

# “É preciso comer bem” ou o cálculo do sujeito<sup>306</sup>

Jacques Derrida

Tradução: Denise Dardeau e Carla Rodrigues<sup>307</sup>

## Apresentação da tradução brasileira

*‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet* intitula a entrevista concedida por Jacques Derrida a Jean-Luc Nancy, no ano de 1988, a propósito de um projeto, do qual Nancy fez parte como editor convidado, proposto inicialmente por Ermano Bencivenga, editor chefe da revista filosófica internacional *Topoi* (conjuntamente com Enrico M. Forni). Tal projeto tinha por objetivo reunir os grandes filósofos da cena contemporânea francesa em torno de uma questão premente da filosofia deste tempo, a saber, a crítica e a desconstrução da subjetividade.

Neste sentido, Nancy propôs organizar este projeto e abordar esta questão a partir da pergunta *“Who comes after the subject?”* (“Quem vem após o sujeito?”), a qual intitulou a edição de outubro de 1988 da *Topoi* e, no ano seguinte, sob o título *“Après le sujet qui vient”*, foi publicada no último número da revista francesa *Cahiers Confrontation* (nº20, inverno, 1989), que contou ainda com as contribuições de Etienne Balibar e Mikkel Borch-Jacobsen, além da versão completa da entrevista de Derrida que não constava inicialmente na edição da *Topoi*.

---

<sup>306</sup> J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”. En: *Point de suspension*, Paris, Éditions, 1992, pp. 269-301

<sup>307</sup> 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).



Ao todo, este projeto mobilizou dezenove contribuições –a saber, Alain Badiou, Didier Franck, Emmanuel Levinas, Etienne Balibar, Gerard Granel, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jacques Rancière, Jean-François Courtine, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion, Luce Irigaray, Maurice Blanchot, Michel Henry, Mikkel Borch-Jacobsen, Philippe Lacoue-Labarthe, Sarah Kofman, Sylviane Agacinski, Vincent Descombes– e todas elas foram reunidas em livro no ano de 1991 numa reedição em língua inglesa organizada por Eduardo Cadava, Peter Connor e Jean-Luc Nancy<sup>308</sup> (New York, Routledge, 1991).

Tal reedição é acrescida com o prefácio de Nancy no qual ele justifica os termos da sua pergunta – “Quem vem após o sujeito?” – retomando, para tanto, parte da carta endereçada aos/às referidos(as) pensadores(as), em fevereiro de 1986, cujo trecho reproduzimos aqui:

Quem vem após o sujeito? Essa questão pode ser explicada da seguinte maneira: uma das maiores características do pensamento contemporâneo é o questionar a instância do “sujeito” de acordo com a estrutura, o significado e o valor subsumido neste termo moderno, de Descartes a Hegel, senão a Husserl. Se as decisões inauguradoras do pensamento contemporâneo tiveram lugar sob o signo da ruptura com a metafísica e de suas questões mal colocadas, sob o signo da “desconstrução” da metafísica, sob o da transferência do pensamento do Ser para o pensamento da vida, ou do Outro, ou da linguagem, etc., todas elas envolveram o questionar da subjetividade. Um discurso generalizado recentemente proclamou a simples liquidação do sujeito.

Tudo parece, todavia, apontar para a necessidade, não de um “retorno ao sujeito” (proclamado por aqueles que gostariam de pensar que nada aconteceu, e que não há nada de novo a ser pensado, exceto, talvez, as variações ou modificações do sujeito), mas ao contrário, de um movimento para frente, em direção a alguém. *Algum outro alguém* em seu lugar (esta última expressão é obviamente uma mera conveniência: o “lugar” não poderia ser o mesmo). Quem seria? Como ele/ela apresentar-se-ia?

---

<sup>308</sup> E. Cadava, P. Connor e J-L. Nancy, *Who comes after the subject?*, New York, Routledge, 1991.

Podemos nomeá-lo/la? A questão “quem” é apropriada? (Minhas formulações parecem pressupor que nenhuma das designações existentes, por exemplo, *Dasein* ou “o indivíduo”, seriam adequadas. Mas a minha intenção, é claro, é deixar em aberto todas as possibilidades).

Em outras palavras: se é apropriado fixar algo como a pontualidade, a singularidade ou o “estar aí” [*hereness*] como o lugar de emissão, recepção ou transmissão (do afeto, da ação, da linguagem, etc.), como designar a sua especificidade? Ou a questão deveria ser transformada ou, de fato, está fora de questão perguntar isso?<sup>309</sup>.

Portanto, foi a partir das questões levantadas nesta carta que a entrevista concedida por Derrida a Nancy se desenrolou. Na ocasião do convite, Derrida não pôde escrever um texto a tempo para a *Topoi* e propôs fazê-lo na forma de entrevista que, entretanto, também não pôde ser transcrita e traduzida integralmente a tempo de sua publicação, em outubro de 1988.

Em 1992, esta entrevista, na sua versão do *Cahiers Confrontation*, foi novamente publicada numa coletânea que reúne diversas entrevistas de Jacques Derrida, intitulada “*Points de suspension*”, com organização de Elisabeth Weber<sup>310</sup>. É a partir

---

<sup>309</sup> Ibid., (Nancy), p. 5. Na versão em inglês, lemos: “Who comes after the subject? This question can be explained as follows: one of the major characteristics of contemporary thought is the putting into question of the instance of the “subject,” according to the structure, the meaning, and the value subsumed under this term in modern thought, from Descartes to Hegel, if not to Husserl. The inaugurating decisions of contemporary thought whether they took place under the sign of a break with metaphysics and its poorly pitched questions, under the sign of a “deconstruction” of this metaphysics, under that of a transference of the thinking of Being to the thinking of life, or of the Other, or of language, etc. - have all involved putting subjectivity on trial. A wide spread discourse of recent date proclaimed the subject’s simple liquidation. Everything seems, however, to point to the necessity, not of a “return to the subject” (proclaimed by those who would like to think that nothing has happened, and that there is nothing new to be thought, except maybe variations or modifications of the subject), but on the contrary, of a move forward toward someone. *Some one* else in its place (this last expression is obviously a mere convenience: the “place” could not be the same). Who would it be? How would she present him/herself? Can we name her/him? Is the question “who” suitable? (My formula tions seem to presuppose that none of the existing designations for example, *Dasein* or “the individual” would be suitable. But my intention of course is to leave open all possibilities.) In other words: If it is appropriate to assign something like a punctuality, a singularity, or a hereness (*haecceitas*) as the place of emission, reception, or transition (of affect, of action, of language, etc.), how would one designate its specificity? Or would the question need to be transformed or is it in fact out of place to ask it?”. J-L. Nancy, “Introduction”. En: E. Cadava, P. Conner, J-L. Nancy, *Who comes after the subject*, op. cit., pp. 1-8.

<sup>310</sup> Cf. Nota de tradução de Elisabeth Weber en J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”.

da versão desta coletânea que a tradução para o português aqui se apresenta. A entrevista:

**Jacques Derrida:** Na questão que introduz esta discussão, podemos levantar duas formulações:

1. “*Quem vem após o sujeito?*”, o “quem” apontando já, talvez, para uma gramática que não estaria mais assujeitada ao “sujeito”.

2. “*Um discurso, propagado em uma época recente, conclui a sua simples liquidação*”.

(Termos da sua carta de convite)

Todavia, não é preciso ter uma primeira precaução em relação à *doxa* que comanda, de certa forma, a formulação mesma da questão? Esta precaução não seria uma crítica. É, sem dúvida, necessário se referir a uma tal *doxa*; e isto não seria senão para analisá-la e eventualmente desqualificá-la. A questão “*Quem vem após o sujeito?*” (desta vez sublinho o “*após*”) supõe que, atualmente, para uma certa opinião filosófica, na sua configuração mais visível, qualquer coisa nomeada “sujeito” pode ser identificada, assim como poderia ser identificado o seu alegado ultrapassamento em certos pensamentos ou em discursos identificáveis. Esta opinião é confusa. A confusão consiste ao menos em misturar grosseiramente um grande número de estratégias discursivas. Se ao longo dos últimos 25 anos, na França, as mais notórias dessas estratégias procederam, com efeito, a uma espécie de explicação acerca da “questão do sujeito”, nenhuma delas procurou “liquidar” o que quer que seja (aliás, não sei a qual conceito filosófico pode corresponder esta palavra, que compreendo melhor em outros códigos: finanças, banditismo, terrorismo, criminalidade civil ou política; e, portanto, não se fala de “liquidação” senão na posição da lei e mesmo da polícia). O diagnóstico de “liquidação” denuncia em geral uma ilusão e uma falta, ele acusa: quis-se “liquidar”, acreditou-se poder fazê-lo, não deixaremos que o façam. O diagnóstico implica, pois, uma promessa: faremos justiça, salvaremos ou

---

En: *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 269.

reabilitaremos o sujeito. Palavra de ordem, portanto: retorno ao sujeito, retorno do sujeito. É preciso aliás, dito de modo elíptico, se perguntar se a estrutura de todo sujeito não se constitui na possibilidade desta forma de repetição que chamam de *retorno*, e se, mais seriamente, esta estrutura não é essencialmente *diante da lei*, a ligação à lei e a experiência mesma, se é que há, da lei, mas deixemos isto por ora. Consideremos alguns exemplos dessa confusão, servindo-nos da ajuda de nomes próprios como indícios. Teria Lacan “liquidado” o sujeito? Não. O sujeito descentrado do qual ele fala sem dúvida não tem os traços do sujeito clássico (e ainda seria preciso ver isso mais de perto...), ele permanece, no entanto, indispensável à economia da teoria lacaniana. É também um correlato da lei.

**Jean-Luc Nancy:** *Mas Lacan é talvez o único a ter mantido o nome...*

**J. Derrida:** Talvez não o único, precisamente. Mais tarde, tornaremos a falar de Philippe Lacoue-Labarthe, mas notemos já que a teoria althusseriana, por exemplo, busca retirar uma certa autoridade do sujeito por reconhecer à instância [*instance*] do “sujeito” um lugar irreduzível em uma teoria de ideologia, ideologia que é tão irreduzível, *mutatis mutandis*, quanto a ilusão transcendental na dialética kantiana. Este lugar é aquele de um sujeito constituído pela interpelação, por seu ser-interpelado (ainda o ser-diante-da-lei, o sujeito como sujeito subjugado à lei e responsável diante dela). Sobre o discurso de Foucault, haveria diferentes coisas a dizer de acordo com os momentos de seu desenvolvimento. Trata-se talvez de uma história da subjetividade que, malgrado certas declarações massivas sobre o apagamento da figura do homem, certamente não consiste em “liquidar” O Sujeito. E em sua última fase há, ainda, o retorno da moralidade e de um certo sujeito ético. Para esses três discursos (Lacan, Althusser, Foucault), para certos pensamentos que eles privilegiam (Freud, Marx, Nietzsche), o sujeito é talvez reinterpretado, ressituated, reinscrito, ele certamente não é “liquidado”. A questão “quem?”, notadamente em Nietzsche, insiste nisto com muito mais força. É também verdade para Heidegger, referência ou alvo fundamental da *doxa* da qual mencionamos. O seu

questionamento ontológico sobre o *subjectum* nas suas formas cartesiana e pós-cartesiana é tudo menos uma liquidação.

**J.L. Nancy:** *No entanto, para Heidegger, a época que se circunscreve como a época da metafísica, que encerra talvez a epocalidade como tal, é a época da metafísica da subjetividade, e o fim da filosofia é a saída da metafísica da subjetividade...*

**J. Derrida:** Mas esta “saída” não é uma “saída”, não se deixa compreender por uma passagem para além, por uma prescrição menos ainda por uma “liquidação”.

**J.L. Nancy:** *Não, mas não vejo em Heidegger, positivamente ou afirmativamente, qual fio seria ainda puxado da temática ou da problemática do sujeito, ao passo que posso vê-lo se se tratar da verdade, se se tratar da manifestação, se se tratar do fenômeno...*

**Jacques Derrida:** Sim. Mas duas coisas. O desenvolvimento muito sintético que arrisco fazer responderia rapidamente àquilo que pode haver de sumário nesta problemática do sujeito, justamente, nesta *doxa* que não se dá ao trabalho de analisar de perto, de modo diferenciado, as diferentes estratégias de todos esses tratamentos do “sujeito”. Poderíamos tomar os exemplos mais próximos de nós, mas deixemos passar. O efeito dóxico consiste em dizer: todos esses filósofos acreditam ter deixado o sujeito para trás...

**J.L. Nancy:** *Então, tratar-se-ia agora de retornar a ele, e isto é uma palavra de ordem.*

**Jacques Derrida:** É este efeito de palavra de ordem que eu visava. Segunda questão: isso que você denominava o “fio a ser puxado”, em Heidegger, seja talvez, entre outras vias, aquela de uma *analogia* (a ser tratada muito prudentemente) entre a função do *Dasein* em *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*] e aquela do sujeito em um dispositivo ontológico-transcendental, mesmo ético-jurídico. O *Dasein* é irreduzível a uma subjetividade, de fato, mas a analítica existencial conserva ainda os traços formais de toda analítica transcendental. Tanto o *Dasein* quanto aquele que responde à questão “quem?” vem, certamente no deslocamento de muita coisa, ocupar o lugar do

“sujeito”, do *cogito* ou do “*Ich denke*” clássico. Ele mantém certos traços essenciais (liberdade, decisão-resoluta, para retomar esta velha tradução, relação ou presença a si, “apelo” (*Ruf*) à consciência moral, responsabilidade, imputabilidade ou culpabilidade originária (*Schuldigsein*), etc). E quaisquer que tenham sido os movimentos do pensamento de Heidegger após “*Ser e Tempo*” e “após” a analítica existencial, eles não deixaram nada “para trás”, nada “liquidado”.

**J.L. Nancy:** *Você visa então, na minha questão, o “vir após” como induzindo qualquer coisa de falso, ou de perigoso...*

**Jacques Derrida:** Sua questão ecoa, por razões estratégicas legítimas, de um discurso de “opinião” que é preciso começar, me parece, por criticar ou por desconstruir. Não aceitaria entrar em uma discussão no curso da qual se suporia saber o que é o sujeito, este “personagem” que se crê naturalmente que ele seja o mesmo para Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser e alguns outros, e que todos concordariam em “liquidá-lo”. A discussão começaria a me interessar a partir do momento em que, para além da confusão interessada desta *doxa*, viéssemos a discutir uma questão mais séria, mais necessária. Por exemplo: se, mediante todas as diferentes estratégias, o “sujeito”, sem ter sido “liquidado”, encontra-se reinterpretado, deslocado, descentrado, reinscrito, então: 1) o que acontece com as problemáticas que parecem pressupor uma determinação clássica do sujeito (objetividade científica ou outra, ética, direito, política, etc.) e 2) quem ou o que “responde” à questão “quem”?

**J.L. Nancy:** *Para mim, “quem” designaria um lugar, este lugar “do sujeito” que aparece justamente pela sua própria desconstrução. Qual é o lugar que o *Dasein*, por exemplo, vem ocupar?*

**Jacques Derrida:** Para elaborar esta questão em termos topológicos (“Qual é o lugar do sujeito?”), talvez seja preciso renunciar ao impossível, quer dizer, à reconstituição ou à reconstrução disto que teria sido desconstruído (e que, aliás, se desconstruiria “por si mesmo”, oferecido desde sempre à desconstrução “de si-mesmo”, expressão

na qual se concentra toda a dificuldade) e, antes, questionar-se o seguinte: o que, em uma tradição que se deveria identificar de maneira rigorosa (digamos, por ora, aquela que vai de Descartes a Kant e a Husserl), designamos sob o conceito de sujeito, de tal modo que a unidade do conceito e do nome sejam radicalmente afetados uma vez desconstruídos certos predicados? Estes predicados seriam, por exemplo, a estrutura subjetiva como estar-*projetado*<sup>311</sup> – ou subjacente – da substância ou do substrato, do *hypokeimenon*, com suas qualidades de estância ou de estabilidade, de presença permanente, de manutenção na relação a si, isto que liga o “sujeito” à consciência, à humanidade, à história... e sobretudo à lei, como sujeito subjugado à lei, sujeito submetido à lei na sua autonomia mesma, à lei ética ou jurídica, à lei ou ao poder político, à ordem (simbólica ou não)...

**J.L. Nancy:** *Você propõe reformular a questão resguardando, de modo positivo, o nome “sujeito”?*

**Jacques Derrida:** Não necessariamente, mantenho provisoriamente o nome como uma referência na discussão, mas não vejo necessidade de manter o nome sujeito a qualquer custo, sobretudo se o contexto e as convenções do discurso correm o risco de reintroduzir isto que está, justamente, em questão.

**J.L. Nancy:** *Não vejo bem como manter este nome sem os enormes mal-entendidos. Mas no lugar do “sujeito” existe qualquer coisa como um lugar, um ponto de passagem singular. É como o escritor para Blanchot: lugar de passagem, de emissão de uma voz que capta o “rumor” e se separa dela, mas que não é um “autor” no sentido clássico. Esse lugar, como nomeá-lo? A questão “quem?” parece manter qualquer coisa do sujeito, talvez...*

**Jacques Derrida:** Sim.

---

<sup>311</sup> N.T.: Em *Ser e Tempo*, “Geworfenheit” é traduzido por “estar-lançado” e “entwurf” por “projeto”. Na tradução francesa de ST, “Geworfenheit” é “être-jeter”, como usado por Derrida. Como estamos traduzindo do francês, optamos por usar “estar-projetado”, sobretudo porque essa escolha nos permitiu relacionar com a questão do “jecto”, na etimologia latina.



**J.L. Nancy:** Mas o “que” não conviria melhor, por exemplo, ao “processo”, ao “funcionamento”, ao “texto”?

**J. Derrida:** No caso do texto, não diria um “que”...

**J.L. Nancy:** Você poderia precisar?

**Jacques Derrida:** Sim, um pouco mais tarde, isso pode esperar. Supunha ingenuamente que devíamos evitar falar do “sujeito”, como ambos o fizemos ou como gostaríamos de fazê-lo, mas é uma idiotice. Referiremos a isto mais tarde. Sim, é uma idiotice. Ademais, poderíamos pôr o sujeito em cena, submetê-lo à cena em sua subjetividade como o *idiota* mesmo (o inocente, o próprio, o virgem, o originário, o nativo, o ingênuo, o grande começo: tão grande, erigido, autônomo como *submisso*, etc.).

No texto ou na escrita, ao menos no modo como tentei interrogá-los, há, eu não diria um lugar (e esta é sempre uma questão, essa topologia de um certo não-lugar assinalável, ao mesmo tempo necessário e inencontrável), mas uma instância (sem estância<sup>312</sup>, de um “sem” sem negatividade) para o “quem”, um “quem” sitiado pela problemática do rastro e da *différance*<sup>313</sup>, da afirmação, da assinatura e do nome dito

---

<sup>312</sup> N.T.: Em francês, lemos “instance sans stance”. Percebe-se que Derrida faz um jogo de palavras entre “instance” e “stance” que aqui traduziremos, respectivamente, por “instância” e “estância” para reenviar, no primeiro caso, à ideia de “instância” como uma certa “permanência” ou “jurisdição” (do dito “sujeito”) e, no segundo caso, para reenviar à ideia de morada, de ancoradouro, de um certo “lugar” ou de uma certa paragem. Contudo, cabe lembrar, como bem o faz Derrida, este “lugar” do dito “sujeito” é rasurado pela lógica do *rastro* e da *différance*, o que faz com que não possamos usar estas palavras, “instância” e “estância”, de outro modo senão entre aspas.

<sup>313</sup> N.T.: Optamos por manter intraduzível este neografismo derrideano da palavra *différence* por acreditarmos que só se mantém preservada a intenção deste gesto no uso da língua francesa. Em francês, quando o “e” de *différence* é substituído pelo “a” da *différance*, esta interferência gráfica permanece inaudível, e esta é a intenção de Derrida, qual seja, despertar uma questão sobre a escrita no processo de escrita. Portanto, em português, a verdadeira intenção desta intervenção gráfica não é possível e tão pouco *différance* quer dizer simplesmente diferença, trata-se, antes, da tese que advoga em torno de uma certa *desconstrução* da onto-teo-teleologia. Sobre sua intenção, Derrida assim justifica no texto “*La différence*”, publicado em *Marges – de la philosophie*: “(...) essa discreta intervenção gráfica, que não é feita em primeiro lugar e simplesmente para escândalo do gramático ou do leitor, foi calculada no processo escrito de uma questão sobre a escrita. Ora sucede (...) que essa diferença gráfica (o *a* no lugar do *e*), esta diferença marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se entende. Não se pode ouvi-la, entende-la, e veremos também em que é que ela atravessa a ordem do entendimento”. J. Derrida, “A diferença”. En: *Margens da filosofia*, São Paulo, Papyrus, 1991 [“*La différence*”. En: *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972]. Acompanhando

próprio, do *jecto* (antes de todo *subjecto*, *objecto projecto*) como *destinerrância*<sup>314</sup> [*destinerrance*] de envios. Tentei elaborar esta problemática sob diversos exemplos.

Retornemos um pouco e partamos da questão “quem?” (noto, de início, como entre parênteses, que talvez não seja suficiente substituir um “quem” tão indeterminado por um “sujeito” tão demasiadamente carregado de determinações metafísicas para operar um deslocamento decisivo. Na expressão “questão ‘quem?’”, a ênfase poderia também se reportar, mais tarde, à palavra “questão”. Não somente para se perguntar *quem* põe a questão ou *ao sujeito de quem* se põe a questão (tantas são as sintaxes que decidem já a resposta), mas para se perguntar se há o sujeito, ou melhor, se há o “quem” antes do poder de questionar. Não sei ainda quem pode se perguntar isso e como fazê-lo. Mas se vê já a abertura de diversas possibilidades: o “quem” pode já estar lá antes como o poder de questionar (é assim, finalmente, que Heidegger identifica o *Dasein* e o escolhe como o fio condutor exemplar da questão do ser), ou bem ele pode ser, o que daria no mesmo, aquilo que se torna possível pelo poder de questionar o seu sujeito (quem é quem? Quem é?). Mas existe outra possibilidade que me interessa mais a essa altura: ela transborda a questão mesma, reinscreve-a na experiência de uma “afirmação”, de um “sim” ou de um engajamento<sup>315</sup> (esta é a palavra de que me sirvo em *Do espírito*<sup>316</sup> para descrever a *Zusage*, esta aquiescência à língua, à marca, que supõe a questão mais originária), este “sim-sim” que responde antes mesmo de poder formar uma questão, que é responsável sem autonomia, antes e em vista de toda autonomia possível do quem-sujeito, etc. A relação a si não pode ser, nesta situação, outra que a *différance*, quer

---

este argumento, manteremos também intraduzível as variações do termo derrideano “*différance*”.

<sup>314</sup> N.T.: Esta palavra, “destinerrância”, não consta nos dicionários de língua portuguesa, bem como “destinerrance” não aparece nos dicionários de língua francesa. Contudo, “destinerrance” parece atestar a junção das palavras francesas “destiner” ou “destin” e “errance” (“destin-errance”), para o que traduzimos por *destinerrância*. Trata-se, portanto, de um esforço de tradução do neologismo proposto por Derrida atentando para o apelo a uma certa *desconstrução* da perspectiva teleológica do pensamento greco-ocidental em que “errância” quer dizer afastamento, desvio e, em última instância, a indecidibilidade do destino, bem como “errante”, enquanto aquele ou aquilo que vagueia, reenvia para a ideia de não-fixação em um lugar, em uma “estância”.

<sup>315</sup> N.T.: A palavra em francês é “engage”, grafada “en-gage”.

<sup>316</sup> J. Derrida, *Do Espírito: Heidegger e a questão*, trad. Constança Marcondes Cesar, São Paulo, Editora Papirus, 1990 [*De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, Editions Galilée, 1987].

dizer, a alteridade ou o rastro. Não somente a obrigação não se atenua nesta situação, mas, ao contrário, ela encontra sua única possibilidade, que não é nem subjetiva nem humana. Isto não quer dizer que ela seja inumana ou sem sujeito, mas que é a partir desta *afirmação* deslocada (portanto sem firmeza nem fechamento) que qualquer coisa como o sujeito, o homem ou que quer que seja, pode tomar forma. Fecho este longo parêntese.

Retornemos. O que nós visamos através das desconstruções do “sujeito” ao nos questionarmos sobre aquilo que, na estrutura do sujeito clássico, continua a ser requisitado pela questão “quem?”.

A isto que nós acabamos de nomear (nome próprio em ex-apropriação, assinatura e afirmação sem fechamento, rastro, *différance* de si, *destinerrância*, etc.), eu acrescentaria aquilo que resta requisitado pela definição do sujeito clássico e pelos últimos motivos não-clássicos, a saber, uma certa *responsabilidade*. A singularidade do “quem” não é a individualidade de uma coisa identificada a ela-mesma, não é um átomo. Ela se desloca ou se divide reunindo-se para responder ao outro, cujo apelo precede de alguma maneira sua própria identificação a si, pois a este apelo eu não posso não responder, não ter já respondido, mesmo se creio tê-lo respondido “não” (tentei explicar isso noutra lugar, notadamente em *Ulysse gramophone*<sup>317</sup>). Vê-se, sem dúvida, o elo com questões maiores acerca da responsabilidade ética, jurídica, política em torno das quais se constitui a metafísica da subjetividade. Mas se se quer evitar reconstituir muito rapidamente o programa desta metafísica e evitar sofrer os constrangimentos sub-reptícios, melhor proceder mais lentamente e não se precipitar sobre estas palavras...

**J.L. Nancy:** *Para mim, o sujeito é antes de tudo, como em Hegel, “aquele que pode reter em si a sua própria contradição”. Na desconstrução desta “propriedade”, parece-me que o “aquele que”, o “que” do “si” faz aparecer o lugar e a questão de um quem que não será mais “em si” de certa forma. Um quem que não teria mais esta propriedade e,*

---

<sup>317</sup> J. Derrida, *Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce*, Paris:, Editions Galilée, 1987.

portanto, um quem. É sobre “ele” que questiono.

**Jacques Derrida:** Ainda a título preliminar, não esqueçamos as advertências de Nietzsche diante do que pode ligar a metafísica e a gramática. Essas advertências devem, por sua vez, ser ajustadas, problematizadas, mas permanecem necessárias. Isto que procuramos através da “questão ‘quem?’” talvez não mais diga respeito à gramática, verdadeiramente a um pronome relativo ou interrogativo que reenvie sempre à função gramatical de sujeito. Como se desfazer deste contrato entre a gramática do sujeito ou do substantivo e a ontologia da substância ou do sujeito? A singularidade *différente* que nomeei talvez não responda mesmo à forma gramatical “quem” em uma frase segundo a qual o “quem” é o sujeito de um verbo, *que vem, ele mesmo, depois do sujeito*, etc. Por outro lado, se tem algum valor o pensamento freudiano em relação ao descentramento do sujeito, do qual muito se tem falado nesses últimos anos, seria o “eu” o único, nos elementos da tópica ou na distribuição das posições do inconsciente, a responder a questão “quem?” ? E quais seriam as consequências?

Portanto, se a “singularidade” é um motivo que nós mantivemos por enquanto, não é certo nem *a priori* necessário que “singularidade” se traduza por “quem” ou permaneça um privilégio do “quem”. No momento mesmo em que eles marcaram, digamos, a desconfiança pela metafísica substancialista ou subjetivista, Nietzsche e Heidegger, quaisquer que sejam entre eles as diferenças mais graves, continuaram a creditar a questão “quem?” e subtraíram o “quem” da desconstrução do sujeito. Mas nós podemos ainda nos perguntar até que ponto isso é legítimo. *Inversamente*, e para multiplicar ainda as precauções preliminares e não negligenciar o entrelaçamento essencial desta estranha história, como esquecer que mesmo no idealismo transcendental mais característico, aquele de Husserl, mesmo lá onde a origem do mundo é descrita após a redução fenomenológica, como consciência originária na forma do ego, mesmo numa fenomenologia que determina o ser do ente como objeto em geral para um sujeito em geral, mesmo nesta grande filosofia do sujeito transcendental, as intermináveis análises genéticas (ditas passivas) do ego, do tempo

e do *alter ego* reconduzem à uma zona pré-egológica e pré-subjetiva. Há, portanto, no coração do que se passa e se dá por um idealismo transcendental, um horizonte de questionamento que não é mais comandado pela forma egológica da subjetividade ou da intersubjetividade.

Na conjuntura filosófica francesa, o momento em que uma certa hegemonia central do sujeito se encontrava novamente em questão, nos anos 1960, foi também o momento em que a fenomenologia estava ainda muito presente, começava-se a se interessar por estes lugares do discurso husserliano nos quais a forma egológica e mais genericamente subjetiva da experiência transcendental parecia, em suma, mais *constituída* que *constituente*, tão fundamentada quanto precária. A questão do tempo e do outro se ligou à da gênese transcendental passiva...

**J.L. Nancy:** *É mesmo quando perscrutando na constituição husserliana, “forçando-a”, que você iniciou o seu trabalho...*

**Jacques Derrida:** É no interior, se se puder dizer (mas justamente haverá uma efração do interior) do presente vivo, esta *Urform* da experiência transcendental, que o sujeito compõe com o não-sujeito ou que o *ego* se encontra marcado, sem poder fazer a experiência originária e presentativa, pelo não-ego e sobretudo pelo *alter ego*. O *alter ego* não pode se apresentar, tornar-se uma presença originária para o *ego*. Há apenas uma apresentação analógica do *alter ego*. Este não pode jamais ser dado “em pessoa”, ele resiste ao princípio dos princípios da fenomenologia, a saber, o dom intuitivo da presença originária. Este deslocamento do sujeito absoluto a partir do outro e do tempo não se produz, não conduz para além da fenomenologia, mas, senão nela mesma, ao menos em sua fronteira, na linha limite da sua possibilidade. É no momento em que houve interesse por essas dificuldades, de maneira muito diferente (Lévinas, Tran-Duc-Thao, eu mesmo<sup>318</sup>), que, seguindo também outros caminhos

---

<sup>318</sup> Cf., por exemplo, *A voz e o fenômeno* [“La voix et le phénomène”] (PUF, 1967, p. 94, n. 1). Esta longa nota desenvolve as implicações de tal frase de Husserl: “Não podemos nos exprimir de outro modo senão dizendo: *este fluxo é qualquer coisa que nós nomeamos assim a partir do que é constituído*, mas ele não é nada de temporalmente ‘objetivo’. É a subjetividade absoluta, e ela tem as propriedades absolutas de qualquer coisa que é preciso designar metaforicamente como ‘fluxo’,

(Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger), nos anos 1950/1960, começou-se a deslocar a centralidade do sujeito e a elaborar em seu lugar esses discursos de “suspeição”, como alguns diziam então. Mas se certas premissas se encontram “em” Husserl, estou certo de que se poderia fazer uma demonstração análoga em Descartes, Kant, Hegel. A propósito de Descartes, poderíamos descobrir, por exemplo, na diretriz de seu trabalho (*Ego Sum*, Paris, 1979)<sup>319</sup>, os paradoxos, as aporias, as ficções ou as fabulações análogas. Não idênticas, mas análogas. Isto teria ao menos a virtude de não-simplificar, de “desomogeneizar” a referência a qualquer coisa como o Sujeito. Não houve jamais, para quem quer que seja, O Sujeito, eis o que eu gostaria de começar por dizer. O sujeito é uma fábula, você o demonstrou muito bem, e isso não fez com que não o tenhamos levado a sério (ele é mesmo sério), ao contrário, isso fez com que nunca tenhamos cessado de nos interessar pelo que tal fábula supõe em termos de discurso e de ficção *conveniente*...

**J.L. Nancy:** *Tudo isso que você lembra vem sublinhar, em suma, que não há e que jamais houve presença-a-si que não ponha em jogo a distância de si mesma que essa presença demanda. “Desconstruir”, aqui, vem expor esta distância no seio da presença e, no mesmo gesto, impede simplesmente que se separe uma “metafísica do sujeito” em declínio e um outro pensamento que seria, de uma só vez, diferente. No entanto, qualquer coisa se passou, há uma história do pensamento do sujeito e de sua desconstrução. Aconteceu isso que Heidegger determina como “época” da subjetividade ou o sujeito foi sempre um efeito de superfície, de tal forma que não se pode imputar aos pensadores esse resultado? Mas neste caso, de que fala Heidegger?*

**Jacques Derrida:** Enorme questão. Não estou certo de poder abordá-la de frente. Capaz, até certo ponto, de subscrever o discurso heideggeriano acerca do sujeito, sempre me incomodei um pouco pela delimitação heideggeriana da época da

---

qualquer coisa que jorra ‘atualmente’, em um ponto da atualidade, um ponto-fonte originário, etc. No vivido da atualidade, nós temos o ponto-fonte originário e uma continuidade de momentos de ressonâncias. Por tudo isso, os nomes nos faltam”. O seguimento da nota descreve este ser-fora-de-si do tempo como espaçamento, e conclui assim: “Não há subjetividade constituinte. E é preciso desconstruir até mesmo o conceito de constituição”.

<sup>319</sup> J-L. Nancy, *Ego Sum*, Paris, Flamarion, 1979.

subjetividade. Suas questões sobre a insuficiência ontológica da posição cartesiana da subjetividade pareciam-me, sem dúvida, necessárias, porém insuficientes, notadamente naquilo que ligaria a subjetividade à *representação*, e o par sujeito-objeto às pressuposições do princípio da razão na sua formulação leibniziana. Tentei explicar isso noutra lugar. A foraclusão de Spinoza parece-me significativa. Eis um grande racionalismo que não se apoia no princípio da razão (uma vez que este privilegia, em Leibniz, a causa e a representação). O substancialismo racionalista de Spinoza critica radicalmente o finalismo e a determinação representativa (cartesiana) da ideia; não é, então, uma metafísica do cogito ou da subjetividade absoluta. O risco desta foraclusão é tanto mais grave e significativa quanto a época da subjetividade determinada por Heidegger é também aquela da racionalidade ou do racionalismo tecno-científico da metafísica moderna...

**J.L. Nancy:** *Mas se a foraclusão de Spinoza mantém precisamente isso de que Spinoza se separa e que domina noutra lugar, isso não confirma essa dominação?*

**Jacques Derrida:** Não é apenas o caso de Spinoza que me importa aqui. Heidegger define uma hegemonia moderna do sujeito da representação e do princípio de razão. Contudo, se sua delimitação opera por foraclusão injustificada, é a interpretação da época que corre o risco de vir a ser problemática. Desde então, tudo corre o risco de vir a ser problemático nesse discurso.

Enxerto outra observação neste ponto. Nós falávamos da deiscência, do deslocamento intrínseco, da *différance*, da *destinerrância*, etc. Alguns poderiam dizer: mas justamente isso que nós chamamos “sujeito” não é a origem absoluta, a vontade pura, a identidade a si ou a presença a si de uma consciência mas, sim, esta não-coincidência a si. Eis uma réplica à qual precisaríamos retornar. Com que direito chama-se isto de sujeito? Com que direito, inversamente, interditaríamos chamá-lo “sujeito”? Penso naqueles que desejariam reconstruir nos dias de hoje um discurso sobre o sujeito que não seja pré-desconstrutivista, sobre um sujeito que não tenha mais a imagem do domínio de si, da adequação a si, centro e origem do mundo, etc.,

mas definiria antes o sujeito como a experiência finita da não-identidade a si, da interpelação não-derivável, enquanto vinda do outro, do rastro do outro, com os paradoxos ou as aporias de ser-diante-da-lei. Retornaremos a este fio talvez mais tarde. Por enquanto, visto que falamos de Heidegger, deixe-me acrescentar algo. Acredito na força e na necessidade (portanto também em uma certa irreversibilidade) do gesto pelo qual Heidegger *substitui* um certo conceito de *Dasein* a um conceito de sujeito ainda muito marcado pelos traços do ser *vorhanden*, *portanto por uma interpretação do tempo*, e insuficientemente interrogado na sua estrutura ontológica. As consequências desse deslocamento são imensas. Sem dúvida, ainda não se mensurou toda a sua dimensão. Não se trata de desenvolvê-las aqui improvisadamente, mas gostaria somente de remarcar isto: o tempo e o espaço desse deslocamento abriam um hiato, marcavam uma lacuna, deixavam frágeis ou relembavam à sua fragilidade ontológica essencial os fundamentos éticos, jurídicos, políticos da democracia e de todos os discursos que se pode opor ao nacional-socialismo sob todas as suas formas (os “piores” ou aqueles que Heidegger e outros puderam sonhar em opô-los). Esses fundamentos foram e restam, por essência, selados numa filosofia do sujeito. Percebe-se muito rapidamente a questão, que poderia ser também a seguinte tarefa: pode-se levar em conta a necessidade da analítica existencial naquilo que ela abala o “sujeito” e se orienta por uma ética, um direito, uma política (conviriam ainda estas palavras?), em vista de uma “outra” democracia (será ainda uma democracia?), em todo caso, a um outro tipo de responsabilidade que se mantém contra àquilo que chamei, muito rapidamente e há instantes, o “pior”? Não espere de mim uma resposta à maneira de uma fórmula. Acredito que nós compomos um certo número a não trabalhar noutra coisa senão nisso, a deixar-nos trabalhar por isso, o que não pode acontecer senão num longo e lento trajeto. Isso não depende de um decreto especulativo, menos ainda de uma opinião. Talvez nem mesmo dependa apenas da discursividade filosófica. Dito isso, quaisquer que sejam a força, a necessidade ou a irreversibilidade do gesto heideggeriano, o ponto de partida da analítica existencial permanece tributário disso



mesmo que ela põe em questão. Tributário disso que separo da gama de dificuldades que eu associei no início de *Do Espírito* [*De l'esprit*] (sobre a questão da questão, a técnica, a animalidade e a epocalidade), e que se liga mais estreitamente à axiomática do sujeito: o ponto de partida escolhido, o ente exemplar para uma “leitura” do sentido do ser, é o ente que *nós* somos, nós, os seres *questionadores*, nós que, enquanto abertos à questão do ser e do ser do ente que somos, temos essa relação de presença ou de proximidade, essa relação a si que, em todo caso, falta a tudo aquilo que não é *Dasein*. Mesmo se o *Dasein* não é o sujeito, este ponto de partida (noutro lugar assumido por Heidegger como onto-fenomenológico) resta análogo, na sua “lógica”, ao que ele herda intencionando desconstruí-lo; não é um erro, é sem dúvida uma fase indispensável, mas agora...

**J.L. Nancy:** *Gostaria de te apontar o seguinte: há instantes, você fazia de tudo para afastar, para dispersar a ideia de uma problemática “clássica” do sujeito. Agora, você busca em Heidegger aquilo que restaria tributário do pensamento ou da posição clássica do sujeito. Isso me parece um pouco contraditório.*

**Jacques Derrida:** Não disse “não existe uma problemática do sujeito”, mas: “essa problemática não se deixa reduzir à homogeneidade”. Isso não deve impossibilitar, ao contrário, que se busque definir, desde que se tenha noção das diferenças, certas analogias ou recursos comuns. Por exemplo, o ponto de partida numa estrutura de *relação a si como tal e de reapropriação* parece-me comum tanto ao idealismo transcendental, ao idealismo especulativo como pensamento da subjetividade absoluta, quanto à analítica existencial que propõe a sua desconstrução. *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*] concerne sempre às possibilidades mais próprias do *Dasein* em seu *Eigentlichkeit*, qualquer que seja a singularidade dessa “apropriação” que não é, com efeito, uma subjetivação. Ademais, o ponto de partida da analítica existencial no *Dasein* não privilegia somente a relação a si, mas o poder de questionar. Todavia, tentei demonstrar (*De l'esprit*, p. 147, n.l. sq.) o que isso suporia e o que poderia acontecer, mesmo em Heidegger, quando o privilégio da questão se complicava ou se deslocava. Para ser breve, eu diria que é na relação ao “sim” ou ao *Zusage*,

pressupostos por toda questão, que é preciso buscar uma nova determinação pós-desconstrutivista da responsabilidade do “sujeito”. Mas sempre me pareceu que valeria mais, uma vez que esse caminho foi aberto, esquecer um pouco esta palavra. Não esquecê-la, ela é inesquecível, mas realocá-la, assujeitá-la às leis de um contexto em que ela não domina mais a partir do centro. Dito de outro modo, não mais falar, mas sim escrevê-lo, escrever “sobre” ele, como sobre o “subjéctil”, por exemplo<sup>320</sup>.

Insistindo acerca do *como tal*, vislumbro o inevitável retorno de uma distinção dogmática entre a relação a si *humana*, quer dizer, de um ente capaz de consciência, linguagem, de relação à morte como tal, etc., e uma relação a si *não humana*, incapaz do *como tal* fenomenológico – e é ainda a questão do animal que retorna<sup>321</sup>. Jamais a distinção entre o animal (que não tem ou não é *Dasein*) e o homem foi tão radical e tão rigorosa na tradição filosófica ocidental do que em Heidegger. O animal não será jamais o sujeito nem o *Dasein*. Ele tão pouco tem um inconsciente (Freud) nem uma relação ao outro como outro, tampouco há rosto no animal (Lévinas). É a partir do *Dasein* que Heidegger determina a humanidade do homem.

Por que tenho raramente falado do “sujeito” ou da “subjetividade”, mas somente, aqui ou acolá, de um “efeito de subjetividade”? Porque o discurso sobre o sujeito, mesmo lá onde ele reconhece a diferença, a inadequação, a deiscência na auto-afecção, etc., continua a ligar a subjetividade ao homem. Mesmo se se reconhece que o “animal” é capaz de auto-afecção (etc.), esse discurso não lhe concede evidentemente a subjetividade – e esse conceito resta ainda marcado por todas as pressuposições que venho lembrar. Trata-se também, é claro, da responsabilidade, da liberdade, da verdade, da ética e do direito.

A “lógica” do rastro e da *différance* determina a reapropriação como uma ex-apropriação. A re-apropriação produz necessariamente o contrário do que ela aparentemente visa. A ex-apropriação não é o próprio do homem. Pode-se reconhecer

---

<sup>320</sup> Cf. J. Derrida, “Forcener le subjectile”. En: P. Thévenin; J. Derrida, *Artaud, Dessins et Portraits*, Paris, Gallimard, 1986.

<sup>321</sup> Cf. J. Derrida, *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, p. 27, 75 e *Psyché*, Galilée, 1987, p. 415.

as suas figuras *différentielles* desde que haja relação a si na sua forma mais elementar (contudo, não há o elementar por essa razão mesma).

**J.L. Nancy:** *Uma vez que você não quer limitar uma eventual “subjetividade” ao homem, por que se limitar ao animal?*

**Jacques Derrida:** Não se deve excluir nada. Disse “animal” por comodidade e para me servir de um ícone tão clássico quanto dogmático. A diferença entre o “animal” e o “vegetal” resta também problemática. Bem entendido, a relação a si na exapropriação é radicalmente diferente (e daí por que se trata de um pensamento da *différance*, não da oposição) quando se trata daquilo que chamamos o “não-vivente”, o “vegetal”, o “animal”, o “homem” ou “Deus”. A questão retorna sempre à diferença entre o vivente e o não-vivente. Tentei marcar a dificuldade que essa questão apresenta tanto em Hegel e em Husserl como em Freud ou Heidegger...

**J.L. Nancy:** *De minha parte, trabalhando sobre a liberdade, fui levado a me questionar se a repartição heideggeriana entre Dasein, de um lado, e Vor- ou Zu-handensein, de outro, não reconstituiria, para todos os entes, uma espécie de distinção sujeito-objeto.*

**Jacques Derrida:** As categorias de *Vorhandenheit* e de *Zuhandenheit* são também destinadas a evitar aquelas do objeto (correlatas do sujeito) e do instrumento. O *Dasein* é, desde o início, projetado. Isso que religaria a analítica do *Dasein* à herança do sujeito seria talvez mais a determinação do *Dasein* como *Geworfenheit*, seu estar-projetado originário: não aquele de um sujeito que viria a ser *projetado*, mas um estar-projetado mais originário que a subjetividade e, portanto, também, que a objetividade. Passividade mais originária que a passividade tradicional e que o *Gegenstand* (*Gegenwurf*, a velha palavra alemã para *objeto* guarda essa referência ao projetar sem a estabilizar ainda na estância de um *stehen* (Permito-me reenviar, aqui, ao que digo da *désistance* do sujeito segundo Philippe Lacoue-Labarthe, in *Psyché...*)). Tento pensar essa experiência do projetar/estar projetado do *subjétif* para além dos protocolos heideggerianos dos quais falava há pouco e a religaria a um outro pensamento da destinação, do acaso e da *destinerrância* (cf. ainda, por exemplo, “Mes

chances”, *Confrontation* n° 19<sup>322</sup>); situo aí uma relação de forclusão (entre Heidegger e um pensamento como o de Demócrito).

**J.L. Nancy:** *O que vem a ser o quem da questão neste estar-projetado?*

**Jacques Derrida:** Desde o “nascimento”, sem dúvida antes dele, o ser-projetado se reapropria ou, antes, se ex-apropria nas formas que não são ainda aquelas do *sujeito* ou do *projeto*. A questão “quem?” passa a ser então “quem (é) projetado”, “quem” vem a ser “quem” após a *destinerrância* do ser-projetado? Quer se trate sempre do rastro, quer se trate também da iterabilidade (*Limited Inc...*), isso significa que esta ex-apropriação não pode se estabilizar absolutamente na forma do sujeito. Este supõe a presença, quer dizer, a substância, a estase, a estância. Não poder se estabilizar *absolutamente* significaria poder *apenas* se estabilizar: estabilização relativa disso que permanece *instável* ou, antes, *não estável*. A ex-apropriação não se fecha mais, não se totaliza jamais. Não se deveria tomar essas figuras por metáforas (a metaforicidade supõe a ex-apropriação), nem as determinar segundo a oposição gramatical ativo/passivo. Entre o projetar e a queda (*Verfallen*) há aí também um lugar de passagem possível. Porque a *Geworfenheit*, sem ser questionada, se deixa tão logo marginalizar no pensamento de Heidegger, é o que é preciso continuar a interrogar. E a ex-apropriação não é um limite, se entendemos sob essa palavra um fechamento e uma negatividade. Ela supõe irreduzivelmente uma relação ao outro. O outro resiste a toda subjetivação, e mesmo à interiorização-idealização disso que nós chamamos o trabalho de luto. A não-subjetivação na experiência do luto é o que tentei descrever em *Glas* ou em *Mémoire (pour Paul de Man)*<sup>323</sup>. Há nisso que você descreve como uma experiência da liberdade, no seu último livro<sup>324</sup>, uma abertura que resiste também à subjetivação, quer dizer, ao conceito moderno da liberdade como liberdade subjetiva. Penso que deveríamos retornar a isso.

**J.L. Nancy:** *Nisso que você chama de ex-apropriação, já que ela não se fecha e apesar*

---

<sup>322</sup> [Paris, Aubier, 1988.]

<sup>323</sup> [Paris, Galilée, 1986.]

<sup>324</sup> J-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.

*de ela não se fechar (digamos na e a despeito da “passividade”), não haveria também necessariamente qualquer coisa da ordem da singularidade? É, em todo o caso, qualquer coisa da ordem do singular que visei com a questão ‘quem?’*

**Jacques Derrida:** Sob o título de *Jemeinigkeit*, para-além ou aquém do “eu” subjetivo ou da pessoa, há para Heidegger uma singularidade, uma insubstitutibilidade do não-substituível na estrutura do *Dasein*.

Singularidade ou solidão irreduzível no *Mitsein* (condição também do *Mitsein*), mas não é apenas aquela do indivíduo. Este último conceito arrisca sempre apontar para o ego e para uma indivisibilidade orgânica ou atômica. O *Da* do *Dasein* se singulariza sem ser redutível a nenhuma das categorias da subjetividade humana (eu, ser racional, consciente, pessoa), precisamente porque estas o pressupõem.

**J.L. Nancy:** *Você vai adiante da questão “quem vem após o sujeito?” reelaborando-a sob a forma “quem vem antes do sujeito?”.*

**Jacques Derrida:** Sim, mas o “antes” não tem mais um sentido cronológico, lógico, nem mesmo ontológico-transcendental se levarmos em conta, como tentei fazê-lo, o que resiste aqui aos esquemas tradicionais das questões ontológico-transcendentais.

**J.L. Nancy:** *Mas ainda não entendo se você deixa ou não um lugar para a questão quem? Se você lhe reconhece uma pertinência ou se, ao contrário, não pretende colocá-la, se você pretende passar ao lado de toda a questão.*

**Jacques Derrida:** Aquilo pelo que me encontro não acomodado, mas inquieto, e que orienta o meu pensamento, é a necessidade de identificar por toda a parte onde se responde à questão “quem?”, não somente em termos do sujeito, mas também do *Dasein*, as oposições conceituais que ainda não foram suficientemente interrogadas, inclusive por Heidegger. Fazia alusão a isso há pouco e foi o que tentei em todas as minhas referências a Heidegger. Não se pode refundir, para não dizer refundar, de maneira rigorosa um discurso sobre o “sujeito”, sobre isso que tomará o lugar (ou recolocará o lugar) do sujeito (do direito, da moral, da política, tanto como as categorias sujeitas à mesma turbulência), se não através da experiência de uma

desconstrução da qual é preciso relembrar uma vez mais àqueles que não querem ler que a desconstrução não é nem negativa, nem niilista, nem mesmo de um niilismo piedoso, como ouvi dizer. Um conceito (quer dizer também uma experiência) de responsabilidade tem esse preço. Não acabamos de pagá-lo. Falo de uma responsabilidade que não seja surda às injunções do pensamento. Como você disse um dia, existe o dever na desconstrução. Isto deve ser assim, se existir algo como o dever. O sujeito, se houver sujeito na desconstrução, vem *depois*.

Depois: não que seja preciso esperar o fim tão improvável de uma desconstrução para assumir as responsabilidades! Mas para descrever a origem, o sentido ou o estatuto dessas responsabilidades, o conceito de sujeito permanece ainda problemático. É isso que me inquieta, não é que ele seja inadequado: sem dúvida não pode ou não deve haver nenhum conceito adequado a isso que se chama responsabilidade. A responsabilidade porta em si mesma, e deve fazê-lo, uma desmesura essencial. Ela não se regula nem pelo princípio da razão, nem por uma compatibilidade qualquer. Eu diria de uma maneira um tanto abrupta que o sujeito é também um princípio de calculabilidade – na política (e até no conceito atual de democracia, que é menos claro, menos homogêneo, uma vez que não se acredita ou que se finge nele acreditar, o que demanda, sem dúvida, que ele seja repensado, radicalizado, como algo por vir), no direito (e eu diria dos direitos humanos aquilo que acabo de dizer da democracia) e na moral. É preciso o cálculo e jamais fui contra o cálculo, você o sabe, a reticência condescendente, a altivez “heideggeriana”. Mas o cálculo é o cálculo. E se falo tão frequentemente do incalculável ou do indecível, não é por simples gosto pelo jogo ou para neutralizar a decisão, ao contrário: creio que não há nem responsabilidade nem decisão ético-política que não deva passar pela prova do incalculável ou do indecível. Não haveria senão cálculo, programa, causalidade, na melhor das possibilidades, “imperativo hipotético”.

É, portanto, um certo fechamento –saturado ou suturado– da identidade a si, uma estrutura ainda muito limitada da identificação a si, que confere hoje ao conceito de sujeito seu efeito dogmático. A uma distância que não se deve jamais negligenciar,

qualquer coisa de análogo se produz, talvez, parece-me, pelo conceito de *Dasein*. A despeito de tudo o que ele abre e dá a pensar, a questionar, a redistribuir, este conceito ocupa ainda um lugar análogo àquele do sujeito transcendental. E ele se determina, em *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*], a partir de oposições ainda insuficientemente interrogadas, é o que me parece. Retorna-se aqui à questão do homem. Apenas ao homem –e esta é, em suma, a definição para Heidegger– é reconhecida a possibilidade de o “quem” indeterminado vir-a-ser-sujeito ou, mais originariamente, de vir-a-ser *Dasein* e *Dasein* projetado (*geworfen*) no mundo. Isso por oposição a toda outra forma de relação a si, por exemplo, ao que se chama o vivente em geral, noção ainda muito obscura pelas razões mesmas sobre as quais nós falamos. Enquanto não se desconstrói essas oposições –e elas são fortes, sutis, por vezes, muito implícitas–, reconstitui-se sob o nome de sujeito, até mesmo sob o nome de *Dasein*, uma identidade *ilegitimamente* delimitada. Ilegitimamente, mas frequentemente em nome do direito, justamente (!) de um certo direito, pois é para barrar um certo direito, um certo cálculo jurídico-político, que se interrompe, assim, o questionamento. A desconstrução apela então a um outro direito ou, antes, se deixa apelar por ele, um direito ainda mais exigente, prescrevendo, de outro modo, mais responsabilidade.

Não se trata, portanto, de opor a esta enorme multiplicidade de discursos tradicionais sobre o homem, o animal, a planta ou a pedra, um outro discurso sobre as mesmas “coisas”, mas se trata de analisar incessantemente, considerando os seus interesses, toda a maquinaria conceitual que permitiu falar de “sujeito” até aqui. E analisá-la é sempre mais e outra coisa que uma análise. Ela transforma —ou traduz uma transformação em curso. A tradução é transformadora. Isso explica o nervosismo ou a crispação daqueles que querem manter todos esses temas, todas essas “palavras” (o “homem”, o “sujeito”, etc.) ao abrigo de toda questão e manipulam uma suspeita ético-política endereçadas à desconstrução.

Se quisermos ainda falar do sujeito –jurídico, ético, político, psicológico, etc.–, e do que faz comunicar a sua semântica com aquela do sujeito da proposição (distinto de qualidades, de atributos ou outros, como a substância, os fenômenos, etc.) ou com

o tema ou a tese (o sujeito de um discurso ou de um livro), é preciso primeiro submeter à prova as questões dos predicados essenciais de que todos esses sujeitos são o sujeito. Eles são numerosos e diversos, segundo o tipo ou a ordem dos sujeitos, mas todos ordenados em torno do ente-presente: presença a si –isso que implica então uma certa interpretação da temporalidade–, identidade a si, posicionalidade, propriedade, personalidade, ego, consciência, vontade, intencionalidade, liberdade, humanidade, etc. É preciso questionar esta autoridade do ente-presente, mas a questão mesma não é nem a primeira nem a segunda palavra, tentei demonstrá-la em *Do Espírito*, por exemplo, mas também por toda a parte onde falei do “sim, sim”, do “Porvir” [“Viens”] ou da afirmação que não se endereça primeiramente ao sujeito. Esse para-além ou essa véspera da questão é tudo menos pré-crítica. Para-além mesmo da crítica, ela situa uma responsabilidade tão irreduzível quanto rebelde à categoria tradicional de “sujeito”. É isso que leva a reconhecer os processos da *différance*, do rastro, da iterabilidade, da ex-apropriação, etc. Eles estão agindo por toda a parte, quer dizer, bem além da humanidade. Um discurso assim reestruturado pode tentar situar de outro modo a questão do que é, do que pode ser, do que deva ser um sujeito humano, uma moral, um direito, uma política do sujeito humano. Esta tarefa permanece por vir, muito à frente de nós. Ela passa – notadamente – pela grande questão fenomeno-ontológica do *como tal*, do aparecer como tal que, em última análise, distingue o dito sujeito humano ou o *Dasein* de toda outra forma de relação a si ou ao outro *como tal*. A experiência ou a abertura do *como tal* onto-fenomenológica não é, talvez, somente esta da qual serão privadas a pedra ou o animal, é também isso a que não podemos nem devemos submeter o outro em geral, o “quem” do outro que não poderia jamais aparecer absolutamente *como tal* senão desaparecendo como outro. As grandes questões do sujeito, como questões do direito, da ética e da política reconduzem sempre para este lugar.

Se retornarmos a esta semântica do projetar ou do “subjétíl” [*subjectile*]<sup>325</sup> que

---

<sup>325</sup> N.T.: Para este termo, adotamos a tradução proposta em: DERRIDA, J. “Enlouquecer o subjétíl”, trad. Geraldo Gerson de Souza, São Paulo, Imprensa Oficial/UNESP, 1998.



institui o conceito de sujeito, deve-se remarcar que a *Geworfenheit* (o ser-projetado) do *Dasein*, antes mesmo da subjetividade, não caracteriza simplesmente um estado, um fato, o ser-projetado no mundo no nascimento. Ela pode também descrever uma maneira de ser projetado, entregue, exposto ao apelo (*Ruf*). Lembre-se da análise do *Gewissen* e do *Schuldigsein* originário. Heidegger demonstra em particular o que há de insuficiente, do ponto de vista antropológico-ontológico, tanto na imagem (*Bild*) do tribunal kantiano como no recurso às faculdades mentais ou aos atos pessoais para descrever o apelo e a “consciência moral”. Mas a tradução permanece equivocada. *Gewissen* não é ainda a “consciência moral” que ela torna possível, tanto quanto o *Schuldigsein* não é uma culpabilidade: antes a possibilidade de ser culpável, a passividade ou a imputabilidade. Serei tentado a relacionar este apelo com aquilo que Heidegger diz de modo enigmático e elíptico da “voz do amigo”, da “escuta” dessa voz, que todo *Dasein* “porta nele mesmo”.<sup>326</sup> Retomei isso em outro lugar, em um texto que será publicado<sup>327</sup>. Mas marco de imediato o seguinte: o “quem” da amizade, a voz do amigo assim descrita pertence, pois, à estrutura existencial do *Dasein*. Não é uma paixão ou um efeito dentre outros. O “quem” da amizade precede toda determinação **subjectal**<sup>328</sup>, como o apelo (*Ruf*) que provoca ou convoca a “consciência” e abre então a responsabilidade. É a abertura indefinida dessa questão que serei tentado a ler em *La Communauté désœuvrée*<sup>329</sup>, ou em *La Communauté inavouable*, ou ainda em algumas linhas de *L'amitié* de Blanchot: “E quando nós nos

<sup>326</sup> [Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer, 1927, p. 271 e 163.]

<sup>327</sup> [Cf. J. Derrida, “The Politics of Friendship”. En: *The Journal of Philosophy*, n° 11, novembro 1988.]

<sup>328</sup> N.T.: No francês o termo é “subjectale”. Na tradução brasileira de *Forcener le subjectile* (“Enlouquecer o subjétil”. Trad. Geraldo Gerson de Souza, São Paulo, Imprensa Oficial/UNESP, 1998), “subjectile” (que mantém relação semântica com “subjectale”) é traduzido por “subjétil” e aponta, ao mesmo tempo, tanto para a sua dimensão de “suporte” como para a de “projétil”. Encontramos, via *Litttré*, a definição em francês de “subjectile”: “Surface externe sur laquelle le peintre applique une couche d'enduit, de peinture, de vernis. Pour la première couche, le subjectile s'identifie au matériau qui est appelé à recevoir le système de peintures” (Disponível em: < <http://www.cnrtl.fr/definition/subjectile>>). Este sentido se aproxima, portanto, daquele referido em “Enlouquecer o subjétil” (p. 26). Sobre isto, Derrida assim dirá: “Por um lado, “subjétil” (*subjectile*) não permite tradução. Com toda a sua parentela semântica ou formal, de subjetivo a títul, de subposto, suporte ou súcubo a projétil etc., ela jamais atravessará a fronteira da língua francesa. Por outro lado, um subjétil, ou seja, o suporte, a superfície ou o material (...) também desafia a tradução. Nunca será transportado para outra língua. A menos que seja transportado intato, tal como um corpo estranho” (p. 29).

<sup>329</sup> N.T.: J-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Editeur, 1986.

colocarmos a questão: ‘Quem foi o sujeito desta experiência?’, esta questão talvez seja já uma resposta, se é sob essa forma interrogativa que a resposta se afirma naquele que a propôs, substituindo o “Eu” fechado e único pela abertura de um “Quem?” sem resposta; não que isso signifique que ele próprio precisasse apenas se questionar: “Quem é este eu que eu sou?”, mas, bem mais radicalmente, ele teve de retomar o domínio sobre si sem descanso, não mais como um “Eu”, mas como um “Quem?”, o ser desconhecido e escorregadio de um “Quem?” indefinido”<sup>330</sup>.

A origem do apelo que não vem de nenhuma parte, pois a origem, em todo o caso, não é ainda um “sujeito” divino ou humano, institui uma responsabilidade que se encontra na raiz de todas as responsabilidades ulteriores (moral, jurídica, política), de todo imperativo categórico. Falar desta responsabilidade, e mesmo desta amizade, que não é mais humana do que divina, não é dizê-la simplesmente inumana. Dito isso, talvez seja mais “digno” da humanidade manter uma certa inumanidade. De todo modo, a escolha não nos é concedida por esta lei. Qualquer coisa desse apelo do outro deve permanecer não reapropriável, não subjetivável, de uma certa maneira não identificável, suposição sem suporte, para permanecer *do outro*, apelo singular à resposta ou à responsabilidade. É por isso que a determinação do “Quem” singular, em todo o caso, a sua determinação como sujeito, permanece sempre problemática. E *deve* permanecê-la. Esse dever não é apenas um imperativo teórico.

**J.L. Nancy:** *Nesse sentido, com efeito, a determinação do “quem” é problemática. Mas em outro sentido, o “quem?” interrogativo – aquele que utilizei para formular a minha questão – não é determinante? Quero dizer que ele predetermina – como toda questão predetermina o regime de sua resposta – a resposta de alguém, de qualquer um. É um respondente que é predeterminado, quer dizer também, apelado. Reencontraria assim, parece-me, qualquer coisa do fio condutor da sua resposta. Mas, apesar disso, constato que em um mesmo gesto, ou ao menos nessa mesma entrevista, você mantém à distância, sob desconfiança, a questão “quem?” e valida cada vez mais o “quem?”. Você o valida,*

---

<sup>330</sup> [M. Blanchot, *L'amitié*, Paris, Gallimard, 1971, p. 328.]

*suprimindo aquilo que, a priori, restringiria a questão à humanidade.*

**Jacques Derrida:** Sim, aquilo que a restringiria a uma gramática regulada não apenas por uma linguagem dita ocidental, mas por aquilo que se acredita ser a humanidade mesma da língua.

**J.L. Nancy:** *Faço uma observação incidental. No curso de Heidegger ao qual você se refere a propósito do animal há ainda qualquer coisa de estranho, se não me falha a memória: ao fim da análise do animal, Heidegger atribui a este uma tristeza, uma tristeza relacionada à sua “falta de mundo”. Por esta única indicação, Heidegger não contradiz uma parte daquilo que ele havia dito antes? Como a tristeza seria simplesmente não humana? Ou ainda, não obstante isso, como uma tal tristeza não testemunharia toda uma relação a um mundo?*

**Jacques Derrida:** O discurso heideggeriano sobre o animal é violento e confuso, por vezes contraditório. Heidegger não diz simplesmente “o animal é pobre de mundo (*weltarm*)”, pois diferentemente da pedra, ele tem um mundo. Ele diz: o animal *tem* um mundo ao modo do *não-ter*. Mas este *não-ter* também não é, aos seus olhos, uma indignância, uma *falta* de um mundo que seria humano. Então por que essa determinação negativa? De onde ela vem? Não existe a categoria de existência original para o animal: ele não é evidentemente *Dasein* (o ser não pode aparecer, ser, nem ser interrogado como tal [*als*] pelo animal), nem *vorhanden* nem *zuhanden*. Sua simples existência introduz um princípio de desordem ou de limitação na conceitualidade de *Ser e Tempo* [*Sein und Zeit*]. Para retomar a sua observação, talvez o animal seja triste, talvez ele pareça triste porque ele tem um mundo, de fato, no sentido em que Heidegger fala de um mundo como mundo do espírito, e porque existe uma abertura deste mundo para ele, mas uma abertura sem abertura, um ter (o mundo) sem tê-lo. Daí a impressão de tristeza – para o homem ou por relação ao homem, na sociedade do homem. De uma tristeza determinada em sua *fenomenologia*, como se o animal fosse um homem enovelado, sofrente, privado por não ter acesso ao mundo do homem que, no entanto, ele pressente, nem acesso à

verdade, à palavra, à morte, ao ser do ente como tal. Por mais que Heidegger se defenda dessa interpretação antropto-teleológica, ela me parece reclamar por aquilo que há de mais relevante em sua descrição do ter-sob-o-modo-do-não-ter-um-mundo. Tentemos, nesta lógica, algumas questões. Por exemplo, o animal entende esse apelo do qual falamos acima relativamente à origem da responsabilidade? O animal responde? Questiona? E, sobretudo, o apelo que o *Dasein* entende pode, em sua origem, vir ao animal ou vir do animal? Existe uma vinda do animal? A voz do amigo pode ser a de um animal? Existe amizade possível para o animal, entre animais? Como Aristóteles, Heidegger dirá: não. Tem-se uma responsabilidade para com o vivente em geral? A resposta é sempre não, e a questão é formulada, posta de tal maneira que a resposta seja necessariamente “não” em todo o discurso canonizado ou hegemônico das metafísicas ou das religiões ocidentais, incluindo as formas mais originais que esse discurso pode assumir hoje em dia, por exemplo, em Heidegger ou em Lévinas.

Não lembro isso no sentido de apoiar um vegetarianismo, o ecologismo ou as sociedades protetoras dos animais – aquilo que eu poderia também querer fazer e, assim, nós chegaríamos ao centro do sujeito. Gostaria, sobretudo, de pôr à luz, segundo esta necessidade, a estrutura *sacrificial* dos discursos aos quais estou me referindo. Não sei se “estrutura sacrificial” é a expressão mais justa. Trata-se, em todo o caso, de reconhecer um lugar aberto, na estrutura mesmo desses discursos que são também das “culturas”, para uma matança não criminal: com ingestão, incorporação ou introjeção do cadáver. Operação real, mas também simbólica quando o cadáver é “animal” (e a quem se faz crer que nossas culturas são carnívoras porque as proteínas animais seriam insubstituíveis?), operação simbólica quando o cadáver é “humano”. Mas o “simbólico” é muito difícil, na verdade, impossível de delimitar nesse caso, daí a enormidade da tarefa, sua desmesura essencial, uma certa anomia ou monstruosidade *pela qual* é preciso aqui responder ou *diante* do que (quem? o que?) é preciso responder.

Atendo-nos às possibilidades típicas originais, tomemos as coisas por um outro

lado: não mais por aquele de Heidegger, mas sim pelo de Lévinas, para quem a subjetividade, da qual ele fala de uma maneira bastante insólita, nova e forte, se constitui, em princípio, como subjetividade de *refém*. Assim repensada, a subjetividade aqui seria entregue ao outro na abertura santa da ética, à origem da santidade mesma. O sujeito é responsável pelo outro antes de ser responsável por ele mesmo como “eu”. Esta responsabilidade do outro, pelo outro, lhe advém, por exemplo (mas não é mais um exemplo entre outros) no “Não matarás”. Não matarás teu próximo. Todas as conseqüências se encadeiam e devem fazê-lo de maneira contínua: não o farás sofrer, o que é por vezes pior que a morte, não o farás mal, não o comerás, nem mesmo um pouquinho, etc. O outro, o próximo, o amigo (Nietzsche tenta dissociar estes valores em *Zaratustra*, mas deixemos esta questão de lado por enquanto, tentarei retornar a isso noutro lugar), está, sem dúvida, na distância infinita da transcendência. Mas o “Não matarás” se endereça ao outro e o pressupõe. Ele se destina àquilo mesmo que ele institui, o outro como homem. É do outro que o sujeito é, de início, refém. O “Não matarás” – com toda sua conseqüência, que é sem limite – não foi jamais entendido na tradição judaico-cristã, nem aparentemente por Lévinas, como um “não matarás o vivente em geral”. Ele adquiriu sentido nas culturas religiosas para as quais o sacrifício carnívoro é essencial, como o ser-carne. O outro, tal qual ele se deixa pensar segundo o imperativo da transcendência ética, é de fato o outro homem: o homem como outro, o outro como homem. Humanismo do outro homem é um título no qual Lévinas suspende justamente a hierarquia do atributo e do sujeito. Mas o outro-homem é o sujeito.

Discursos tão originais quanto os de Heidegger e de Lévinas perturbam, de fato, um certo humanismo tradicional. Eles são, todavia, humanismos profundos, e todos os dois o são, malgrado as diferenças que os separam, *na medida em que não sacrificam o sacrifício*. O sujeito (no sentido de Lévinas) e o *Dasein* são “homens” em um mundo onde o sacrifício é possível e onde não é proibido atentar contra a vida de uma maneira geral, exceto à vida do homem, do outro próximo, do outro como *Dasein*. Heidegger não o diz assim. Mas aquilo que ele coloca na origem da

consciência moral (ou antes do *Gewissen*) é evidentemente recusado ao animal. Não mais que o *Dasein*, o *Mitsein* não é concedido, se se pode dizer, ao vivente em geral. Mas somente àquele ser-para-a-morte que faz também do *Dasein* outra coisa, mais e melhor que um vivente. Justificável que seja a partir de um certo ponto de vista, a crítica obstinada do vitalismo ou das filosofias da vida por Heidegger, mas também de toda consideração da vida na estrutura do *Dasein*, não é sem relação com isso que chamo aqui a “estrutura sacrificial”. Esta estrutura parece-me (trata-se, em todo o caso, por enquanto, de uma hipótese que tentei articular com o que chamei noutra lugar de a estrutura “falocêntrica”) definir o contorno invisível de todos esses pensamentos, qualquer que seja a distância marcada por Lévinas em relação à ontologia (sob o nome disso que se chama metafísica) ou por Heidegger em relação à metafísica onto-teológica. Sendo aqui bem breve, tentaria relacionar a questão do “quem” à questão do “sacrifício”.

Não se trataria somente de relembrar a estrutura falocêntrica do conceito de sujeito, ao menos em seu *esquema* dominante. Gostaria, um dia, de demonstrar que este *esquema* implica a virilidade carnívora. Eu diria *carno-falocentrismo*, se este não fosse aqui uma espécie de tautologia ou, antes, uma espécie de hetero-tautologia como síntese *a priori*, você poderia traduzir por “idealismo especulativo”, “devir-sujeito da substância”, “saber absoluto” passando pela “sexta-feira santa especulativa”: basta levar a sério a interiorização idealizante do falo e a necessidade de sua passagem pela boca, quer se trate das palavras ou das coisas, de frases, do pão ou do vinho cotidiano, da língua, dos lábios ou do seio do outro. Protestaremos: há (reconhecido há pouco, você o sabe bem) os sujeitos éticos, jurídicos, políticos, cidadãos (quase) plenos que são também as mulheres e/ou os vegetarianos! Mas isso é admitido no conceito, e no direito, somente e justamente no momento em que o conceito de sujeito entra em desconstrução. Isto é fortuito? E isso que chamo aqui *esquema* ou imagem, isso que liga o conceito à intuição, instala a imagem viril no centro determinante do sujeito. A autoridade e a autonomia (pois mesmo que esta se submeta à lei, este assujeitamento é liberdade) são, por este esquema, antes

concedidas ao homem (*homo e vir*) do que à mulher, e antes à mulher do que ao animal. E, é claro, ao adulto antes do que à criança. A força viril do macho adulto, pai, marido ou filho (o cânone da amizade, demonstrei-o noutro lugar<sup>331</sup>, privilegia o esquema fraternal) pertence ao esquema que domina o conceito de sujeito. Este não se pretende apenas mestre e proprietário da natureza. Nas nossas culturas, ele aceita o sacrifício e come a carne. Como nós não temos mais muito tempo nem espaço, e sob o risco de gerar gritaria (sabe-se mais ou menos quem), pergunto: em nossos países, quem teria alguma chance de vir a ser um chefe de Estado e de aceder então “ao comando” declarando-se publicamente, e portanto exemplarmente, vegetariano<sup>332</sup>? O chefe deve ser comedor de carne (em vista de ser, noutro lugar, ele mesmo “simbolicamente” – ver mais acima – comido). Para não falar nada do celibato, da homossexualidade e mesmo da feminilidade (que, por enquanto, não é admirada no poder do que quer que seja, sobretudo do Estado, mas apenas raramente se ela se deixar traduzir em um esquema viril e heroico. Contrariamente a isso que se acredita frequentemente, a “condição feminina”, notadamente do ponto de vista do direito, se deteriorou dos séculos XIV ao XIX na Europa, atingindo o pior no momento quando o código napoleônico inscrevia no direito positivo o conceito de sujeito de que falamos).

Respondendo a essas questões, não teremos somente um esquema do dominante, do denominador comum do dominante, ainda hoje, na ordem do político e do Estado, do direito e da moral, teremos o esquema dominante da subjetividade mesma. É o mesmo. Se agora o limite entre o vivente e o não-vivente parece incerto, ao menos como limite oposicional, como aquele entre o “homem” e o “animal”, e se na experiência (simbólica ou real) do “comer-falar-interiorizar” a fronteira ética não está

---

<sup>331</sup> [Cf. acima, nota 20].

<sup>332</sup> Hitler não tomou sua prática vegetariana como exemplo. Esta fascinante exceção pode noutro lugar ser integrada à hipótese que evoco aqui. Um certo vegetarianismo reacionário e compulsivo se inscreve sempre, a título de denegação, de inversão ou de repetição, na história do canibalismo. Qual o limite entre coprofagia [prática de comer fezes] e a coprofilia [associação das fezes ao prazer sexual] notoriamente em Hitler? (H. Stierlin, *Adolf Hitler, psychologie du groupe familial*, trad. Fr., Paris, P.U.F., 1975, p. 41.). Remeto aqui às preciosas indicações de René Major (*De l'élection*, Paris, Aubier, 1986, p. 166, nota 1).

mais rigorosamente entre o “não matarás” (o homem, teu próximo) e o “não matarás o vivente em geral”, mas entre diversos modos, infinitamente diferentes, da concepção-apropriação-assimilação do outro, então, quanto ao “Bem” de todas as morais, a questão voltará a determinar a melhor maneira, a mais respeitosa e a mais reconhecida, a mais doadora também de se relacionar ao outro e de devolver o outro a si mesmo. Por tudo que se passa na borda dos orifícios (da oralidade mas também da orelha, do olho – e de todos os “sentidos” em geral) a metonímia do “comer bem” seria sempre a regra. A questão não é mais saber se é “bom” ou “bem” “comer” o outro, e qual outro. Come-se de todo modo e deixa-se comer por ele. As culturas ditas não antropofágicas praticam a antropofagia simbólica e constroem o seu *socius* mais elevado, ou mesmo a sublimidade de sua moral, de sua política e de seu direito, sob certa antropofagia. Os vegetarianos também se alimentam do animal e mesmo do homem. Eles praticam um outro modo de denegação. A questão moral não é, portanto, e jamais foi: é preciso comer ou não comer, comer este ou aquele, o vivente ou o não-vivente, o homem ou o animal, mas já que, de todo modo, *é preciso* comer bem e que faz bem, e que é bom, e que não há outra definição do bem, *como é preciso comer bem?* E no que isto implica? O que é comer? Como regular esta metonímia da introjeção? E em que a formulação mesma destas questões na língua dá ainda a comer? Em que a questão, se se quiser, é ainda carnívora? A questão infinitamente metonímica do sujeito do “é preciso comer bem” não deve ser nutridora apenas para mim, para um eu, que então comeria mal, ela deve ser *partilhada*, como você talvez o dissesse, e não apenas na língua. “É preciso comer bem” não quer dizer, em primeiro lugar, tomar para si e compreender em si, mas *aprender e dar* de comer, aprender-a-dar-de-comer-ao-outro. Jamais se come totalmente sozinho, eis a regra do “é preciso comer bem”. É uma lei de hospitalidade infinita. E todas as diferenças, rupturas, guerras (pode-se mesmo dizer as guerras religiosas) têm esse “comer bem” em jogo. Hoje mais do que nunca. É preciso comer bem, eis uma máxima da qual bastaria fazer variar as modalidades e os conteúdos. Ao infinito. Esta máxima dita a lei, a necessidade ou o desejo (jamais acreditei na radicalidade desta distinção às vezes



útil), *orexis*, a fome e a sede (“é preciso”, “é preciso bem”), o respeito ao outro no momento mesmo em que, fazendo experiência (falo aqui do “comer” metonímico assim como do conceito mesmo de experiência), se deve começar a se identificar com ele, a assimilá-lo, a interiorizá-lo, a compreendê-lo idealmente (isso que não se pode jamais fazer absolutamente sem *se endereçar ao outro* e sem limitar absolutamente a compreensão mesma, a apropriação identificadora), falar-lhe nas palavras que passam também na boca, na orelha e na vista, respeitar a lei que é ao mesmo tempo uma voz e um tribunal (ela se escuta, ela está *em nós* que estamos *diante dela*). O refinamento sublime no que diz respeito ao outro é também uma maneira de “bem Comer” ou de “o Bem comer”. O Bem se come também. É preciso o comer bem. Não sei, a esta altura, quem é “quem” nem mais o que quer dizer “sacrifício”; para determinar esta última palavra, fico apenas com esta pista: a necessidade, o desejo, a autorização, a justificativa da matança, a morte dada como denegação do assassinato. A matança do animal, diz esta denegação, não será um assassinato. E eu relacionaria esta “denegação” à instituição violenta do “quem” como sujeito. Não é necessário, portanto, sublinhar que esta questão do sujeito e do “quem” vivente está no centro das inquietações mais prementes das sociedades modernas, quer se trate do nascimento ou da morte, da axiomática à obra no que se refere ao tratamento do esperma ou do óvulo, das mães de aluguel, da engenharia genética, da dita bioética ou biopolítica (qual deve ser o papel do Estado na determinação ou na proteção de um sujeito vivente?), nos critérios adotados para essa determinação ou mesmo para a morte provocada pela “eutanásia” (como justificar a referência dominante à consciência, ao querer, ao córtex?), na retirada e no transplante de órgãos, etc. (lembro rapidamente que a questão da enxertia em geral sempre foi – e tematicamente desde o começo – essencial à desconstrução do falocentrismo).

Retornemos um pouco: por relação a quem, a qual outro, o sujeito é de início projetado (*geworfen*) ou exposto como refém? Quem é o “próximo” na proximidade mesma da transcendência, a transcendência de Heidegger ou a de Lévinas? Esses dois pensamentos da transcendência são tão diferentes quanto se quer que eles sejam, tão

diferentes ou comparáveis quanto o ser e o outro, mas eles me parecem fiéis a um mesmo esquema. O que resta por vir ou o que permanece escondido em uma memória quase inacessível é o pensamento de uma responsabilidade que ainda não termina *nesta* determinação do próximo, ao esquema dominante desta determinação. Poder-se-ia, se assim o quisesse, demonstrar que as inquietudes ou as questões que formulo aqui não concernem apenas às metafísicas, às onto-teologias e a certos pensamentos que pretendem os exceder, mas a etnologia dos espaços religiosos nos quais esses pensamentos se fazem “presentes”. Tentei sugerir, notadamente em *Do espírito* que, malgrado tantas denegações, Heidegger era um pensador judeu-cristão. (Todavia, uma “etnologia” ou uma sociologia das religiões estaria à altura desses problemas se ela não fosse mais dominada, como ciência regional, pela conceitualidade herdada dessas metafísicas ou onto-teologias. Uma tal etnologia teria, em particular, que permanecer ao lado de uma história tão complexa da cultura hinduísta que talvez represente a confirmação mais sutil e mais decisiva desse esquema. Será que ela não opõe, justamente, a hierarquia política – ou o exercício do poder – à hierarquia religiosa, esta se proibindo, aquela se permitindo, na verdade, se impondo a alimentação carnívora? Para ser o mais sucinto possível, pode-se pensar na hierarquia dos *varna*, senão das castas, e na distinção entre os padres Bramanês [*Brahmanes*], que vêm a ser vegetarianos, e os guerreiros Xáttria [*Kshatriyas*], que não o são)...

**J.L. Nancy:** *Interrompo-te porque gostaria ainda de poder colocar-te algumas questões no tempo que nos resta. Esta, de início: no deslocamento, que você julga necessário, do homem ao animal – para me expressar muito rápida e grosseiramente – o que acontece com a linguagem?*

**Jacques Derrida:** A ideia segundo a qual o homem é o único ser falante, na sua forma tradicional ou na sua forma heideggeriana, parece-me, ao mesmo tempo, inamovível e altamente problemática. Claro, se se define a linguagem de tal forma que ela seja reservada àqueles que nós chamamos de homem, o que dizer? Mas se se reinscreve a linguagem em uma rede de possibilidades que não somente a cerca, mas a marca irreduzivelmente do interior, tudo muda. Penso em particular na marca em geral, no

rastró, na iterabilidade, na *différance*, tantas possibilidades ou necessidades sem as quais não haveria a linguagem e *que não são apenas humanas*. Não se trata de apagar as rupturas e as heterogeneidades. Contesto apenas que elas deem lugar a um único limite oposicional, linear, indivisível, a uma oposição binária entre o humano e o infra-humano. E isso que sugiro aqui deve permitir levar em consideração o saber científico sobre a complexidade das “linguagens animais”, a codificação genética, todas as formas de marcação no interior das quais a linguagem dita humana, por mais original que ela seja, não permite “cortar”, uma única vez, aqui onde nós em geral gostaríamos de cortar. Você sabe que, apesar de não parecer, falo aqui de problemas muito “concretos” e muito “atuais”: a ética e a política do vivente. Sabe-se menos que nunca onde cortar – tanto no nascimento como na morte. E isso quer dizer que jamais se sabe, jamais se soube como *recortar* um sujeito. Menos que nunca atualmente. Se nós tivéssemos tempo e espaço, eu teria adorado falar aqui da AIDS, acontecimento que se poderia dizer *historial* na época da *subjetividade*, se nós ainda déssemos crédito à *historialidade*, à *epocalidade* e à *subjetividade*.

**J.L. Nancy:** *Segunda questão: visto que, na lógica que desenvolve, você reserva por muito tempo a possibilidade de retornar ou de vir enfim a interrogar o sujeito da responsabilidade ética, jurídica, política, etc., o que dizer desta ou dessas responsabilidades agora? Não poderíamos falar delas sob o título de uma “moral por provisão”? O que isto quereria dizer? E eu acrescentaria a questão do que é talvez hoje reconhecido como “a” questão, como “a” figura da responsabilidade, aquela de Auschwitz. Lá onde um consenso quase geral reconhece uma responsabilidade absoluta, e apela para que sejamos responsáveis para que isso não se reproduza, você diria a mesma coisa – por provisão ou não – ou diria que é preciso diferenciar a resposta a esta questão?*

**Jacques Derrida:** Não subscreveria a expressão “moral por provisão”. A responsabilidade mais exigente ordena ao menos que não se fie cegamente nos axiomas dos quais falamos há pouco. Eles ainda limitam o conceito de responsabilidade em fronteiras nas quais não permitem responder e constituem, eles

próprios, na forma de esquemas provisórios, os modelos mesmos da moral e do direito tradicionais. Mas nenhuma expectativa é possível ou legítima para esse excesso de responsabilidade que apela ou nomeia o gesto desconstrutivo do qual falo. A explicação desconstrutiva com as prescrições provisórias pode demandar a paciência infatigável do re-começo, mas a afirmação que motiva a desconstrução é incondicional, imperativa e imediata – em um sentido que não é necessariamente ou somente kantiano, e isto mesmo se esta afirmação, pois ela é dúbia, como tentei demonstrar, permanecer incessantemente ameaçada. Eis porquê ela não permite nenhum descanso, nenhum repouso. Ela pode, ao menos, sempre perturbar o ritmo instituído de todas as pausas (o sujeito é uma pausa, uma estância, a parada estabilizadora, a tese ou, antes, a hipótese da qual sempre necessitaremos), ela pode sempre perturbar os sábados, os domingos... e as sextas-feiras... deixo que complete essa frase monoteísta, é um pouco cansativo.

**J.L. Nancy:** *Você pensaria, então, que o silêncio de Heidegger sobre os campos [de concentração] – este silêncio praticamente total, diferente do que foi o seu silêncio relativo a seu próprio nazismo – poderia surgir de uma tal “explicação desconstrutiva”, diferente mas comparável, e que ele teria tentado conduzir em silêncio, sem chegar a se explicar sobre isso? (Eu poderia colocar essa questão a propósito de outros, de Bataille por exemplo, mas fiquemos com Heidegger por hoje).*

**Jacques Derrida:** Sim e não. O excesso de responsabilidade da qual venho falando não autorizaria jamais nenhum silêncio. Repito: a responsabilidade é excessiva ou não é uma responsabilidade. Uma responsabilidade limitada, medida, calculada, racionalmente distribuída é já o devir-direito da moral; é por vezes o sonho de todas as boas consciências, na melhor hipótese; dos pequenos ou os dos grandes inquisidores, na pior hipótese. Suponho, espero que você não espere de mim que eu diga simplesmente “Eu condeno Auschwitz” ou “Condeno todo o silêncio sobre Auschwitz”. Tratando-se desta última frase ou de seus equivalentes, acho um pouco indecente, e mesmo obsceno, a mecânica dos processos improvisados contra todos aqueles que se crê poder acusar de não terem nomeado ou pensado “Auschwitz”.

Compulsão ao discurso sentencioso, exploração estratégica, eloquência da delação: tudo isso seria menos grave se começássemos por dizer rigorosamente aquilo que nomeamos por “Auschwitz” e o que *pensamos* sobre esse assunto, se é que pensamos qualquer coisa sobre isso. Qual é aqui o referente? Fazemos um uso metonímico deste nome próprio? Se sim, o que o regula? Por que este nome ao invés do nome de um outro campo, de outras exterminações em massa, etc. (e quem respondeu seriamente a estas questões)? Se não, por que esta restrição esquecida e igualmente grave? Se nós admitimos – e esta concessão parece-me compreensível por toda a parte – que a questão permanece impensável, que nós ainda não temos um discurso à sua altura, se nós reconhecemos que não temos nada a dizer sobre as vítimas reais de Auschwitz, mesmo aquelas que nos autorizamos, portanto, a tratar por metonímia ou a nomear *via negativa*, então que nós paremos de reconhecer os pretensos silêncios, de confessar as “resistências” ou os “impensados” de tudo o que está nos bastidores. Claro, o silêncio em relação a Auschwitz jamais será justificável, mas que não falemos mais disso de maneira tão instrumental e para nada dizer, para não dizer nada sobre esse assunto que não fale por si próprio, trivialmente, e que não sirva inicialmente para se dar boa consciência, para não ser o último a acusar, a dar as lições, a tomar as posições ou a vangloriar-se. Quanto a isso que você chama de o famoso silêncio de Heidegger, creio que para interpretá-lo ou para julgá-lo – o que nem sempre vem a ser a mesma coisa – precisaria *ao menos* ter em conta, e isso não é fácil de circunscrever e demandaria mais tempo e espaço, isso que nós dissemos até agora do sujeito, do homem, do animal mas também do sacrifício. Quer dizer, de tantas outras coisas. Condição necessária que apelaria já a um longo discurso. Quanto a ir para além desta condição necessária porém insuficiente, prefiro que esperemos, digamos, *um outro momento*, a ocasião de uma outra discussão: um outro ritmo e uma outra forma.