao mesmo tempo, supunha, de maneira ligeiramente ingênua, uma espécie de permanência trans-histórica, sub-histórica ou meta-histórica do homem. Creio que isso não é aceitável racionalmente e muito

menos praticamente. Aí, acho que nós escapamos do universalismo quando dizemos que finalmente o sujeito nada mais é do que o efeito de um... enfim, daquilo que é determinado por uma vontade. Uma vontade é a atividade mesma do sujeito. Para dizer a verdade, suponho que estou me aproximando em grande velocidade, e não por seu humanismo, mas, precisamente por sua concepção de liberdade, é de Sartre. E de Fichte. Já que Sartre e Fichte... Sartre não é hegeliano.

FS: Quando falo de Hegel, penso no começo de "A consciência de si", da *Fenomenologia do espírito*.

MF: Sim, sim, é isso, efetivamente, ele fala de Fichte, ou ele é muito próximo de Fichte.

FS: Sim, efetivamente, em *O ser e o nada*, trata-se do ser para a morte.

Então, vamos entrecruzar essas questões. O senhor escreveu: "Ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal". O dever do intelectual seria o de se opor aos poderes quando o levante está em posição de fraqueza, e o de apoiar, o que o senhor chama de "respeitar", o levante, quando ele está em uma posição de força? E a moral antiestratégica (é claro que para os leitores do jornal, será necessário definir essa palavra) não é perpetuamente desestabilizadora, uma vez que forneceria apoio para levantes sem fim, sem finalidade?

E Hegel, como o senhor dizia em sua aula inaugural,<sup>13</sup> ele não o espera no final da estrada [risos]? Postulando uma moral antiestratégica e, na verdade, o senhor é contra o poder quando ele é forte e a favor da revolta quando ela é forte, então...

MF: Eu disse isso? É um texto?

FS: Não, o seu texto é apenas: "Ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal". Mas quando há revolta no Irã, o senhor o apoia e, quando o senhor Peyrefitte<sup>14</sup> faz novas leis, o senhor se opõe, mas...

MF: Eu, eu, eu... eu não sou a favor da revolta quando ela é forte, unicamente quando ela é forte e não quando ela é

13. O entrevistador faz referência à aula inaugural de Michel Foucault no Collège de France proferida em 2 de dezembro de 1970. Na ocasião, Foucault faz alusão à obrigação de se distanciar de Hegel: "Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós, supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar". Em *A ordem do discurso*, Edições Loyola, 1996. (N. T.)

14. Alain Peyrefitte, ministro da Justiça do governo Raymond Barre. Em outubro de 1977, Peyrefitte decidiu pela extradição de Klaus Croissant, advogado da Fração do Exército Vermelho (grupo Baader-Meinhof). Michel Foucault foi contrário à decisão e escreveu em novembro de 1977 um artigo publicado no jornal *Le Nouvel Observateur* intitulado "Vão extraditar Klaus Croissant?", em defesa do advogado. (N. T.)



fraca. Quando se grita no fundo de uma prisão, sou igualmente a favor.

**FS:** Claro. Mas neste caso o senhor procura sobretudo parar o poder que o atinge. E quando há uma insurreição forte, isso lhe impõe respeito. Em última análise é uma concepção sempre desestabilizadora, e então estratégica? Enfim, se a minha posição do problema estiver errada, o senhor pode corrigi-la.

**MF:** Nesse artigo ao qual o senhor faz alusão, eu tentava definir um pouco, se não a posição do intelectual, porque afinal de contas não vejo porque eu ditaria a lei aos intelectuais, eu nunca dei lei a ninguém, mas, bem, o que eu estava tentando fazer era o que eu tinha na cabeça. Fui criticado frequentemente por não ter uma política, e por não dizer, por exemplo: é assim que as prisões devem funcionar, é de tal maneira que é preciso tratar a doença mental. Eu jamais digo isso. E digo que não é o meu trabalho. E por que não é o meu trabalho? Bem, porque penso precisamente que, se o intelectual tem de ser, como diz Husserl, o funcionário do universal, não é precisamente tomando uma posição dogmática, profética e legislativa. O intelectual não tem que ser o legislador, fazer a lei, dizer o que deve acontecer. Acredito que seu papel é precisamente o de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar. E que há, perpetuamente e em toda parte, razões para não aceitar a realidade tal

como é dada e proposta a nós. Não sei como um certo número de comentaristas e críticos, mais críticos do que comentaristas, se preferir, chegou à ideia de que, para mim, as coisas sendo o que são, nós não poderíamos mudá-las – ao passo que fiz todo o contrário. Digo, por exemplo, a respeito da loucura: mas enfim, olhemos para isso que nos anunciam como uma verdade cientificamente estabelecida e que é a existência da doença mental; doenças mentais, sua tipologia, etc. tudo isso, vejamos, de fato, sobre o que isso repousa, e vocês encontrarão toda uma série de práticas sociais, econômicas, políticas, etc. e que são historicamente situadas. E, por conseguinte, tudo isso é muito frágil. Meu projeto, creio que é... um dos papéis possíveis, caso contrário do que serviriam os intelectuais, meu projeto é efetivamente multiplicar por toda parte em que é possível, as ocasiões de se insurgir, em relação ao real que nos é dado, e de se insurgir, não necessariamente ou sempre na forma da revolta iraniana, com 15 milhões de pessoas na rua, etc. Podemos nos insurgir contra um tipo de relação familiar, contra uma relação sexual, podemos nos insurgir contra uma forma de pedagogia, contra um tipo de informação.

**FS:** É então uma estratégia da insurreição.

**MF:** É uma estratégia da insurreição. Mas não a insurreição global, universal e massiva, na forma "basta desta sociedade podre, joguemos tudo isso às urtigas". É a insurreição diferenciada e analítica, que mostra quais são os elementos da realidade que, numa dada civilização, nos são propostos

como óbvios, naturais, evidentes e necessários. Tentei mostrar o quanto eles são historicamente recentes, portanto frágeis, portanto móveis, portanto passíveis de sublevação.

**FS:** E assim, como o senhor explicou, essa noção de insurreição, mas uma insurreição perpétua, mas que seria em última análise sem finalidade, sem fim temporal, sem finalidade pois antiestratégica?

**MF:** A partir do momento em que tudo o que nos dá a ocasião de nos insurgir, tudo o que nos parece intolerável, tudo o que queremos mudar, a partir do momento em que alguém vem nos propor uma fórmula global e geral: "Eu posso livrá-lo de tudo fixando aquilo que você teria que aceitar depois", eu diria que isso é falso. É preciso que os homens inventem aquilo contra o que eles podem e querem se insurgir e, ao mesmo tempo, aquilo em que transformaram sua revolta. Ou para onde vão dirigir sua insurreição. Essa direção tendo de ser reinventada indefinidamente. Não vejo ponto final em uma história dessas. Quero dizer, não vejo o momento em que os homens não terão mais de se insurgir. Mesmo se, de fato, podemos prever efetivamente que as formas de insurreição não serão mais as mesmas: os tipos de grandes insurreições, por exemplo, de massa de camponeses morrendo de fome na Idade Média e queimando os castelos-fortes etc., bem, é provável que em países como os ocidentais, países industriais avançados, como dizem, não encontraremos mais isso. Agora, virada da história. Portanto, as insurreições vão mudar de forma,

mas ter de se insurgir... O senhor compreende, quando tomamos, por exemplo, as revoltas dos homossexuais nos Estados Unidos, e as comparamos com as grandes insurreições que podem acontecer em um país do Terceiro Mundo, que atualmente morrem de fome, ou com as que pode ter havido na Idade Média, parecem irrelevantes, mas não, eu diria: não são irrelevantes. Não que essas sublevações tenham um valor maravilhoso que as outras não teriam, mas direi que não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreições. É isso.

**FS:** Retornemos um pouco à relação entre insurreição e religião. Entre esse modo de história, que é a insurreição e as formas religiosas, sua expressão e dramaturgia, o senhor coloca um elo de afinidade, para usar um termo um pouco hegeliano – o termo também é usado por Deleuze. Como o senhor explica? Há um momento em que o senhor diz que insurgir-se é colocar sua vida em perigo e o quanto isso está próximo do que pode ser expresso muito melhor pela religião do que por outro meio de expressão.

**MF:** Não entendi muito bem a questão.

**FS:** Ou seja, a insurreição como tal, uma insurreição voluntária, onde se arrisca a vida, não se faz para melhorar, por exemplo, condições de vida, mas que poderia ser feita em nome de uma escatologia, ou de uma mudança radical. E então, entre esses dois polos que são a religião e a insurreição, qual é a relação? E se essa relação é permanente.

MF: Ah, não é permanente, absolutamente. Há formas religiosas e momentos na história das relações entre sociedades e religiões, em que a religião pode desempenhar esse papel e não o desempenha. O catolicismo no século XIX na Europa praticamente não teve, não ofereceu possibilidades, ganhos ou expressão para uma insurreição. Em contrapartida, no século XV, houve uma intensificação da vida religiosa, e um desejo profundo de um número de indivíduos de acessar uma forma de vida religiosa que abalou as instituições eclesásticas, as instituições políticas e seu papel social. Enfim, isso depende... [You fazer uma pergunta em off: é para um jornal, uma revista?]

FS: É um semanário.

MF: Você sabe que já temos trinta páginas?

FS: Ah é? Não sabia...

MF: Sim, esta é a sua primeira entrevista, mas já temos para lá de suficiente.

FS: Ah é? Mas é porque é interessante...

MF: Nas questões que o senhor fez há coisas... [silêncio]? Se eu não respondi claramente, não respondi de modo algum.]

FS: Sim, o senhor não respondeu de modo algum. Eu precei minhas perguntas muito centradas no Irã...

MF: Creio que o senhor tem razão, porque apesar de tudo é algo que, que, que... eu não sei... Se eu não respondi, é porque há um momento em que se está desarmado. Eu não sou jornalista. Mesmo quando escrevo textos para os jornais, escrevo um pouco como se fossem... páginas de livro. Ou seja, prestando atenção ao que digo, apesar de tudo. Não escrevo isso no máximo, às quatro horas da madrugada, em um quarto de hora. Quando digo: o que eu vi me parece provar que os iranianos estão procurando algo como uma espiritualidade política, algo que nós não conhecemos mais, me parece que a frase é clara e não há o que discutir. Quando estamos diante de pessoas como Claude Roy ou outros que manipulam o texto e que dizem "Foucault aspira a uma espiritualidade política", estamos perante um tal grau de falsidade, de má fé, sabemos perfeitamente que, se enviarmos uma retificação, a retificação será lida da mesma forma, e haverá novas falsificações etc. Então eu me calo durante um tempo. Deixo a poeira baixar. E então, um dia, num artigo, num livro, farei o balanço de tudo isso e mostrarei que era um tecido de mentiras. Não quero entrar em polémicas com pessoas cuja inteligência e má fé explodem por toda parte. Dito isto, posso ter errado, seria preciso, talvez, sempre que alguém...

FS: Ah, não, não vale a pena, mas como agora há toda

essa história, no início do ano passado, da “nova filosofia”<sup>15</sup> na qual o senhor se engajou no começo, mas da qual se retratou...

MF: Não, não, não, eu não me retratei porque nunca me engajei, eu apenas falei sobre...

FS: Mas o senhor disse em algum lugar que se engajou mais do que queria.

MF: Ah não, não.

FS: Ou, bem no *Le Nouvel Obs*, ou no *L'Arc*...

MF: Escute, acredito que não.

FS: O senhor não queria estar envolvido...

MF: Talvez eu tenha dito que eu não queria estar envolvido, mas eu simplesmente fiz uma coisa, foi um artigo sobre o livro de André Glucksmann,<sup>16</sup> que acredito ser um livro importante. E especialmente dois de seus livros...

15. *Nouvelle philosophie* ou *nouveaux philosophes* foi uma corrente dos anos 1970 na França que teve grande parte de seus representantes saídos do maoísmo francês. Os novos filósofos eram críticos à política e à ideologia da esquerda francesa dominada pelo marxismo. Em 1977, Foucault escreve uma resenha elogiosa ao livro de André Glucksmann, *Les Matres penseurs*, um dos principais representantes dos novos filósofos. (N. T.)

16. “*La grande colère des faits*”, *Le Nouvel Observateur*, n° 652, mai 1977, pp. 84-86. Em *Dits et écrits*, t. II, pp. 277-281. [“A grande cólera dos fatos”, *Dits et écrits: segurança, penalidade prisão*, v. VIII, Forense Universitária, 2012.]

bem, pelo menos *A cozinha e o canibal*<sup>17</sup> me pareceu, naquele momento, um livro muito importante, e ao qual não demos a devida importância, a meu ver. Quando o segundo livro foi publicado, eu disse a mim mesmo: bem, desta vez não devemos perder o livro. Acontece que isso teve um eco excepcional e do qual eu não precisava... mas o livro de Glucksmann me colocou alguns problemas. Isso é tudo. Bom, Glucksmann foi considerado um “novo filósofo”, ele se defendeu. Eu, em último caso, não me importo, o livro de Glucksmann me interessa, os outros livros de pessoas que chamamos de novos filósofos não me interessam. Tão pouco, aliás, que depois de passar por alguns, parei de lê-los. Não me importo, isso é para mim completamente indiferente, sinto que não é problema meu. Portanto, não posso ter me engajado. Mas é verdade que por ter dito que o livro de Glucksmann era interessante, por conta de problemas de... então... oh, mas tudo isso é muito insalubre. Mais uma vez, ou viramos a polícia de pessoas que escrevem bobagens, e aí passamos o dia nisso, ou bem deixamos essa desordem circular, de fato com esse atolamento, para que as pessoas se sintam livres para dizer absolutamente qualquer coisa. E esse é um dos problemas de política e moral que eu não pude resolver.

17. Este livro publicado em 1975 é citado na entrevista mencionada, dada a *Les Révoltes logiques*. Em *Dits et écrits*, t. II, p. 421. [Ditos e escritos: estratégia, poder, saber, op. cit., pp. 37-47.]

FS: De qualquer forma, a respeito do seu último artigo do *Le Monde*, várias perguntas poderiam ser feitas aqui, há muitos problemas levantados que mereceriam uma reflexão maior.

MF: Sim, sim. Mas, se o senhor permite, eu jamais tenho certeza do que digo, e adoraria que pudessemos ter trocas, discussões, e que as pessoas que não estão de acordo pudessem expressar suas discordâncias e fazer suas perguntas, etc. Mas a partir do momento em que nos encontramos diante de pessoas que procedem apenas como promotores, nos denunciando como inimigo, vendido, agente de alguém, etc. O que fazer? Ou pessoas que traficam os textos e que nos processam a partir de arquivos falsificados. De fato, todas essas coisas sobre o Irã, lamento muito que eu não tenha tido oportunidade de discutir seguidamente com iranianos ou mesmo muçulmanos. Talvez eu tenha me enganado, mas quero que me atribuam exatamente o que eu disse e nada mais.

FS: O senhor distingue dois tipos de intelectuais.<sup>18</sup> Por um lado, o intelectual universal que o senhor apresenta às vezes como herdeiro da visão marxista do proletariado e às vezes como herdeiro do homem da justiça e do direito. E cuja morte – é um tanto complicado – o senhor profetiza. E, por outro lado, o intelectual específico que se elabora a partir de 1945. Seus recentes posicionamentos sobre o Irã

18. O entrevistador se refere à definição que Foucault dá do intelectual específico e do intelectual universal em entrevista com Gilles Deleuze, de 1972. Ver: *Les intellectuels et le pouvoir*, *L'Arc*, n° 49, pp. 3-10. Em *Dits et écrits*, t. II, pp. 1174-1183, ["Os intelectuais e o poder", *Ditos e escritos: estratégia, poder, saber*, op. cit.] (N.T.)

e a Guerra do Vietnã não o trariam de volta a uma representação do universal?

MF: Não. Por intelectual universal e intelectual específico, ao menos em uma sociedade como a nossa, no Ocidente, na Europa... para desempenhar um papel político, o intelectual não tem de se deslocar de seu saber, digamos, de sua especificidade, ele não tem que posar de profeta da humanidade em geral. Basta que ele olhe o que faz, o que acontece com o que ele faz. É aqui que chegamos a essa concepção da insurgência da qual eu falava há pouco. A ideia de que o papel do intelectual é o de mostrar o quanto essa realidade que nos apresentam como evidente e óbvia é de fato frágil. E pode ser o físico, em seu laboratório, o historiador que conhece o cristianismo nos primeiros séculos, o sociólogo que estuda uma sociedade, me parece que todas essas pessoas podem perfeitamente, a partir do que há de mais especial em sua especificidade, de mais específico em seu saber, revelar esses pontos de fragilidade, das evidências e do real. Então, é verdade que, quando falamos do Irã, do Vietnã, sob que condições o fazemos? Bom, eu não acredito que seja deixar sua posição de intelectual específico dizer que eu, enquanto governado, considero que há um certo número de coisas que um governo nunca deve fazer.

FS: Mas pouco importa o governo...

MF: Sim, pouco importa o governo.

Em outras palavras, não é o universal do ser humano, se assim preferir, mas sim a generalidade do que acontece

nas relações entre governantes e governados que permite a qualquer um falar sobre seus problemas.

FS: Sim, mas é um pouco enganoso...

MF: Sim, enganoso...

FS: Voltaire poderia se dizer intelectual específico.

MF: Sim, mas creio que então, nesse caso... olhe para as pessoas do século XVIII, foi sempre dessa forma que eles faziam, a partir de algo muito específico. Em outras palavras, não foi, não acho que ele... quando falo do intelectual universal e tento me distinguir.

FS: Por exemplo, Sartre é para o senhor um intelectual universal?

MF: ...

FS: Na verdade, o senhor fala sobretudo do fim do século XIX e começo do XX. Mas eu estava pensando na França especialmente no período que precedeu os anos [19]60. O senhor falou da Hungria, da Polónia.

MF: Sim, sim, acho que temos que falar sobre isso. Não, mas eu queria dizer, estou começando a ficar completamente cansado.

FS: Hum, eu o incomodo com minhas perguntas.

MF: Não, não, não, é uma pergunta muito interessante a que você me faz. Bem, o que eu queria dizer é que o intelectual universal, se é aquele que quer funcionar como

se fosse o representante de uma consciência universal ou como se fosse, se assim preferir, um pouco, para ele, em sua atividade, de escritor, de intelectual, como esses partidos políticos que reivindicam deter a verdade da história e a dinâmica da revolução, eu digo: não, esses intelectuais do universal, que não passam de duplês de partidos políticos, eu não quero. Em contrapartida, o intelectual que, a partir mesmo do trabalho intelectual que realiza, pode desempenhar esse papel de fragilizador das estabilidades sociais, das imobilidades sociais, históricas, políticas e econômicas... oh, escute, me desculpe, mas eu não aguento mais!

FS: Última questão, mas um pouco em forma de desafio. Isso trará uma nota divertida. Observo em seus posicionamentos sobre o Irã os seguintes termos: horror, embriaguez, beleza, gravidade, dramaturgia, cena, teatro, tragédia grega. O senhor fala do fascínio dos acontecimentos, portanto, além da teologia e da genealogia, de posições políticas, o rigoroso Foucault não seria um artista da época de Francis Bacon, Rebeyrolle e Stanley Kubrick?

MF: Escute, o senhor me lisonjeia dizendo isso. Vou apenas acrescentar algo que o senhor sabe. Na verdade, fala-se sempre, eu não sei por que, que eu tenho a reputação de ser alguém frio, seco, rígido, que fala apenas de... mas não se deve confundir aquele que fala com aquilo de que ele fala. Não se deve confundir o que se diz sobre uma coisa e o sentido que usamos para falar sobre ela. Se eu desmonto, se eu tento desmontar, da maneira a mais cuidadosa possível,

os mecanismos de poder, se eu tento mostrar como as relações de poder possuem efetivamente um tipo de lógica e encadeamento bastante sutil, que lhes dão sua força sem privá-los de sua fragilidade, isso não significa, contudo, que estou afetivamente ligado, de forma positiva, a este tipo de coisa. Afinal, o que fiz sobre a loucura pode muito bem passar por um livro muito lírico. Não?

FS: Sim, no seu estilo, no seu estilo, não?

MF: Se escrevi este livro sobre a loucura tentando mostrar justamente todos esses mecanismos, não foi para mim em um clima de indiferença à subjetividade louca.

FS: Sim.

MF: Do mesmo modo com o crime e a delinquência, etc. Não, não, não acho que esse vocabulário que o senhor utiliza, que na verdade não é muito intelectualista, seja uma nova contribuição. Não digo isso pela recusa em mudar, eu mudei. Mas atualmente existe uma tal moda de conversão, tão constrangedora, de que é necessário se converter... Talvez eu me converta, já mudei muito, de qualquer forma o que o senhor nota não parece ser um traço absolutamente novo.

FS: Não, eu não falo de sua novidade.

MF: Ah! Tudo bem, tudo bem.

FS: Mas desses fatos enquanto tais.

MF: Tudo bem, sim, sim.

FS: Uma maneira de abordar as coisas estéticas.  
MF: Sim, é isso.

FS: Há um lado da existência, não é novo, não é novo.  
Bom, eu lhe agradeço.  
MF: Eu que lhe agradeço.