

O que é um dispositivo?

Giorgio Agamben apresentou uma primeira versão deste ensaio como uma das conferências que realizou no Brasil em setembro de 2005; uma dessas conferências foi proferida na Universidade Federal de Santa Catarina. O autor cedeu o texto da conferência, que foi traduzido do original em italiano por Nilcéia Vadati, para a edição do número 5 da *Revista Outra Travessia*, cujo título é "A exceção e o excesso". *Agamben&Bataille*, organizado em comemoração pela passagem do filósofo italiano por aquela universidade.

AS QUESTÕES terminológicas são importantes na filosofia. Como disse uma vez um filósofo pelo qual tenho o maior respeito, a terminologia é o momento poético do pensamento. Isso não significa que os filósofos devam necessariamente a todo instante definir os seus termos técnicos. Platão nunca definiu o mais importante dos seus termos: ideia. Outros, ao contrário, como Spinoza e Leibniz, preferem definir *more geometrico* as suas terminologias.

A hipótese que pretendo propor-lhes é que a palavra “dispositivo” seja um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência, sobretudo a partir da metade dos

anos 1970, quando começa a se ocupar daquilo que chamava de “governabilidade” ou de “governo dos homens”. Embora nunca tenha elaborado propriamente a definição, ele se aproxima de algo como uma definição numa entrevista de 1977:

Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos [...]

[...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...]

Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como conseqüência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo

de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados. (*Dits et écrits*, v. III, p. 299-300).

Resumamos brevemente os três pontos:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.

2

Handwritten note: *Handwritten note: "Handwritten note!"*

GOSTARIA AGORA de tentar traçar uma sumária genealogia deste termo, inicialmente no interior da obra de Foucault e, posteriormente, em um contexto histórico mais amplo.

No final dos anos 1960, mais ou menos no momento em que escreve *A Arqueologia do saber*, para definir o objeto de suas pesquisas Foucault não usa o termo dispositivo, mas o termo, etimologicamente próximo, "positivité", também desta vez sem defini-lo.

Frequentemente me perguntei onde Foucault tinha encontrado este termo, até o momento em que, não muitos meses atrás, reli o ensaio de Jean Hyppolite, *Introduction à La philosophie de l'histoire de Hegel*. Provavelmente os senhores conhecem a

forte relação que ligava Foucault a Hyppolite, a quem às vezes define como "o meu mestre" (Hyppolite foi efetivamente seu professor durante a *khâgne* no liceu Henri IV e depois na *École Normale*).

O capítulo terceiro do ensaio de Hyppolite leva o título: *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin* (Razão e história. As ideias de positividade e de destino). Ele concentra aqui a sua análise sobre duas obras hegelianas do assim chamado período de Berna e Frankfurt (1795-1796): a primeira é "O espírito do cristianismo e o seu destino", e a segunda – aquela da qual provém o termo que nos interessa – "A positividade da religião cristã" (*Die Positivität der christliche Religion*). Segundo Hyppolite, "destino" e "positividade" são dois conceitos-chave do pensamento hegeliano. Em particular, o termo "positividade" tem em Hegel o seu lugar próprio na oposição entre "religião natural" e "religião positiva". Enquanto a religião natural diz respeito à imediata e geral relação da razão humana com o divino, a religião positiva ou histórica compreende o conjunto das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior. "Uma religião positiva", escreve Hegel em uma passagem que Hyppolite cita, "[...] implica sentimentos que vêm impressos nas almas por meio de uma coerção e comportamentos que são o resultado de uma relação

Handwritten note: *Hegel - positivität*

de comando e de obediência e que são cumpridos sem um interesse direto.”¹

Hyppolite mostra como a oposição entre natureza e positividade corresponde, nesse sentido, à dialética entre liberdade e coerção e entre razão e história. Numa passagem que não pode não ter suscitado a curiosidade de Foucault e que contém algo mais que um presságio da noção de dispositivo, Hyppolite escreve:

Vê-se aqui o nó problemático implícito no conceito de positividade e as tentativas sucessivas de Hegel em unir dialeticamente – uma dialética que não tomou ainda consciência de si mesma – a pura razão (teórica e, sobretudo, prática) e a positividade, isto é, o elemento histórico. Num certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo à liberdade humana, e como tal é condenada. Investigar os elementos positivos de uma religião, e se poderia já acrescentar, de um estado social, significa descobrir aquilo que nestes é imposto por meio de uma coerção aos homens, aquilo que torna opaca a pureza da razão; mas, num outro sentido, o que no curso do desenvolvimento do pensamento hegeliano

acaba por prevalecer, a positividade deve estar conciliada com a razão, que perde então o seu caráter abstrato e se adapta à riqueza concreta da vida. Desta forma, compreende-se como o conceito de positividade está no centro das perspectivas hegelianas.²

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar o conflito entre esses. Trata-se para ele, antes, de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder.

1 Hyppolite, J. *Introduction à La philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983. p. 43. (1. ed. 1948).

2 Hyppolite, J. *Introduction à La philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983. p. 46. (1. ed. 1948).

3

DEVERIA AGORA estar claro em que sentido propus como hipótese que o termo “dispositivo” é um termo técnico essencial do pensamento de Foucault. Não se trata de um termo particular, que se refere somente a esta ou àquela tecnologia do poder. É um termo geral, que tem a mesma amplitude que, segundo Hyppolite, “positividade” tem para o jovem Hegel e, na estratégia de Foucault, este vem ocupar o lugar daqueles que ele define criticamente como “os universais” (*les universaux*). Foucault, como sabem, sempre recusou a se ocupar daquelas categorias gerais ou entes da razão que chama de “os universais”, como o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. Mas isso não significa que não haja, no seu pensamento, conceitos operativos

le réseau
de caráter geral. Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma o lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes, como dizia na entrevista de 1977, “a rede (*le réseau*) que se estabelece entre estes elementos”.

Se tentarmos agora examinar a definição do termo “dispositivo” que se encontra nos dicionários franceses de uso comum, veremos que estes distinguem três significados para o termo:

- a. Um sentido jurídico estrito: “o dispositivo é a parte de um juízo que contém a decisão separadamente da motivação”. Isto é, a parte da sentença (ou de uma lei) que decide e dispõe.
- b. Um significado tecnológico: “O modo em que estão dispostas as partes de uma máquina ou de um mecanismo e, por extensão, o próprio mecanismo.”
- c. Um significado militar: “O conjunto dos meios dispostos em conformidade com um plano.”

Todos os três significados estão, de algum modo, presentes no uso foucaultiano. Mas os dicionários, em particular aqueles que não têm um caráter histórico-

-etimológico, operam dividindo e separando os vários significados de um termo. Essa fragmentação, no entanto, corresponde em geral ao desenvolvimento e à articulação histórica de um único significado original, que é importante não perder de vista. Qual é, no caso do termo “dispositivo”, este significado? Certamente o termo, no uso comum como no foucaultiano, parece remeter a um conjunto de práticas e mecanismos (ao mesmo tempo linguísticos e não-linguísticos, jurídicos, técnicos e militares) que têm o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato. Mas em qual estratégia de práxis ou de pensamento, em qual contexto histórico o termo moderno teve origem?

Oikonomia

Nos últimos três anos, fui me envolvendo numa pesquisa cujo fim apenas agora começo a entrever e que poderei definir, com alguma aproximação, como uma genealogia teológica da economia. Nos primeiros séculos da história da Igreja – digamos, entre o segundo e o sexto séculos –, o termo grego *oikonomia* desempenhou na teologia uma função decisiva. *Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como diz Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular. Por que os padres sentiram

W U U

Boa?

a necessidade de introduzir este termo na teologia?
Como se chegou a falar de uma "economia divina"?

Tratava-se, com precisão, de um problema extremamente delicado e vital, talvez, da questão decisiva na história da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do segundo século, começou-se a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito, houve, como era de se esperar, no interior da Igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer estes obstinados adversários (que depois foram definidos "monarquianos", isto é, partidários do governo de um só), teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. O argumento deste era mais ou menos o seguinte: "Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a 'economia', a administração e o governo da história dos homens." O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo

oikonomia - tríplice

particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar "o homem da economia", *ho anthrôpos tés oikonomias*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um "discurso - ou *logos* - da teologia" e um "*logos* da economia", e a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã.

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

esquizofrenia: AÇÃO NÃO TEM

fundamento do ser

5

PENSO TAMBÉM que, através desta exposição sumária, vocês tenham se dado conta da centralidade e da importância da função que a noção de *oikonomia* desenvolveu na teologia cristã. Já a partir de Clemente de Alexandria esta se funde com a noção de providência, e passa a significar o governo salvífico do mundo e da história dos homens. Pois bem: qual é a tradução deste fundamental termo grego nos escritos dos padres latinos? *Dispositio*.

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo “dispositivo”, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os “dispositivos” de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em

Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.

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

Heidegger - Gestell

6

UM DOS PRINCÍPIOS metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individuar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como o elemento filosófico, ou seja, o ponto da sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento), o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento. Todavia, quando interpretamos e desenvolvemos neste sentido o texto de um autor, chega o momento em que começamos a nos dar conta de não mais poder seguir além sem transgredir as regras mais elementares da hermenêutica. Isso significa que o desenvolvimento do texto em questão alcançou um ponto de indecidibilidade no qual se torna impossível distinguir entre o autor e o intérprete. Embora este seja para o intérprete

um momento particularmente feliz, ele sabe que é o momento de abandonar o texto que está analisando e de proceder por conta própria.

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

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

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os

computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.

Recapitulando, temos assim duas grandes classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos.

Naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefones celulares, o navegador na internet, o escritor de contos, o apaixonado por tango, o não-global etc.

Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação. Isso pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal.

fan: proliferando dispositivos

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

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

O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de "hominização" que tornou "humanos" os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, isto é, com aquilo que Uexkühl e depois dele Heidegger chamam o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio - isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores - e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto

ente, de construir um mundo. Mas com essas possibilidades é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, *gadgets*, bugigangas e tecnologias de todo tipo. Por meio dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo.

ISSO SIGNIFICA que a estratégia que devemos adotar no nosso corpo a corpo com os dispositivos não pode ser simples, já que se trata de liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum. É nesta perspectiva que gostaria agora de falar-lhes de um conceito sobre o qual me ocorreu trabalhar recentemente. Trata-se de um termo que provém da esfera do direito e da religião (direito e religião são, não apenas em Roma, estreitamente conexos): profanação.

Segundo o direito romano, sagradas ou religiosas eram as coisas que pertenciam de algum modo aos deuses. Como tais, eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas, nem penhoradas, cedidas ao usufruto ou gravadas

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

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

O CAPITALISMO e as figuras modernas do poder parecem, nessa perspectiva, generalizar e levar ao extremo os processos separativos que definem a religião. Se considerarmos a genealogia teológica dos dispositivos que acabamos de delinear, a qual se conecta ao paradigma cristão da *oikonomia*, isto é, do governo divino do mundo, veremos que os dispositivos modernos apresentam, porém, uma diferença em relação aos tradicionais, o que torna particularmente problemática a sua profanação. De fato, todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam,

1850 d' Althusser ... Maie

através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua "liberdade" de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo. O exemplo da confissão é aqui iluminador: a formação da subjetividade ocidental, ao mesmo tempo cindida e, no entanto, dona e segura de si, é inseparável da ação plurissecular do dispositivo penitencial, no qual um novo Eu se constitui por meio da negação e, ao mesmo tempo, assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, nesse sentido, produtora de um novo sujeito que encontrava a própria verdade na não-verdade do Eu pecador repudiado. Considerações análogas podem ser feitas para o dispositivo prisional, que produz como consequência mais ou menos imprevista a constituição de um sujeito e de um *milieu* delinquente, que se torna o sujeito de novas – e, desta vez, perfeitamente calculadas – técnicas de governo.

O que define os dispositivos com os quais temos de lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de des-subjetivação. Um momento dessubjetivante estava cer-

Novos dispositivos

tamente implícito em todo processo de subjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. Aquele que se deixa capturar no dispositivo "telefone celular", qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência.

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

COUPES DI ROYALTA

AS SOCIEDADES contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. Daqui o eclipse da política, que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução. Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e nomeiam simplesmente os dois polos – aquele que aposta sem escrúpulos na dessubjetivação e aquele que gostaria, ao contrário, de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental.

