

Nietzsche e a Máquina *

Jacques Derrida

R.B.: Tem sido um ponto insistente de sua parte, ao informar a estratégia de leitura de cada um de seus comprometimentos com a filosofia de Nietzsche, que não há uma única verdade quanto a Nietzsche, ou quanto ao texto de Nietzsche. Suas relações com Nietzsche distinguem-se explicitamente das de Heidegger, as quais são marcadas por um persistente, senão angustiado, desejo de conter Nietzsche no interior da história do Ser. Como você observa em *Otobiographies*, “O futuro do texto de Nietzsche não está fechado”. Eu espero que minhas questões se mantenham no espírito desta observação, não apenas permanecendo tão abertas quanto possível, mas também porque elas dizem respeito ao(s) futuro(s) de Nietzsche (o que Nietzsche tinha a dizer acerca do futuro assim como o futuro do pensamento de Nietzsche hoje). Eu quero, não obstante, engajá-lo com o texto de Nietzsche em relação a um contexto histórico específico: o de um mundo emergindo – política, econômica e culturalmente – da Guerra Fria. A orientação geral de minhas questões não é, assim, relacionada demasiado fixamente a questões de interpretação (seja dos textos de Nietzsche, de seus textos, ou de seus textos acerca de Nietzsche); ela é, antes, guiada pela consideração do nome *Nietzsche* como um “índice” para uma série de problemas que são cada vez mais prementes ao fim da Guerra Fria – a saber, as relações entre governo, técnica, justiça e o futuro. Que o nome de Nietzsche seja, neste contexto, uma maneira de *abrir* possibilidades de abordagem para estes problemas. Eu gostaria de intitular a entrevista “Nietzsche e a Máquina”.

QUESTÃO UM: Começarei com uma questão bastante geral. Quando se considera todos os escritos que você publicou até hoje, se é golpeado por um paradoxo. Desde “Força e Significação” em *A Escritura e a Diferença*¹, várias vozes de Nietzsche habitaram intimamente sua obra, e, ainda assim, em comparação com as longas análises de Husserl,

* Tradução de Guilherme Cadaval e Rafael Haddock-Lobo de “Nietzsche and the machine”, entrevista com Robert Bernasconi. In: *Negotiations: interventions and interviews, 1971-2001*. California: Stanford University Press. 2002. A tradução deste texto faz parte do projeto de pesquisa “Contribuições para a recepção da filosofia de Jacques Derrida no Brasil”, Chamada Universal MCTI/CNPq Nº 14/2014, cujo objetivo é ampliar a leitura e fomentar a recepção do pensamento da desconstrução no âmbito filosófico brasileiro. O trabalho reúne os laboratórios de pesquisa “Khôra - filosofias da alteridade” (UFRJ/CNPq), “Escritas - filosofia, gênero e psicanálise” (UFRJ/CNPq), “Núcleo em Ética e Política Contemporâneas” (UFU/CNPq) e “Filosofia Contemporânea: Questões ético-políticas, estéticas e epistemológicas” (UERJ/CNPq).

¹ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. Tradução: Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Platão, Hegel, Freud, Blanchot, etc., você escreveu, ou ao menos publicou, poucos trabalhos explicitamente sobre Nietzsche. Há uma razão em particular para isto?

J.D.: Em resposta à questão um – essa aparente carência de uma reflexão contínua acerca de Nietzsche talvez possa ser explicada seguindo um dos fios da sua introdução. Eu encontrei, com efeito, dificuldade em reunir ou estabilizar, dentro de uma determinada configuração, um “pensamento” de Nietzsche. Pelo termo *configuração* não quero dizer apenas uma coerência ou consistência sistemática (ninguém tentou seriamente identificar um “sistema” filosófico ou especulativo no que é chamado – um nome próprio mais problemático e enigmático do que nunca – *Nietzsche*), mas também a organização de um conjunto, de uma obra ou corpus, em torno de um sentido guia, um projeto fundamental ou mesmo de uma característica formal (de escrita ou discurso). É esta multiplicidade singular e irredutível, essa resistência a qualquer forma de *Versammlung* [reunião], incluindo a do fim da metafísica (no sentido de que a interpretação de Heidegger constitui uma tentativa de “capturar” – *comprehendere* mais do que *verstehen* – os elementos essenciais do pensamento ímpar de Nietzsche no interior de um tal fim): é esta irredutibilidade que sempre me pareceu mais justo respeitar. A diversidade de gestos de pensamento e escrita, a mobilidade contraditória (sem síntese ou “suprassunção”² possíveis) das incursões analíticas, os diagnósticos, excessos, intuições, o teatro e a música das formas poético-filosóficas, o jogo mais-que-trágico com máscaras e nomes próprios – estes “aspectos” da obra de Nietzsche sempre me pareceram desafiar, desde o princípio e ao ponto de fazê-los parecer um tanto irrisórios, todos os “levantamentos” e relatos acerca de Nietzsche (filosóficos, metafilosóficos, psicanalíticos, ou políticos). Como você diz, diversas vozes podem ser ouvidas; elas retornam com uma insistência que, eu acredito, nunca cessará, e que demanda que estas vozes nunca sejam reduzidas a uma “monologia”. Neste sentido, tais vozes já ressoam em seu futuro, na reserva pela qual, para usar uma figura muito nietzschiana, elas estão “grávidas”. Qual será o futuro de Nietzsche? Esta questão sempre me deixou *à beira* de uma “repetição geral” de Nietzsche.

Dito isto, eu tenho, *mutatis mutandis*, um sentimento semelhante para com aqueles pensadores a quem aparentemente dediquei análises mais longas. O que acabei de dizer sobre Nietzsche, eu também diria acerca de Platão, Hegel, Husserl, Freud, Blanchot e assim por

² Derrida aqui se refere ao termo *Aufhebung*, fundamental na estrutura lógica do sistema hegeliano. O termo, cuja tradução principal no português é “suprassunção”, mas também se encontra traduzido como “suspensão” ou “superação”, foi traduzido para o francês por Derrida como “relève”. Cf. Derrida, J. “O poço e a pirâmide”, in: *Margens da Filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991; e *O que é uma tradução “relevante”?*, disponível em <http://seer.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4277/3866> (acesso em 01/05/2016).

diante. Minha escrita sobre eles permanece fragmentária, oblíqua, elíptica, aberta – eu espero – à surpresa e ao retorno de outras vozes. E assim sua pergunta não pode ser respondida. Agora, qual é o privilégio de Nietzsche neste respeito? Eu não sei: ele é talvez, de todos eles, o mais louco! Duas consequências devem ser extraídas disto: primeiro, através desta loucura o pensamento talvez seja desencadeado tão mais violentamente e com tanto mais liberdade; segundo, ele é desencadeado com tanto mais sofrimento. Como resultado, deve-se proibir a si mesmo – com Nietzsche sobretudo – de forçar o seu nome à camisa de força de uma interpretação que é enérgica demais para ser capaz de dar conta dele, na medida em que está reivindicando reconhecer a identidade de um sentido, de uma mensagem, da unidade de uma palavra ou de uma obra particular.

QUESTÃO DOIS: Seu trabalho foi frequentemente criticado por ser “Nietzscheano” demais. Informando tais críticas está uma leitura muito determinada de Nietzsche e de você mesmo que argumenta (sejam quais forem as diferenças entre cada crítica) que seu trabalho, ao seguir Nietzsche demasiado proximamente, cai num irracionalismo acríptico e irresponsável e substitui normas racionais de pensamento filosófico pela jocosidade criativa da arte. Eu gostaria de fazer-lhe duas perguntas relacionadas neste contexto. Primeiro, a recepção predominantemente “literária” de sua obra no mundo anglófono (e particularmente nos Estados Unidos) prejudicou uma certa necessidade filosófica quanto a sua consideração do texto literário? Neste contexto pareceria que esta necessidade foi parcialmente encoberta pela acusação, levantada contra a desconstrução, de “Nietzscheanismo”. Segundo, e particularmente, seguindo esta recepção da desconstrução (“a obra de Derrida é, em última análise, irracional e relativista”), como você considera sua relação com Nietzsche em “A Mitologia Branca”³? Neste ensaio frequentemente mal-entendido (como você mesmo aponta para Paul Ricoeur, em “Le *retrait* de la métaphore”), você desconstrói qualquer tentativa – e aqui a redução da verdade à metáfora por parte de Nietzsche é paradigmática desta tentativa empirista, senão moderna – de reduzir os conceitos fundadores da filosofia à palavra sensível. Voltarei aos movimentos deste ensaio em um momento. Posso perguntar-lhe aqui, como a desconstrução da filosofia Ocidental, da qual a “Mitologia Branca” é um exemplo sistemático, difere da crença primordial de Nietzsche de que a tradição Ocidental precisa ser *destruída*? Quais são as diferenças entre desconstrução e destruição?

³ DERRIDA, J. *A Mitologia Branca*, In: *Margens da Filosofia*. Tradução: Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991.

J.D.: Primeiro, a acusação de “Nietzscheísmo” não faz sentido em seus próprios termos. Como ficou claro pela última resposta, quanto mais fiel pode-se reivindicar ser a Nietzsche, menos se pode fazer uma reivindicação da identidade de uma “característica” particular do pensamento de Nietzsche. Quanto mais perto se está de “Nietzsche”, mais ciente se torna de que não há tal coisa como o texto-Nietzsche. Este texto exige interpretação da mesma maneira que argumenta que não há uma coisa tal como um ente, apenas interpretações – ativas e reativas – deste ente. “Ser nietzscheano” é um slogan jornalístico que não pode suportar os nomes e pseudônimos de Nietzsche; sua *raison d'être* é, em última análise, esconjurador a ansiedade.

Segundo, é incorreto argumentar que Nietzsche é irracional e é incorreto, portanto, dizer que a desconstrução também é irracional na sequência de sua passagem por Nietzsche. Isto é irremediavelmente simplista. Há muitos nomes mais nesta configuração histórica da qual a desconstrução forma uma parte do que o de Nietzsche. Nietzsche, sim, mas também Heidegger e Benjamin, e assim por diante. O termo *irracional* fracassa inteiramente em chegar a um acordo com o “método” da genealogia. O ponto voltará quando discutirmos a questão quatro. A genealogia é uma tentativa, aos olhos de Nietzsche, de oferecer um relato da história da razão. Pode haver problemas com este relato, ele pode, por vezes, ir demasiado rapidamente, mas enquanto tal, a genealogia inscreve a si mesma *nas costas da razão*; ela não pode ser, conseqüentemente, um procedimento irracional de pensamento. O método e o propósito da genealogia precedem e excedem tais distinções, re-organizando as identificações, por parte da tradição, do que é racional e do que é irracional. Acusar, seja Nietzsche, seja aqueles pensadores parcialmente inspirados por este relato da razão, de irracionalismo, é recair em uma posição discursiva que a genealogia excede.

O terceiro ponto concerne a recepção literária da desconstrução no mundo Anglo-Americano. Apenas uma observação, aqui, já que o problema é extremamente complexo. Se tem sido o caso que a desconstrução passou inicialmente mais pelos departamentos de literatura do que pelos de filosofia, há uma razão clara para isso. A teoria literária, especialmente na América, estava mais preparada para dar ouvidos a argumentos e estratégias de tentativas de ir pelas costas da razão do que inscrições institucionais de filosofia. A política destes departamentos (ou ao menos de alguns deles; aqueles, precisamente, que foram receptivos à desconstrução) era, neste sentido, mais filosófica.

Quarto, você pergunta, na sua questão, quais são as diferenças entre desconstrução e destruição. Você disse o essencial nas questões dois e três, então deixe-me acrescentar outra

coisa: a questão da afirmação originária. Para retomar os três pensadores Nietzsche, Heidegger e Benjamin, é bastante claro que algo está acontecendo no final do século dezenove e no início do vinte para o pensamento querer afirmar o futuro. Por mais negativo, por mais destrutivo que tenha se tornado o relato da história do Ocidente neste momento, algo está chamando o pensamento do futuro; é este chamado que torna a passagem pela destruição, assim como uma afirmação no interior desta destruição, absolutamente necessárias. O que quero dizer com isto? Antes de estabelecer tribunais ou criticar discursos particulares, escolas, movimentos, ou tendências acadêmicas, deve-se primeiramente admitir que algo talvez esteja acontecendo com a humanidade na passagem do décimo-nono para o vigésimo século para que a afirmação, para que uma afirmação do futuro ou de uma abertura para o futuro, esteja marcada no interior de um discurso de aparente destruição ou luto. Pense no problema da messianicidade em Benjamin, a questão acerca do futuro em Nietzsche, o privilégio do *ecstasis* futuro em Heidegger. Estes pensadores são todos pensadores do futuro... Agora, por que é que qualquer abertura para o futuro, tanto ontem quanto hoje, atravessa o que parece ser uma destruição, uma desestruturação negativa? E não são, tampouco, apenas estes três pensadores. Por mais importantes que seus pensamentos possam ser, eles são sintomas, portavozes para algo que está acontecendo no mundo – ao menos no Ocidente – que faz com que a afirmação seja realizada por uma convulsão devastadora, um tipo de revolução que não pode prosseguir sem destruição, sem separação ou interrupção, ou sem fidelidade. Pois estes pensadores são também pensadores da fidelidade, da repetição – o eterno retorno em Nietzsche, a questão do Ser em Heidegger, a qual, transmitida por uma destruição inicial, é apresentada por Heidegger como repetição, e assim por diante. Estes pensadores do futuro são ao mesmo tempo pensadores do eterno retorno, da repetição. Assim, minha pergunta é a seguinte: por que acontece de esta reafirmação apenas poder ter um futuro através do sismo de uma destruição? Mas isto dificilmente é uma pergunta; é, antes, a experiência do *que está acontecendo*, da revolução que nos carrega junto com ela. Pode-se descrever este movimento como um sismo, um terremoto, um turbilhão, ou até mesmo um caos, e há uma certa verdade nesta descrição. Pois estes são pensadores do abismo (*Abgrund*), do caos, do *khæin* – isto é, onde há uma abertura, onde a boca pasma, e não se sabe o que dizer, aqui há uma experiência do caos.

QUESTÃO TRÊS: Poder-se-ia argumentar (penso aqui na recente apreciação do ensaio por parte de Geoffrey Bennington em “Derridabase”⁴) que “A Mitologia Branca” encena uma aventura de pensamento típica da estratégia da desconstrução relativamente, por um lado, a disciplina da filosofia, e, por outro, as das ciências humanas. Sua relação com a posição da metáfora no texto filosófico é, conseqüentemente, uma encenação convincente do deslocamento e da re-organização, por parte da desconstrução, da oposição metafísica entre o transcendental e o empírico. Para retomar o principal gesto de “A Mitologia Branca”: por um lado, você mostra que é impossível dominar a metafórica filosófica de *fora* da filosofia, uma vez que a tentativa esbarra com um limite essencial no fato de que o conceito mesmo de metáfora é um filosofema baseado na diferença metafísica entre o visível e o invisível, etc. Por outro lado, e pela mesma razão, você argumenta que a filosofia é incapaz de dominar suas produções metafóricas, uma vez que nesta tentativa mesma ela já se privaria daquilo que a sustenta. “A Mitologia Branca” traça esta dupla impossibilidade deixando a si mesma e ao leitor numa “posição” aporética e incontrolável, nem dentro da filosofia, nem fora dela, numa outra ciência que desejaria dominar a filosofia (linguística, psicanálise, história – a lista incluiria, precisamente, todos os empreendimentos modernos para tornar o pensamento finito).

Dito isto, tenho duas questões. De que maneira este ambivalente “salvamento” da filosofia, sua re-inscrição, é diferente do desejo de Heidegger, em suas palestras *Nietzsche* da década de 1930, de salvar o pensamento de Nietzsche de ser considerado, pelos seus contemporâneos nazistas, como “uma filosofia da vida”? Heidegger se opõe ao anti-conceitualismo destas leituras colocando Nietzsche no interior da metafísica. Você mesmo sugeriu em diversas ocasiões (*Gramatologia*, “O Fim do Livro e o Começo da Escritura”⁵, *Esporas: Os estilos de Nietzsche*⁶, “Interpreting Signatures, Nietzsche/Heidegger: Two Questions) que Heidegger “perde”, desse modo, Nietzsche. De que maneiras o seu duplo movimento em direção ao lugar da metáfora no texto filosófico salva e perde Nietzsche diferentemente?

⁴ BENNINGTON, G. “Derridabase”, in: *Jacques Derrida*, tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

⁵ DERRIDA, J. *Gramatologia*. Tradução: Miriam Chnaiderman, Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.

⁶ DERRIDA, J. *Esporas, os estilos de Nietzsche*. Tradução: Rafael Haddock Lobo, Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

J.D.: Há duas questões na sua terceira questão. Eu responderei a ambas através da problemática da vida. Primeiramente, sim, eu não faço a mesma abordagem que Heidegger faz de Nietzsche, por razões de história, gerações e de contexto. Eu não estou escrevendo entre as duas guerras mundiais. Minha maior preocupação não é a de alavancar Nietzsche para longe de uma reapropriação nazista. Minha abordagem é diferente também, porque eu desconfio profundamente deste tipo de manobra. Como deixo claro em *Otobiographies*, não é por acaso que Nietzsche pode ser reapropriado pelo nazismo. A história do Ser de Heidegger, sua metafísica, não pode lidar com esta contaminação. Minha primeira preocupação, assim, não é a de “salvar” Nietzsche, embora eu entenda porque Heidegger quis salvar Nietzsche mostrando que seu pensamento não era apenas uma filosofia da vida. Ao mesmo tempo, estou ciente de que a questão da *vida* é muito mais difícil e obscura do que Heidegger alega. Com efeito, se há um tema na obra de Heidegger que me deixa inquieto, é o tema da vida. Eu, como todo o mundo, quero ser um leitor atento dos riscos políticos do biologismo seguindo seu uso particular do conceito da vida, e, no entanto, a questão da vida é muito mais espinhosa do que Heidegger dá a entender. O gesto de Heidegger é, de fato, extremamente equívoco: ele não pode salvar Nietzsche do biologismo e do racismo nos quais os nazistas querem encerrá-lo, exceto tornando-o um metafísico; o último dos metafísicos; ou seja, reduzindo-o de sua parte. Eu tentei formalizar esta cena em diversos textos: Heidegger salva Nietzsche no que o perde, e o perde no que o salva. Eu procuro ler Nietzsche – o pensador do “talvez” (*Vielleicht*), como ele diz em *Além do Bem e do Mal* – de uma maneira muito mais suspensiva para evitar estes gestos redutores e afirmar alguma coisa mais.

Quanto a sua segunda questão, eu não posso reunir o que quer que seja em Nietzsche, quer diga respeito à vida ou a qualquer outra coisa. Pelo contrário, eu não posso, assim como não quero, salvar Nietzsche. Minha relação em geral com pensadores simplesmente não segue este tipo de lógica. A desconstrução não pode colocar o problema do nome próprio em termos de níveis de aliança ou não-aliança. Não há julgamento neste sentido. Há, por exemplo, elementos discursivos em Nietzsche que se prestam à reapropriação Nazista; pode-se discernir uma linhagem de Nietzsche ao Nazismo, e isto não pode ser ignorado. Ao mesmo tempo, há muitos outros elementos, por vezes os mesmos elementos, muitas outras vertentes de pensamento, por vezes as mesmas vertentes, que estão longe de poderem ser reduzidas, *ou* ao empreendimento do nazismo, *ou* ao de Heidegger. Como eu disse em *Do Espírito*⁷, o gesto de Heidegger na realidade capitaliza no pior – a sanção do Nazismo e a contra-apropriação

⁷ DERRIDA, J. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Tradução: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1990

metafísica. É importante, neste contexto, tomar o Nietzsche de Heidegger e mostrar que há outras possibilidades em Nietzsche que não estão programadas por uma história da metafísica, que há outros movimentos que são mais fortes, que vão mais longe do que Heidegger chama a *história da superação da metafísica*⁸; movimentos que de fato colocam em questão o próprio Heidegger: sua leitura de Nietzsche em particular e sua orientação filosófica em geral. Resumidamente, existe uma reserva em Nietzsche que permite que se leia o próprio pensamento de Heidegger genealogicamente.

Talvez esteja um pouco mais claro agora o que eu quis dizer mais cedo, quando falei de minha preferência por textos que são abertos, múltiplos, fragmentados. Quanto a Nietzsche, há partes que os Nazistas puderam tomar, há partes que Heidegger pode tomar, e partes que resistiram a Heidegger, que são “mais fortes” que o pensamento de Heidegger. A abertura do texto-Nietzsche não me impede, ao mesmo tempo – longe disso –, de saber, de sentir e de recordar que esta multiplicidade possui uma singularidade quanto a ela; que, apesar de tudo, ela carrega o nome e os pseudônimos de Nietzsche, que houve um acontecimento chamado, dentre muitos outros nomes, *Nietzsche*. Estou preocupado em refletir acerca da possibilidade histórico-teórica desta singularidade, por mais aberta e caótica (no bom sentido) ela tenha provado ser.

QUESTÃO QUATRO: Agora vou me voltar mais explicitamente para as implicações éticas da “destruição”, por parte de Nietzsche, da tradição Ocidental. Esta “destruição” sempre já implica uma re-avaliação dos valores dado que, para Nietzsche, a ciência é uma avaliação reativa da vida. Em *Vontade de Poder* ele nota:

Meu entendimento: todas as forças e impulsos graças aos quais há vida e crescimento são atestados mediante o seu banimento pela moral: moral como instinto de negação da vida. Deve-se aniquilar a moral para libertar a vida.⁹

Num gesto que é, em parte, o mesmo que sua redução da verdade à metáfora, a *Genealogia da Moral* de Nietzsche realiza esta destruição da moralidade atribuindo todos os ideais éticos a uma força reativa hostil a vida: o que sempre foi entendido como moralidade, ou é imoral, ou se vale de meios imorais para alcançar seu próprio objetivo. Neste sentido a moralidade nunca

⁸ HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, in: *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes,

⁹ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, Livro II, §343.

existiu, nunca teve lugar, e é, em última análise, derivada como uma série de afetos reativos da vontade de poder. Ao fim de sua leitura de Lévi-Strauss (em “A Violência da Letra: De Lévi-Strauss a Rousseau”, em *Gramatologia*), tendo desconstruído a oposição de Lévi-Strauss entre fala e escrita, você observa: “Não há ética sem a presença *do outro* mas, também e por conseguinte, sem ausência, dissimulação, desvio, diferença, escritura. A arqui-escritura é a origem da moralidade como da imoralidade. Abertura não-ética da ética. Abertura violenta. Como foi feito com relação ao conceito vulgar de escritura, é sem dúvida necessário suspender rigorosamente a instância ética da violência para repetir a genealogia da moral.”¹⁰. Primeiro, até que ponto a redução da moralidade a vida por parte de Nietzsche o previne de pensar a necessidade da *lei* da qual você tanto falou (por exemplo, “Devant la Loi”), e, portanto, de pensar a modalidade “prescritiva” de seu próprio texto? Segundo, de que maneiras o seu chamado final a uma repetição da *genealogia* da moral (embora o ensaio já esteja engajado nesta repetição) difere do empreendimento de Nietzsche, no que concerne explicitamente à questão da violência?

J.D.: Para não repetir vários dos seus argumentos, deixe-me enfrentar a questão quatro de frente. Estou muito incerto de que, quando Nietzsche fala de uma destruição da moralidade, ele esteja falando contra toda e qualquer lei. Eu acredito que há em Nietzsche uma relação com a lei – não, evidentemente, o que se chama “a lei moral” – que assume a forma de um passo por detrás do ético para explicá-lo. Eu chamaria este gesto de pensamento *arqui-ético*. O movimento pode ser encontrado em Heidegger, na sua análise, por exemplo, do *Gewissen*, *Bezeugung*, e *Schuldigsein* em *Ser e Tempo*, a qual diz respeito a uma consciência pré-ética, pré-moral, pré-jurídica. Assim como a tentativa de Heidegger de retornar a uma instância ou um espaço de originariedade que precede o ético e desse modo oferece um relato dele, também a genealogia da moral de Nietzsche pode ser vista como o esforço de chegar por detrás do moral e do político. Enquanto “genealogia”, o gesto de Nietzsche não pode deixar de reafirmar ou prometer algo que pode ser chamado de *arqui-ético* ou *ultra-ético*. Este “algo” é da ordem da lei ou do apelo [*appel*]; sem ele, a genealogia seria impossível. A crítica da artimanha da vida é, de fato, levada a cabo em seu nome. Não estou apenas me referindo, assim, a uma possível leitura de Nietzsche em termos de lei: A lei da qual falo é, em primeiro lugar, *constitutiva* da destruição de Nietzsche da moralidade.

¹⁰ *Gramatologia*, 2006, p. 171

Quando, por exemplo, Nietzsche fala dos preconceitos dos filósofos, quando ele espreita a artimanha da vida por trás de cada filósofo, ele deve erguer sua análise sob o signo da verdade, não mais no sentido de *adequatio* ou *aletheia*, mas no sentido de uma abertura para a lei da verdade ou para a verdade da lei. Esta lei – para a qual um outro nome é eterno retorno – é a mesma coisa que a reafirmação. A assim chamada destruição de Nietzsche da moralidade está, conseqüentemente, longe de ser uma destruição da lei. Pelo contrário, a genealogia da moralidade de Nietzsche implica uma afirmação da lei, com todos os paradoxos concomitantes que o estar-diante-da-lei implica. Quaisquer que sejam estes paradoxos, sempre há lei [*il y a de la loi*]. A lei, ou este “deve”, pode, de fato, ser lido em todas as modalidades prescritivas do discurso de Nietzsche. Quando ele fala das diferentes hierarquias de força e da diferença de força, deve também haver lei. A reversão dos valores ou a sua ordenação hierárquica pressupõem a lei – por isso a tola simplicidade de alinhar o pensamento de Nietzsche com o relativismo. Para responder inteiramente a sua pergunta, precisaríamos nos voltar para a problemática do “valor”, para a crítica de Heidegger ao valor no pensamento de Nietzsche e de outros – mas uma entrevista não é o lugar para fazer isso.

R.B.: Eu gostaria de insistir na relação que você está fazendo entre a lei, afirmação e promessa, para traçar algumas distinções importantes no interior do que é frequentemente chamado *pensamento Francês contemporâneo*. Para muitos leitores de Nietzsche – com ou sem Heidegger – Nietzsche reduz a questão da ética a da vida. Para fazê-lo, ele precisa voltar a *questão* da ética para uma *história* da moralidade, embora esta história da moralidade seja em último caso escorada a-historicamente por uma hierarquia de forças ou *puissances*. Foucault segue o caminho “Nietzscheano” de historicização, esquecendo ativamente o problema da lei, o qual, como um alegre positivista, ele não pode considerar metodologicamente. Você mostrou muito cedo em “Cogito e História da loucura”¹¹ as aporias para as quais um tal caminho conduz. Embora o ensaio não se ocupe explicitamente da filosofia de Nietzsche, sua leitura da inabilidade de Foucault em reduzir o *logos* à história antecipa o que você acaba de dizer acerca do “método” da genealogia. Quanto a Deleuze e o primeiro Lyotard – estou comparando aqueles dentre vocês que representaram, para muitos, um “corpus” de pensamento – o nome de Nietzsche não é evidentemente neutro, na medida em que serviu frequentemente como um importante fio que os reuniu neste corpus; eles seguem o caminho “Nietzscheano” da força. Fazendo isso, eles certamente dão prova de

¹¹ DERRIDA, J. “Cogito e História da loucura”, in: *A escritura e a diferença*, tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2006.

serem mais filosóficos que Foucault, mas eles parecem igualmente evitar, ou mesmo recusar a problemática da lei. Por isso as suas respectivas leituras da força em termos de energia e intensidade. Para você, sempre pareceu ser mais complicado: como Deleuze, você argumenta (no seu ensaio “Força e Significação”) que a força em Nietzsche é sempre a diferença entre forças, você mostra que esta diferença não pode ser historicizada; mas você também argumenta ao final deste ensaio – e eu acredito que o que você acaba de dizer seja uma radicalização do seu argumento anterior – que força e lei são indissociáveis. Você poderia falar mais acerca desta complexidade em termos disto que, hoje, você está chamando *a promessa*?

J.D.: Tome, como exemplo, a passagem em *Genealogia da Moral* onde Nietzsche diz, para glosar:

“Até agora os filósofos sempre acreditaram – e este preconceito os constitui – na lógica da oposição ou contradição, que duas coisas contraditórias não podem conviver uma com a outra – daí a contradição ou dialética, que tentará reconciliar estes contrários. Agora, no entanto, os filósofos devem não apenas aprender a acolher a contradição enquanto tal, aprender a entender que a contradição não é realmente contraditória; devemos também vir a aceitar a lógica do ‘talvez’ na qual a assim chamada contradição não é isto nem aquilo, mas talvez alguma outra coisa. Esta lógica diz respeito ao acaso e ao futuro. O futuro apenas pode ser da natureza do ‘talvez’, logo a filosofia nunca foi capaz de aceitar o futuro...”

Neste ponto Nietzsche anuncia um filósofo do futuro, um filósofo do “talvez”, dizendo que os filósofos foram dessa ou daquela maneira até agora, mas que em breve virá um novo filósofo – e é isto que ele quer dizer por “novo” – que pensará o “talvez” *perigosamente* (“este perigoso talvez” ele o chama). Este exemplo – há muitos outros – mostra que a demolição de Nietzsche, sua reversão de todos os valores, sua crítica e sua genealogia são *sempre* feitas *em nome de um futuro que é prometido*. A promessa não sobrevém à crítica, como um posfácio ao final. A promessa, em primeiro lugar, inspira a crítica. Este novo filósofo *já* está lá, *já* foi anunciado na maneira pela qual Nietzsche apresenta a si próprio, mesmo em seus momentos mais arrogantes e hiperbólicos. A apresentação mostra que ele toma parte na promessa ele mesmo, que a promessa não é algo de que alguém ouve falar de algum outro lugar; como todas as promessas, deve ser assumida. Para que uma promessa seja assumida, alguém deve estar lá que seja sensível à promessa, que seja capaz de dizer, “eu sou a promessa, eu sou aquele que promete, eu sou aquele que está prometendo, e eu estou prometendo a vinda de um

novo filósofo”. Isto significa que aquele que está prometendo é *já* a promessa ou *quase* já a promessa, que a promessa é iminente. Esta reflexão sobre a iminência – a categoria da iminência junto à do “talvez” – é o que carrega esta promessa. Eu não estou usando o termo *promessa* no sentido em que Heidegger o usaria, o de um deus que viria nos salvar, mas no sentido da promessa de que eu estou *aqui*, de que o que eu estou fazendo, eu estou fazendo *aqui*, neste texto aqui, dizendo *performativamente* o que eu estou dizendo.

Há uma promessa, então, no movimento mesmo da genealogia, nos seus momentos mais destrutivos, mais “negativos”, e esta promessa precisa ser cuidada, precisa ser teorizada tanto quanto possível. Apenas desta forma seus efeitos podem ser negociados de maneira interessante. Estes efeitos estão por toda parte. Tome, já que você se referiu a ela, a análise da força em Nietzsche como diferença entre forças. A análise, especialmente em *Genealogia da Moral*, é sempre comandada por uma atenção para uma possível reversão na lógica com a qual está envolvida. Nietzsche está fascinado (intrigado e alarmado) com a forma pela qual a reatividade faz com que o mais fraco se torne o mais forte, com o fato de que a maior fraqueza se torna mais forte do que a maior força. Este é o caso com o Platonismo, o Judaísmo e o Cristianismo. Esta lei da inversão é, certamente, o que faz da promessa facilmente tão forte quanto fraca, forte *na* sua fraqueza. No momento em que há reversibilidade, este princípio da inversão, o próprio Nietzsche não pode prevenir a mais insignificante fraqueza de ser ao mesmo tempo a força mais vigorosa. Assim, esta lógica da força se curva a uma lei mais forte do que a da força. A lógica da força revela no interior de sua lógica uma lei que é mais forte do que esta lógica mesma. Estamos testemunhando aqui uma virtualidade que escapa ao que é normalmente atribuído a autoridade do nome ou do discurso de Nietzsche. Por outras palavras, este discurso é *também* o mais desarmado e o mais desarmante. Quando Nietzsche diz que os fortes foram feitos escravos pelos fracos, isto significa que os fortes são fracos, que Nietzsche vem ao socorro dos fortes porque eles são mais fracos que os fracos. Em certo sentido, no que vem ao auxílio da força, Nietzsche está vindo ao auxílio da fraqueza, de uma fraqueza essencial. É nesta fraqueza essencial que se pode encontrar o lugar da “arqui-ética”, da “lei” que mencionei mais cedo. Deve-se defender os mais fracos que estão grávidos com o futuro, pois são eles os mais fortes. Aqui o jogo oscilatório – o qual é tão político e moral quanto é filosófico – é difícil de interromper: falar em nome do mais forte em Nietzsche é também falar em nome do mais fraco. Pode-se sempre argumentar, assim como com Heidegger, que um discurso particular de Nietzsche é anti-Judaico, anti-Platônico, anti-Cristão e hiper-Judaico, hiper-Platônico, hiper-Cristão. Sempre

haverá alguém para dizer, “Sim, a sua desconstrução dos aspectos Judaico e Cristão em São Paulo é feita em nome de uma mensagem que está escondida no Judaísmo, no Cristianismo, no Islã, mesmo no pensamento do século vinte. Você é ‘hiper’, você fala ‘hiper’ no momento em que você fala ‘contra’. Você está a caminho de desenvolver um discurso que é hiper-Judeu, hiper-Cristão contra estas mesmas instâncias.” E, de certo modo, esta pessoa está certa.

Há muitos indicadores em Nietzsche que mostram que a máquina de hiperbolização acima está sempre trabalhando; é este processo de hiperbolização que reinicia a máquina. E o ponto, é certo, não se aplica somente a Nietzsche.

R.B.: Para tomar a formulação da questão quatro, você disse uma vez em *Gramatologia* que era preciso suspender a instância ética da violência para repetir a genealogia da moral. Chegaremos à problemática da violência num instante. No contexto da sua resposta a esta questão e das suas estratégias mais recentes de leitura, pode-se dizer que esta repetição da genealogia consiste em mostrar que há o “messiânico” em Nietzsche?

J.D.: Sim, desde que se acompanhe a minha re-inscrição do termo. Por exemplo, em *Espectros de Marx*¹², eu distingo o messiânico de qualquer forma de messianismo. O messiânico diz respeito a uma noção de futuro que precede – é sua própria condição – o futuro que constitui o messianismo. O messiânico é heterogêneo ao messianismo no exato sentido em que o horizonte do messiânico é indeterminável. O messianismo irá saturar essa ausência de horizonte transformando-a num horizonte. Eu não apenas desejaria mostrar isto através de uma análise razoavelmente abstrata, com base em todos os predicados que me parecem formar o conceito de messianicidade – anúncio de um futuro imprevisível, relação ao outro, afirmação, promessa, revolução, justiça e assim por diante –, mas menos abstratamente, mais imediatamente, eu desejaria mostrar a diferença, por exemplo, no *tom* de Nietzsche, que é profético e messiânico. *Assim Falou Zarathustra* é um livro contramessiânico, mas, é claro, qualquer texto contramessiânico é ao mesmo tempo messiânico. Mesmo quando Nietzsche ri da pregação profética e messiânica, ele ainda assim assume o mesmo tom *para* rir-se dela. Ele apresenta a si mesmo como o contramessias; o Anticristo é messiânico, *Ecce Homo* é um texto messiânico.

¹² DERRIDA, J. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Tradução: Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

R.B.: Sim, mas não é aqui que se poderia dizer que Nietzsche permanece “Platônico”? Afinal, seu tom profético poderia ser considerado metafísico, revelando a inabilidade de Nietzsche em enlutar a tradição *no* seu próprio movimento contra ela.

J.D.: Sim, é isto *também*.

R.B.: Talvez possamos ressituar esta complicação – a diferença entre dois tipos de futuro, um, uma futuridade absoluta que permite o futuro, outro um horizonte temporal chamado *o futuro* que de fato fecha o futuro – quando chegarmos às questões sete e oito. Enquanto isso podemos nos voltar para a questão cinco?

QUESTÃO CINCO: Minhas últimas duas questões me trazem às relações entre violência e *justiça*. Para Nietzsche, a fundação de qualquer lei é necessariamente violenta. É apenas *uma vez que* a lei é instituída que os critérios normativos de justiça e injustiça entram em jogo. É, no entanto, uma ilusão, uma inversão de causa e efeito afirmar que estes critérios precedem e orientam a instituição da lei. A declaração imperativa da lei está enraizada na força. Para Nietzsche, além disso, as condições legais não podem jamais serem senão condições excepcionais, uma vez que elas constituem uma restrição parcial da vontade de vida, a qual tende ao poder, e são subordinadas aos seus “objetivos” como um meio de criar maiores unidades de poder. Uma ordem legal é, assim, duplamente violenta; na sua instituição assim como na sua constante luta, uma vez instituída, com os poderes da vida. A compreensão de Heidegger da justiça em *Introdução à Metafísica*¹³ (sua leitura da *dike* no segundo principal discurso do coro em *Antígona*) é marcada por este relato do jurídico e do político. Brevemente: nesta leitura há um destaque singular do “momento [*Augenblick*]” nietzscheano da decisão na e pela qual o “homem de estado” estabelece a mundaneidade do mundo (seu *polemos* original) na forma política sem encobrir este mundo. Embora este estabelecimento seja, tal como para Nietzsche, contingente, Heidegger lhe concede certa prioridade ontológica, a qual concorda com seu destaque anterior, em *Ser e Tempo*, do êxtase *futuro* da temporalidade e com suas tentativas posteriores de fundar o nacional socialismo filosoficamente. Agora, dado que este momento da decisão, tanto em Nietzsche quanto em Heidegger está inscrito no interior de uma filosofia da vontade (a qual você sempre colocou sob suspeita), dado igualmente que o seu relato da violência originária e a subsequente

¹³ HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

violência de todas as leis não é, no entanto, inteiramente dessemelhante em “A Violência da Letra”, como o seu pensamento acerca da relação entre violência e justiça “evita” uma priorização do momento da decisão política? Eu entendo que esta pergunta é enorme, talvez se envolvendo com todo o seu pensamento, e eu voltarei a ela constantemente (senão quase inversamente) na questão seguinte.

J.D.: Indo direto ao final de sua questão, eu hesitaria em dizer que não estou propondo uma filosofia da decisão. Eu acredito que se há tal coisa como a justiça ou a responsabilidade, deve haver decisão. No entanto, é apenas a *implicação* da decisão que é irreduzível. Por isso eu sempre digo: “A decisão, *caso exista*, deve interromper a causalidade, ser revolucionária e assim por diante”. Eu digo “caso exista” não porque eu duvido que ela exista, mas porque, simplesmente, eu não sei se ela existe. Uma decisão, se há tal coisa, nunca é determinável em termos de conhecimento. Não se pode determinar uma decisão. Sempre que alguém diz “Uma decisão foi tomada naquele lugar e momento. Eu sei que foi assim, e também sei qual foi a decisão”, esta pessoa está enganada. Uma decisão é um acontecimento que não pode ser subsumido sob um conceito, um julgamento teórico ou uma forma determinante de conhecimento. Se pudesse alguma vez ser subsumida, não haveria mais a necessidade de uma decisão. Uma decisão, caso exista, desaparece no seu aparecimento. Assim, a implicação ou pressuposição da decisão é um tipo particular de pressuposição. A mesma coisa se aplica a todos os interesses proximamente relacionados à problemática de uma decisão. Por exemplo, responsabilidade, liberdade e justiça não podem nunca formar o objeto de uma forma determinante de conhecimento. Isto não porque eles sejam obscuros ou ocultos; eles simplesmente não são homogêneos com o conhecimento teórico do julgamento determinante, com aquilo que torna algo presente enquanto objeto ou tema.

Que uma decisão não possa se tornar um objeto ou um tema para o conhecimento é o lugar mesmo da violência. Você se lembra, no início da questão quatro, a violência acompanhando a instituição de qualquer lei – esta instituição não pode ser nada senão violenta, não porque é uma violência acompanhando a transgressão da lei, mas porque ainda não há lei. O que precede a lei não pode não ser violento para a lei. O movimento violento que impõe a lei é uma violência que é tanto assimétrica quanto heterogênea a toda transgressão que poderia então ser identificada em nome da lei. Uma vez que esta instituição tem lugar, pode-se, é claro, sempre contestar – e esta é a história de todas as revoluções – a imposição da lei, argumentar que foi violenta e injusta, buscar reparação, revoltar-se contra ela e assim por

diante. Tal disputa é necessariamente interminável. Se, no entanto, as leis em questão, quer sejam gerais ou particulares, são violentas pela razão apresentada acima e são desconstrutíveis – isto é, podem ser consideradas um artefato histórico que é adequado para análise e desconstrução – aquilo em nome de que se desconstrói não é, em última instância, desconstrutível. Eu chamo esta irreducibilidade *justiça*. Em *Espectros de Marx* eu oponho este conceito de justiça – como disjunção, como “estar fora dos eixos”, como o que está sempre já “fora dos eixos” – ao que Heidegger diz da *dike* que ele opõe (e, num certo sentido, corretamente) ao que se chama comumente *justiça*. Esta justiça ele a toma de toda uma história do jurídico e da representação jurídica. O conceito de justiça que eu estou elaborando é oposto ao heideggeriano de *dike* como junção, como *Fug*, como trazer-junto; ele sugere que a justiça é, e deve ser, uma discordância. No momento em que a justiça implica uma relação com um outro, ela supõe uma interrupção, uma dis-junção, uma desarticulação ou estar-fora-dos-eixos, o que não é negativo; uma disjunção que não é desconstrutível, que é justiça enquanto desconstrução, enquanto a desconstrução possível de qualquer lei [*droit*] determinada.

R.B.: Você começou sua resposta a esta questão declarando firmemente que seria errado não ver a sua filosofia como uma filosofia da decisão, e tudo o que você acaba de dizer aponta para a maneira pela qual o seu pensamento poderia ser visto como uma reflexão interminável e variada – filosófica, ética, política – acerca da irreducibilidade do momento da decisão. Eu estou ciente de que tanto no continente quanto no mundo Anglo-Americano este aspecto da sua obra causa confusão, então eu gostaria que permanecêssemos junto a minha questão por um momento. Parece haver ao menos duas críticas dirigidas à desconstrução que concernem a problemática da decisão; uma problemática que, como você diz, envolve a da liberdade, da responsabilidade e da justiça – as apostas são conseqüentemente altas. Primeiro, seu trabalho acerca da *différance* é visto como estando interessado em um movimento incansável de diferimento, com o resto que qualquer trabalho sobre o paradoxo implica, e que, como resultado, você tem pouco interesse no momento de apreensão, o momento de decisão. Seguindo este tipo de argumento, a sua filosofia não pode, dados os seus méritos, constituir uma filosofia da decisão. Esta segunda crítica, que se ouve muito no mundo Anglo-Americano, soa assim: “quando se trata da questão da violência, do papel crucial que a violência desempenha no pensamento de Derrida, vê-se que Derrida está seguindo a fidelidade de Heidegger ao pensar intimamente, que a sua ‘violência originária’ é de fato a

mistificação de algo que precisa, ou ser desenvolvido, ou contabilizado, em termos históricos e sociais, que esta violência da lei antes da lei é uma violência cega. A compreensão de Derrida da violência originária deixa-nos, por sua vez, cegos quanto à especificidade de todo e qualquer julgamento.” Nos piores casos, ambas as críticas acabam por dizer a mesma coisa; a saber, que a desconstrução deixa a noção de justiça indeterminada, e portanto presa das reapropriações mais perversas. Como você responderia?

J.D.: Em primeiro lugar, eu não aceito o termo *cego*. A acusação deriva, em última instância, do meu argumento de que uma decisão, caso exista, não pode ocorrer sem o indecível, não pode ser resolvida através do conhecimento. Dada a natureza do mal-entendido, deixe-me resumir este ponto de maneira simples e pedagógica. No que diz respeito a uma decisão que é guiada por uma forma de conhecimento – se eu sei, por exemplo, quais são as causas e os efeitos do que eu estou fazendo, qual é o programa para o que estou fazendo, então não há decisão; é uma questão, no momento da decisão, de aplicar uma causalidade particular. Quando eu faço a máquina funcionar, não há decisão; a máquina funciona, a relação é de causa e efeito. Se eu sei o que é para ser feito, se a minha análise teórica da situação me mostra o que é para ser feito – faça isto para causar aquilo, etc. – então não há momento de decisão, apenas a aplicação de um corpo de conhecimentos, ao menos, de uma regra ou norma. Para que haja uma decisão, a decisão deve ser heterogênea ao conhecimento enquanto tal. Mesmo que eu passe anos deixando que uma decisão amadureça, mesmo que eu acumule todo o conhecimento possível no que concerne ao campo científico, político e histórico no qual a decisão deve ser tomada, o *momento* da decisão deve ser heterogêneo a este campo, se a decisão não deve ser a aplicação de uma regra. Se há tal coisa como uma decisão – o ponto deve sempre ser lembrado – então uma decisão deve primeiro ser exposta. É claro, eu não estou defendendo que uma decisão acabe decidindo *qualquer coisa* a *qualquer* momento. Deve-se saber o tanto quanto possível, deve-se deliberar, refletir, deixar que as coisas amadureçam. Mas, conquanto dure este processo, conquanto cuidadosa seja a preparação teórica da decisão, o instante de decisão, se deve haver uma decisão, deve ser heterogêneo a esta acumulação de conhecimento. Caso contrário, não há responsabilidade. Apenas neste sentido a pessoa que toma a decisão não deve saber tudo. Mesmo se se saiba tudo, a decisão, caso exista, deve avançar na direção de um futuro que não é conhecido, que não pode ser antecipado. Se se antecipa o futuro predeterminando o instante da decisão, então este é fechado, assim como ele é fechado se não há antecipação, nenhum conhecimento

“prévio” à decisão. Em um dado momento, deve haver um excesso ou uma heterogeneidade quanto ao que se sabe para que uma decisão *ocorra*, para que constitua um *acontecimento*.

R.B.: Este excesso é a experiência da morte?

J.D.: Sim, indiretamente, mas não podemos dar seguimento a este ponto aqui, tomaria tempo demais! Deixe-me ater a responder a sua questão anterior. O precedente não implica que a decisão é cega. Ao contrário, uma decisão deve ser tão lúcida quanto possível. E ainda assim, por mais lúcida, enquanto decisão, deve avançar ali onde não pode ver. Esta cegueira *não* é uma falta de conhecimento – eu repito, não tem nada a ver com o que, em princípio, se poderia vir a conhecer – é a *estrutura mesma* de *qualquer* decisão, o que relaciona todas as decisões, imediatamente, ao indecidível. Se não há “experiência” do indecidível no momento da decisão, então a decisão não será nada a não ser a aplicação mecânica de uma regra. Em um dado momento, eu devo não saber se é melhor fazer isto ou aquilo, eu devo neste sentido ser radicalmente “ignorante” para que haja uma decisão. Tudo que estou dizendo aqui não é nada senão a análise modesta do conceito de decisão; por outras palavras, está implicado pelo conceito de decisão ele mesmo. Agora, como eu mencionei mais cedo, quanto a saber se uma decisão jamais teve lugar, dado o conceito mesmo de decisão, eu não posso nunca saber, no sentido de que é estruturalmente impossível para mim possuir dela um conhecimento objetivo. É a mesma coisa para o conceito de responsabilidade. Quem quer que diga que ele é responsável, que assumiu “suas” responsabilidades confundiu o significado de responsabilidade. Não se pode saber se se foi responsável ou não, não se pode ter uma boa consciência: “Eu tomei a decisão certa”, “Eu cumpri minhas responsabilidades”, “Minhas dívidas estão pagas”, “Aqui é onde se encontra minha (ou sua) responsabilidade”, e assim por diante – todas as declarações como estas são contrárias à essência da responsabilidade, assim como à essência de uma decisão. É por isso que a responsabilidade é infinita. É infinita por causa da finitude daquele que “decide” ou daquele que “toma a responsabilidade”.

Para responder a sua pergunta de frente, eu diria simplesmente que não apenas a linguagem que eu estou usando não é antiética nem antipolítica, não apenas é uma linguagem que assume o momento da decisão, é literalmente a maneira mais ética e política de tomar seriamente o que está implícito nos conceitos mesmos de decisão e de responsabilidade. Nesse sentido, o que eu estou propondo não poderia ser mais ético ou político! Deixe-me concluir este ponto dizendo que aqueles que acusam a desconstrução de irresponsabilidade, de

cegueira, de violência arbitrária, ou de indecisão ou hesitação estão – de acordo com a estrutura radical da decisão que eu desenvolvi – sancionando aquilo mesmo de que estão culpando o acusado. Mostrar isto em detalhe – e seguindo tudo o que eu disse sobre a essência da decisão, este detalhe é crucial – exigiria novamente mais tempo e cuidado do que uma entrevista pode permitir.

R.B.: No entanto você deixou muito claro que uma experiência do indecível ou aporético (também estou aqui pensando no seu ensaio sobre a aporia no muito recente *Le passage de frontières*) é a passagem pela qual uma decisão deve passar se ela deve –

J.D.: Se ela deve chegar perto de ser uma decisão, se há tal coisa como uma decisão. Não apenas nunca se saberá se uma decisão é boa ou má, nunca se saberá se houve uma decisão, se uma decisão ocorreu enquanto tal. E esta é a única condição para ter havido uma decisão.

R.B.: Para antecipar a minha última questão aqui, já que é apropriada. Esta experiência da aporia, a qual pode aparentar ser para muitas pessoas uma recusa da relação necessária entre uma decisão e um “momento” particular no tempo, esta experiência permite, aos seus olhos, o futuro, ela permite que o futuro chegue *como* um futuro (e não um futuro presente) e assim permite ao futuro da decisão (um futuro no qual decisões podem “ocorrer” e decisões nas quais o futuro não é antecipado). Eu gostaria de enfatizar aqui que você está falando de indecidibilidade em um momento no tempo quando mais e mais “decisões” estão fechando o futuro.

J.D.: Permitir ao futuro que chegue como o futuro – se, por outras palavras, o futuro é precisamente isso... o *futuro* – não se deve entendê-lo num sentido passivo. Essa relação ao futuro é ativa, é afirmativa; e, no entanto, por mais ativa que seja, a relação é também passiva. Do contrário o futuro não será o futuro. Quanto às decisões que “fecham” o futuro, elas são com efeito “decisões”?

R.B.: Talvez possamos voltar a isto outra vez quando discutirmos o seu entendimento da “promessa”. Podemos prosseguir para a questão seis?

QUESTÃO SEIS: A genealogia da moral de Nietzsche é uma crítica contundente ao progresso e a democracia moderna: não apenas por causa de sua exposição não-normativa da justiça, mas também porque a democracia é considerada como uma organização reativa de seres humanos que cada vez mais torna a humanidade indiferenciada e calculável. A democracia é a esfera política na qual o homem é entregue ao poder reativo da razão. Antes de nos envolvermos mais explicitamente com a questão da técnica, eu poderia perguntar-lhe de que maneira sua análise da violência originária o situa, outra vez nos termos mais amplos possíveis, em relação à crítica de Nietzsche à democracia? É porque Nietzsche falha em situar a questão da lei no arrombamento da violência originária que ele resume tão rapidamente o problema da democracia? Ou, haverá um *outro* pensamento da democracia em Nietzsche que simultaneamente vai contra o tom primordial de sua crítica?

J.D.: Minha resposta será rápida e mínima. Eu não acredito que a crítica de Nietzsche à democracia diz respeito à democracia em geral, certamente não o que eu chamo *democracia por vir*. Parece-me que Nietzsche isola diversos traços particulares à democracia tal como ela existiu em seu tempo, por outras palavras, ele foca em uma forma altamente determinada de democracia. O que ele diz acerca desta democracia particular é por vezes adequado e justo; ele pode tocar as nascentes mesmas – necessariamente hipócritas e não-democráticas – do que avança sob a bandeira de democracia. Mas – e isto nos leva imediatamente de volta ao procedimento hiper-ético da genealogia – esta crítica é feita em nome do que eu chamaria *uma democracia por vir*, que é um conceito bastante diferente de democracia daquele criticado por Nietzsche. O que estávamos dizendo mais cedo acerca do chamado e da promessa abre uma noção de democracia que, embora tenha algo em comum com o que entendemos por democracia hoje, principalmente no Ocidente, não é redutível à realidade contemporânea da “democracia” como tampouco ao ideal de democracia que informa esta realidade ou fato. Eu ressaltai esta diferença longamente em *Espectros de Marx*. Já que, aos meus olhos, Nietzsche critica uma forma particular de democracia em nome de “uma democracia por vir”, eu não considero que Nietzsche seja um *inimigo da democracia em geral*. Os que afirmam isto estão apressados demais; são eles que têm pouco entendimento da responsabilidade, da complexidade do ético e do político; são eles que estão achatando o futuro. Nietzsche sempre levará a melhor sobre eles. Não, embora não se possa subscrever a tudo que Nietzsche diz quando ele ridiculariza a democracia de seu tempo – longe disso – eu acredito que Nietzsche entreviu riscos particulares no que ele trouxe a primeiro plano sob o

nome de “democracia”, nos vários traços da sociedade que se reuniram em torno do princípio de “democracia”. Há, ao mesmo tempo, motivos críticos e genealógicos em Nietzsche que *invocam uma democracia por vir*. Já que tudo isto tem de ser mostrado através do texto, é difícil seguir improvisando. Permita que isto seja o protocolo de uma resposta a sua pergunta.

R.B.: Questão sete, então.

QUESTÃO SETE: Nesta conjuntura eu gostaria de focar muito particularmente no que você diz do *Rektoratsrede* [Discurso de reitorado] de Heidegger em *Do Espírito: Heidegger e a Questão*. Eu recorro que em *Do Espírito*, numa passagem extremamente densa e complexa, você critica virulentamente os efeitos da “espiritualização” fundadora de Heidegger do racismo biológico. Enquanto que, noutro lugar (*Esporas*) você reconheceu uma certa necessidade do gesto *filosofante* de Heidegger – *ao menos* no que concerne ao empirismo de Nietzsche – aqui os problemas deste gesto – que *espiritualiza* o biologismo – são explicitamente analisados dentro do contexto político dos engajamentos de Heidegger com o Nazismo. Permita-me citar a passagem na íntegra:

Porque, se não se pode marcar distância quanto ao biologismo, naturalismo, racismo em sua forma genérica, só se pode *opor-se* a isso, reinscrevendo o espírito numa determinada determinação opositora, fazendo dele de novo uma unilateralidade da *subjetividade*, embora em sua forma voluntarista. A imposição desse programa muito forte reina sobre a maioria dos discursos que hoje e por muito tempo ainda se opõem ao racismo, ao totalitarismo, ao nazismo, ao fascismo etc., e o fazem em nome do espírito ou da liberdade do espírito [Nota: Esta liberdade do espírito sempre corre o risco rigorosamente determinado pelo texto de Hegel: o de uma liberdade somente formal e de uma universalidade abstrata], em nome de uma axiomática – por exemplo, a da democracia ou dos “direitos do homem” – que, diretamente ou não, volta a essa metafísica da subjetividade. Todas as armadilhas da estratégia demarcadora pertencem a esse mesmo programa, qualquer que seja o lugar que aí ocupem. Só se tem escolha entre as terríficas contaminações que ele assinala. Mesmo se todas as cumplicidades são equivalentes, elas são irredutíveis. A questão de saber qual é a menos grave destas cumplicidades sempre se coloca, e não se poderia exagerar sua urgência e seriedade, mas ela nunca dissolverá a irredutibilidade deste fato. Este “fato”, certamente, não é simplesmente um fato. Inicialmente e pelo menos porque ainda não é *fato*, não completamente: ele exige mais do que nunca, para o que ainda falta nele advir depois dos desastres passados, responsabilidades de “pensamento” e de “ação” absolutamente inéditas [...]. No *Discurso de reitorado* este risco não é somente corrido. Se seu programa parece diabólico é porque, *sem que exista aí nada de fortuito*, ele capitaliza o pior, a saber, dois males ao mesmo tempo: a canção do nazismo e o gesto ainda metafísico.¹⁴

¹⁴ DERRIDA, 1990, p. 50-51.

Como Dominique Janicaud notou em *L'ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*, seria difícil encontrar uma acusação maior de Heidegger. Minha questão, contudo, diz respeito ao assim chamado programa de lógica ao qual você alude nesta passagem. Eu noto que você faz um gesto intelectual similar, senão mais local, em *Otobiographies* concernente à necessária contaminação dos textos de Nietzsche pela ideologia Nazista. Lá se trata da questão de uma “poderosa máquina de programação” que relaciona, antes de qualquer intenção ou *vontade* humana, as duas forças contrárias da regeneração e da degeneração em *Sobre o Futuro dos nossos Estabelecimentos de Ensino* de Nietzsche, determinando antecipadamente, antes de qualquer eventualidade histórica, que cada força reflete e se transforma em sua outra. Estamos aqui, talvez, como se no “coração” da desconstrução dada a sua preocupação com aquilo que você chama *a violência menor* em “Violência e Metafísica” (*A escritura e a diferença*).

Minha questão, depois desse preâmbulo necessário, é curta: *em que sentido*, para você, *toda* pensamento e *toda* ação até hoje foram inscritos nesta máquina? E como você entende estas enigmáticas palavras “responsabilidades absolutamente inauditas” de pensamento e ação? Em que sentido, “absolutamente”?

J.D.: Primeiro, eu certamente acredito que as contaminações discutidas nessa passagem são absolutamente inegáveis. Eu desafio qualquer um a mostrar um discurso ou uma postura política hoje que escape a esta lei da contaminação. A única maneira de fazê-lo é na forma da (de)negação (*Verneinung*), a lei da contaminação pode apenas ser (de)negada. Se é verdade que estas contaminações são inevitáveis, que, seja como for, não se pode esquivar a sua lei, então a responsabilidade não pode consistir em negar ou (de)negar a contaminação, em tentar “salvar” uma linha de pensamento ou de ação. Ao contrário, deve consistir em assumir esta lei, reconhecer sua necessidade, em trabalhar *no interior* da máquina, formalizando a maneira pela qual a contaminação funciona e tentando agir de acordo. A nossa primeira responsabilidade é reconhecer que este programa aterrorizante está em ação em todos os lugares e confrontar o problema de frente; não escapar a ele ao negar sua complexidade, mas pensa-lo enquanto tal.

Segundo, isto significa que os gestos políticos que se fará serão, como todos os gestos políticos, acompanhados por um discurso. A discursividade leva tempo, ela implica diversas sentenças, não pode ser reduzida a um único momento ou ponto. Em cada ocasião será preciso

fazer gestos complexos para explicar que se está agindo, apesar da contaminação, desta maneira particular, porque se acredita que é melhor fazer isto do que aquilo, que um certo ato escolhido é em tal e tal situação mais provável de fazer isto e aquilo do que um outro ato possível. Estes atos são qualquer coisa exceto pragmáticos, eles são avaliações estratégicas que buscam estar à altura da formalização da máquina. Para se fazer tais avaliações deve-se passar pelo pensamento – não há distinção aqui entre pensamento e ação, estas avaliações são *ações de pensamento*. Quem quer que tente justificar uma escolha política ou perseguir uma linha política sem o pensamento – no sentido de um pensamento que excede a ciência, a filosofia e a técnica – sem pensar o que chama a pensar nesta máquina, esta pessoa não está sendo, aos meus olhos, politicamente responsável. Consequentemente, precisa-se de pensamento, precisa-se pensar mais do que nunca. A tarefa do pensamento hoje é enfrentar, medir-se contra tudo o que está elaborando este programa da contaminação. Este programa forma a história da metafísica, ele informa toda a história da determinação política, da política tal como foi constituída na Grécia antiga, disseminada pelo Ocidente e finalmente exportada para o Oriente e para o Sul. Se o político não é o pensamento neste sentido radical, a responsabilidade política desaparecerá. Eu não iria tão longe a ponto de dizer que este pensamento apenas se tornou necessário hoje; antes, hoje mais do que nunca, deve-se pensar esta máquina para se preparar para uma decisão política, se há tal coisa, *no interior* deste espaço de contaminação. Muito resumidamente, portanto, o que eu estou tentando fazer é me preparar para uma tal decisão enfrentando a máquina ou a lei da contaminação. Por razões que agora devem estar claras, o que eu digo *sempre* correrá o risco de ser tomado sob uma luz desfavorável, não pode deixar de levar a mal-entendidos, de acordo com a mesma lei da contaminação. Não há saída. Quanto às críticas à desconstrução mencionadas mais cedo, deve-se de fato assumir o risco de ser mal compreendido, continuando a pensar em termos modestos o que é afinal de contas extremamente ambicioso, no intuito de se preparar para estas responsabilidades – se elas existem.

Na passagem que você cita, eu chamo essas responsabilidades *inéditas* [inédites]. O que este termo significa? Nos seus termos, qual é o seu *tempo*? Ao invés de implicar um pathos heroico da originalidade, o termo testemunha o fato de que nos encontramos em uma situação inaudita. Após eventos recentes – quer se lhes dê o nome de Nietzsche, de Heidegger, da Segunda Guerra Mundial, do Holocausto, da destrutibilidade da humanidade pelos seus próprios recursos técnicos – está claro que nos encontramos em um espaço absolutamente inédito. Para este espaço precisa-se de reflexões igualmente inauditas acerca da

responsabilidade, acerca das problemáticas da decisão e da ação. Dizer isto não é um punhado de *hubris* especulativa. Simplesmente reconhece onde estamos. Nós precisamos do *inédito*; do contrário não haverá nada, pura repetição... O inédito é, por certo, altamente perigoso. Uma vez nesses caminhos de pensamento, está-se sujeito a levar tiros de pessoas que estão com pressa para interpretar textos, que te chamam de neonazista, de niilista, de relativista, de místico, ou o que seja. Mas se não se corre tais riscos, então não se faz nada, e nada acontece. O que eu estou dizendo é bastante modesto: sem risco, não há nada.

R.B.: Por que você escreveu “absolutamente inédito”?

J.D.: Foi apenas uma forma de ênfase. É claro, o inédito não é nunca possível sem repetição, nunca há algo absolutamente in, totalmente original ou novo; ou antes, o novo apenas pode ser novo, radicalmente novo, na medida em que algo novo é *produzido*, ou seja, onde há memória e repetição. O novo não pode ser inventado sem memória ou repetição. Então, duas coisas: primeiro, não pode haver quebra, experiência da quebra que não pressuponha uma não-quebra, que não pressuponha memória. Segundo, a contaminação resulta desta iterabilidade que é constitutiva do inédito. A contaminação acontece porque a iterabilidade habita desde o início o que ainda não é pensamento. É preciso confrontar esta lógica paradoxal para ser capaz de pensar o impensado.

R.B.: Deixe-me tomar um exemplo relacionado ao que você estava dizendo sobre a repetição. Você mencionou *Espectros de Marx* diversas vezes no que vem dizendo, então um exemplo tomado a esta obra é mais do que apropriado. Neste texto combativo, ironicamente “tempestivo”, você fala sobre nossa responsabilidade diante do inédito. Um aspecto particularmente interessante do livro diz respeito ao que você chama uma *nova Internacional*. Eu não reunirei todos os fios que determinam a estratégia conceitual deste termo no livro. Basta dizer que *Espectros de Marx* permanece fiel a uma noção de internacionalidade em Marx que, você argumenta, o próprio Marx traiu ao ontologizar, dentre outras coisas, a estrutura temporalmente indefinida da revolução e a relação “suplementar” entre a humanidade e suas produções. Esta nova Internacional é uma configuração de laços [*liens*] que estão em vias de serem formados, que vão além da cidadania, do estado-nação, e da soberania nacional, mas que não estão trabalhando para nem antecipando um superestado cosmopolita. Esta noção de uma nova Internacional forma parte da estratégia do livro de

preparar o terreno para uma nova crítica sócio-política dos discursos políticos contemporâneos... Com *Spectros de Marx* em mente, como você responderia ao seguinte?

Diante das estruturas inadequadas do direito internacional, nós estamos presentemente testemunhando duas repetições. A primeira é a dos estados-nação da Europa, que se encontram sendo novamente confrontados com determinações regionais e étnicas da identidade de um povo. Como todas as repetições, no entanto, há uma diferença: os nacionalismos e fascismos de hoje são produzidos em, e constituem a si mesmos no interior de um mundo que é tecnologicamente diferente daquele dos anos 1920 e 1930, um mundo que é muito menor e mais “internacional” devido ao processo acelerado de tecnicização. A diferença tem implicações ambivalentes para qualquer forma de nacionalismo: a repetição de nacionalismos é certamente datada, e no entanto é tão mais perigosa e singular por ser datada. A outra repetição é a dos estados-nação que, *enquanto* estados-nação, são constitutivamente incapazes de pensar, e praticar, uma noção de direito internacional. Pois o direito internacional permanece sendo determinado pelo conceito de soberania nacional, um princípio que está impedindo, por exemplo, que a Organização das Nações Unidas aja efetivamente para além dos desejos de um ou outro de seus membros permanentes. Estas duas repetições, embora de naturezas diferentes, tendem a paralisar movimentos inventivos. Como, então, você concebe a relação entre esta nova Internacional emergente e a presente morosidade das instituições de direito internacional?

J.D.: A “Internacional” na qual eu estou interessado de fato excederia os conceitos de nação, de estado, e de estado-nação que determinam o conceito de internacional. Eu acredito que estamos presentemente envolvidos em um processo que exige uma transformação acelerada do direito internacional. Todo evento no mundo contemporâneo mostra que as instituições internacionais são impotentes, dependentes, que são, para seus meios de execução, das decisões de estados-nação particulares e poderosos que cerceiam a vontade geral de tais instituições. A razão para isto é clara: os conceitos mesmos nos quais as missões destas instituições internacionais são erguidos – tenho em vista especialmente as Nações Unidas – precisam ser repensados, desconstruídos. Todos estes conceitos pertencem a uma tradição Ocidental do político que implica a polícia, a soberania do estado, o conceito moderno do estado-nação. A noção do político está sendo completamente minada – técnica, econômica e politicamente. O direito internacional, as instituições internacionais precisam ser

repensadas e assim aprimoradas. O processo é infinito e interminável, mas é absolutamente necessário.

A este respeito eu não tenho nada contra instituições internacionais. Eu acredito que deve-se aceitar sua história, concordar com sua perfectibilidade e assim por diante. Dito isto, nós estamos ao mesmo tempo testemunhando algo como uma aspiração a – eu não me atrevo a usar a palavra *solidariedade* ou *comunidade* porque estas palavras ressoam demasiado de uma maneira particular – um *laço* [lien] (o termo é apropriado apenas dado o seu alto nível de abstração), um laço entre – aqui, outra vez, eu não quero usar um termo como *cidadãos do mundo* já que é um conceito excessivamente marcado por uma tradição do cosmopolita, nem *sujeitos políticos*, nem tampouco *seres humanos* – digamos, então, *singularidades*, um laço entre singularidades. Há hoje uma aspiração em direção a um laço entre singularidades por todo o mundo. Este laço não apenas se estende para além das nações e dos estados, assim como eles são compostos hoje ou assim como estão em processo de decomposição, mas se estende para além dos conceitos mesmos de nação ou de estado. Por exemplo, se eu me sinto solidário hoje a um Argelino que foi apanhado entre o F.I.S. [Frente Islâmica da Salvação] e o Estado Argelino, ou a este Croata em particular, Sérvio, Bósnio, ou a este Sul-Africano em particular, a este Russo ou a este Ucraniano, ou a quem quer que seja – não é o sentimento de um cidadão para com um outro, não é um sentimento peculiar a um cidadão do mundo, como se fossemos todos cidadãos potenciais ou imaginários de um grande estado. Não, o que me une a estas pessoas é algo diferente de uma afiliação a um estado-nação mundial ou a uma comunidade internacional estendendo indefinidamente os limites do que hoje ainda se chama o *estado-nação*. O que me une a eles – e este é o ponto; há um laço, mas este laço não pode ser contido dentro dos conceitos tradicionais de comunidade, obrigação ou responsabilidade – é um protesto contra a cidadania, um protesto contra a afiliação a uma configuração política enquanto tal. O laço é, por exemplo, uma forma de solidariedade política oposta ao político enquanto uma política amarrada ao estado-nação. “A democracia por vir” é uma democracia cujos laços não são mais aqueles que podem ser deduzidos do conceito de democracia, tal como este conceito emergiu e se desenvolveu na história do Ocidente. O conceito de democracia sempre esteve ligado à cidade, ao estado, a *polis* enquanto *topos*, e em tempos modernos ao estado-nação; as democracias sempre foram concebidas e conceitualizadas como um fenômeno do “estado-nação”, e é aqui que jaz o problema. Onde a democracia está necessariamente relacionada ao velho conceito de *politeia*, ao *topos* da *polis*, ela é desafiada pelos recursos deslocalizantes da técnica e da mídia presente e futura.

O que eu estou chamando uma nova *Internacional* tanto sinaliza a necessidade de se radicalizar a crítica do direito, do estado e da nação, quanto oferece testemunho a uma internacional que carrega a promessa de si mesma, que está ouvindo a promessa de uma “democracia por vir”, ligando singularidades para além da estrutura do estado-nação. Esta democracia *não* é uma utopia abstrata. Eu acredito que é esta solidariedade, este laço que está provocando a transformação gradual e necessária do direito internacional; ele presta contas do sentimento de insatisfação que todos temos quanto aos eventos presentes no mundo. Se ninguém está feliz com o presente estado do mundo, é porque nada é satisfatório: nem o estado, nem o estado-nação, nem o direito internacional, nem a “ordem” mundial; e porque esta insatisfação deriva, em última instância, de um “laço” que exige pensamento e negociação. Já que este laço entre singularidades, assim como a promessa que carrega, é o que eu chamo *spectral*, ele não pode ser transformado em uma comunidade; a promessa do laço não forma nem uma comunidade nacional, linguística ou cultural, como tampouco antecipa uma constituição cosmopolita. Ela excede toda cultura, toda língua, excede até mesmo o conceito de humanidade. Um ponto final: nossa insatisfação requer, ao mesmo tempo, no mesmo gesto do pensamento, repensar os limites entre o humano e o animal, entre o humano e o natural, entre o humano e o técnico. Pois a questão da animalidade, a questão da terra, do que queremos dizer com “vida” em geral também forma a promessa desse laço.

R.B.: O que você está dizendo é extremamente denso e complicado. Eu me pergunto se não poderíamos progressivamente destrinchar alguns destes pensamentos através das últimas questões. Começemos pela modalidade temporal desta “democracia por vir”. Não é uma Ideia no sentido Kantiano – um horizonte temporal que guia o pensamento ético ou político em princípio. Sabemos que a ideia desta Ideia é bastante vulnerável à crítica Hegeliana da distinção Kantiana entre razão e entendimento. O que Hegel basicamente diz a Kant é: “Sua Ideia de liberdade é uma ‘má infinidade’ e acaba destruindo a possibilidade mesma da liberdade que promete.”. Agora, a sua noção de *différance* foi frequentemente equiparada a esta má infinidade, e presumidamente a sua noção da promessa da democracia aguarda semelhantes mal-entendidos. Contudo, você está, de fato, dizendo algo *para além* desta oposição entre Kant e Hegel, uma vez que esta democracia, enquanto não é *nem* uma norma *nem* um fato, está ocorrendo *agora*, não é mesmo?

J.D.: Sim, é agora, não é uma Ideia no sentido Kantiano. Sempre estou um pouco preocupado, no entanto, quando eu argumento contra a Ideia no sentido Kantiano, pois esta ideia deve também ser mantida. Por exemplo, deve-se manter a ideia de um desenvolvimento infundável de instituições internacionais na direção da paz universal. Este horizonte não deve ser destruído. Não obstante, há, por assim dizer, um horizonte a este horizonte que não tem horizonte. A Ideia em sentido Kantiano me deixa insatisfeito precisamente em torno de seu princípio de infinidade: primeiro, ela se refere a um infinito no lugar mesmo onde aquilo que eu chamo de *différance* implica o aqui e o agora, implica urgência e iminência – retornamos, em um certo sentido, a nossa prévia discussão acerca da decisão; segundo, a Ideia Kantiana se refere a uma infinidade que constitui um horizonte. Este horizonte é, como a palavra Grega diz, um limite formando um pano de fundo contra o qual pode-se saber, contra o qual pode-se ver o que está vindo. A ideia já antecipou o futuro antes de ele chegar. Então, a Ideia é tanto futura demais, no sentido de que é incapaz de pensar o diferimento da diferença em termos de “agora”, quanto não é “futural” o suficiente, no sentido de que já sabe o que o amanhã deve ser.

A relação com o outro – que em troca guia tudo que eu estou dizendo acerca da democracia por vir – é sem horizonte. É o que eu chamo o *messiânico*; o messiânico pode chegar a qualquer momento, ninguém pode antecipá-lo, ninguém pode ver como deveria vir, ou estar de sobreaviso. A relação com o outro é a ausência de horizonte, de antecipação, é a relação com o futuro que é paradoxalmente sem antecipação, lá onde a alteridade do outro é uma surpresa absoluta. Se se pode estar preparado para uma surpresa absoluta, então deve-se estar preparado para a vinda do outro *como* uma surpresa absoluta – é isto que eu entendo pelo messiânico. Se a relação com o outro é que tudo pode acontecer a qualquer momento, se estar preparado para essa surpresa absoluta é estar preparado para o “tudo pode acontecer”, então a estrutura mesma do horizonte informando, dentre outros horizontes, a Ideia em sentido Kantiano foi perfurada. Ao dizer isto, estou mais que ciente de que os riscos aqui são muito altos. A estrutura de horizonte comanda todo o pensamento moderno: fenomenologia, ontologia, hermenêutica, Husserl, Heidegger, Gadamer, etc. A noção de horizonte é indispensável ao movimento da fenomenologia, ao movimento da interpretação do sentido do Ser, de fato é indispensável a *qualquer* empreendimento crítico (no sentido de *Kritik*). Mas deixe-me ser claro – a experiência de uma *ausência* de horizonte não é uma experiência que não tem absolutamente horizonte; é onde o horizonte é, num certo sentido, “perfurado” pelo outro. Com a vinda do outro há um não-horizonte.

R.B.: Poderia, com efeito, ser argumentado que a sua desconstrução da Ideia em sentido Kantiano constitui ao mesmo tempo uma desconstrução do todo do que se chama em filosofia política *modernidade*. Você raramente colocou nestes termos, preferindo falar mais amplamente acerca da *clausura* da metafísica. Mas eu penso que sua crítica da Ideia em sentido Kantiano – em termos da relação com o outro – é justamente isso: uma desconstrução da modernidade que clama por uma reinvenção do moderno. Este é um bom ponto para voltar à Nietzsche e à Heidegger. Questão oito?

QUESTÃO OITO: Isto me leva às minhas duas próximas questões. Desde as últimas palestras *Nietzsche* em diante, Heidegger argumenta que a vontade de poder não apenas forma o final da metafísica como constitui a sua realização enquanto o cálculo tecnicista do Ser como valor. A vontade de poder é a realização da razão na forma de uma “esquematização” intencional e tecnológica do mundo, o qual esquece o Ser. Na sequência desta interpretação, Heidegger começa a conceber a relação entre o Ser e o homem em termos de um encontro não-intencional entre o pensamento e o recolhimento do Ser. O perigo supremo se torna o do destino da essência da técnica, destino pelo qual a essência do homem em sua abertura ao Ser corre o risco de cair da memória. Pensa-se cada vez mais a resistência a este perigo e, em particular, ao pensamento calculista em termos de uma “serenidade” [*Gelassenheit*], composto na direção dos entes e da escuta ao “chamado” do Ser. O momento “Nietzscheano” de decisão em resolutivo é assim reavaliado como sendo particular a uma metafísica da vontade. Neste ponto Heidegger teorizou uma certa renúncia do agenciamento político. Há, é claro, muitas questões aqui. Eu permanecerei inicialmente com a interpretação Heideggeriana de Nietzsche exposta acima. A interpretação de Heidegger da vontade de poder como subjetividade consumada no início dos anos 1940 não chega a ser mais violenta do que sua anterior espiritualização da fisiologia de Nietzsche? Pois não se poderia argumentar que a problemática da vontade de poder excede a axiomática da subjetividade e que a “vida”, nas diferenças de suas forças, precede tanto o Ser quanto a humanidade? Se esta interpretação é até certo ponto legítima, não sugere ela que o texto de Nietzsche admite que se pense a “inumanidade” da técnica de forma mais interessante do que o texto de Heidegger, que, apesar de tudo, permanece ele mesmo metafísico dada a sua crença de que “a essência da técnica não é técnica” (“A questão da técnica”¹⁵)?

¹⁵ HEIDEGGER, M. “A questão da técnica”, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, in: *Ensaio e conferências*.

J.D.: Para responder às suas duas perguntas, eu primeiro focaria no que Heidegger diz acerca do conceito de vida, já que qualquer ser vivente, de fato, desfaz a oposição entre *physis* e *technè*. Como uma auto-relação, como atividade e reatividade, como força diferencial, e repetição, a vida é sempre já habitada pela tecnicização. A relação entre *physis* e técnica não é uma oposição; desde o início há instrumentalização [*dès l'origine, il y a de l'instrumentalisation*]. O termo *instrumento* é inapropriado no contexto da tecnicidade originária. Seja como for, uma estratégia protética da repetição habita o momento mesmo da vida: a vida é um processo de auto-substituição, o “passar-adiante” da vida é uma *mechanike*, uma forma de técnica. Portanto, não apenas a técnica não está em oposição à vida, ela também a assombra desde o início. Agora, em Nietzsche de fato não há oposição entre técnica e vida, e isto indubitavelmente significa que se pode reconsiderar a técnica *a partir* de Nietzsche. Ele deixa o campo aberto para que isto seja feito.

R.B.: As reflexões de Heidegger acerca da técnica são ambivalentes. Como você mesmo mostrou, ele é um dos primeiros filósofos a confrontar a técnica em termos filosóficos, e ainda assim ele deseja purificar o pensamento da tecnicidade originária. A técnica permanece uma *questão*, e *como* uma questão colocada pelo pensamento, o pensamento não é “técnico”. Por outras palavras, o pensamento para Heidegger, embora já não mais filosofia em seu sentido, ainda é metafísico, dada a sua diferença em relação à técnica. O pensamento é de fato constituído por esta diferença mesma. Um movimento filosófico clássico, apesar de tudo mais em Heidegger que trabalha contra tal movimento. Onde você situaria Nietzsche aqui, em vista do que você disse acerca da resistência da filosofia de Nietzsche ao “pensamento” Heideggeriano?

J.D.: O movimento de Heidegger não é um gesto Nietzscheano, isto é verdade. Eu gostaria de reforçar o ponto, entretanto, de que não há uma simples avaliação da técnica em Heidegger. Como tampouco há simples avaliação da técnica em Nietzsche. Poder-se-ia argumentar que na obra de Nietzsche há algo como um processo de tecnicização que corresponde a um momento afirmativo da vida, um sinal de força, assim como se poderia argumentar que também há uma instância reativa da técnica. Há declarações em Nietzsche onde ele denuncia a técnica e a tecnicização; por exemplo, seu julgamento da democracia é também um julgamento da tecnicização urbana. E assim, não há tampouco o bom e o mal em

Nietzsche: a técnica é tanto boa quanto má. Este, certamente, é o caso para tudo em Nietzsche; motivo porque, como um protocolo a todos os discursos sobre Nietzsche, em todas as interrogações acerca dele – a de Heidegger, por exemplo – deve-se lembrar que cada filosofema, cada conceito em Nietzsche não abriga nenhuma identidade, a cada vez ele deve ser avaliado tanto pelo seu lado ativo quanto pelo reativo. Nietzsche nunca escreve que *x* é exclusivamente bom ou mal. Cada ente é submetido à interpretação, esta interpretação é uma avaliação do que é ativo ou reativo. Como consequência, não há, para Nietzsche, nenhum ente que não seja interpretável como uma forma ativa tanto quanto como uma forma reativa de vida. É isto que distingue Nietzsche de Heidegger: tudo é, para Nietzsche, interpretação.

Eu sempre admirei este aspecto do pensamento de Nietzsche. Especificamente quanto a sua questão, isto implica que a técnica é uma interpretação, uma interpretação submetida por sua vez a outras interpretações. A técnica é tanto ativa quanto reativa. Então, se se pode pensar a técnica a partir de Nietzsche, isto não significa que Nietzsche vai nos oferecer uma determinação particular do técnico que é mais interessante que a reflexão de, por exemplo, Heidegger. Não – com efeito, esta é precisamente a lição que pode ser esboçada para hoje. Antes de ser atacada ou defendida, a técnica deve ser *interpretada a cada vez*. A cada vez deve-se interpretar o que se está fazendo e o que se quer fazer com a técnica, a qual é por vezes afirmativa, por vezes reativa. A técnica se presta a interpretação, há também técnicas de interpretação que *também* se prestam a interpretação, e assim por diante. É neste sentido, então, que Nietzsche nos permite pensar a técnica tecnicamente.

R.B.: Nós precisaremos nos apressar para chegarmos à última questão no tempo previsto. Talvez esta seja uma ocasião de passar da questão oito para a nove, já que o que você acabou de dizer atravessa justamente as leituras tardias de Heidegger da vontade de poder como o cálculo tecnicista do Ser. Desta leitura em diante, Heidegger elabora uma noção de passividade radical, *Gelassenheit*, a qual você compara, em *Do Espírito: Heidegger e a Questão*, ao seu trabalho acerca da promessa originária da linguagem em *A Caminho da Linguagem*¹⁶. Estas são águas complicadas; há muito em risco. Apesar da complexidade do que está se passando, posso perguntar-lhe em que sentido suas noções da promessa e da dupla afirmação distinguem aqui o seu pensamento *tanto* do de Heidegger *quanto* do de Nietzsche?

¹⁶ HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

QUESTÃO NOVE: Embora você tenha manifestado claros desacordos com o pensamento de Heidegger acerca da técnica, há um lado de sua obra, mais insistente desde os anos 1980, que está em parte em acordo com a rejeição de Heidegger de uma filosofia da vontade. Esta é a sua análise da estrutura radical da promessa. Como você argumenta em *Do Espírito* e *Mémoires for Paul de Man*, a promessa proíbe o ajuntamento (metafísico) do Ser em presença, o qual o pensamento de Heidegger sobre a linguagem também perturba. A promessa é o remanescente da necessária indecidibilidade do pensamento e da ação na qual qualquer ato de pensamento (ou) linguagem (filosófico, político, jurídico, literário) irá recair e falhar em desatar. Nós estamos de volta aqui na máquina contaminante de *Do Espírito*. Este remanescente é um passado absoluto (ele não pode ser recordado em nenhum ato) que dá a oportunidade ao futuro. Em que sentido esta promessa, que, como você diz, é sempre já a memória desta promessa, é todavia uma afirmação do futuro? Qual a relação entre esta “dupla” afirmação e o singular dizer-Sim de Zaratustra, que afirma uma criação inocente do futuro? Esta dupla afirmação perturba, por sua vez, a obstinação de Nietzsche por esquecimento em *Ecce Homo*; a saber, a afirmação de que ele é “o anti-asno par excellence” (“Porque escrevo tão bons livros”) ¹⁷? Minhas questões são em parte provocadas por o que você diz em “Nombre de oui” em *Psyché: Inventions de l'autre*.

QUESTÃO DEZ: Eu agora vou ligar a questão da temporalidade aludida mais cedo no que concerne a sua frase *responsabilidades absolutamente inauditas* às duas questões anteriores acerca da técnica, da afirmação e do futuro. No seu ensaio “Psyche: Inventions of the Other”, o futuro da desconstrução está intimamente relacionado à promoção do acaso. As invenções desconstrutoras servem a este favorecimento do acaso não por meio de uma oposição à programação tecno-racional do aleatório, mas deixando que o radicalmente outro do cálculo “chegue”. Como você observa naquele ensaio: “A inventividade [d]esconstrutora consiste em abrir, descerrando e desestabilizando estruturas excluídas, a fim de deixar uma passagem para o outro.”. Esta alteridade radical é a “promessa” da invenção e é, novamente, uma reformulação do seu argumento desconstrutor de que não há para além do indecidível, do acontecimento aporético; por exemplo, não há política da invenção para *opor* à moderna política da invenção. Uma tal invenção, seguindo a sua lógica indecidível da “máquina”, iria recair na tendência da política moderna de integrar o aleatório aos seus cálculos programáticos. Daí a sua ênfase neste ensaio na experiência impossível do outro como a

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

invenção do impossível. Neste contexto você poderia elaborar a relação *temporal* entre as responsabilidades sobre as quais você falou na passagem que citei de *Do Espírito* e a futuridade absoluta deste absolutamente outro da invenção?

J.D.: Eu acredito que todos os problemas que viemos discutindo nesta entrevista podem ser encontrados na muito reduzida e altamente esquematizada forma do que eu chamo de *dupla afirmação*. Para tratar o problema de maneira ligeiramente simples, pedagógica: o “sim” não é nem uma observação descritiva, nem um julgamento teórico; é precisamente uma afirmação, com as características performativas que qualquer afirmação acarreta. O “sim” deve também ser uma réplica, uma réplica na forma de promessa. Desde o momento em que o “sim” é uma réplica, ele deve ser endereçado ao outro, desde o momento em que é uma promessa, ele se compromete a confirmar o que foi dito. Se eu digo “sim” a você, eu já o repeti da primeira vez, já que o primeiro “sim” é também uma promessa deste “sim” que é repetido. Dizer “sim” é aquiescer, comprometer, e, portanto repetir. Dizer “sim” é uma obrigação de repetir. Este comprometimento com repetir está implicado na estrutura do mais simples “sim”. Há um tempo e um espaçamento do “sim” como “sim-sim”: leva tempo dizer “sim”. Um único “sim” é, portanto, imediatamente duplo, ele imediatamente anuncia um “sim” por vir e já lembra que o “sim” implica um outro “sim”. Então, o “sim” é imediatamente duplo, imediatamente “sim-sim”.

Esta duplicação imediata é a fonte de toda contaminação possível – a do movimento de liberdade, de decisão, de declaração, de inauguração – por sua técnica ou dupla técnica. A repetição nunca é pura. Por isso o segundo “sim” pode eventualmente ser uma risada ou um escárnio quanto ao primeiro “sim”, ele pode ser o esquecimento do primeiro “sim”, pode igualmente ser um registro dele. Fidelidade, paródia, esquecimento ou registro – o que quer que seja, é sempre uma forma de repetição. A cada vez é a *iterabilidade* originária que está em jogo. A iterabilidade é a condição mesma de um compromisso, da responsabilidade, do prometer. A iterabilidade apenas pode abrir a porta a estas formas de afirmação ao mesmo tempo em que abre a porta para a ameaça de que esta afirmação falhe. Não se pode distinguir a abertura da ameaça. É precisamente por isso que a técnica está presente desde o início. A duplicidade significa isto: na origem há técnica.

Tudo isto é verdadeiro antes mesmo que cheguemos à palavra *sim*. Como eu argumento em “Ulysses Gramophone: Oui-dire de Joyce”, o “sim” não assume necessariamente a forma da palavra *sim* em uma língua particular; a afirmação pode ser pré-

verbal ou pré-discursiva. Por exemplo, a afirmação da vida no movimento em direção a auto-repetição, em direção à assistência, pode muito bem ser pré-verbal. Ambos movimentos também podem ser de degeneração, eles podem ser um ato de zombaria, uma cópia, um arquivo, e assim por diante. Com esta duplicidade nós estamos no coração da “lógica” da contaminação. Não se deve simplesmente tomar a contaminação como uma ameaça, no entanto. Ao fazê-lo continua-se a ignorar esta lógica mesma. A contaminação possível deve ser assumida, pois ela é também a abertura ou oportunidade, nossa oportunidade. Sem contaminação nós não teríamos nenhuma abertura nem oportunidade. A contaminação não deve ser apenas assumida ou afirmada: é a possibilidade mesma da afirmação em primeiro lugar. Para a afirmação ser possível, deve sempre haver ao menos dois “sins”. Se a contaminação do primeiro “sim” pelo segundo é recusado – por quaisquer razões – está-se negando a possibilidade mesma do primeiro “sim”. Por isso todas as contradições e a confusão na qual esta negação pode cair. A ameaça é a oportunidade, a oportunidade é a ameaça – esta lei é absolutamente inegável e irreduzível. Se não se a aceita, não há risco, e, se não há risco, há apenas morte. Se se recusa a correr riscos, é-se deixado com nada mais do que a morte.

R.B.: Você já respondeu à questão dez ao sustentar que a *différance* é um movimento de diferimento e diferença que permite a temporalidade do agora e está imediatamente interessado neste momento agora. Como você acaba de deixar claro, a sua compreensão da invenção deve ser situada nesta estrutura da temporalidade assim como na lógica da contaminação que nela trabalha. Não pode haver invenção absolutamente nova como tampouco invenção em absoluto a não ser que a promessa da invenção seja sujeita a possível contaminação. É esta lei que o pensamento deve confrontar para ser inventivo. Vamos nos voltar, então, para a questão onze?

QUESTÃO ONZE: Como uma certa afirmação da técnica se relaciona com o que você chamou, em *O outro cabo*¹⁸, a *promessa da democracia*. Eu lembro que, para Nietzsche, a democracia é o destino reativo moderno da razão calculista e que, para Heidegger (tanto o “primeiro” Heidegger quanto o “tardio”), a democracia é “inadequada para confrontar os desafios da nossa era tecnológica” (entrevista ao *Spiegel* de 1966). Em distinção e diferentemente tanto de Nietzsche quanto de Heidegger, a sua obra pode ser considerada

¹⁸ DERRIDA, J. *O outro cabo*, tradução e introdução de Fernanda Bernardo. Coimbra: A Mar de Arte, 1995.

como afirmando a *técnica* e a *democracia*. Ainda que a promessa de democracia não seja a mesma coisa que o *fato* da democracia nem que a *Ideia* reguladora (no sentido Kantiano) da democracia, a desconstrução de fato “escuta” a *différance* mais em uma organização democrática de governo do que em qualquer outro modelo político; e não há modelos novos a serem inventados. Se eu o entendo corretamente, a sua afirmação da democracia é, nesse respeito, uma demanda para a sofisticação da democracia, tal refinamento tirando vantagem, de sua parte, dos efeitos cada vez mais sofisticados da técnica. Eu coloco a questão, assim, com os seguintes pontos em mente. Primeiramente, as instituições democráticas estão se tornando cada vez mais não-representativas em nosso mundo cada vez mais tecnicizado – daí, em parte, as recentes rejeições da “*la classe politique*”, não apenas na França e nos Estados Unidos; as ansiedades que a questão de um governo Europeu centralizado levantam formam parte da mesma rejeição. Então, em segundo lugar, a mídia está engolindo o maquinário constitucional das instituições democráticas, ampliando desse modo a des-politização da sociedade e a possibilidade da demagogia populista. Terceiro, a resistência a este processo de tecnicização está ao mesmo tempo levando a formas virulentas de nacionalismo e demagogia no antigo império Soviético, formas que estão explorando a técnica no domínio da mídia, das telecomunicações, e dos armamentos, enquanto negam os efeitos des-localizantes da técnica, culturalmente, no domínio da ideologia. E, finalmente, os direitos do homem pareceriam um conjunto de critérios cada vez mais ineficientes para resistir a este processo de tecnicização (junto de seus possíveis efeitos fascistas) dado o apagamento gradual do limite normativo e metafísico deste processo entre o humano e o inorgânico.

J.D.: A sua pergunta diz respeito à aceleração contemporânea da tecnicização, a relação entre a aceleração técnica (aceleração da, e através da técnica) e processos político-econômicos. Diz respeito, de fato, ao conceito mesmo de aceleração. Primeiro, está mais do que claro que, hoje, a ideia da aceleração da história não é mais um *topos*. Se é dito frequentemente que a história está indo mais rápido do que no passado, que agora está indo rápido demais, ao mesmo tempo hoje é bem sabido que a aceleração – uma questão de ritmo e de mudanças de ritmo – não afeta simplesmente uma velocidade objetiva que é contínua e que se torna progressivamente mais rápida. Pelo contrário, a aceleração é composta por *diferentes* ritmos, acelerações heterogêneas que estão proximamente relacionadas aos desenvolvimentos técnicos e tecnológicos aos quais você está aludindo. Então, não faz sentido “fetichizar” o conceito de aceleração: não há uma única aceleração. Há, de fato, duas leis da aceleração:

uma deriva das tecnociências, diz respeito à velocidade, ao aumento prodigioso de velocidade, os ritmos inédito a velocidade está assumindo e cujos efeitos sentimos diariamente. As questões políticas que você evoca levam o selo desta forma de aceleração. O segundo tipo é de uma ordem bastante diferente e pertence à estrutura da decisão. Tudo o que eu estava dizendo pode agora ser dito nestes termos: uma decisão é tomada no processo de aceleração infinita.

Segundo, levando em conta estas duas leis da aceleração que são heterogêneas e que capitalizam uma na outra, qual é a situação da democracia hoje? O “progresso” em técnicas de armamentos e em técnicas de mídia está incontestavelmente causando o desaparecimento do sítio no qual o democrático costumava ser situado. O sítio da representação e a estabilidade da localização que compõem um parlamento ou uma assembleia, a territorialização do poder, o enraizamento do poder a um lugar particular, senão o chão enquanto tal – tudo isto acabou. A noção de política dependente *desta* relação entre poder e espaço acabou também, embora seu fim *deva* ser negociado. Eu não estou apenas pensando aqui nas formas presentes de nacionalismo e fundamentalismo. A aceleração tecnocientífica apresenta uma ameaça absoluta também à democracia de estilo ocidental, na sequência de seu enfraquecimento da localidade. Já que não se pode colocar em questão a interrupção da ciência ou das tecnociências, trata-se de saber *como* uma resposta democrática ao que está acontecendo pode ser formulada. Esta resposta não pode, por motivos óbvios, tentar manter a qualquer custo a vida de um modelo democrático de governo, que está rapidamente sendo tornado redundante. Se a técnica agora excede as formas democráticas de governo, não é apenas porque a assembleia ou o parlamento estão sendo engolidos pela mídia. Este já era o caso depois da Primeira Guerra Mundial. Já estava sendo argumentado então que a mídia (então o rádio) estava formando a opinião pública a tal ponto que a deliberação pública e a discussão parlamentar já não determinavam a vida da democracia. E assim, nós precisamos de uma perspectiva histórica. Hoje, a aceleração da tecnicização diz respeito às fronteiras da nação-estado, ao tráfico de armas e de drogas, tudo o que tem a ver com a internacionalidade. São estas questões que precisam ser completamente reconsideradas, não a fim de fazer soar o toque fúnebre da democracia, mas para repensar a democracia *a partir destas condições*. Este repensar, como você corretamente sugeriu mais cedo, não deve ser adiado, ele é imediato e urgente. Pois o que é específico a estas ameaças, o que constitui a especificidade de seu tempo ou sua temporalidade, é que elas não vão *esperar*. Tomemos um exemplo em mil.

É bastante possível que o que está acontecendo presentemente na antiga Iugoslávia vai acontecer na Ucrânia: uma parte dos Russos Ucranianos será reanexada à Rússia, a outra parte se recusando. Como consequência, tudo o que foi decidido até aqui quanto ao sítio e ao controle das armas nucleares do antigo império Soviético será posto em dúvida. A paz relativa do mundo poderia ser gravemente ameaçada. Quanto a uma resposta, uma que é tão urgentemente necessária, é obviamente sobre isso que estivemos falando por todo este tempo. E ainda assim, é dificilmente em uma entrevista que pode se dizer o que precisa ser feito. Apesar do que acabo de dizer – mesmo que seja verdade que a antiga polaridade de poder acabou com o fim da Guerra Fria e que seu fim tornou o mundo um lugar muito mais ameaçado – os poderes de decisão no mundo de hoje ainda são altamente estruturados; ainda há nações importantes e superpotências, ainda há economias poderosas, e assim por diante.

Dado isto e dado o fato de que, como eu disse, uma declaração específica a uma entrevista não pode estar à altura da complexidade da situação, eu arriscaria algo abstratamente os seguintes pontos.

Repare primeiro que eu estava me referindo, com o exemplo da Ucrânia, à paz *mundial*, eu não estava falando em termos locais. Já que nenhuma localidade permanece, a democracia hoje deve ser pensada *globalmente*, se é para ter um futuro. No passado, sempre se podia dizer que a democracia deveria ser salva neste ou naquele país. Hoje, no entanto, se alguém alega ser um democrata, não se pode ser um democrata “em casa” e esperar para ver o que acontece no exterior. Tudo o que está acontecendo hoje – quer seja sobre a Europa, o GATT, a Máfia, drogas, armas – envolve o futuro da democracia no mundo em geral. Se isto parece uma coisa óbvia de se dizer, deve-se mesmo assim dizê-la.

Segundo, na determinação ou comportamento de cada cidadão ou singularidade, deveria estar presente, de uma forma ou de outra, o chamado a uma democracia mundial por vir, cada singularidade deveria determinar a si mesma com um sentido para os riscos de uma democracia que não pode mais ser contida dentro de fronteiras, que não pode mais ser localizada, que não pode mais depender das decisões de um grupo específico de pessoas, uma nação, ou mesmo de um continente. Esta determinação significa tanto que se deve pensar, quanto que se deve pensar democraticamente, globalmente. Isto pode ser algo completamente novo, algo que nunca foi feito, pois nós estamos falando aqui de algo muito mais complexo, muito mais modesto, e ainda assim muito mais ambicioso do que qualquer noção do universal, do cosmopolita, ou do humano. Eu sei que há tanta retórica hoje – óbvia, convencional, reconfortante, determinada no sentido de sem risco – que se assemelha ao que

eu estou dizendo. Quando, por exemplo, se fala em nome das Nações Unidas, quando se fala em nome de uma política que transcende as fronteiras nacionais, isto sempre é feito em nome da democracia. Deve-se tornar a diferença clara, então, entre a democracia neste sentido retórico e o que eu estou chamando uma *democracia por vir*. A diferença mostra, por exemplo, que todas as decisões feitas em nome dos direitos do homem são ao mesmo tempo álibis para a continuada desigualdade entre singularidades, e que nós precisamos inventar outros conceitos que não estado, superestado, cidadão, e assim por diante para esta nova Internacional. A democracia por vir compele a que se desafie a lei instituída em nome de uma justiça indefinidamente insatisfeita, revelando assim a injustiça de calcular a justiça quer em nome de uma forma particular de democracia ou do conceito de humanidade. Esta democracia porvir está marcada no movimento que sempre carregou um presente para além de si mesmo, o torna inadequado para si mesmo, “fora dos eixos” (*Hamlet*); como eu argumento em *Espectros de Marx*, ele nos compele a trabalhar com a spectralidade em qualquer momento de aparente presença. Esta spectralidade é muito *fraca*; é a fraqueza dos impotentes, os quais, sendo impotentes, resistem a maior força.

R.B.: O que você acaba de dizer a respeito do tempo e da fraqueza espectral nos leva à questão doze, senão também à questão treze.

QUESTÃO DOZE: Penúltima questão: como você reagiria a seguinte proposição? O tempo da técnica e o tempo da filosofia (particularmente o da desconstrução, que só pode ir *devagar*) estão se tornando cada vez mais desarticulados, disjuntados, fora dos eixos. A *lei* do nosso tempo de leitura está correndo o risco de ser “dominada” pela *lei* do tempo da técnica, uma lei cujo fim parece ser a “superação” do tempo. Aqui, o pior lado dos prognósticos de Nietzsche para o futuro poderiam se tornar verdade, embora não seria o reino da democracia que teria trazido este futuro monstruoso de indiferenciação. Ou bem haverá uma outra tentativa suicida de aproveitar a técnica até os fins do homem (o fascismo aliado à biogenética é talvez o nosso pior futuro) e/ou a técnica, uma vontade de poder inumana, irá dominar a humanidade. Esta proposição é opositora demais, humana demais, piedosa demais? *Apocalíptica* demais? Ou, reciprocamente, será hoje outro “meio-dia” para a decisão? Esta decisão não estaria, no entanto, no “grande estilo” da política. Ela indubitavelmente faria violência à memória da promessa do outro; mas esta violência seria cometida para que o futuro não arriscasse esquecer esta promessa na maior violência.

QUESTÃO TREZE: Finalmente. No preâmbulo a esta entrevista eu sugeri que o nome de Nietzsche poderia servir como um “índice” a uma série de questões que se tornaram tão mais prementes desde o fim da Guerra Fria. Minhas questões finais, na sequência daquelas que disseram respeito à justiça, forçaram incansavelmente a questão das relações entre o seu nome e os futuros deste fim. Eu estou ciente de que você está publicando um texto sobre Marx. É um outro texto no qual esses futuros devem ser pensados e postos em prática com aqueles de Marx – um novo Marx (com Hegel, talvez), um [Marx] depois de Nietzsche e Heidegger, e no fim do Marxismo?

R.B.: Dado o tempo que resta, terminemos com a questão doze. Eu estou situando o problema da aceleração em termos Nietzscheanos da vontade. Assim como nós precisamos inventar novos conceitos para lidar com a complexidade política de hoje, assim também, eu estou sugerindo, nós precisamos desenvolver uma noção de vontade para responder aos perigos eminentes que o mundo pós-Guerra Fria enfrenta. Esta seria uma vontade que aprenderia como colocar freios nos processos acelerados de tecnicização *para que* houvesse *tempo* para encarar esta aceleração não no espírito da maior simplicidade (esta é a ameaça), mas da maior complexidade. Este recurso à noção de vontade é apocalíptico demais para você, apesar de levar em conta a promessa não-horizontal?

J.D.: Como eu disse em resposta a questão sete, eu sempre achei que pensar é agir, contanto que se considere o pensamento de outro modo que não como especulação teórica. Portanto, a sua questão, se eu a entendo corretamente, está ligeiramente deslocada para mim. O pensamento está vinculado à linguagem, vinculado a declarações, e declarações são atos, elas são primeiramente performativas; pensar sempre diz respeito à vontade, mesmo que encene uma experiência de “passividade radical”. Não há pensamento do futuro que não seja ao mesmo tempo um *compromisso* com a questão, “O que eu devo fazer?”. Em um certo sentido, Heidegger está dizendo a mesma coisa quando ele argumenta que não há diferença entre *denken* e *handeln*. Pensar é agir. Pode-se dizer isto de maneira diferente ao lembrar que não há pensamento sem fala, que não há fala sem elocuições performativas, sem acontecimentos, sem promessas, e que tais promessas não são promessas se elas não estão inscritas em condições que são reais. Como está claro para todos hoje, a mais convencional lógica teórica dos *atos de fala* nos diz que um performativo funciona apenas se está inscrito

em um contexto específico, se tem em conta convenções particulares, e assim por diante. Um pensamento verdadeiro não pode deixar de ser uma linguagem performativa que produz acontecimentos, que está portanto inscrita no que a linguagem ordinária chama de a realidade *prática* ou *histórica* das coisas. O pensamento é aquilo que tem um impacto [*fait événement*] no mundo. Esta concepção de o que constitui o pensamento é extremamente ambiciosa hoje. O pensamento contemporâneo não pode pensar nada senão o presente processo de globalização ao qual nós nos referimos constantemente, quer a questão seja a da técnica, da nação-estado, da democracia, da mídia, e assim por diante. Este tipo de pensamento é hiperbolicamente ambicioso, embora deva ser também extremamente modesto. Sob o pretexto de que a nossa discussão sobre o real estado de coisas no mundo está tendo lugar dentro dos limites de uma entrevista, gravada por um gravador de fita, em um escritório, e que deverá aparecer em algum periódico acadêmico que será lido por um punhado de gente, sob o pretexto, portanto, de que tudo isso é por demais modesto, não se deve renunciar a dar uma forma muito modesta a estes pensamentos hiperbolicamente ambiciosos. Fazer o contrário seria abdicar da responsabilidade do pensamento. Assim, deve-se aceitar que o hiperbólico poderia muito bem acabar como um grão de areia. Este é, certamente, o destino de todas as ações. Já que o pensamento é também ação, já que não está em oposição à ação, ele deve sofrer o mesmo destino.

R.B.: Você está aliando aqui a ação, a lei de contaminação, e a incalculabilidade?

J.D.: Num certo sentido, sim. Eu não tenho direito de abandonar a minha responsabilidade, sob o pretexto de que esta responsabilidade é modesta, sob o pretexto de que seus efeitos são incalculáveis; não se pode calcular a própria responsabilidade, portanto seus efeitos podem muito bem ser nulos, quase nulos. Em resposta a uma emergência, eu faço o que posso. Eu posso muito bem ser capaz de fazer muito, posso muito bem ser capaz de fazer muito pouco, mesmo nada – o que seja, eu não tenho o direito de me omitir de fazer alguma coisa, sob o pretexto de que será feito em vão. Isto é a irresponsabilidade ela mesma. Imagine uma emergência de incêndio e um bombeiro que, sob o pretexto de que dificilmente ele irá extinguir o incêndio com dez baldes d'água, chegue a pensar em desistir. Ele o faz? Não, é claro que não. A responsabilidade implica uma questão de medida *no âmbito* do imensurável [*la démesure*] e uma questão do imensurável *no âmbito* da medida. Nós estamos sempre lidando com a desmedida [*la démesure*].

R.B.: Você considera que a ameaça (da simplificação) possa ser tão grande que poderia correr o risco de esquecer a promessa ou o messiânico?

J.D.: Não, é a priori impossível porque a ameaça não é algo que vem de fora para se colocar ao lado da promessa. A ameaça *é* a promessa, no sentido de que a ameaça ameaça a promessa. Não haveria experiência da ameaça, do perigo, se não houvesse a promessa. Não se poderia sentir a espera pela justiça como ameaça, se não houvesse a promessa. A ameaça é a promessa ela mesma, ou melhor, ameaça e promessa sempre se unem *como* a promessa. Isto não significa apenas que a promessa é sempre já ameaçada; também significa que a promessa é *ameaçadora*. O messiânico é ameaçador: há pessoas que estão com muito medo do messiânico, como nós veremos nos anos por vir. As pessoas não estão apenas com medo do messianismo, elas também estão com medo do messiânico, simplesmente porque é assustador. Deve-se aceitar que a promessa é tanto ameaçada quanto ameaçadora.

R.B.: Você está dizendo aqui o que você disse mais cedo acerca da duplicidade e da iterabilidade da afirmação. A promessa afirma a ameaça neste sentido.

J.D.: Sim. Para dizê-lo mais simplesmente – quando eu prometo ou quando eu dou algo a alguém, é tanto bom quanto mal. Mal, porque a promessa ou o presente é sentido como uma ameaça. Até mesmo quando eu digo “sim” a alguém, o “sim” pode ser sentido ingenuamente como gratificante, mas o “sim” é também preocupante. Qualquer presente, qualquer promessa é preocupante ao mesmo tempo em que é desejado. E é bom que seja tanto bom quanto mal. Então veja, nada pode ser simples, e a contaminação é uma coisa boa!

R.B.: Está na hora.

Recebido em: 12/05/2016 – *Received in: 05/12/2016*
Aprovado em: 18/07/2016 – *Approved in: 07/18/2016*