

DISCUTINDO A NOÇÃO DE DISPOSITIVO EM AGAMBEN: Humanismo, poder soberano e resistência

Ednei de Genaro¹

RESUMO

O artigo realiza uma análise crítica da conferência *O que é um dispositivo?*, de Giorgio Agamben. Evidencia os legados de Foucault e Heidegger na noção de dispositivo presente na filosofia política de Agamben. Discute algumas das consequências importantes do discurso acerca da noção, sobretudo em relação ao humanismo, ao poder soberano e às formas de resistência na sociedade contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Dispositivo; Agamben; Humanismo; Poder soberano; Resistência; Cibernética

¹ Doutor em Comunicação pela Universidade Federal Fluminense

Uma noção central

Para se ter uma apreciação aprofundada da conferência *O que é um dispositivo?*, do filósofo italiano Giorgio Agamben (2009), parece ser preciso recuperar, além de textos precedentes do autor, os legados de Foucault e Heidegger a respeito do caráter da técnica moderna. Um empenho em ler tal conferência vem a ser frutífero e, diríamos, crucial para uma compreensão e problematização de uma palavra, *dispositif*, largamente utilizada no pensamento político contemporâneo, mas ressaltada em diferentes sentidos e conjunturas por variados autores contemporâneos, que levantam questões e debates significativos.

Na conferência, Agamben propõe sua compreensão do que vem a ser dispositivo, buscando, em um plano mais amplo, refletir acerca do caráter do humano diante das transformações sociotécnicas. Para isso, ele parte de uma análise do que seria a noção central da genealogia da sociedade disciplinar de Foucault, estabelecendo, em seguida, sua própria perspectiva, que o leva, em última instância, para um âmbito de reflexão do humanismo ocidental.

De início, a conferência (realizada no Brasil, em 2005, na Universidade Federal de Santa Catarina), perfaz discussões preliminares acerca da palavra dispositivo, pois o próprio Foucault, no processo de constituição de seu método arqueo/genealógico, não atribuiu um discurso imediatamente conciso; e, ainda, com a sua morte prematura, não veio a apurar toda a centralidade e potência que poderiam ter sido dadas à noção.

Assim como fez Deleuze (1989), em texto homônimo, Agamben apresenta sua visão sobre a referida noção. Como observaremos, no texto de Agamben, abre-se uma perspectiva díspar, mas Agamben e Deleuze aproximam-se em um ponto fundamental:

ambos partem de uma leitura da obra de Foucault para, prontamente, oferecerem diagnósticos e conceitos originais.

Faremos no artigo atenta leitura interpretativa da conferência, buscando apresentar uma contribuição ao debate dela, a partir da retomada de outros autores – de Deleuze, como referido, e de Bernard Stiegler e Peter Sloterdijk.

O Foucault heideggeriano de Agamben

Agamben, em seu notório método filosófico-arqueológico, que restaura os sentidos e as transformações de certos conceitos filosóficos, aponta um momento significativo sobre *dispositivo*: uma entrevista de 1977 de Foucault,² em que este salienta a seriedade da palavra para o estudo e determinação das funções estratégicas, com base em relações de poder e saber, de redes discursivas (tratados, leis, proposições filosóficas etc.; instituições, estruturas arquitetônicas).

Anos anteriores, Foucault havia começado a destacar sua tese em relação aos dispositivos. Em *Vigiar e Punir*, de 1975, e, mais propriamente, na obra posterior, *História da Sexualidade*, vol. 1 (1976), o autor apura a respeito das tecnologias diversas edificadas para a construção da subjetivação moderna, criticando, oportunamente, a tradição de análise dos discursos, que não compreendia os discursos a partir da noção de *enunciado* e, mais amplamente, de noção de *disciplina*. *Dispositivo* ajustar-se-ia, pois, enquanto termo-chave para compreender as insuficiências da análise dos discursos, abrindo novas e originais configurações de estudos empíricos.

O interesse de Agamben, não obstante, volta-se para escritos de Foucault ainda mais anteriores, o que o faz evidenciar um ponto bastante curioso e revelador: apesar de Foucault não haver expressado propriamente a palavra *dispositif* em suas primeiras

² Entrevista intitulada «Le jeu de Michel Foucault». Ver Foucault (1994a).

obras, haveria, na obra *Arqueologia do Saber*, uma genealogia do termo, que se efetivaria a partir da palavra *positivité*, tal como foi compreendida por Jean Hyppolite. Agamben mostra como Foucault emprega o termo dispositivo bebendo da fonte de Hyppolite – consagrado leitor de Hegel do século XX, professor do jovem Foucault. *Positivité*, na tradição hegeliana, estabelece propriamente a divisão entre os universos da religião natural e religião positiva, universos estes apreendidos da mesma maneira como se apreendia a divisão clássica entre o *direito natural* (ordem divina, imutável, em que se constitui um jusnaturalismo) e o *direito positivo* (ordem histórica, de crenças, ritos, regras, em que se constitui uma *positivité*). Em Hegel, portanto, *positivité* vem a ser instância de instauração dos códigos, leis, dogmas, institucionalizações; instância de instauração das “tecnologias da vida” da moralidade cristã.

Em Foucault, a tradição em relação ao termo *positivité* é recuperada a partir de um problema fundamental, a saber: estudar “a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder” (AGAMBEN, 2009, p. 32). Na conferência, Agamben defende a tese de que *positivité*, na dimensão de um discurso fundatório, “pré-dispositivo”, seria o único conceito “universal” de Foucault, sendo este capaz de dar sentido mais amplo e coerente aos seus trabalhos, como veremos.

A partir do legado de Foucault, Agamben toma outra direção, passando a refletir sobre os últimos resultados de sua pesquisa acerca da “genealogia teológica da economia”. Ora, em tal genealogia, há uma retomada dos discursos filosóficos dos séculos V e VI a.C., observando que, antes mesmo da *positivité* hegeliana, ocorreu o uso da palavra latina *dispositio*, sendo esta, precisamente, a tradução latina do grego

oikonomia. *Oikonomia*, como se sabe, designa o ato de “administração do lar” (mundo privado, particular). Segundo a proposição genealógica de Agamben, no pensamento filosófico medieval, com seu modo próprio de problematizar os conceitos filosóficos de ser e ação, ontologia e práxis, transcendental e terreno, a questão da *oikonomia divina* (ou do *dispositio*) esclareceria o problema da Trindade (Pai, Filho, Espírito Santo), separando e ligando a figura de Deus, *Ser Único*, ontologia da “ação transcendente”, “extraterrena”, e a de *Ser Múltiplo*, de “ações terrenas”. *Dispositio*, calcada nessa tradição da filosofia ocidental, teria papel central na demarcação e disseminação da teologia e da moralidade cristãs. De tal modo, a posição de Agamben não é outra que a de retomar mais uma vez Foucault e concluir que:

[...] os ‘dispositivos’ de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, [os dispositivos] podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. (Idem, p. 38).

Por meio dos dispositivos, ter-se-ia um elo entre poder e sagrado. Ocorre que – e isto é decisivo na interpretação de Agamben – os dispositivos, na tradução do pensamento medieval, não evocariam, contudo, uma busca ontológica do Ser, tal como Heidegger veio a mostrar. Na “genealogia teológica da economia”, o que está em jogo é a questão do sujeito a partir de uma subjetividade e mundanidade “terrenas”. Agamben argumenta que a *oikonomia* escolástica cristã teria, pois, um *humanismo* baseado em três classes associadas: os *seres viventes*, que se relacionam com os *dispositivos*, impetram uma certa dimensão aos *sujeitos*.

A partir de tal resgate do “humanismo escolástico”, Agamben vem a rememorar oportunamente o que duas proposições basilares de Foucault: aquela em que a noção

moderna de natureza humana é interrogada; e aquela em que, por consequência, diz que o homem é sempre uma construção particular da *episteme* de uma época.³ Por conseguinte, como veremos agora, Agamben encaminhará uma leitura da problemática a partir do horizonte heideggeriano – de crítica à tradição humanista e de procura pela hermenêutica do *Ser*. “O termo dispositivo”, escreve Agamben (2009, p. 39), “nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser”.

Agamben procurará conferir ainda mais universalidade à noção de dispositivo de Foucault, definindo-a da seguinte forma: “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes” (Idem, p. 40). Inclui, pois, na noção, todos os objetos observáveis no mundo, a começar pela própria linguagem, na qual, em sua forma atual, movimentaria contínuas “capturas” ou assujeitamentos do *Ser*.

Para Agamben, a partir do hiper-povoamento no mundo contemporâneo, os dispositivos, no “corpo a corpo” com o *Ser*, perfazem a captura e gestam variadas subjetivações (“mascaramentos”), sobre os quais imprimem o processo contingencial de “hominização”. A princípio, o italiano parece nos dar a oportunidade de observar como, a partir dos dispositivos, os valores de *multiplicidade* e *máscara* são operacionalizados e imprimem ao sujeito uma abertura para individuações diversas e contínuas para o “teatral da vida”; contudo, como veremos, o encaminhamento seguinte da conferência coloca indagações em relação a isso.

³ Desde *As palavras e as coisas*, de 1966, Foucault havia deixado explícito: “O homem é uma invenção cuja arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o seu fim próximo” (FOUCAULT, 1966, p. 396).

Humanismo no mundo cibernético

Agamben realizaria, pois, três movimentos teóricos, até aqui: 1) ampliar a noção do que vem a ser o dispositivo; 2) ratificar a seriedade e a problemática na história da filosofia ocidental; e 3) esclarecer, em linhas gerais, sobre a forma de pensar os dispositivos a partir das noções de Ser (Heidegger) e de Sujeito (filosofia moderna). Tais saldos “sobre a *hominização*” colocá-lo-á diante de um novo diagnóstico filosófico-político, fato que demarca uma inflexão importante na conferência.

Foucault pensou, como é conhecido, os dispositivos como resultado de um processo genealógico difuso, em que se entrelaçam as formações jurídicas, econômicas e técnico-científicas. Para Agamben, mais significativo ainda será a ideia de que a contingência da vida atrelada aos dispositivos confere um problema fundamental, a saber: a própria hominização terá o caráter de consumação da subjetivação – no sentido heideggeriano, enquanto “esquecimento do Ser”. De tal modo, a “genealogia teológica da economia” passará a ser compreendida a partir de uma cisão fundamental entre o Ser e a ação, uma vez que esta cisão:

[...] separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, isto é, com aquilo que [Jakob von] Uexkühl e depois Heidegger chamam o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo. Mas com essas possibilidades é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, gadgets, bugigangas e tecnologias de todo o tipo. (Idem, p. 43).

Na conferência, a rememoração de Heidegger é constante. Primeiro tacitamente, em sua procura meditativa, pela “poética do pensamento”; depois, explicitamente, na observação da definição heideggeriana da técnica moderna enquanto *Gestell*; por fim,

explícita e mais significativamente, como vemos na citação acima, na relação que se estabelece entre os dispositivos e as fenomenologias do “tédio profundo” e do Aberto – reflexões caras ao filósofo alemão, especialmente nos textos *Os conceitos fundamentais da metafísica* e a *Carta sobre o humanismo* (HEIDEGGER, 1991).

Podemos pensar que, na citação acima se evidencia um argumento central da conferência: a compreensão filosófica e política dos dispositivos contemporâneos enquanto despotencialização do Ser. Restrita ao consumo de artefatos das inovações capitalistas, a vida, vista a partir da fenomenologia da mundanidade, no momento em que é expandida e virtualizada, recairia no horizonte negativo observado por Heidegger, filósofo que, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1996a), pensou a cibernética, a união total das ciências, respondendo à culminação da metafísica ocidental – querendo com isso aclarar acerca da hipostasia da subjetividade humana, dirigida a uma cingida forma de pensar, de domínio da natureza, e de esquecimento, despotencialização do Ser.

[Com a cibernética] a Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões da exploração científica de cada esfera do ente. [...]. O fim da filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu. (HEIDEGGER, 1996a, p. 97-98).

A essência do homem, seguindo a meditação heideggeriana, não é outra coisa que uma constante “abertura ao Ser”. O Ser, enquanto verdadeira “morada do homem”, permanece longe de hipostasiado em uma “natureza humana” ou em uma “filosofia do sujeito”. A encampação da cibernética mundializada, a fenomenologia do Aberto (e

do tédio) visaria revogar o *pensar-agir* humano, em sentido pleno.⁴ Na argumentação de Agamben, a procura pelo Aberto torna-se amortizada a partir de uma mundanidade inculcada em um imenso processo de mascaramento, de “abstração” das relações com o mundo; e, derradeiramente, em termos heideggerianos, de redução da possibilidade do homem “pastorear” na abertura para o *ser do ente*.

Heidegger escrevera da seguinte maneira sobre o *dis-posto* e a tarefa do Aberto: “*Dis-posé* significa [...] literalmente: ex-posto, iluminado e com isso entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza como o ser do ente” (HEIDEGGER, 1996b, p. 37). Estar *dis-posto* vem a designar o ato de compreender o “tédio profundo” (a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores, pensa Agamben), que “como névoa silenciosa desliza para cá e para nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade” (HEIDEGGER, 1983, p. 38). Em tais termos, o tédio situaria originariamente a *presença* enquanto tal do homem – *ek-sistência* –, não se confundindo com a subjetividade. Ek-sistência vem a ser, pois, o estar postado na abertura do Ser; em outras palavras, em termos caros a Heidegger: o estar postado na “clareira do ser”, no tornar “leve, livre e aberto”. Aqui, portanto, o sujeito é sempre uma colocação posterior. E no modo de representação e cálculo do sujeito moderno, este mesmo torna-se mera *dis-ponibilidade* (*Bestand*) frente à encampação da *armação* cibernética da técnica moderna (*Gestell*).

⁴ Como escreve Ferreira (2011, p. 211-212), “a cibernética torna-se para Heidegger a realização mais consumada da metafísica, naquilo que ela tem de mais básico: pensar o *humanitas* a partir do *animalitas*, acreditar que ambos pertencem ao mesmo âmbito (dos seres vivos, das entidades naturais), e ali tentar realizar seu desejo de colecionar, estocar todos os entes num plano comum que permitisse sua perfeita mobilização”.

No horizonte filosófico-histórico da subjetivação moderna, a fenomenologia originária da ek-sistência é, pois, subtraída. Na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger, reagindo a esse horizonte, e assumindo o homem como o “pastor do Ser”, recusará qualquer ética normativa caracterizada a partir do humanismo tradicional. E ele nos diz, ainda: “o homem da técnica, entregue aos meios de comunicação de massa, somente pode ser levado a uma estabilidade segura, através de um recolhimento e ordenação do seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica” (HEIDEGGER, 1991, p. 35).

O excursão sobre Heidegger é de fundamental importância para a compreensão profunda da conferência, esclarecendo, enfim, sobre o efeito circular receptor-inibidor do humanismo que Agamben vem também a proferir. Na esteira desta crítica, e na conjuntura do mundo contemporâneo, Agamben (2009, p. 43-4) escreve:

O homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo.

A noção de Aberto (e tédio) de Agamben reage e procura superar a problemática da metafísica ocidental, consumada no atual pensar cibernético, que decide e hipostasia exatamente a diferença ontológica entre o ser e o ente. Ora, para ele, tudo tende a se tornar metafísica do “ente enquanto ente”, e nessa problemática da metafísica, poderíamos ter uma apreensão profunda da corrida cega e alucinada para alcançar a felicidade com os dispositivos – tal como Nietzsche havia desconfiado –, cumprindo esses, na verdade, as ações de captura e de mascaramento dos sujeitos dentro de uma

“esfera separada”, imutável – *sagrada* –, de forma a amortizar as formas livres e múltiplas de vida.

Agamben, ao entrecruzar os legados de Foucault e Heidegger, salientará um certo *locus* político radical a respeito dos dispositivos. Ora, na obra de Foucault, pode-se identificar uma busca por outras temporalidades, saberes e formas de cuidados, que significou, como em Heidegger, a crítica rigorosa, empreendida a partir de leituras nietzschianas de temas-chave como o racionalismo, o niilismo, o progresso. Sabemos: Heidegger e, em sua esteira, Foucault, foram ambos identificados como “críticos da modernidade”.⁵

A noção de dispositivo em Agamben, partindo, pois, de uma releitura de Heidegger (e de Rilke), e refletindo sobre o Aberto (nos horizontes humano e animal),⁶ estabelece, em última instância, novas produtividades e possibilidades de mundo e política – algo que Foucault teria avançado, em certo sentido. Em relação à fenomenologia do Aberto, como esclarece Durantaye (2009, p. 330-1), o que interessa a Agamben:

⁵ Foucault dissera, em entrevista: “Seguramente, Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial [...]. Todo meu dever filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger [...]. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o que tenho de Heidegger; contudo foram estas as minhas duas experiências fundamentais. É provável que se não tivesse lido Heidegger não teria lido Nietzsche. Havia experimentado ler Nietzsche nos anos cinquenta, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada! De forma que Nietzsche e Heidegger era, isto sim, o choque filosófico! Mas nunca escrevi nada sobre Heidegger e nada escrevi sobre Nietzsche além de um pequeno artigo. Eles são, no entanto, os autores que mais li. Creio que é importante termos um pequeno número de autores com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve.” (FOUCAULT, 1994b, p. 703).

⁶ “Em ‘O Aberto’ Agamben não lamenta a simplicidade histórico-ontológica de Rilke nem acusa Heidegger de insensibilidade em relação à poesia e ao animal. Seu interesse fixa-se em outro ponto: o *Aberto* dispõe para o que ele reconhece como duas posições irreconciliáveis: a desobstruída abertura animal, ou a receptividade, estimulada em seu ambiente, e a abertura do homem para o mundo em toda a sua imensa ininteligibilidade conjunta. Alguém pode se perguntar se estes dois tipos de aberturas, estes dois tipos de receptividade, têm alguma coisa em comum, se eles permitem o peso da comparação. Para Heidegger, está claro que não. Agamben assume que sim, e esta hipótese o leva a pensar em outro tipo de abertura, diferente do que Rilke e Heidegger conceberam, uma abertura para a inatividade, de *des-engajamento* de um ambiente, e talvez de um mundo” (DURANTAYE, 2009, p. 330, tradução nossa).

[...] não é uma imersão em estímulo imediato e provisório, nem uma exaltação da imensidade e estranheza do mundo; mais do que isso, é um tipo especial de inatividade que ele denota usando outro substantivo estrangeiro – o francês *désœuvrement* ('inoperatividade', *inoperosità*).

[...] *Désœuvrement* não é exaustão nem mesmo excesso, mas, ao contrário, é o que Agamben chama despotencialidade. Isto representa uma energia que não é exaurida e nem pode ser exaurida na passagem do potencial para o atual (*transitus de potentia as actum*). Inoperatividade não é insolência ou inatividade; é um espaço aberto onde a vida-sem-forma [*formless life*] e a forma-sem-vida [*lifeless form*] conhecem uma distinta vida-forma e forma-de-vida [*life-form and form of living*] em que é rica em sua própria potencialidade. Isto é o "aberto" que Agamben busca denominar.

Potência torna-se, assim, um termo caro para apreender o pensamento político de Agamben sobre o Aberto.⁷ Sua leitura original do conceito aristotélico leva-o a compreender a razão pela qual o Ser não se exaure no imediato instante em que "transforma a potência em ato" – tal como tradicionalmente se pensou a questão. De tal modo, a incessante abertura do *Ser* dar-se-ia, sobretudo, *por meio do* pensamento: "o pensamento do pensamento é, na verdade, a doação extrema da potência em si mesma, a figura completa da potência do pensamento" (AGAMBEN, 2006, p. 28).⁸

Reiteremos, finalmente: o projeto de Agamben, em relação aos dispositivos, prosseguiria com a *questão da técnica* de Heidegger, buscando inseri-la em uma filosofia política. Em *Reino e a Glória*, o próprio filósofo italiano nos deixa isso explícito:

⁷ "O homem é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinado à potência. Mas isso significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo o seu conhecer; um poder de não-conhecer" (AGAMBEN, 2006, p. 20).

⁸ Em Agamben, a concepção de potência, apoiada na noção de inoperatividade, destaca uma apreensão bem particular do sentido de política. A inoperatividade animaria a experiência em si da essência da língua que está em jogo, ou do próprio ser-na-linguagem como medialidade pura – "não desse ou daquele conteúdo de linguagem, dessa ou daquela proposição verdadeira, mas do *próprio fato de que se fala* [...]. *Política é a exibição de uma medialidade, ela torna visível um meio como tal*. Essa é a esfera não de um fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas a de uma medialidade pura e sem fim como campo da ação e do pensamento humano" (AGAMBEN, 1995).

Heidegger não pôde resolver o problema da técnica porque não conseguiu restituí-lo ao seu locus político. A economia do ser, seu desvelar-se epocalmente em um velar-se é – como a economia teológica – um arcano político, que corresponde ao ingresso do poder na figura do Governo. E política é a operação que resolve esse mistério, que desativa e torna inoperoso o dispositivo técnico-ontológico. A política não é custódia do ser e do divino, mas nesse ser e nesse divino, a operação que desativa e cumpre sua economia. (AGAMBEN, 2011, p. 275).

A partir de sua genealogia teológica, a disposição de Agamben é mostrar como a metafísica ocidental se concretizou em uma *oikonomia*, de modo que, como em Heidegger, o horizonte da filosofia (e da vida) torna-se *religião*. Agamben, também em *Reino e a Glória*, em dimensão francamente política, retoma então os conceitos de *Gestell* e *Bestand*, presentes no texto *A questão da técnica* de Heidegger: “[...] ‘a completa ordenabilidade de tudo está presente’ [*Gestell*] e a atividade que dispõe e acumula as coisas e os próprios homens como recursos (*Bestand*), não é, de fato, senão aquilo que, no horizonte de nossa investigação, apareceu como *oikonomia*, ou melhor, o dispositivo teológico do governo do mundo” (Idem, p. 274).

Poder soberano

O dispositivo teológico do governo destacar-se-ia como encampação geral do *poder soberano*. Diante disso, Agamben nos adverte que, assim como é inútil e insensato resgatar uma atitude *luddista* em pleno século XXI, não há, igualmente, qualquer possibilidade de “uso diferente” aos dispositivos.⁹ Na conferência, apesar de proferir acerca da possibilidade, mesmo que mitigada na atual conjuntura, da

⁹ Sobre isso, são reveladoras as descrições das experiências pessoais de Agamben: “Por exemplo, vivendo na Itália, isto é, num país cujos gestos e comportamentos dos indivíduos foram remodelados de cima abaixo pelo telefone celular (chamado familiarmente de ‘telefonino’), eu desenvolvi um ódio implacável por este dispositivo, que deixou ainda mais abstrata as relações entre as pessoas. Apesar de ter me surpreendido muitas vezes pensando em como destruir ou desativar os ‘telefonino’ e em como eliminar ou ao menos punir e aprisionar aqueles que os usam, não creio que seja esta a solução mais justa para o problema” (AGAMBEN, 2009, p. 43).

individuação múltipla e constante dos “seres vivos”, Agamben não vem a pensar, do mesmo modo, acerca das individuações e concretizações múltiplas e constantes dos “seres não-vivos” (dispositivos). Estamos vendo o porquê disso. Na sua genealogia teológica da economia, o horizonte não recai em pensar propriamente os dispositivos contemporâneos – objetos técnicos, discursivos ou não-discursivos, virtuais ou não –, enquanto existindo a partir de potências para agenciamentos, individuações, mediações, modulações, transduções etc., como fizeram outros autores contemporâneos (DELEUZE; GUATTARI, 1995; STIEGLER, 2009; LATOUR, 1994; SIMONDON, 1989).

Ora, não haverá uma busca pelas “mecosferas” (DELEUZE e GUATTARI, 1995), pelas composições técnicas, psíquicas e coletivas, redes sociotécnicas e mecnologias em Agamben. De tal modo, como estamos notando, ele, particularmente neste ponto, distancia-se de Deleuze, autor que pensou as maquinações diversas e as linhas de forças dos dispositivos. Em Agamben, os dispositivos, entregues à violência da maquinação unidirecional do poder soberano totalitário, dos espaços da “vida nua” e do “estado de exceção” (AGAMBEN, 2002, 2004), surgem, e tão logo jazem, *sagrados*, nos marcos atuais da “economia teológica” – tornando, na verdade, seu “*locus político*” muito mais uma consagração do poder soberano.

Agamben, alçando uma compreensão “abstrata” dos dispositivos, parece permanecer, pois, longe das abordagens sobre as materialidades de mídias observadas em autores contemporâneos, sugerindo tão-somente enfatizar que os dispositivos estariam voltados, de forma fatal, para a captura e subjetivação corporativas e, finalmente, de despoticização do ser. Os dispositivos, provenientes da *oikonomia* cristã, ajustada ao poder soberano, encontrar-se-iam fixados, determinados, neste

“ajuste”, de aperfeiçoamento incessante dos dispositivos, unidimensional: a economia teológica revelar-se-ia enquanto própria armação da “religião capitalista”, exaurindo quaisquer possibilidades de “usos diferentes”.

Resistência

Diante de tudo visto, podemos perguntar: como Agamben concebe a “resistência aos dispositivos”?

Nas meditações poético-políticas de Heidegger (2001), vemo-lo proferir: lá onde está o perigo, cresce também o que salva.¹⁰ Agamben, por sua conta, procurará anunciar: lá onde a genealogia teológica dos dispositivos consagra e separa, há uma forma de operação contrária que pode *profanar* e *reunir*, estando a noção de resistência satisfeita à noção de profanação: “‘Profano’, podia assim escrever o grande jurista Trebazio, ‘diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens’” (AGAMBEN, 2009, p. 45).

A resistência pela profanação restabeleceria ao *comum* aquilo que foi conduzido a uma esfera separada, privada – *sagrada*; em outras palavras: devolveria ao *comum* aquilo que se revela como dispositivo apenas por ato de sacrifício.¹¹ Compreende-se: o ato de profanar é o *reverso* do ato de sacrificar, definindo “quebra” do privatismo e do tabu do “governo divino do mundo”, da *oikonomia* divina. Haveria, portanto, “outro uso possível” nos relacionarmos com os dispositivos; todavia, a partir de ato político radical

¹⁰ Referimo-nos à famosa passagem de Heidegger (2001, p. 38): “Quando mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento”. Assim como na presente conferência em análise, Agamben, em textos mais antigos, já havia demonstrado apreço às reflexões sobre “o perigo” da técnica em Heidegger e a animalização do homem por tecnologias sofisticadas. Conferir, por exemplo: DURANTAYE, 2009; FERREIRA, 2011.

¹¹ Cabe ressaltar que, a respeito do sacrifício, Agamben apoia-se nos estudos dos antropólogos franceses Marcel Mauss e Henri Hupert, os quais escreveram, em 1899, o livro *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. O sacrifício seria a prática ritual que tem por função social purificar o “corpo” dos indivíduos, das coisas e transportá-los para o universo do sagrado.

e distinto: *ek-sistencial*, de modo que parece ser exatamente neste ponto que os discursos de Agamben sobre a questão do Aberto, da inoperatividade e da potência, podem ser completamente apreendidos.

Em *Profanações*, a noção de profanação, o “comportamento liberado”, surge a partir da “libertação do meio com a finalidade”, e, por conseguinte, da possibilidade de fazer com que os dispositivos *percam a finalidade*: tornem-se um “meio sem fim”, “meio puro” (AGAMBEN, 2007).¹² O profanar, sendo um *contra*-dispositivo, enfrentaria os privatismos e tabus. Na sociedade disciplinar (Foucault), pensa Agamben na conferência, era justamente possível identificar os regimes de saber e poder que constituíam e relacionavam os sujeitos: o “eu pecador” (igreja), o “eu delinquente” (presídio), o “eu louco” (hospício), o “eu dócil e útil” (fábrica) etc., contudo, no capitalismo contemporâneo, tal identificação não vem a ser tão simples, pois se ultrapassou o paradigma de máquinas “fechadas” de (des)subjetivação. Hoje os “processos de subjetivação e processos de desubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recompensa de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral” (AGAMBEN, 2009, p. 47).

Com o hiper-povoamento dos dispositivos, o conceito de subjetividade, como sinônimo de “identidade pessoal”, é, em Agamben, problematicamente esvaziado, devido ao fato de que estaríamos em uma era espectral, “fantasmática”, nebulosa. Haveria, portanto, um fatal universo “inautêntico” que acompanharia a destruição efetiva e violenta da subjetivação humana a partir dos dispositivos. Esta caracterização,

¹² Na conferência, Agamben (2009, p. 79) ainda nos diz: “[...] A criação de um novo uso só é possível se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante” (Idem, p. 75). Esta seria, propriamente, a tarefa política essencial do *Aberto*: “[...] arrancar dos dispositivos – de todo o dispositivo – a possibilidade de uso que eles capturaram. A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”.

que acompanha a de Heidegger, permanece, como expressamos, fechado às discussões individualizadas e contextualizadas das mídias contemporâneas.¹³

Em atitude de análise crítica, intentando colaborar com os debates a respeito da conferência de Agamben, podemos prosseguir a partir de dois pontos: um que levanta, em relação a noção de dispositivo, uma comparação com as perspectivas abertas por outros autores; outro, mais intrincado, que tenta pensar as consequências da posição de Agamben em relação ao humanismo. Assim, podemos vislumbrar os caminhos político-filosóficos, notando, significativamente, o modo como Agamben realiza suas contextualizações do contemporâneo.

Em suas exemplificações, Agamben cita duas mídias que poderiam ser, filosófica e sociologicamente, a partir de um certo temperamento político, facilmente caracterizadas como “despotencializadoras do Ser”, a saber: a mídia ponto-a-ponto da telefonia, ressaltando o problema da perda da presença e animação do contato *tête-à-tête*, e a mídia massiva *top-down* televisiva, ressaltando a ideia de perda da subjetividade em meio à passividade do sujeito em relação a este dispositivo; ou, como ele lembra, da sua ilusão de controle a partir do “efeito zapping”. Parece evidente, pois, que, ao evitar o exemplo da *internet*, e de outras mídias, Agamben sintomaticamente evitando o fomento de um contra-argumento no qual salientaria, do mesmo modo, as formas positivas de mudanças e potências na política e na cultura – tal como hoje, por exemplo, trabalhos acadêmicos de sociologia, comunicação e economia políticas vêm observando, abundantemente. Ora, as redes descentralizadas permanecem hoje abertas às múltiplas direções, sendo capazes (também) de novos acontecimentos e atribuições

¹³ Agamben (Idem, p. 48) escreve: “Aquele que se deixa capturar no dispositivo ‘telefone celular’, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência.”

positivas às construções de subjetividades e ao *socius*, abrindo-se, por exemplo, aos estudos das tecnologias do “eu”, das tecnologias relacionais e economias colaborativas (STIEGLER, 2009), e não apenas da “despotencialização do ser”. Uma leitura diferente de Foucault poderia salientar o *cuidado de si* a partir dos *hypomnematas* (os suportes de memória; os dispositivos) (FOUCAULT, 1994c); e, como vem a pensar Sloterdijk (2000), as novas produções e diferenciações sociotécnicas, que se dão a partir de uma ecologia da inteligência contemporânea, permitem atualmente pensar, em última instância, o atual e indispensável embate político entre a materialidade (*allotechniques*) do período anterior, que admitia um pensar tradicional, hierárquico, vertical, e a nova materialidade (*homéotechniques*), que conhece novas formas de pensar, horizontais, composicionais ou transindividuais.

Poder-se-ia, enfim, intensificar a atenção e o horizonte teórico a respeito dos dispositivos. Isto parece ser essencial hoje, uma vez que as novas materialidades de mídias vêm dividindo os discursos entre conservadores e não-conservadores, amparados ou não em uma “nostalgia da centralidade”. Para Stiegler (2008), pensador importante a respeito, o dispositivo (a individuação técnica) compõe o meio simbólico de “economia da atenção” dos humanos, sendo fundamental para a formação da vida noética, a partir de transindividuações do psíquico, coletivo e técnico, e nestes termos, o discurso sobre a realidade política e econômica vem tanto permitir revelar o problema atual da destruição da atenção, ou do “curto-circuito” das transindividuações, quanto os caminhos de “remédio” (farmacologia) – de transindividuações diversas, criando singularidades. Ao ler a conferência de Agamben, Stiegler discorre que a questão não é propriamente acerca da possibilidade ou não de *utilizar* os dispositivos de forma “justa”, da “maneira correta”, mas vislumbrar todo um “*espectro* de possibilidades” com os

dispositivos nos atuais saberes constituídos e as suas instituições de poder correspondentes, de modo que Agamben ignoraria a “[...] farmacologia intrínseca a toda individuação, na qual há, ao contrário, sempre *vários* processos possíveis. Renúncia, pois, a pensar em termos de economia política, lugar em que a dessubjetivação é denominada proletarização” (STIEGLER, 2008, p. 296).¹⁴

Deleuze, a partir do legado foucaultiano, apresentou, a respeito dos dispositivos, uma posição espacial rizomática e, tão logo, aberta aos “devires”. Logo no primeiro parágrafo de seu artigo *O que é dispositivo?*, escreve:

La filosofía de Foucault se presenta a menudo como un análisis de ‘dispositivos’ concreto. Pero ¿qué es un dispositivo? En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada), sometida a derivaciones (DELEUZE, 1990, p. 155).

Em sua leitura de Foucault, Deleuze distingue as linhas de visibilidade (de ‘fazer ver’), de enunciação (‘fazer falar’), de força (poder) e de objetivação (de realização do movimento histórico). Não obstante, assenta ainda atenção especial a outra linha: a linha de fuga, que trabalha *não* de forma reversa, mas paralela, complementar, com as outras linhas. Ao pensar a não-homogeneidade, a multiplicidade, dos dispositivos (e dos sujeitos), Deleuze procura discorrer sobre os desequilíbrios, às derivações, os encadeamentos aleatórios. Há, sim, uma linha de sedimentação dos processos

¹⁴ Stiegler, de sua parte, salienta ainda que, Agamben, em suas referências ao capitalismo, sequer demarca uma análise em relação “[...] às lógicas de investimentos e de especulações, à realidade da divisão do trabalho e de distribuição de papéis, de instituições públicas e organismos privados, por exemplo, ou entre atores dos circuitos de produção e de consumo de massas, etc. Tudo se passa como se a biopolítica dispensasse pensar a economia política – e os combates nos quais ela tem sido desde sempre teatro” (STIEGLER, 2008, p. 298). E o autor conclui: “É por isso que Agamben expõe tal situação de ‘eclipse da política’ e o ‘triunfo da economia’” (Idem, *ibidem*), impetrando um discurso político paradoxal, “sem alternativa”.

sociotécnicos – de “sociedade de controle”, como ele dirá após –, mas também linhas de fissuras e fraturas deles.¹⁵

Como esclarece Gualandi (2003), Deleuze evitou atribuir uma qualificação reducente ou negativa ao modelo de pensar da ciência e tecnologia. Em seu pensamento da imanência, a ciência (o plano de coordenadas), a arte (o plano de composições) e a filosofia (o plano dos conceitos) estão em posições de diálogos e correspondências. Entre Heidegger e Deleuze, haveria, neste ponto, duas avaliações contrastantes em relação à modernidade tecnocientífica:

O que Deleuze retém antes de tudo da ciência contemporânea é aquilo que Heidegger julga de modo mais negativo: o energetismo e o matematismo. [...] Para Deleuze, o Ser é ao mesmo tempo Ideia diferencial e intensidade metaestável, estrutura de relações diferenciais e diferença de potenciais energéticos. Para Heidegger, por sua vez, as matemáticas e as teorias energéticas da matéria são apenas constrangimentos conceituais que o homem impõe à Natureza para submetê-la a seu querer, estruturas que provocam a Natureza a responder de um modo necessariamente favorável a suas antecipações transcendentais. Para Deleuze, o matematismo e o energetismo diferenciais estão inscritos no Ser enquanto seus atributos fundamentais. Para Heidegger, eles exprimem apenas as modalidades ontológico-transcendentais pelas quais o homem contemporâneo formaliza sua abordagem alienada do Ser reduzindo-o a um ente manipulável. (GUALANDI, 2003, p .84-5).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final da conferência, concluindo sobre as consequências do atual poder soberano, Agamben anuncia o horizonte de “eclipse” da possibilidade de política autêntica. Estaríamos diante de um processo de mão única, deliberando a *des*-subjetivação dos seres via utilitarismo sistemático: “o triunfo da oikonomia, isto é, de

¹⁵ Deleuze e Guattari (1995) dedicariam, especialmente, todo o volume 5 de *Mil Platôs* para evidenciar as *mecanoesferas* que compõem as ciências/tecnologias régias e nômades, perfazendo a construção de longas e variadas cadeias rizomáticas, e que se entrecruzam para formar os dispositivos nos campos civis e militares.

uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução”, do próprio “girar em vão da máquina” (AGAMBEN, 2009, p. 49-50);¹⁶ triunfo da *oikonomia*, da economia divina, alcançado, pois, a partir da generalização dos dispositivos biométricos, antropométricos, das câmeras de vigilâncias, dos controles por banco de dados etc.

Agamben, a partir de seu *locus* político, parafraseia a sentença de Heidegger, destacada há pouco, que reafirma o horizonte do *perigo* a partir dos dispositivos: “Quanto mais os dispositivos se difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir de sua apreensão quanto mais docilmente a esta se submete” (Idem, p. 50). Se para Heidegger restava a “tarefa do pensamento”, ou, em último caso, um “Deus salvador”, para Agamben, em seu ressaltado político, caberia a “tarefa do profanar” os dispositivos.

Em Agamben, ciência e tecnologia, ou seja, pensamentos que instauram os dispositivos contemporâneos, seriam vistos enquanto expropriação da linguagem efetuada pelo “estado espetacular”. Na radicalidade de seu pensamento da potência, Agamben enfim argumenta que seria preciso transpor tal fechamento, o que acenderia a vislumbrar o “vindouro”, “aquilo que vem”, sendo precisamente a partir de uma nova abertura poético-política que se poderia enfrentar os dispositivos despotencializadores do Ser.¹⁷

¹⁶ Para Hannah Arendt (2007, p. 166), pensadora também reconhecidamente influenciada pelo “tempo sombrio” heideggeriano, o utilitarismo seria realmente a pior situação, uma vez que, no universo do utilitarismo sistemático, “a utilidade, quando promovida à significância, gera ausência de significado”.

¹⁷ Tal como vemos, ao sentenciar tal perspectiva, o filósofo italiano parece empreender um diagnóstico bastante semelhante ao de Herbert Marcuse. Em *O homem unidimensional*, Marcuse havia argumentado que a tecnociência no capitalismo, permanecendo ideologicamente neutra, ou seja, “divinizada”, também cindiria as potências ontológicas do Ser – notadamente, do *Logos-Apolo* sobrepondo as dimensões humanas, já perdidas e que precisariam ser recuperadas, do *Eros-Dionísio* –, perpetuando assim a dominação social por meio dos dispositivos (da “racionalidade tecnocientífica”). Em *Meios sem fim: notas sobre política*, Agamben (1995) escreve: “A época que estamos por viver é, em verdade, também aquela na qual se torna pela primeira vez possível para os homens fazer experiência de sua própria

Ora, teríamos certamente uma produtividade a ser explorada a partir do estudo empírico das multiplicidades das redes sociotécnicas em nossa época de ascensão de processos digitais. Isto poderia nos levar a um melhor acompanhamento das composições híbridas, indecidas, abertas ao debate político e às contextualizações das instâncias sociotécnicas macros e micros – indo assim além de termos polarizadores e de discursos acerca do poder imperativo, soberano. Na perspectiva crítica que interpretamos a noção de dispositivos em Agamben, talvez seja mesmo interessante pensar, como faz Sloterdijk (2001), em novas formas de agregação social e técnica que nos afastem da clássica dualidade demarcada pelo modelo macro hegeliano “senhor e escravo”.

E, por fim, talvez seja também cada vez mais evidente um problema salientado por Latour (1994, p. 65-6), em *Jamais fomos modernos*. Procurando uma profunda re-imersão no mundo empírico, este autor argumentou que deveríamos de alguma maneira, voltar a “olhar a nossa volta”, atentando para as insuficiências das filosofias do século XX. Apesar da evidente radicalidade crítica de Latour ao tratar do legado heideggeriano, ele nos faz (assim como outros autores) um convite importante – algo que, para nós, poderia demarcar a possibilidade – como fazem contemporaneamente Stiegler (2008), Sloterdijk (2001) e Ferreira (2011), por exemplo –, de outras formas de encontro com o pensador da “floresta negra” (Heidegger):

essência linguística – não desse ou daquele conteúdo de linguagem, dessa ou daquela proposição verdadeira, mas do *próprio fato de que se fala*”.

Olhem em volta: os objetos científicos circulam simultaneamente enquanto sujeitos, objetos e discurso. As redes estão preenchidas pelo ser. E as máquinas estão carregadas de sujeitos e de coletivos. Como é que o ente poderia perder sua continuidade, sua diferença, sua incompletude, sua marca? Ninguém jamais teve tal poder, senão precisaríamos imaginar que fomos verdadeiramente modernos. [...] Caso, ao desprezar o empirismo, você se afaste das ciências exatas, depois das ciências humanas, depois da filosofia tradicional, depois das ciências da linguagem, e então você se recolha em sua floresta, certamente irá sentir uma falta trágica. Mas é você que sente falta, não o mundo. Os seguidores de Heidegger transformaram esta fraqueza notável em uma força. ‘Nada do que sabemos é empírico, mas não importa, porque o mundo de vocês é vazio de Ser. Nós protegemos a pequena chama do pensamento do Ser contra tudo, e vocês que têm todo o resto, não tem nada’. Pelo contrário, temos tudo, porque temos o Ser, e os entes, e nunca esquecemos a diferença entre o Ser e os entes. Realizamos o projeto impossível de Heidegger que acreditava naquilo que a Constituição moderna dizia sobre si mesma sem compreender que isto era apenas a metade de um dispositivo mais vasto que nunca abandonou a velha matriz antropológica. Ninguém pode esquecer o Ser, já que nunca houve mundo moderno e, por isso, nunca houve metafísica. Nós ainda somos pré-socráticos, pré-cartesianos, pré-kantianos, pré-nietzscheanos. Nenhuma revolução radical poderá separar-nos destes passados. Sim, Heráclito é um guia mais confiável que Heidegger: “Einai gar kai entautha theaus” [“Também aqui os deuses estão presentes”].

REFERÊNCIAS:

AGAMBEN, Giorgio. 2006. A potência do pensamento. In: Revista do Departamento de Psicologia UFF, Niterói, v. 18, n. 1, jan-jun, p. 11-28.

AGAMBEN, Giorgio. 1995. *Moyens sans fins, notes sur la politique*. Paris: Editions Payot et Rivages.

AGAMBEN, Giorgio. 2004. *Estado de Exceção*. Homo Sacer II, 1. São Paulo: Boitempo.

AGAMBEN, Giorgio. 2002. *O Poder Soberano e a Vida Nua*. Homo Sacer I. Belo Horizonte: Editora UFMG.

AGAMBEN, Giorgio. 2009. *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Chapecó: Argos.

AGAMBEN, Giorgio. 2011. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Homo Sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo.

AGAMBEN, Giorgio. 2007. *Profanações*. São Paulo: Boitempo.

ARENDT, Hannah. 2007. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense.

DELEUZE, Gilles. 1990. Que és un dispositivo? In: GOTS, Barbara; BALBIER, E. et al. *Michel Foucault Filósofo*. Madrid: Editora Gedisa.

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1995. *Mil Platôs* [Vol. V]. São Paulo: Editora 34.
- DURANTAYE, Leland de la. 2009. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford University Press, California.
- FERREIRA, Jonatas. 2011. Heidegger, Agamben e o animal. In: *Tempo Social*, v. 23, n. 1, Julho, p.199-221.
- AUTOR, 2013.
- FOUCAULT, Michel. 2000. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel. 2005. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel. 1994a. Le jeu de Michel Foucault. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Tome III (1976-1979). Paris: Gallimard, p. 298-329.
- FOUCAULT, Michel. 1994b. Le retour de la morale. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tome IV (1980-1988). Paris : Gallimard, p. 696-707.
- FOUCAULT, Michel. 1994c. L'écriture de soi. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Tome IV (1980-1988). Paris: Gallimard, p. 415-430.
- GUALANDI, Alberto. 2003. *Deleuze*. São Paulo: Estação Liberdade.
- HEIDEGGER, Martin. 1991. Carta Sobre o Humanismo. São Paulo: Editora Moraes.
- HEIDEGGER, Martin. 2001. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis, Vozes, p. 11-38.
- HEIDEGGER, Martin. 1996a. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, p. 89-108.
- HEIDEGGER, Martin. 1996b. Que é isto – A Filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, p. 23-42.
- HEIDEGGER, Martin. 1983. Que é a metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- AUTOR ET.AL 2012.
- SLOTERDIJK, Peter. 2000. *La domestication de l'être : pour un éclaircissement de la clairière*. Paris: Editions Mille et Une Nuits.
- SIMONDON, Gilbert. 1989. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- STIEGLER, Bernard. 2009. *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*. Paris: Edition Galilée.

STIEGLER, Bernard. 2008. *Prendre soin* : de la jeunesse et des générations. Paris: Flammarion.

DISCUSSING THE NOTION OF DEVICE IN AGAMBEN: HUMANISM, SOVEREIGN POWER AND RESISTANCE

ABSTRACT

The article provides a critical analysis of Agamben's conference, *What is an apparatus?*. We show the legacy of Heidegger and Foucault on the context and perspectives that shape the apparatus concept in political philosophy of Agamben. Later we evaluate some important consequences of the discourse about, especially in relation to humanism, sovereign power and resistance in the contemporary society.

Keywords: Apparatus; Agamben; Humanism; Sovereign Power; Resistance; Cybernetics