

A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica

Daniel Verginelli Galantin

Pós-doutorando em Filosofia PUC-PR, Curitiba, Paraná, Brasil.

d.galantin@gmail.com

Resumo: Neste artigo propomos uma análise da presença do pensamento de Georges Bataille na obra de Michel Foucault. A partir de certos elementos textuais, alguns deles inéditos, defendemos que sua importância não se restringe apenas aos escritos sobre linguagem e literatura, mas que parece haver, da parte de Foucault, uma constante apropriação e diálogo com certos elementos do pensamento batailliano. Tal apropriação e diálogo diz respeito aos temas da crítica e da ontologia, da finitude, assim como da experiência como processo de transformação de si mesmo num campo político.

Palavras-Chave: Linguagem; experiência; espiritualidade; crítica; Foucault; Bataille.

The presence of Georges Bataille in the thought of Michel Foucault: between the being of language, insurrection and critical attitude

Abstract: This text aims to analyze the presence of Georges Bataille's thought in the work of Michel Foucault. Basing our arguments on certain textual elements, some of them yet unpublished, we defend that Bataille's importance isn't restrained just to Foucault's writings on language and literature. In what concerns Foucault, there seems to be a constant appropriation and dialogue with some elements of Bataillian thought. These appropriations and dialogues refer to the themes of critique, ontology, finitude and to experience as a process of self-transformation in the political arena.

Key-words: Language; experience; spirituality; critique; Foucault; Bataille.

Este artigo é dedicado a Philippe Sabot e Philippe Chevallier

1. Introdução a um prefácio

No artigo de homenagem a Bataille, publicado em 1963 na Revista *Critique*, Foucault traça um conjunto de reflexões que entrelaçam os temas da sexualidade, dos limites (seja Deus, seja a finitude humana), da morte de Deus e, obviamente, a transgressão. Foucault faz uma leitura que avalia o conjunto da obra inserindo-a num contexto mais amplo do pensamento contemporâneo. Ou seja, no texto, estamos diante do apontamento de alguns sentidos gerais da obra batailliana, em que são estabelecidos laços de continuidade entre escritos teóricos e contos de diferentes períodos. Estes sentidos gerais, por sua vez, remetem a um contexto de pensamento que antecede Bataille, mas que ele prolonga e faz avançar.

Recebido em 20 de outubro de 2016. Aceito em 15 de dezembro de 2016.



Foucault organiza os diferentes conceitos de Bataille em torno de um plano geral que constitui aquilo que seria o gesto de seu pensamento. Em linhas gerais, pensamos que esse plano é composto por dois eixos de interrogação interconectados. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar como Bataille pensaria a transgressão num contexto cujo pano de fundo é a morte de Deus. Esta morte, por sua vez, deve ser considerada como o acontecimento moderno do desaparecimento de todo e qualquer fundamento para o pensamento, a ética e a política, seja ele divino ou laico. Neste pano de fundo, a transgressão diz respeito a uma negação não-dialética, o que implica em separá-la de todas as figuras que poderiam remeter à negação do limite, uma contradição com este, ou como apelo ao que estaria fora ou além do limite. Segundo Foucault, para compreendermos transgressão batailliana, é preciso afastá-la

(...) daquilo que é animado pela potência do negativo. (...). Justamente porque ela não é violência num mundo partilhado (num mundo ético) e nem triunfa sobre os limites que ela apaga (num mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no coração do limite, a medida desmesurada da distância que se abre nele [no limite] e desenha o traço fulgurante que o faz ser. *Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, ela afirma esse ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência* [nosso grifo]. Mas pode-se dizer que esta afirmação não tem nada de positivo: nenhum conteúdo liga-se a ela, pois, por definição, nenhum limite pode abarcá-la. Talvez ela não seja nada mais que a afirmação da partilha. E ainda dever-se-ia esvaziar essa palavra de tudo aquilo que pode lembrar o gesto do corte, o estabelecimento de uma separação ou a medida de uma lacuna, e deixar apenas aquilo que nela pode designar o *ser da diferença* [nosso grifo] (FOUCAULT, 2001a, p.266).

Por conseguinte, em Bataille, a transgressão é um gesto pelo qual é possível pensar o ser do limite, uma vez que ela só existe na espessura desta linha. Por conseguinte, o espaço de transgressão é uma linha compreendida como o ser da diferença. Por isso Foucault a afasta de toda figura da negação determinada, cujo fundo é inevitavelmente hegeliano:

Logo, a transgressão não está para o limite assim como o preto está para o branco, o proibido para o permitido, o exterior para o interior, o excluído para o espaço protegido da morada. Ela está ligada a ele mais por uma relação em espiral que nenhuma simples infração pode esgotar (FOUCAULT, 2001a, p.265).

Foucault questiona se o modo como Bataille aborda a questão dos limites através dessa figura específica da transgressão faria parte de um esforço filosófico para a construção de um pensamento que seria, simultaneamente, “uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser?”. Ou seja, um pensamento que levante a questão do ser do limite que, como vimos, foi definido enquanto ser da diferença. Para Foucault, o tipo de negatividade afirmativa ou afirmação sem positividade, característico da transgressão batailliana, seria parte de um “pensamento da ‘origem’” aberto por Kant e continuado por Nietzsche, o qual interroga por uma “origem sem positividade e uma abertura que ignora a paciência do negativo” (FOUCAULT, 2001a, p.267). Se, por um lado, ao invés de filiar-se ao pensamento místico, Blanchot e Bataille pertencem antes a um viés da modernidade inaugurada por Kant e radicalizada por Nietzsche, por outro lado, essa radicalização precisa ser entendida em seu rigor enquanto abandono ou desprendimento do pensamento quanto à tentativa de estabelecimento dos limites do humano considerado enquanto um novo fundamento. Trata-se de engajar-se naquilo que poderia ser descrito como uma viagem arriscada, sem rumo pré-definido, em que o pensamento sai de si mesmo e na qual o homem aproxima-se daquilo que é mais distante dele mesmo, ou seja, de seus limites. Logo, estamos num caminho diferente de toda forma de pensamento que considera os limites como constituintes de um domínio de legitimidade, assim como diferente do retorno a si ou autenticidade prometidos pelo pensamento dialético, parte da fenomenologia existencial, assim como da filosofia transcendental kantiana. Segundo as palavras de Chevallier:

ao invés de permanecer no esforço de limitação das capacidades do entendimento, próprio do pensamento crítico, o chartista [Bataille] arriscou-se a propor uma experiência do próprio ser do limite. Não apenas continuar em casa [rester chez soi] e fazer aquilo que é próprio ao sujeito humano, mas experimentar algo *daquilo que faz com que nossa experiência seja limitada* [grifo do autor] (CHEVALLIER, 2011, p.251).



O segundo eixo de problematização do artigo de Foucault diz respeito a delimitar, no pensamento batailliano, uma experiência que joga o sujeito contra sua própria finitude. O terreno em que se manifesta essa experiência seria a linguagem, tratando-se, assim, de uma experiência de linguagem e pensamento em que a finitude perde seu caráter de fundamento das positivities e passa a ser um princípio de tormento, agitação ou inquietude que impede a reconciliação da subjetividade consigo mesma. Embora os dois eixos, tanto o da interrogação acerca de uma negação afirmativa (ou afirmação sem positividade) e não-dialética, quanto o da linguagem como espaço de uma experiência da finitude sejam intimamente conectados, é sobre o segundo que iremos nos concentrar.

2. O ser da linguagem moderna como uma experiência da finitude

O artigo de Foucault sobre Bataille converge da reflexão sobre o erotismo como transgressão em um mundo moderno marcado pelo acontecimento da morte de Deus, rumo à questão do ser da linguagem moderna. Em Bataille, a linguagem erótica não tem a função de representar as cenas, mas sim de operar uma alteração do sujeito a partir de uma experiência desfundacional da finitude, fazendo da última um elemento irreduzível a qualquer positividade natural ou simbólico-social:

Aquilo que pode dizer uma linguagem a partir da sexualidade, se ela for rigorosa, não é o segredo natural do homem ou sua calma verdade antropológica, mas que ele é sem Deus; a palavra que demos à sexualidade é contemporânea, pelo tempo e pela estrutura, àquela pela qual nós anunciamos a nós mesmos que Deus estava morto (FOUCAULT, 2001a, p.262).

Esta forma de linguagem, não mais regida pela representação, é definida enquanto uma linguagem não-dialética. No entanto, cabem algumas definições positivas para a mesma. Em primeiro lugar, trata-se de uma palavra que mostra ao filósofo que ele não pode assenhorar-se dela, rompendo, assim, a unidade de sua função gramatical ao mostrar “que ele não está alojado no interior da sua linguagem da mesma maneira; e que no lugar do sujeito falante da filosofia (...) escavou-se um vazio em que se ligam e se desatam, se combinam e se excluem, uma multiplicidade de sujeitos falantes” (FOUCAULT, 2001a, p.270). Esta descrição acaba por mostrar que, se há um isomorfismo entre o ser da linguagem moderna e a morte, tal como ressaltado por Foucault tanto neste quanto noutros escritos deste período, essa figura da morte não pode ser pensada apenas em termos que remetam a uma espécie de aniquilação oposta à vida em sua proliferação. Trata-se da morte como espaço de abertura a imprevistas formas diferentes de subjetividade. Logo, a própria morte e o vazio são pensados em termos de proliferação e multiplicidade, de modo que o pensamento batailliano faz da experiência da finitude uma multiplicação de espaços de ruptura na subjetividade doadora de sentido. A partir destes espaços, múltiplas outras formas de subjetividade podem vir a ser; de maneira que estamos diante de um movimento de alteração da subjetividade, visto não haver uma lógica que garanta o direcionamento *a priori* e necessário deste movimento. Por isso, a noção de *alteração* nos parece mais adequada, pois não se presta à confusão que a palavra *alteridade* poderia engendrar. Não se trata de fazer da ética uma filosofia primeira, e, mais importante, alteração é um termo mais carregado de imanência. Não se trata de ser outro, e muito menos de fazer da relação com o outro que me ultrapassa uma forma de se tornar sujeito, mas sim de fazer o si mesmo tornar-se outro.

Se, com essa experiência de pensamento, há uma real dissolução do sujeito considerado como coisa pensante, síntese de representações ou mesmo instância pré-reflexiva anterior ao *cogito*, isso se passa simultaneamente a uma multiplicação de posições de subjetividade, e não a uma subtração. Deste modo, o isomorfismo sublinhado entre o ser da linguagem moderna e a morte é estabelecido pela ideia de alteração e multiplicidade. Foucault dirá:



A ruína da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a despossui, mas que a multiplica [a subjetividade filosófica DVG] no espaço de sua lacuna [da linguagem DVG] é provavelmente umas das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Ainda aí não se trata do fim da filosofia. Mas muito mais do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica (FOUCAULT, 2001a, p.270).

Como desdobramento da ruína da subjetividade doadora de sentido aparece algo análogo àquilo que será mencionado em *Loucura, ausência de obra*, num contexto ligeiramente diferente: a possibilidade do pensamento enlouquecido. Em seu *Prefácio à transgressão*, Foucault dirá que o pensamento batailliano reverte o movimento da sabedoria ocidental que, desde Sócrates, prometia à linguagem filosófica a unidade de uma subjetividade que seria inteiramente constituinte desta linguagem. A partir do momento em que a linguagem torna-se uma experiência de pensamento pela qual

se repete incansavelmente o suplício do filósofo, e sua subjetividade encontra-se atirada ao vento, então não apenas a sabedoria não pode mais valer como figura da elaboração e da recompensa; mas uma possibilidade fatalmente se abre na expiração da linguagem filosófica (...): a possibilidade do filósofo louco (FOUCAULT, 2001a, pp.271-272).

Pensamos que semelhante possibilidade não diz respeito a um predicado que se acrescenta ao filósofo para designar o pensamento em surto psicótico ou delírios de perseguição, mas um movimento a partir do qual o filósofo encontra, no coração mesmo de sua linguagem (em seu limite), e não fora dela, “a transgressão de seu ser de filósofo” (FOUCAULT, 2001a, p.272). Mais uma vez, estamos diante de um pensamento que rompe a unidade da subjetividade fundacional filosófica, não para com isso anulá-la, mas para engajá-la num processo de alteração de si mesma.

De modo análogo ao *Prefácio à transgressão*, em *A loucura, ausência de obra*, artigo publicado em 1964, Foucault ressalta o isomorfismo entre linguagem moderna e loucura, a partir do momento em que a loucura foi considerada pela psicanálise como fenômeno da linguagem (CHAVES, 1988). No início do artigo, ao esboçar as formas dos interditos de linguagem de toda cultura, Foucault nomeará uma delas nos termos de uma *palavra transgressiva*. Tal palavra não é aquela que rompe com os interditos a partir de um exterior, mas aquela que submete a linguagem cotidiana a um outro código que ela mesma carrega, fazendo-a desdobrar-se e dizer algo diferente do previsto por seu uso cotidiano – movimento de desdobra do familiar no estranho, do mesmo no outro. Segundo Foucault, uma palavra transgressiva

consiste em submeter uma palavra aparentemente conforme ao código reconhecido, a um outro código cuja chave é dada nesta mesma palavra; de maneira que esta é desdobrada no interior de si: ela diz o que ela diz, mas ela acrescenta um excedente mudo que enuncia silenciosamente o que ela diz e o código segundo o qual ela diz. Não se trata, aqui, de uma linguagem cifrada, mas de uma linguagem estruturalmente esotérica. Isso significa que ela não comunica uma significação interdita ao escondê-la; ela se instala de início numa redobra essencial da palavra. Dobra que a escava do interior e talvez até o infinito. Logo, pouco importa aquilo que se diz e as significações que são liberadas numa semelhante linguagem. Nenhuma cultura pode aceitar imediatamente esta liberação obscura e central da palavra no coração dela mesma, sua fuga incontrolável rumo a uma morada sempre sem luz. Não é em seu sentido, e nem em sua matéria verbal, mas em seu *jogo* [grifo do autor], que tal palavra é transgressiva (FOUCAULT, 2001a, p.444).

A linguagem *da e na* literatura moderna, assim como a experiência da loucura, organiza-se enquanto uma palavra transgressiva. Foucault dirá que Freud foi aquele que primeiro colocou a loucura como uma experiência específica da linguagem, em que seu sentido não deve ser buscado em qualquer suporte físico-natural, e nem remete a um sentido a ser buscado fora desta linguagem. Ou seja, também não se trata de dizer que a loucura “é presa na rede de significações comuns com a língua de todos os dias, autorizando assim a falar dela com a banalidade quotidiana do vocabulário psicológico” (FOUCAULT, 2001a, p.445). Assim como a palavra transgressiva, é a própria linguagem enlouquecida que fornece a chave para sua interpretação:

ela apareceu como uma palavra que envolve a si própria, dizendo, por baixo daquilo que ela diz, outra coisa, da qual ao mesmo tempo ela é o único código possível: linguagem esotérica, se quisermos, pois ela detém sua língua no interior de uma fala que, finalmente, não diz nada além desta implicação (FOUCAULT, 2001a, p.445).

Segundo Foucault a literatura moderna também se caracterizou por buscar esta região vazia em que as palavras implicam a si mesmas, e que é vizinha da loucura. Tal espaço foi definido em termos blanchotianos por Foucault enquanto *ausência de obra* (GALANTIN, 2016). A ausência de obra seria como a suspensão do sentido na linguagem, figura que produz um vazio a partir do qual uma multiplicidade indeterminada de sentidos é possível; tratando-se, assim, de uma reserva sem conteúdo algum. Segundo as palavras de Foucault:

trata-se de uma figura que retém e suspende o sentido, arranja um vazio em que é proposta tão somente a possibilidade ainda não realizada que um tal sentido venha aí alojar-se, ou um outro, ou ainda um terceiro, e isso talvez até o infinito. A loucura abre uma reserva lacunar que designa e faz ver esse vazio em que língua e fala se implicam, formam-se uma a partir da outra e não dizem nada além de sua relação ainda muda. Desde Freud a loucura ocidental se tornou uma não-linguagem, pois ela tornou-se uma linguagem dupla (língua que existe apenas nesta fala, fala que não diz nada além de sua língua) -, ou seja, uma matriz da linguagem que, num sentido estrito, não diz nada. Dobra do falado que é uma ausência de obra (FOUCAULT, 2001a, p.446).

Por conseguinte, o parentesco da literatura moderna com a loucura se dá pelo ser da linguagem considerado ausência de obra, e não por um fundo psicológico que seria comum a ambas. Logo, a ausência de obra torna loucura e literatura figuras gêmeas:

Descoberta enquanto uma linguagem calando-se na superposição a si mesma, a loucura não manifesta e nem relata o nascimento de uma obra (ou de algo que, com gênio ou sorte, poderia ter virado uma obra); ela designa a forma vazia de onde vem essa obra, ou seja, o lugar do qual ela não cessa de estar ausente, pois ela nunca se encontrou nele. Aí, nesta pálida região, sob essa camada essencial se desvela a incompatibilidade gemelar da obra e da loucura; é o ponto cego da possibilidade de ambas e de sua mútua exclusão (FOUCAULT, 2001a, p.447).

3. O filósofo louco como a transgressão da filosofia pela linguagem

Aquilo que Georges Bataille faz com algumas figuras emblemáticas do conhecimento e da verdade na filosofia, tanto em seus contos quanto em suas reflexões teóricas, poderia muito bem ser resumido como sua transgressão. Através de uma linguagem e figuras aparentemente conformes ao código estabelecido, Bataille faz com que elas se desdobrem sobre si mesmas e digam algo diverso daquilo que seria o esperado. Com isso, ele faz com que essa linguagem e essas figuras sejam operadoras de uma alteração do pensamento que o faz sair de si mesmo. Por conseguinte, o filósofo enlouquecido não é aquele que diz algo inaceitável ou incompreensível, mas aquele que faz deslizar o aceitável e o compreensível ao limite de sua aceitabilidade e de sua compreensibilidade. Esse limite é marcado pela morte e pela loucura, as quais, enquanto duas figuras da finitude, são aquelas das quais a linguagem será uma experiência: a morte de si mesmo, assim como o enlouquecer, enquanto encontro com os limites, são saídas de si mesmo.

Na construção desse pensamento enlouquecido, Bataille se utiliza de figuras que, na filosofia, ilustram a reflexão e o conhecimento, como o olho e a luz. Contudo, ele faz com que elas sejam operadoras de uma experiência radical do ser do limite; sendo o limite considerado não como aquilo que estabelece um domínio de legitimidade ao pensamento, mas sim como a linha sem espessura que, ao mesmo tempo em que faz com que nossa experiência seja limitada, é também o espaço pelo qual podemos sair de nós mesmos. Tais figuras do olho e da luz normalmente dizem respeito a uma “filosofia da reflexão” em que o olho é o órgão da visão e da verdade, e a luz é aquilo que faz com que esse órgão opere normalmente. Esse olho pode se multiplicar e tornar-se cada vez mais interior, ganhando uma imaterialidade “em que nascem e ligam-se as formas não tangíveis do verdadeiro: esse sujeito soberano que é o coração das coisas” (FOUCAULT,



2001a, p.273). O que temos em Bataille, especialmente em *História do olho* ou *O azul do céu*, e de uma forma diferente em seus escritos teóricos, é o movimento através do qual, com o olho enucleado ou voltado para o interior do crânio, constitui-se uma forma de olhar diversa. Tal forma de olhar, ultrapassando seu limite globular, visa aquilo que constitui seu próprio ser. Ocorre que este movimento de olhar para seu próprio olhar apenas pode acontecer quando o sujeito sai de si mesmo. O olho enucleado ou voltado para a cavidade ocular, é o limite da linguagem, o qual coincide com o encontro do sujeito com seus limites. O encontro com os limites, por sua vez é a forma máxima da saída de si mesmo, pois não remete a um fora transcendente: encontrar-se com seus limites é como uma saída desvinculada de uma chegada. Talvez esta figura do olho seja o curto-circuito que Bataille faz de duas máximas socráticas: “O ‘conhece-te a ti mesmo’ serviria para definir a possibilidade da experiência interior negativa, e o ‘só sei que nada sei’, o não-saber aproximado e descoberto por essa experiência” (SURYA, 2012, p.644). Deste modo, o ser do limite que constitui o olhar, assim como o não-saber que ele propicia, são ilustrados através do olho exorbitado; momento em que a filosofia deixa de se subordinar à forma antropológica dos saberes para tornar-se uma experiência de pensamento em que o sujeito é desapropriado:

Nessa distância de violência e arbatamento o olho é visto absolutamente, mas fora de todo olhar: o sujeito filosófico foi jogado para fora de si mesmo, perseguido até seus confins, e a soberania da linguagem filosófica é aquela que fala do fundo dessa distância, no vazio sem medida deixado pelo sujeito exorbitado (FOUCAULT, 2001a, p.273).

Por um lado, o artigo de 1963 antecipa boa parte do final d’*As palavras e as coisas*. Pois logo no início do artigo Foucault destaca como a psicanálise, a etnologia estrutural e a linguística após Saussure possibilitaram, através do estudo dos sistemas de significantes, um conhecimento do homem que não incorria na concepção de um sujeito que fosse simultaneamente *condição e objeto* de conhecimento; e, com isso, esses saberes não fizeram com que a finitude se tornasse fundamento da positividade do homem. Por outro lado, esse mesmo artigo chama atenção para como outro grupo de pensadores, como Bataille e Blanchot, permitiu a construção de um pensamento que não passa pelo estabelecimento de tais sistematicidades, mas que trata de operar uma experiência radical da finitude quanto a seu viés defundacional. A importância atribuída por Foucault a pensadores como Bataille, Blanchot e Klossowski, que nunca foram estruturalistas, seria um indício de que, se ele aproximou-se de certas formas de pensamento colocadas (um pouco arbitrariamente) sob a rubrica do estruturalismo, ele mesmo nunca o foi de fato. Mesmo numa obra próxima ao método estrutural como *As palavras e as coisas*, o peso deste outro grupo de pensadores faz com que a aproximação com o estruturalismo nunca chegue a uma identificação, sequer temporária e delimitada a apenas uma obra. Neste sentido, estamos de acordo com Philippe Sabot quando ele escreve, a respeito da irredutibilidade do pensamento literário ao pensamento estrutural no livro de 1966:

Onde as linguagens formais conduzem a positividade do homem à articulação lógica de um sistema significante de onde ele [o homem] se ausenta, a linguagem literária o submete a uma experiência [épreuve] radical de sua finitude. A literatura contemporânea (aquela que se organiza em torno das figuras tutelares de Bataille, Blanchot, Artaud e Roussel), ocupa assim, na construção de conjunto de Foucault, uma posição ao menos tão importante quanto aquela que ele concede à linguística e aos saberes estruturais: nela de fato se articula, sob a forma de uma experiência fundamental à margem de todo saber positivo do homem sobre o homem, as condições de um abandono [déprise] radical deste pensamento do Mesmo que havia redobrado a finitude sobre ela mesma no movimento autofundacional da antropologia (SABOT, 2006, p.181).

Ao que tudo indica, não é coincidência que a polêmica morte do homem anunciada em *As palavras e as coisas*, se dê num capítulo que inicia com “O retorno da linguagem” (FOUCAULT, 2002, pp.417-423). Talvez toda essa temática seja uma reformulação e desenvolvimento daquilo que já havia sido escrito em seu *Prefácio à transgressão*. Pois em 1966 a literatura será, mais uma vez, colocada nos termos de uma experiência da morte, ou seja, da finitude. Para Foucault, na modernidade a literatura se manifesta

como experiência da morte (e no elemento da morte), do pensamento impensável (e na sua presença inacessível), da repetição (da inocência originária, sempre lá, no extremo mais próximo da linguagem e sempre o mais afastado); como experiência da finitude (apreendida na abertura e na coerção dessa finitude) (FOUCAULT, 2002, p.532).

Isso significa que, para Foucault, a literatura moderna não pode ser considerada um domínio delimitado das artes, separado dos outros, assim como as outras áreas do saber. Ela é, antes de tudo, uma forma de pensamento crítico capaz de colocar em questão o modo como parte do pensamento moderno se organizou em torno da pacificação da finitude.

4. Governamentalidade e ética como contexto da espiritualidade política

Após o início da década de 1970 notamos uma progressiva diminuição da atenção de Foucault para com este tipo de experiência em que se entrelaçam a questão do ser da linguagem moderna, a morte de Deus, a exposição à finitude, e a morte do homem tal como este fora pensado pelas antropologias filosóficas. Porém, a partir de 1978, quando seus estudos sobre a governamentalidade começam a estabelecer um eixo ético de investigação, Foucault parece reconsiderar o pensamento batailliano em algumas entrevistas. Primeiramente, vejamos como o deslocamento da analítica do poder rumo à governamentalidade redefine um eixo ético da pesquisa foucaultiana, o qual será desenvolvido até o final de suas pesquisas em 1984, assim como também ajuda, em parte, na compreensão de seus escritos sobre o Irã.

Dentre as transformações no pensamento foucaultiano que mencionamos, destacamos o direcionamento da analítica do poder rumo aos estudos sobre a governamentalidade, campo aberto durante o curso *Segurança, território, população*. Este deslocamento se dá com a construção do termo *governamentalidade* a partir da investigação de manuais de governo escritos a partir do século XVI, os quais se inserem num amplo contexto europeu de transformações políticas relativas à crise dos estados feudais e à crescente concentração do poder da monarquia. Ao mesmo tempo, se no plano político formal as forças centrípetas triunfam, o plano religioso é marcado por forças centrífugas. Neste período ocorre uma proliferação e intensificação de movimentos de dissidência religiosa por significativa parte da sociedade europeia. É no interior deste panorama complexo que o problema do governo ganha a amplitude de questionamento recorrente nos manuais.

O recuo cronológico do estudo do vocábulo *governo* e das artes de governar rumo ao medievo e final da antiguidade tardia conduzirá Foucault em direção ao poder pastoral, conjunto de técnicas provenientes do contexto monástico cristão entre os séculos III e IV d.C. Estas técnicas foram posteriormente apropriadas e transformadas pelas monarquias imperiais, visto sua relação com a Igreja, instituição depositária destas técnicas (FOUCAULT, 2008, pp.260-261). Com isso Foucault procura estabelecer a especificidade do papel do cristianismo na formação do ocidente moderno. Muito mais que sua teologia, esta especificidade diz respeito à tecnologia pastoral de governo desenvolvida no contexto de lutas pela institucionalização da Igreja, assim como no combate plurissecular às heresias frequentemente vinculadas a excessos de ascetismo. Mas como tratar de governamentalidade faz Foucault conceber as relações de poder enquanto modos de condução de condutas; e na medida em que a noção de conduta diz respeito tanto às maneiras como homens conduzem outros homens, assim como aos modos como homens conduzem-se a si mesmos, agora problemas éticos começam a articular-se a questões políticas de maneira cada vez mais proeminente.

Seria precipitado dizer que questões éticas foram totalmente excluídas em seus estudos anteriores, pois estas podem ser encontradas desde *História da Loucura* (FOUCAULT, 2012, p.514) ou mesmo em um livro teórico como *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 2002, pp.452-453). Mas a partir dos estudos sobre as práticas de governo em 1978, o foco das investigações de Foucault será cada vez mais focado na ética,



na relação que se têm para consigo mesmo no interior de um campo social, o que não é o caso de seus trabalhos anteriores. Desta maneira, a própria abordagem foucaultiana da ética passará por deslocamentos, não sendo mais concebida enquanto o conjunto de valores ou códigos partilhados por um grupo de homens numa época e lugar, mas sim enquanto o conjunto de práticas pelas quais, ao agirem sobre si mesmos, os indivíduos se conduzem e se constituem enquanto sujeitos éticos (FOUCAULT, 1984, p.33).

A individualização através do poder pastoral é considerada o prelúdio da governamentalização do Estado, processo que se desenvolverá especialmente a partir do século XVI. Este processo generaliza as bases de um modo específico de constituição do sujeito: “um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008, p.243). Ou seja, temos um modo de constituição de sujeitos o qual, além do plano político, agora passa também por um plano ético. Pois ao mesmo tempo em que o indivíduo é sujeitado a outrem através de mecanismos que produzem verdades, para que estes mecanismos operem, é preciso que estas verdades sejam reconhecidas pelo indivíduo como sendo suas verdades próprias de sujeito. Com isso é criado um efeito de assujeitamento identitário. Posteriormente, este modo de individualização passará por reformas laicas que o atualizarão, aspecto que impediu que ele fosse relegado de vez ao passado.

Porém, se há um efetivo deslocamento na analítica do poder tal como esta foi trabalhada até 1976, o qual pode ser resumido a partir da transformação do paradigma de análise a partir do modelo da guerra para aquele da condução de condutas, várias posturas teóricas do primeiro continuam as mesmas (FOUCAULT, 2010b, pp.91-113). Uma delas é o postulado de que onde há poder, há resistências. Em 1978 Foucault chega mesmo a se perguntar se o desenvolvimento das técnicas pastorais não seria decorrência dos excessos de comportamentos religiosos que poderiam colocar em risco a institucionalização do cristianismo, e não o contrário. No entanto, antes de perguntar qual termo antecede qual, ou se ambos são simultâneos, para este artigo interessa ressaltar que, neste contexto de suas pesquisas, Foucault nomeará as resistências enquanto contracondutas, ou revoltas de conduta, ou mesmo dissidências. Como o poder pastoral perpassava a vida cotidiana, funcionando através da produção de verdades interiores que diziam respeito às almas do rebanho cristão, as revoltas de condutas apresentarão uma dimensão ética que não escapará a Foucault. Tratar-se-á de uma vontade de ser governado e de governar a si mesmo de um modo diverso: “querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos” (FOUCAULT, 2008, p.257). Assim, os movimentos de dissidência religiosa e de misticismo que povoaram o cristianismo desde seu início, serão pensados a partir da figura das contracondutas. Além do mais, mesmo tratando-se de lutas específicas condizentes à institucionalização de uma religião, elas não deixaram de articular-se a outras questões que extrapolavam este plano, como, por exemplo, a relação entre burguesia e feudalismo, mundo urbano e mundo rural, ou o estatuto das mulheres na sociedade (FOUCAULT, 2008, pp.258-259).

Por conseguinte, a análise das contracondutas, ao articular ética e política, é uma das dimensões fundamentais para compreendermos aquilo que, alguns meses depois, em seus escritos sobre o momento insurrecional que precedeu a revolução iraniana, Foucault nomeou enquanto *espiritualidade política*¹. Pois, ao que tudo indica, aquilo que chamou sua atenção naquele momento era o fato de que as teorias políticas tradicionais, tanto as que apontavam para uma modernização forçada, quanto aquelas de matriz revolucionária, não davam conta daquilo que se passava no Irã. Assim como não havia uma classe ou vanguarda revolucionária que tomava de início a frente do movimento, também não haviam objetivos claros e unânimes quanto àquilo que era reivindicado, a não ser a queda do regime do Xá e um modo de vida completamente diferente. Reivindicação simples, direta e que parecia exigir um esforço sem tamanho.



5. Espiritualidade, insurreição e experiência pensadas sob o viés ético.

Em janeiro de 1979 Foucault responde a uma entrevista para o *Nouvel Observateur*, a qual hoje se encontra nos *Fonds Foucault* da *Bibliothèque Nationale de France*. Nesta entrevista, ainda inédita, a conversa acaba por organizar-se em torno à sua polêmica menção ao termo *espiritualidade política*, feita no contexto das insurreições ocorridas na época da viagem de Foucault ao Irã em setembro de 1978. Além de reiterar a articulação entre transformação ética e política que ele visava com esse termo, Foucault também mostra a proximidade entre aquilo que ele chama de espiritualidade e a noção de experiência pensada por Georges Bataille e Maurice Blanchot. Na maior parte das vezes, quando Blanchot escreve sobre experiência, ele está escrevendo sobre Bataille ou dialogando com o mesmo. Ademais, o próprio termo *experiência-limite*, que Foucault por vezes irá utilizar, foi formulado por Blanchot em *L'entretien infini* (BLANCHOT, 2009, p.300).

Foucault diz ter formulado o termo espiritualidade política quando procurava compreender aquilo que se passava naquele momento. Tratava-se de um acontecimento em que as diversas camadas da sociedade iraniana, ao mesmo tempo em que protestavam por transformação política, também pareciam dar-se conta que uma mudança crucial somente ocorreria conjuntamente a uma transformação radical na relação que se tem para consigo mesmo e com os outros. Porém, ao perceber que o entrevistador continuava a vincular esse conceito a um conteúdo transcendente inserido na política, ou à fusão entre religião e estado, Foucault mencionará aquilo que talvez seja a melhor definição de espiritualidade, especificando como ela pode vincular-se à política:

A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora da religião, que você pode encontrar no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas que você também pode encontrar na civilização grega². Logo, a espiritualidade não está necessariamente ligada à religião, ainda que a maior parte das religiões comporte uma dimensão de espiritualidade.

O que é a espiritualidade?

Eu penso que é esta prática pela qual o homem é deslocado, transformado, abalado, até a renúncia de sua própria individualidade, à sua própria posição de sujeito. *Trata-se de não ser mais sujeito como se fora até o presente, sujeito com relação a um poder político, sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também* [nosso grifo]. Parece-me que a espiritualidade é essa *possibilidade de sublevar a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político* [nosso grifo], um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc. Ou seja, *tornar-se outro que aquilo que se é, outro que si-mesmo* [nosso grifo] (FOUCAULT, caixa 50, dossiê 12-13, p.5).

O modo como Foucault menciona a espiritualidade nesta entrevista inédita nos coloca diante de uma atualização da figura das resistências, as quais passam a incorporar o eixo ético da relação de si para consigo mesmo e os outros. Se até então as resistências eram definidas como “o outro termo das relações de poder” (FOUCAULT, 2010b, p.106), como um curto-circuito nas redes de poder-saber, e na formação de “saberes sujeitados” (FOUCAULT, 2005, p.11) não reconhecidos formalmente pelas instâncias oficiais de validação, mas que propiciaram grandes mudanças sociais, a partir de 1978 as resistências passam a incluir um eixo ético do governo de si. Os mecanismos de condução de condutas somente se sustentam na medida em que os sujeitos se constituem ativamente e se reconhecem de acordo com a identidade, assim como na medida em que eles agem conforme o campo de possibilidades promovido por tais mecanismos. Com isso, as resistências assumem a figura do governar a si mesmo e aos outros de um modo diverso daquele reconhecido socialmente; ou seja, as resistências passam necessariamente por um desprendimento com relação à subjetividade que é construída por determinadas práticas de condução de condutas, e pelo engajamento na construção de uma conduta diversa. Tratam-se de contracondutas que, por vezes, se articulam em insurreições. Evidentemente podemos dizer que as resistências eram pensadas num plano predominantemente local na analítica do poder, enquanto as insurreições seriam recusas maciças. Contudo, mesmo em 1976, Foucault dirá que “as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos esses afrontamentos” (FOUCAULT, 2010b, p.105). Ao mesmo tempo, se as resistências são pulverizadas pelo corpo social, é “a codificação estratégica desses pontos de



resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado, que repousa sobre a integração institucional das relações de poder” (FOUCAULT, 2010b, p.107). Logo, apesar da diferença de escala, resistências e insurreições existem apenas em articulação uma com a outra.

Esse processo de desprendimento ativo com relação a uma forma de subjetividade promovida por uma forma de governamentalidade é aquilo que Foucault está nomeando por espiritualidade. No caso iraniano, a insurreição contra uma governamentalidade política inaceitável é acompanhada de uma insurreição de si sobre si mesmo, de modo análogo às revoltas de conduta analisadas em *Segurança, território, população*. Deste modo, a espiritualidade à qual se refere Foucault vincula-se, antes de tudo, àquilo que Bataille chamou de *experiência*, e não ao conteúdo dogmático de uma religião. Isso pode ser dito a partir do momento em que o entrevistador insistirá para que Foucault diga o motivo de tanta rejeição por parte do público diante deste tipo de reflexão. É neste contexto que os nomes de Bataille e Blanchot reaparecerão. Dirá Foucault:

No fundo fiquei surpreso por terem ficado surpresos, pois sou inteiramente alimentado por Blanchot e por Bataille. Eles é que foram realmente meus mestres. Posso dizer que aquilo que para mim foi uma espécie de ponto de ruptura com relação ao que era o ambiente no tempo de minha juventude foi a leitura do artigo de Sartre sobre Bataille³. Para mim, parecia que na incompreensão de Sartre com relação a Bataille havia algo que constituía a razão de uma ruptura irreparável e, finalmente, a indicação de algo que sem dúvidas devia ser essencial a nossa época. De fato, aquilo que é importante para a filosofia, para a política, finalmente para todo homem, é aquilo que Bataille chama de experiência, ou seja, algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto. É muito mais nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, os outros, ao verdadeiro, à morte, etc. Isso é a experiência. *É arriscar não ser mais si-mesmo* [nosso grifo] (FOUCAULT, caixa 50, dossiê 12-13, p.12).

Quanto à diferença entre religião e espiritualidade, até certo ponto, Foucault parece seguir de perto a reflexão de Bataille na primeira parte de *A experiência interior*, denominada “Crítica da servidão dogmática e do misticismo”. Pois Foucault dirá que as religiões seriam como codificações que prescrevem o sentido do movimento desta transformação de si mesmo e, deste modo, o limitam:

É certo que as religiões são, para essas práticas de espiritualidade, para essas formas de espiritualidade, ao mesmo tempo um tipo de estrutura de acolhimento, mas também de limitação. Elas prescrevem em que se deve tornar outro que si mesmo, em direção a que se deve ir, qual novo estatuto ter-se-á, etc. De fato, as religiões constituem uma codificação da espiritualidade (FOUCAULT, caixa 50, dossiê 12-13, p.5).

Foucault está fazendo uma afirmação muito próxima daquela de Bataille, para quem o misticismo acaba por estabelecer um sentido pré-determinado e, assim, retém o movimento de contestação sem fim que ele chama de experiência. Deste modo, ao invés da experiência conduzir a um campo de desconhecido e não-sentido, o misticismo estabelece uma trajetória garantida ao final da qual, após perder-se, o sujeito se reconcilia consigo mesmo ou com a totalidade divina: “As pressuposições dogmáticas deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido” (BATAILLE, 2009, p.15). Para Bataille a experiência conduz ao não-saber, o que não significa que ela seja inefável: “não a traímos se falamos dela, mas, quanto às questões do saber, ela subtrai ao espírito as repostas que ele ainda possuía. A experiência não revela nada, não pode fundar a crença e nem partir dela” (BATAILLE, 2009, p.16).

Talvez este seja um dos maiores motivos para compreendermos o sentido do *interior* que complementa a *experiência*: o título escolhido para seu livro é *A experiência interior* uma vez que se trata de pensar uma experiência que não se refira a qualquer fundamento divino ou laico que dê sentido à experiência. Do mesmo modo como a experiência não deve partir, ela também não pode terminar num fundamento. Logo, assim como a palavra divina, figuras como a consciência e sua intencionalidade vazia, ou as funções transcendentais do sujeito de conhecimento ou ético são afastadas daquilo que Bataille chama de experiência.



Todos esses elementos limitam o possível, visto que subordinam a experiência a algo outro, como o sujeito de conhecimento com suas formas *a priori*, ou um plano divino abarcado pela teologia:

Por não ter princípio em um dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser seu fim nem sua origem), nem na busca de estados enriquecedores (atitude estética, experimental), a experiência interior não pode ter outro anseio e nem outro fim que não ela mesma (BATAILLE, 2009, p.18).

Por seu lado, ao analisar um acontecimento presente, Foucault deixa em aberto a possibilidade da força de espiritualidade encontrada nos episódios insurreccionais no Irã poder atuar de modo divergente aos aspectos excludentes e persecutórios que uma religião monoteísta e universal parece incontornavelmente carregar, com relação às mulheres, com relação às minorias religiosas, étnicas etc. Esta tensão existente no seio da insurreição, entre uma vontade política unitária e uma vontade de mudança radical na existência, é destacada por Foucault em momentos como sua conversa com Pierre Blanchet e Claire Brière, *O espírito de um mundo sem espírito* (FOUCAULT, 2001b, pp.753-755).

Deste modo, este talvez seja um dos aspectos fundamentais para compreendermos a separação entre religião e espiritualidade feita por Foucault: enquanto a espiritualidade diz respeito a uma alteração na relação que se tem para consigo mesmo e com os outros, a religião seria como uma forma de governar a espiritualidade, estabelecendo os limites deste movimento, sua direção, e mesmo qual a forma final que o si mesmo deverá assumir. Logo, quando Foucault diz que a religião seria uma codificação da espiritualidade, ele também afasta a ideia de que entre ambas há sempre e necessariamente conciliação. Pelo contrário, ao invés de uma conciliação, fica explícita a possibilidade haver um conflito entre religião e espiritualidade. Semelhante conflito ocorreu por diversas vezes, com modulações locais, na história do próprio cristianismo como nos casos das heresias religiosas. Poderíamos dizer que um conflito entre religião e espiritualidade se passa na medida em que, em linhas muito gerais, há uma tensão entre as formas de subjetivação promovidas por uma religião específica, e aquelas aceitas por uma determinada sociedade numa determinada época.

6. Conclusão: espiritualidade, experiência e atitude crítica.

Ao que tudo indica, com suas considerações sobre crítica e sobre espiritualidade, em 1978, Foucault retoma e amplia a noção de experiência considerada como transformação de si mesmo em algo outro, de modo análogo ao mencionado no artigo de 1963. Contudo, semelhante retomada ocorre mediante uma série de deslocamentos fundamentais. Destacaremos dois destes deslocamentos que nos parecem os mais importantes. Em primeiro lugar, tal movimento de alteração de si mesmo não é ressaltado através de um pensamento voltado ao ser da linguagem moderna, mas sim para a questão da resistência ético-política de deixar de ser sujeito. Ou seja, a linguagem e a escritura deixam de ser o campo privilegiado deste tipo de experiência de encontro radical com a finitude que joga o sujeito para fora de si mesmo, de modo que este tema parece alastrar-se para a atuação política das ruas, para as indocilidades e desobediências em pequena ou grande escala contra determinadas formas de condução de condutas. Nestes casos ainda, a finitude pode apresentar-se como a exposição ao risco da morte, prisão ou tortura.

Contudo, é o segundo indício de reapropriação do pensamento de Bataille por Foucault aquele que parece repercutir mais profundamente em sua obra. Pois, articulando-se ao tema da resistência ético-política, ele ainda diz respeito ao modo como Foucault pensa seu próprio trabalho nos termos de uma crítica. Trata-se de pensar a dimensão crítica de sua filosofia como processo de permanente movimento de deixar de ser sujeito, ou de desassujeitamento. Isso pode ser concluído a partir da conferência de 1978, *Qu'est-ce que la critique?* Nela, a reflexão kantiana sobre o esclarecimento é inserida historicamente no contexto das revoltas de conduta analisadas em *Segurança, território, população*, de modo que a crítica kantiana seria uma



modulação da atitude crítica, por sua vez muito mais antiga. Contudo, ao invés de pensar a crítica nos termos de uma reflexão transcendental sobre os limites *a priori* do conhecimento, os quais, de sua parte, seriam os fundadores da autonomia, Foucault a pensa nos termos de uma atitude. Esta atitude diz respeito a uma coragem de colocar em questão o modo pelo qual se é governado e se governa a si mesmo. Segundo Foucault, a atitude crítica diz respeito à seguinte questão: “como não ser governado *desta maneira* [grifo do autor], por estas pessoas, em nome destes princípios, em vistas de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não por isso, não por eles?” (FOUCAULT, 2015, p.37). Com isso Foucault propõe uma torsão na filosofia kantiana, fazendo com que a questão da crítica enquanto legitimidade dos conhecimentos se subordine à questão do presente, ou seja, a do esclarecimento. Como afirma De la Higuera: “a crítica passa agora a depender da questão da *Aufklärung*, ou seja, a questão da verdade se encontra *pendente* – portanto não eliminada – com relação à questão do presente” (DE LA HIGUERA, 2007, p.XXXIX).

Concebida enquanto uma atitude que visa o desprendimento com relação a um modo específico de assujeitamento ético-político, a crítica assume um papel de prática de resistência, sendo resumida por Foucault em termos que articulam os eixos do poder, saber e ética:

E se a governamentalização é esse movimento pelo qual se tratava, na realidade mesmo de uma prática social, de assujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade. A crítica seria a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria por função essencialmente o desassujeitamento [*désassujettissement* no original] no jogo daquilo que poderíamos chamar, resumidamente, a política da verdade (FOUCAULT, 2015, p.39).

Com esta definição da função da crítica não nos interessa a divisão, traçada por Foucault nesta conferência, entre as posteridades da crítica na Alemanha com a escola de Frankfurt e na França com a história das ciências. Embora esse tipo de questão geral tenha sua importância, queremos destacar algo mais específico: ao definir a crítica enquanto uma atitude prática de desassujeitamento, Foucault a coloca nos termos da espiritualidade tal como ela foi ilustrada na entrevista inédita de 1979. Isso significa que a atitude crítica apresenta um viés espiritual que, para ser melhor descrito, Foucault precisou remeter à reflexão sobre experiência promovida por Bataille. Neste sentido, ao menos na vertente em que Foucault situaria seu próprio trabalho, a atitude crítica é inseparável de um processo de alteração de si mesmo, contudo sem que se possa estabelecer *a priori* qualquer direcionamento necessário neste movimento de transformação, visto não haver estruturas transcendentais do sujeito para direcionar univocamente tal movimento. Talvez seja esta a razão da espiritualidade ser definida por um movimento de deixar de ser sujeito, ou de *tornar-se* outro que aquilo que se é, ao invés de ser descrita como um modo de *ser outro* (que remeteria a um outro do mesmo). Tornar-se outro não remete a uma alteridade definível, à qual possa ser atribuída uma totalidade, ou que seja acessível ou intuída por qualquer forma de subjetividade, mas sim a um processo pelo qual um sujeito deixa de ser aquilo que, num contexto específico, ele é. Assim, espiritualidade e crítica apresentam laços estreitos quanto a seus efeitos de desassujeitamento, os quais se explicitam quando, em 1980, Foucault afirmou em Berkeley procurar outro tipo de crítica: “não uma filosofia crítica que busca determinar a possibilidade e os limites de nosso conhecimento possível do objeto, mas uma filosofia crítica que busca as condições e as possibilidades *indefinidas* de uma transformação do sujeito, de *nostra própria transformação* [nosso grifo]” (FOUCAULT, 2013, p.37).

Na maior entrevista de todos os *Dits et écrits*, realizada por Duccio Trombadori também em 1978, Foucault ressaltará a importância dos trabalhos de Bataille e Blanchot para a formação de seu pensamento, contudo, sem restringi-la apenas aos escritos sobre linguagem e literatura. Esta importância diz respeito às transformações que os livros de Foucault operam nele mesmo, assim como nos outros que os leem, o que também explica os constantes deslocamentos de seu pensamento. Por esta razão Foucault diz escrever “livros-experiência”:

Eu nunca penso exatamente a mesma coisa pela razão de que meus livros são como experiências para mim, e isso no sentido que eu gostaria que fosse o mais pleno possível do termo. Uma experiência é algo de que se sai transformado (...). Eu sou um experimentador no sentido de que escrevo para transformar a mim mesmo e não pensar mais a mesma coisa que antes (FOUCAULT, 2001b, p.861).

Não casualmente, além de Nietzsche e Klossowski, Foucault dirá que Bataille e Blanchot foram pensadores que lhe motivaram a escrever não para comunicar conteúdos de conhecimentos que constituiriam um sistema, mas para efetuar uma experiência que transforme tanto a ele próprio quanto aos seus leitores. Contudo, trata-se de uma experiência muito diferente da fenomenológica, e muito mais próxima da espiritualidade da entrevista inédita. Se a experiência fenomenológica visa captar, a partir de um olhar reflexivo, as significações de um objeto qualquer do vivido cotidiano, para então descobrir como o sujeito em suas funções transcendentais é o fundador da experiência e de suas significações, para Bataille e Blanchot “uma experiência é tentar chegar a um ponto da vida que seja o mais próximo possível do invivível. Aquilo que é requerido é o máximo de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade”; de modo que a experiência acaba por “(...) arrancar o sujeito de si mesmo, de fazer com que ele não seja mais ele próprio ou que seja levado ao seu esvaziamento ou à sua dissolução. Trata-se de uma empreitada de *dessubjetivação* [*dé-subjectivaction* no original, com nosso grifo]” (FOUCAULT, 2001b, p.862). Ou seja, assim como na atitude crítica e na espiritualidade, uma experiência diz respeito a um movimento de deixar de ser sujeito, de modo que os termos *dessubjetivação* e *desassujeitamento* assumem um mesmo campo de sentido nestes casos.

Escrever um livro-experiência é também um convite estendido para uma transformação na relação dos outros para consigo mesmos, de modo a não tratar-se de um movimento solipsista. A experiência deve vincular-se a uma “prática coletiva” (FOUCAULT, 2001b, p.865):

Meu problema é fazer eu mesmo e convidar os outros a fazerem junto a mim, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência daquilo que nós somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que saíamos dela transformados (FOUCAULT, 2001b, p.863).

Para além da escrita, este caráter fundamentalmente ético-político da experiência batailliana é usado por Foucault para mencionar aquilo que afastou muitos membros de sua geração das organizações comunistas tradicionais e, simultaneamente os aproximou daquilo que eles esperavam do comunismo:

Para mim a política foi uma ocasião para fazer uma experiência à maneira de Nietzsche ou de Bataille. (...) A experiência da guerra nos havia mostrado a necessidade e a urgência de uma sociedade radicalmente diferente daquela na qual nós vivíamos. Esta sociedade que havia permitido o nazismo, que dormiu diante dele e que depois passou em bloco para o lado de De Gaulle. Diante de tudo isso, uma grande parte da juventude francesa teve uma reação de desgosto total. Nós desejávamos um mundo e uma sociedade não apenas diferentes, mas que *fôssemos um outro nós-mesmos; nós queríamos ser completamente outros em um mundo completamente outro* [nosso grifo] (FOUCAULT, 2001, p.868).

Em seu último escrito sobre o esclarecimento, *Qu'est-ce que les Lumières?* não será a crítica, mas a modernidade a ser definida como uma “atitude” que diz respeito à atualidade, “uma maneira de pensar e de sentir, também de agir e se conduzir (...)” (FOUCAULT, 2001b, p.1387). Isso se deve à relevância do tema da atualidade em Kant, levantada em 1983 (FOUCAULT, 2010c pp.21-22), e que leva Foucault a definir seu próprio trabalho como uma “ontologia crítica de nós mesmos” (FOUCAULT, 2001b, p.1396) ou uma “ontologia histórica de nós mesmos” (FOUCAULT, 2001b, pp.1393-1394). Contudo, permanece o mesmo gesto de fazer com que a questão da verdade seja subordinada à questão do presente. Ao mesmo tempo, junto à “atitude limite” reaparece o tema da relação entre crítica e limite, assim como o dos efeitos espirituais da mesma. A questão dos limites se mostra quando Foucault diz que a crítica não busca fundamentá-los, mas sim apontar que eles são construções históricas mutáveis e singulares, e logo, que podem ser ultrapassados:



Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão crítica hoje deve ser revertida em questão positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e fruto de coações arbitrárias? Em suma, trata-se de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária, em uma crítica prática sob a forma de ultrapassamento [*franchissement* no original] possível (FOUCAULT, 2001b, p.1393).

Com isso, defendemos que a questão da espiritualidade nos termos éticos da experiência batailliana reaparece em 1984 quando Foucault especificar o viés genealógico da crítica. Ao centrar-se sobre nosso ser histórico, a genealogia não visa mostrar o que seria impossível de nos tornarmos, mas “ela deduzirá da contingência que nos fez ser aquilo que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar isso que nós somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2001b, p.1393). Ou seja, parece que mais uma vez Foucault está mostrando como a crítica é um convite a fazermos uma experiência de nosso passado e de nosso presente, de modo tal que nós sejamos transformados, ou seja, outro que nós mesmos. Neste caso a crítica teria como efeito a dessubjetivação individual e coletiva, porém de modo a permitir formas outras de subjetivação. Como atitude-limite, a crítica é um modo de abrir espaço para um mundo outro e uma vida outra. Se, como dito na aula de 9 de março de 1983, a discussão sobre a *Aufklärung* é um modo de recolocar os problemas da *parresía* (FOUCAULT, 2010c, p.317), haveria também umnexo entre crítica e cinismo. Talvez, o tipo de exterioridade ou de alteração que caracteriza o cinismo antigo possa ser pensado em termos análogos ao da experiência batailliana, visto que os temas do mundo outro e da vida outra (FOUCAULT, 2009, p.264), colocados em dissonância com o outro mundo e a outra vida, parecem já estar presentes nesta entrevista com Trombadori para mencionar uma experiência política à maneira de Nietzsche ou de Bataille. Outro elemento que sustenta nossa hipótese é o fato de Foucault nomear a transvaloração cínica dos valores da verdade nos termos de uma “passagem ao limite” (FOUCAULT, 2009, p.225), reencontrando talvez, a partir de outros termos, o tema da relação entre crítica e limite mencionado no artigo de 1963.

Para concluir, defendemos que a relação do pensamento de Foucault com o de Georges Bataille é muito mais complexa e matizada que um momentâneo interesse pela experiência literária supostamente desvinculada da ética na década de 1960, e um pretensão abandono ou afastamento posterior (SARDINHA, 2010). De um lado temos a questão do vínculo entre crítica, ontologia, negatividade, afirmação e limite, a qual estava presente desde o artigo de 1963 e ainda antes com *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* (FOUCAULT, 2011). Muito cedo a ocupação com estes temas fez Foucault encontrar em Bataille um pensamento moderno que fosse simultaneamente uma crítica e uma ontologia, visto interrogar o ser do limite ao invés de fundar limites legitimadores. Após ter desenvolvido um caminho filosófico próprio, em seu pensamento tardio Foucault definirá seu próprio trabalho nos termos de uma ontologia crítica – muito embora, por exemplo, a história desempenhe um papel muito diferente nos casos de Bataille e de Foucault, assim como ambos estabeleceram, em vida, discussões com outros autores, havendo em comum apenas Sartre.

De outro lado, ainda que intimamente ligada ao primeiro lado, temos a questão da transformação ético-política. Quando revista após os estudos sobre a governamentalidade, ela parece ter sido uma catalisadora para a reconsideração da reflexão batailliana por Foucault. É a partir de 1978, tanto com a noção de experiência quanto de espiritualidade, que as menções positivas a Bataille, e em certo grau também a Blanchot, voltam a proliferar nos textos de Foucault, e todas elas dizem respeito à questão da transformação de si mesmo e da realidade da qual se faz parte. Mesmo a questão da ficção, tratada em diversos textos da década de 1960, retorna com certa força a partir deste momento. Tanto no caso da prática histórico-filosófica tratada na conferência de 1978 (FOUCAULT, 2015, p.48), quanto no vínculo entre experiência e ficção na entrevista com Trombadori, com seu jogo entre “constatação e fabricação” (FOUCAULT, 2001b, p.865), ou ainda, na reflexão tardia do texto de 1984 sobre a ilustração, quando Foucault trata, através de Baudelaire, do jogo entre a captura do real naquilo que ele é, e sua transfiguração (FOUCAULT, 2001b, p.1389).



Para finalizar, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que, talvez, a incorporação da experiência batailliana repercute também na autoreflexão do prefácio d'*O uso dos prazeres*. Nela Foucault assumidamente apropria-se de certos elementos do pensamento antigo, quando diz que a curiosidade que o levou à antiguidade é de um tipo que “permite separar-se de si mesmo”, e que conduz a um saber que assegura “o descaminho [*égarement*] daquele que conhece” (FOUCAULT, 1984, pp.14-15). Contudo, Foucault parece modernizar o viés etopoético do pensamento antigo. Pois seria difícil encontrar na antiguidade algo semelhante a um saber que resultasse numa errância ativa, salvo, talvez, no caso cínico. Defendemos que, ao engajar-se em tal errância, resultado de um ensaio a ser entendido como “experiência modificadora de si no jogo da verdade” (FOUCAULT, 1984, p.15), Foucault parece considerá-lo como um livro-experiência tal como definido na entrevista com Trombadori. Por conseguinte, antes de admiração e afastamento, a relação de Foucault com o pensamento de Bataille parece ser muito mais a de uma constante reapropriação. Certas temáticas parecem continuar quase sem alterações a não ser com acréscimos, como a da relação entre crítica e limite, já outras são descartadas, como a utilização da noção de erotismo para tratar da sexualidade, outras temáticas, ainda, ganham significativo destaque apenas após alguns deslocamentos do próprio pensamento foucaultiano. Este parece ter sido o caso do uso da noção batailliana de experiência, em seu viés ético, para pensar tanto a espiritualidade como os efeitos etopoéticos e políticos que a própria escrita foucaultiana visa provocar.

NOTAS

1. O termo aparece pela primeira vez em “Com o que sonham os iranianos” (FOUCAULT, 2001b, p.694), publicado em outubro de 1978 também na *Nouvel Observateur*. A tese de Farhi Neto (FARHI NETO, 2012, p.131) assim como a dissertação de Pelegrini (PELEGRINI, 2015) tratam com maior especificidade o episódio de Foucault no Irã.
2. A nota 37 da aula de 22 de fevereiro de 1978 aponta que Foucault provavelmente leu Hadot com uma distância crítica já em 1978 (FOUCAULT, 2008, p.251), hipótese que esta entrevista inédita parece reforçar. A figura do tornar-se outro será usada e constantemente retomada para a descrição do cuidado de si e da espiritualidade no início do curso *A hermenêutica do sujeito*.
3. Trata-se do artigo *Un nouveau mystique*, criticando *L'expérience intérieure*, publicado em três partes na revista *Cahiers du sud*, no 260, 261 e 262 entre os meses de outubro a dezembro de 1943. Posteriormente as partes foram reunidas num só texto, publicado em *Situations I* (SARTRE, 1947).

REFERÊNCIAS

- BATAILLE, G. 1986. *O azul do céu*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2003. *História do olho*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2009. *Oeuvres complètes*. Vols: V-VI. Paris: Gallimard.
- BLANCHOT, Maurice. 2009. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard.
- CHAVES, E. 1988. *Foucault e a psicanálise*. São Paulo: Fonrense Universitária.
- CHEVALLIER, P. 2011. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS.
- DE LA HIGUERA, J. 2007. *Estúdio Preliminar*. In: FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Madri: Tecnos.



- FARHI NETO, L. 2012. *Espiritualidade política: a partir de Foucault e de Spinoza*. Florianópolis: UFSC, 424p, Tese (doutorado em Filosofia).
- FOUCAULT, M. 1984. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.
- _____. *Fonds Foucault*. Boîte 50, dossier 12-13, Bibliothèque Nationale de France.
- _____. 2001a. *Dits et écrits*. Tome I. Paris: Gallimard.
- _____. 2001b. *Dits et écrits*. Tome II. Paris: Gallimard.
- _____. 2002. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2005. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2008. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2009. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi e des autres II*. Paris: Seuil/Gallimard.
- _____. 2010a. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2010b. *História da sexualidade: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 2010c. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2011. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. 2012. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2013. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin.
- _____. 2015. *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin.
- GALANTIN, D. V. 2016. Foucault e Blanchot: um diálogo possível a partir da ausência de obra e do esquecimento. In: *Griot: Revista de Filosofia*. V.13, N.1, Amargosa, pp.13-36, Junho.
- KANT, I. 1974. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento?". IN: *Textos Seletos*. Ed. Bilíngüe, Rio de Janeiro: Petrópolis.
- PELEGRINI, M. 2015. *Michel Foucault e a revolução iraniana*. Campinas: UNICAMP, 175p. Dissertação (mestrado em História).
- SABOT, P. 2006. *Lire les mots et les choses*. Paris: PUF.
- SARTRE, J. P. 1947. Un nouveau mystique. IN: *Situations I*. Paris: Gallimard, pp.172-213.
- SURYA, M. 2012. *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*. Paris: Gallimard.