

RESISTÊNCIA E SUBJETIVAÇÃO: DO “EU” AO “NÓS”*

RÉSISTANCE ET SUBJECTIVATION : DU «JE» AU «NOUS»

Judith Revel**

Tradução do francês: André Favacho***

Rafael Leopoldo****

Sandra Márcia Campos Pereira*****

Sem dúvida você se lembra das palavras de Foucault n’*A vontade de saber*:

Onde há poder, há resistência e [...] ainda, ou melhor, por si só, nunca está em posição de exterioridade em relação ao poder. Devemos dizer que estamos necessariamente ‘no’ poder, para que não ‘escapemos’ dele, para que não haja exterior absoluto, porque estaríamos inevitavelmente sujeitos à lei? Ou que, sendo a história o uso da razão, o poder seria o uso da história - aquela que sempre vence? Isso seria ignorar o caráter estritamente relacional de uma multiplicidade de pontos de resistência: estes desempenham, nas relações de poder, o papel de adversário, alvo, apoio, protrusão para agarrar. Esses pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder. (FOUCAULT, 1976, p. 125-126).¹

Essa ideia, mais tarde Foucault, em termos diferentes caracterizará como uma forma de agonismo do poder e da liberdade ou como uma relação de incitação recíproca. É necessário, parece-me, especificar e proteger de conclusões apressadas.

O caráter inovador do pensamento foucaultiano não concerne apenas à resistência ou, mais exatamente, implica imediatamente, também, e de maneira indissociável, uma concepção de uma relação de poder absolutamente específica. O desequilíbrio, em favor de um ou de outro polo, que é dado aqui como uma ligação ou como uma *relação* é sempre uma tentação que é necessário evitar: em Foucault, a analítica dos poderes sempre tende a mostrar a natureza indissolúvelmente ligada das redes de poder e seus pontos de resistência. Mas, se nos limitamos a constatar a impossibilidade de separar as duas faces dessa relação, podemos

* Artigo no original: REVEL, Judith. Résistance et subjectivation: du “je” au “nous”. In: IRRERA, O.; VACCARO, S. (éd.). *La pensée politique de Michel Foucault*. Paris: Kimé, 2017, p. 29-40.

Tradução recebida em 06/01/2023 e aprovado para publicação em 10/05/2023.

** Professeure des universités Département de philosophie, UFR Phyllia Université Paris Nanterre. Directrice du laboratoire Sophiapol (Sociologie, philosophie, anthropologie politiques). E-mail: jrevel@parisnanterre.fr.

*** Doutor em Educação pela USP. Professor na UFMG. E-mail: amfavacho@hotmail.com. Agradecemos à Judith Revel pela autorização da publicação.

**** Doutorando em filosofia pela UFOP. Mestre em psicologia pela UFJF. E-mail: ralasfer@gmail.com.

***** Doutora e mestra em Educação. Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-graduação em Ensino da UESB. E-mail: sandra.campos@uesb.edu.br.

¹ Na tradução em português, de Maria Tereza de Alburquerque (FOUCAULT, 1988, p. 91). *Nota dos tradutores*.

tirar a conclusão de que a analítica dos poderes leva Foucault para uma espécie de círculo dialético que, para qualquer poder, assinala focos de resistência e inversamente, a partir de qualquer foco de resistência, reorganiza e reajusta uma certa relação com o poder.

É antes de tudo as condições de ruptura desse círculo dialético que me parece necessário examinar ou, para ser mais exato, as condições de “transbordamento” das relações de poder para uma certa prática de liberdade que Foucault caracterizaria, ao longo de sua vida, de formas diferentes – invenção de modos de vida, produção de subjetividade, prática intransitiva de liberdade – e que nos seus últimos textos concede um estatuto ontológico. Como garantir que a incitação recíproca do poder e da liberdade ou o agonismo essencial do poder e de seus pontos de resistência internos não se fechem numa circularidade em que o relançamento (de um a outro e de outro a um) desenhe somente um único horizonte possível para os homens? E se eu falo aqui de horizonte, de confinamento, do círculo, utilizando voluntariamente figuras espaciais, é que me parece que em Foucault existe uma tensão forte em torno da espacialização das figuras que ele põe em cena. A questão não está precisamente também na saída do registro espacial (para falar em termos deleuzianos que não são os de Foucault: da oscilação da desterritorialização e da reterritorialização), ao invés de explicar o que, precisamente, o que não está suscetível de ser dito em termos espaciais? Ou ainda: para mostrar a que ponto a espacialização impede de pensar a resistência como *excesso* ou como *excedente*.

I

Se os poderes e a resistência se dão juntos e não se pode pensá-los separadamente (e nem serem identificados independentemente), isso não significa que eles sejam equivalentes. Ser indissociáveis não é dizer ser redutível um a outro. Esse ponto me parece particularmente importante para compreender, no início dos anos 1960, a maneira como Foucault desloca a temática da transgressão tal como ele toma de empréstimo de George Bataille, a uma outra que não é uma relação circular entre o limite e sua transgressão. O problema da transgressão é que ela confirma sempre o limite no momento mesmo que parece negá-lo. Em seguida, é interessante ver que se instala no vocabulário foucaultiano um registro um pouco diferente, trata-se da suspensão (eventualmente de uma suspensão do código linguístico quando ele trata, por exemplo, de Roussel ou d’Artaud; mas, igualmente, anos mais tarde, nos registros

mais metodológicos, suspensão dos princípios de unificação que constituem os enunciados de grandes conjuntos n'Arqueologia do saber). A figura da suspensão evita o perigo da confirmação paradoxal que a negação leva consigo. Para dizer de forma rápida: a suspensão está também no círculo dialético, a maneira pela qual, portanto, estamos tentando reabrir a estrutura do fechamento do círculo.

A outra possibilidade prevista na época é, parece-me, a temática do fora: rompe com a dialética imaginando, fora do círculo, qualquer coisa que subtrairia, radicalmente, ao mecanismo. Imaginar um fora que está fora das relações de poder e fora da história, exterioridade pura. Aqui, novamente, a tentação, se ela se mostra presente em Foucault, é passageira: só é válida enquanto análise histórica que não expande toda a sua força (dizer que também levou a esse princípio que é válido como um método, que nada existe fora da história ou, para dizer de modo positivo, que tudo está na ordem da construção histórica, que tudo é literalmente *efeito* de determinações históricas sempre). A hipótese do fora só é válida enquanto a analítica dos poderes não mostrar em quais pontos ela atravessa todas as dimensões da existência, da sociedade, das formas de relacionamento, da economia dos saberes etc. No início dos anos de 1970, saímos-nos disso: o fora é um mito.

II

Anos de 1970, então – a mudança do problema a favor de um episódio que, se não é ele mesmo um problema filosófico, não é menos absolutamente central para o pensamento filosófico de Foucault. Esse episódio, o do Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), é o meu segundo ponto.

O GIP ensina a Foucault uma coisa que se revela determinante: em uma luta, qualquer que seja, jogam-se sempre duas dimensões. A primeira, é aquela do antagonismo, do conflito: face a um poder se endereça, mesmo que de forma provisória e frágil, um *contrapoder*. As imagens sobre as quais conversamos, referente às lutas em prisões entre 1970 e 1972, nos falam sobre isso: prisioneiros amotinados, presos sobre os telhados das prisões de Toul ou Nancy. Há nesse face a face, na tensão entre o poder e sua contestação, três questões possíveis: seja o poder esmagando o contrapoder; seja o contrapoder destituindo o poder; seja enfim – e isto pode ser hoje o caso mais frequente – o poder tomando uma série de medidas do tipo reformistas e retirando da contestação sua razão de ser e reabsorvendo na realidade a

dimensão do conflito. As concessões feitas são na realidade as formas com que o poder põe em questão o que o ameaça: são as consolidações paradoxais do poder.

Mas existe uma segunda dimensão, irreduzível às três questões que venho lembrar – e que vai fascinar Foucault no GIP. É a dimensão da subjetivação. Essa dimensão que na luta (isto é, para dizer mais precisamente: no uso da palavra individual e coletiva, na ação comum, na conflitualidade ela mesma) se constitui alguma coisa que não tem diretamente relação com o que se luta e que representa alguma coisa como o *excesso* ou o *excedente* (perdoe-me o neologismo): a constituição dos indivíduos pela palavra e a ação que lhes pertence. Ou ainda, a invenção de uma forma de relação a si mesmo e aos outros que é irreduzível às modalidades de objetivação às quais esses mesmos sujeitos estariam submetidos. A subjetivação é o que se constitui nas lutas, mas ela não é ela mesma tomada imediatamente em relação com o poder: ela constitui paradoxalmente o transbordamento. Atenção: se por subjetivação se entende a maneira como o sujeito é constituído (ou se constitui) precisamente como sujeito, existem modos de subjetivação que são diretamente determinados pelas relações de poder (sabemos que Foucault, bem mais tarde, em 1982, irá detalhar em *O sujeito e o poder*: por exemplo, o modos de objetivação que passam por discursos reivindicando ascender ao status de científico ou, ainda melhor, os modos de objetivação diretamente derivadas de “práticas divisórias” etc.).

Porém, a subjetivação é, no caso que nos interessa, também, o nome dessa constituição de si que parece se jogar nas relações novas de si a si e do si aos outros *em favor de uma dimensão conflituosa*. Para dizer nos termos que não são totalmente foucaultianos: o mais valor da luta é a subjetivação. E compreendemos bem, por falar nisso, o que pode ter chateado, em certa época, um número de marxistas ortodoxos para os quais o sujeito das lutas – o sujeito de classe – não foi o que o conflito permitiu obter – sem conflitos de classe, sem sujeito de classe – mas, também, o contrário sua condição de possibilidade – sem sujeito de classe, sem conflito de classe.

Há várias maneiras de analisar esse excedente. Eu me limitarei a dois pontos que parecem importantes.

O primeiro, é que esse excedente introduz um elemento de dissimetria entre dois termos que havíamos partido – o poder e a resistência. Como estava dizendo: o fato de as relações de poder e os pontos de resistência não poderem dissociar (onde há poder há resistência e inversamente) não significa que eles sejam *equivalentes*. Essa não equivalência

se deve ao fato de que a simetria está quebrada pela produção de um excedente não previsto (e não referido diretamente ao poder ele mesmo) que é a subjetivação. O círculo dialético se quebra. A saída do círculo dialético também pode ser explicada pela própria natureza do que Foucault compreende como poder, o poder é uma “ação sobre a ação livre dos homens”, então o poder é literalmente essência gestonária: sem dúvida, ele se aplica, ele gere, ele flexiona, ele canaliza, ele explora, ele aliena – mas ele não produz nada. É evidente, Foucault repete frequentemente que o poder é *produtor* – mas essas são a produção de dispositivos que lhe permite aplicar melhor e mais eficazmente. A produção do poder é sempre finalizada em alguma coisa que é da ordem da melhor performance, e essa performance é sempre determinada, em última instância, pela ideia de que o poder tem por essência se aplicar a outra coisa que a ele mesmo – quer dizer que ele é sempre impelido pela vontade de administrar (e de decidir para) o que ele não contém.

Abro aqui um parêntese. Dizer que o poder *se aplica* é, também, de qualquer forma, afirmar que ele é sempre secundário, necessariamente. Mas seu caráter secundário nunca deve ser entendido como cronologicamente traduzido em termos que seriam, por exemplo, o poder vem *depois* da liberdade dos homens. O raciocínio nos termos do antes e do depois remonta cronologicamente à causa primária (o que vem antes o poder ou a liberdade?) parece-me, muito claramente, impossível de sustentar no pensamento foucaultiano: de outra forma, qual é o sentido de ter lido Nietzsche, de uma parte, e especialmente qual é o sentido de ter criticado sobre os modos possíveis o modelo causal simples pressuposto para qualquer representação linear e contínua da história? A segunda característica do poder é explicada de outra forma que não apenas o único registro de anterioridade ou posterioridade cronológica – não se vislumbra a *Ursprung*.

Chego então ao meu segundo elemento, o qual leva esse pequeno parêntese. Mais que uma diferença cronológica ou lógica entre o poder e a liberdade, trata-se, parece-me, de uma diferença ontológica. A prática da liberdade é transitiva, porque produz um excedente que não é jamais redutível, ao que se opõe e nisso, precisamente, reside sua intransitividade. Na relação poder/resistência se liberta alguma coisa como um excedente de liberdade que não é redutível à estrutura da oposição entre duas instâncias. Esse excedente é a subjetivação (a constituição inédita de si mesmo na relação de si aos outros). Essa subjetivação implica uma diferença ontológica não porque ela faria aceder um outro plano do ser ou que ela revelaria o que permaneceu até então velado, mas porque ela faz emergir um excesso que ela literalmente

inventa. Enquanto o poder se aplica, a resistência – como ela adiciona, de maneira irreduzível, alguma coisa como a subjetivação – *inaugura*. Por isso que resistir quer dizer também inventar, não se trata de somente resistir *a alguma coisa* ou de se libertar *de alguma coisa* – mas, também, sempre de inventar, do interior dessa relação de poder que se joga e se repete, colocando em prática concreta o seu transbordamento. O transbordamento é o poder da invenção, e é por isso que as práticas (necessárias, mas não suficientes) de liberação devem ser adicionadas às práticas (absolutamente necessárias, ontologicamente qualificadas) de liberdade que se torna por isso mesmo *intransitiva*. Ontologia, assim – literalmente – produção de um ser novo (se por ser queremos dizer como o fez Foucault, as formas sempre já necessariamente históricas, quer dizer também materiais de existência).

Em Foucault, na realidade, uma velha ideia: em todos os livros do filósofo, ao menos até *Vigiar e punir* (e a exceção de *Raymond Roussel*), nós achamos em vigor a descrição historicamente determinada da qual o outro é sempre o *outro do mesmo* – qualquer que seja o campo disciplinar ou o tipo de objeto considerado (a loucura, a clínica, a penalidade...). Por outro lado, para fugir dessa estrutura espelhada, a diferença, que Foucault retoma sem dúvida de Deleuze, mas que se impõe noutro lugar (por exemplo, com Derrida) na mesma época, representa o que não poderia nunca ser relação a *ninguém*: a irreduzibilidade da distância não mensurável, não quantificável que é impossível retomar sob a figura do duplo invertido. A diferença da *Diferença e repetição*, livro para o qual Foucault consagra um magnífico comentário na revista *Critique*, a *différance* (com um *a*) derridiana afirma essa incomensurabilidade: trata-se de resistir ao acoplamento mesmo/outro cujo poder/contrapoder, ou poder/liberação, ou mais genericamente poder/resistência não são mais que epifenômenos. A menos que, mais uma vez, a diferença seja entendida: que a resistência se tornará diferença quando ela for capaz de fazer surgir alguma coisa radicalmente e ontologicamente nova: o movimento da subjetivação.

III

Existe um certo paradoxo a insistir sobre o enraizamento da dissimetria, do valor ontológico, da subjetivação (o que funda, então, o caráter intransitivo da liberdade) sublinhando o valor da invenção, da criação, da inauguração que Foucault lhe reconhece – e que ele, muitas vezes, traduziu indiferenciadamente por *produção*. Citei várias vezes o texto

em que Foucault é particularmente claro sobre o sinônimo das noções de invenção e de produção e não resisto ao prazer de citar outra vez:

Giramos em torno de uma frase de Marx: o homem produz o homem. Como entender isso? Para mim, o que deve ser produzido não é o homem tal como a natureza o teria desenhado, tal qual a sua essência o prescreve; *nós temos produzido alguma coisa que não existe e que nós não sabemos o que será*. Quanto à palavra ‘produzir’, eu não estou de acordo com os que entenderam que essa produção do homem pelo homem se faça como a produção de valor, a produção de riqueza ou do objeto de valor econômico; *isso também é a desestruturação do que nós somos e a criação de uma coisa totalmente outra, de uma total invenção*. (FOUCAULT, 1994, p. 74).²

Desse ponto de vista, eu acho que as coisas são claras. A produção de subjetividade é uma invenção que passa por ambas as formas da relação de si e das relações com outros (ambas não são separadas em Foucault) ou porque mais usualmente o filósofo chamará a invenção de novos modos de vida. A insistência nos textos dos últimos anos sobre as noções de *diferença possível*, de *experimentação*, vai exatamente nesta direção: fazer de sua vida uma obra de arte não é outra coisa que inovar sobre o limite – qualquer coisa como uma “vida outra” (e não uma outra vida), para retomar as palavras de Foucault sobre a última lição do curso de 1984.

O paradoxo não se reduz a isso, ele pode ser talvez, ao contrário, a surpreendente maneira que essa invenção de si, essa injunção que nos faz constantemente nos renovarmos, nos transformamos, inovar a nós mesmos e tornar-se o *leitmotiv* de uma performance econômica, o *slogan* de uma moral empreendedora, a divisa do capitalismo dominante. Não mais: trabalhar sempre mais, transforma-te a ti mesmo, ou do chamado surpreendentemente de forma nietzschiana para o exército francês sobre os muros da cidade de Paris há alguns anos: torna-te o que tu és.

A injunção para ser criativo se torna a fórmula de um capitalismo doravante completamente realocado para o lado da inovação, do conhecimento e da socialização – um capitalismo que, se ele ainda se funda na produção em série de objetos materiais e se a mercantilização da força de trabalho que produz esses mesmos objetos tem largamente reinvestido no princípio de valorização da experimentação e da criatividade.

Criatividade e experimentação, transformação e inovação – duplo nível. O nível das mercadorias como produtos – faz muito tempo que as economias do primeiro mundo, quando elas investiam insuficientemente no ensino e na formação, a pesquisa e inovação se enfraqueciam e se dissolviam e ficavam por conta da competitividade mundial. Porém, o nível

² Na tradução em português, de Ana Lúcia Pessoa (FOUCAULT, 2010. p. 325). *Nota dos tradutores*.

dos homens e das mulheres “postos no trabalho”, igualmente: porque como Foucault mostra bem em certas passagens surpreendentes (por sua capacidade de antecipar) o *Nascimento da biopolítica*, o homem de *sujeito-produtor* que ele foi se torna *sujeito-capital* – capital dele mesmo, capital humano. Como sujeito-produtor, ele pode ser mercadorizado (como capital variável). Como sujeito-capital, ele se torna parte integrante do capital fixo, ele é mesmo o seu próprio capital – isso significa duas coisas. De uma parte, certamente, o capitalismo se espalhou e entra na fibra mais íntima de nossa existência; de outra parte, ao contrário, a *resistência possível* ao capitalismo nunca foi tão forte, porque sem essa parte de capital fixo que nós nos tornamos, a valorização econômica do capital, que se alimenta do que nos tornamos, de nossas vidas e de nossas relações, de comércio e de trocas, da circulação de nossas ideias e de nossos saberes – essa valorização, assim, seria impossível. É aqui que essa noção (e a prática) de resistência nos interessa, parece que estamos aqui diante de alguma coisa que é ao mesmo tempo um impressionante avanço do capitalismo e uma extraordinária intensificação das potências da resistência. Ou para dizer mais claramente: frente a uma extensão evidente da “tomada” do capitalismo sobre nossa vida, de uma parte, e diante disso, também evidente, as possibilidades de luta.

Desde então, como fazer para distinguir entre a criatividade resistente da subjetivação e o apelo sedutor do capitalismo? Apelo que faz de cada um de nós uma parte desse capital fixo e que constantemente faz aumentar a extração do valor? Ou para dizer de outra forma: como distinguir entre a força ontológica de uma invenção de nós mesmos que nos subtrai a confrontação constantemente relançada ao poder; e, ao contrário, o “tornar outro”, isso é, “invenção de si”, que se transformou hoje o *leitmotiv* da moral empresarial, e os quais são submetidos todos os trabalhadores colocados sob o signo da flexibilização e da lei do mercado?

A resposta é tanto mais difícil uma vez que essas injunções empreendedoras ao investir em si mesmo e gerenciar sua própria vida como um capital são generalizadoras – e nas mais jovens gerações, interiorizadas – e geradoras de um sofrimento novo. Porque elas tocam diretamente o que a pessoa é – e faz dela mesma – e não para “serviços produtivos” (eu retomo a expressão utilizada por Foucault em *Vigiar e punir*) que poderia obter dessa pessoa.

Tomo aqui um exemplo concreto que Foucault não poderia conhecer enquanto vivo, mas que de uma certa maneira antecipou no curso de 1978-1979, nas análises consagradas, a partir do neoliberalismo da Escola de Chicago, ao capital humano e ao *homo economicus*.

Esse exemplo é o da mobilidade transnacional no caso de estudantes qualificados ao nível de mestrado ou doutorado. De um lado, a redução de investimentos nas políticas de formação e de pesquisa constringendo mais e mais jovens estudantes qualificados a se moverem – e esta mobilidade geográfica é percebida como uma violência, já que muitas vezes é necessário ir para longe de casa para ter a possibilidade de um PhD, ou de um pós-doc, ou ainda, de uma colocação, seja provisória ou fixa. Para resistir à violência da “seleção” universitária, das suas forças esmagadoras, a mobilidade é uma estratégia que se impõe. De outro lado, essa mobilidade obrigatória, que é uma limitação, também é vivida como uma maneira de “fazer a diferença” no mercado dos jovens pesquisadores: se inscrever em um percurso internacional mais cedo, falar várias línguas, conhecer vários sistemas formativos e universitários: tudo isso também não é apenas percebido pelos que olham de fora, mas pelos próprios sujeitos desse processo. Como uma acumulação de capital (cultural, simbólico, formativo) que será colocada em jogo durante concursos ou editais. A mobilidade é assim, ao mesmo tempo, uma estratégia de eliminação ou de sobrevivência, e uma integração de injeção de sua própria vida (isso é dizer, de si mesmo) seu próprio capital.

A questão sobre o que distingue os dois tipos de invenção – resistência de um lado e empresarial de outro – se coloca, portanto, tanto mais quando ela gera, na realidade, os fenômenos de uma extraordinária ambiguidade: às vezes, é sob a figura que poderíamos chamar de a “reversibilidade” das estratégias quando se coloca em prática a invenção. Daí a necessidade de encontrar um elemento não apenas de distinção, mas de dissimetria entre as duas sob pena de ter que voltar às angústias e as oscilações dialéticas que caracterizam a relação poder/resistência de onde partimos.

Parece-me que tal elemento de distinção poderia se formular filosoficamente e politicamente a partir de um filósofo que estranhamente permanece distante das referências foucaultianas mais evidentes, ainda que Daniel Defert tenha dito algumas vezes que Foucault, em seus últimos dias no hospital, em junho de 1984, relia a *Ética*. Porque este filósofo era Espinoza. Para dizer de maneira mais esquemática: lá onde a invenção se traduz por um argumento da força de agir, trata-se de uma subjetivação verdadeira. É um aumento da força ontológica. Lá onde, ao contrário, a invenção resulta em uma diminuição da força de agir, então, assiste-se simplesmente ao saque de uma subjetividade tomada ela mesma em uma matéria das práticas expropriadoras do capitalismo.

Diremos, não sem razão: mas como essa diferença fundada no argumento da “força do agir” se distingue de um crescimento em termos de *agency* (agência) ou de uma operação d’*empowerment* (empoderamento) – vocabulário conceitual que desde um longo tempo migrou das análises filosófico-políticas ao registro da nova-gestão avançada? Sem dúvida, porque do lado da nova-gestão o sujeito que deve ser devolvido mais poderoso – o sujeito do *empowerment*, aquele que é necessário consolidar a *agency*, é antes de qualquer coisa e sempre o indivíduo considerado como um tipo de átomo primeiro do espaço social e político (e, por consequência, da valorização econômica).

No caso do pensamento foucaultiano as coisas são bem diferentes – e sem dúvida é aqui que o “desvio” para o mundo antigo toma todo o seu significado. Foucault aprende dos gregos que não há nada que seja dado, no início, como um “átomo” da vida social e política, porque não há palavras fundadoras dessa vida – que a vida, ao contrário, é sempre relacional, composta, múltipla, ou seja, imediatamente colocada sobre o signo de uma *estrutura de relação*, ou dito de outra forma, de uma *diferença*. A invenção de si, as formas de relação de si mesmo são por consequência, e ao mesmo tempo, formas de relação com os outros. Modificar a si mesmo significa sempre fazer funcionar nos mesmos gestos que Foucault nomeou nos últimos volumes de *História da sexualidade* um “intensificador das relações sociais”. Isso não tem nada a ver, em última instância, com um eu individual, uma posição de individualidade. É aí que os gregos são interessantes: o si grego não tem nada a ver com o Ego cartesiano – e *a fortiori* com o indivíduo construído pelo liberalismo econômico e político de que Foucault descreve o nascimento nos cursos de 1978-1979. Essa é uma das razões pelas quais prefiro, sem dúvida, utilizar a noção de “singularidade” – mesmo que o termo não apareça em Foucault. Mas sabemos que ele é central para Deleuze, que foi um leitor fervoroso de Espinosa.

É necessário justificar essas palavras: é *singularidade* aquilo que só existe na relação com uma pluralidade, na estrutura de relações que não é ela mesma mais que a condição que colocá-la à prova, ontologicamente sempre primeiro, da diferença. Nesse caso, e apenas nesse caso, vemos que há, no princípio do que somos e a maneira que existimos no mundo, e que essa relação é a diferença como matriz constitutiva, e que é precisamente o que se trata de relançar nos processos de subjetivação. Se por subjetivação entendemos uma invenção do si que vale como diferenciação sem cessar alimentada de si em relação a si, então essa diferença buscada e experimentada nas relações de si e nas relações com outros é que se opõe com

todas as forças da gestão unificadora e homogeneizante do poder (“ação sobre a ação livre”: para poder concluir, ela exige que sejamos anteriormente reduzidos a “indivíduos” ou a “populações”, ou seja, unidades objetiváveis e governáveis).

Então aqui chegamos: para resistir é necessária ao mesmo tempo a força de uma invenção e a recusa de toda unificação subjetiva, inventar a si mesmo é se inventar na e pela relação com os outros, mas também fazer a guerra às múltiplas figuras do Um: é essa simultaneidade que é difícil e que representa o jogo ético, político e ontológico a se fazer.

REFERÊNCIA

FOUCAULT, M. **La volonté de savoir**. Histoire de la sexualité I. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault (avec D. Trombadori, 1978). *In: Dits et écrits*. vol. IV. Paris: Gallimard, 1994. (Nous soignons).

FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault. *In: Repensar a política*. Ditos e Escritos, Volume VI. Tradução: Ana Lúcia P. Pessoa. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

REVEL, Judith. Résistance et subjectivation: du “je” au “nous”. *In: IRRERA, Orazio; VACCARO, Salvo. La pensée politique de Michel Foucault*. Kimé. 2017.