



Martin Hannah
Heidegger & Arendt

no seu tempo - e no nosso

Kathrin Rosenfield
Felipe Gonçalves Silva
(Orgs.)



Passou-se quase um século desde o encontro da jovem estudante Hannah Arendt com seu professor, mentor e amante Martin Heidegger. Esse lapso de tempo torna oportuno revisitar as biografias intelectuais desses dois pensadores e dos seus contemporâneos. As relações intelectuais e amorosas de M. Heidegger e H. Arendt começaram num mundo que parecia abrir-se a novos modos de pensar, viver e sentir, mas a inexperiência política dos líderes da República de Weimar e as rivalidades geopolíticas transformariam essa promessa num labirinto de contradições e conflitos: verdadeira “matéria vertente” rosiana, caos (des)humano que desembocaria na tomada de poder de Hitler. Os papéis que os antigos amantes assumiram nesse regime totalitário – Heidegger ávido por uma posição de liderança acadêmica que considerava necessária para salvar a cultura; Arendt fugindo para a França e os EUA para escapar do holocausto – criou um hiato tremendo nessa amizade intelectual que, por um milagre, não sucumbiu à tenaz recusa de Heidegger de se explicar sobre sua participação nesse regime e seu posterior distanciamento. Ambos pensadores saíram transformados do apocalipse do nazismo e da perda da grande tradição humanística alemã. O pensamento de cada qual reflete de modos muito diversos o fracasso de uma sociedade orgulhosa de seus pensadores e poetas, mas que se revelou incapaz de lidar com os desafios da modernidade. O presente volume convida para uma reflexão sobre dois estilos de pensamento: ambos emergem dos enganos e ideais vagos de uma sociedade cuja classe média culta de intelectuais, profissionais liberais, empreendedores e industriais padecia de uma notória inexperiência no âmbito de políticas e iniciativas sociais liberais; uma sociedade que compenhou sua falta de participação ativa num sistema parlamentar (ora inexistente, ora amordaçado e controlado) com uma sobrevalorização da cultura e da arte – numa verdadeira hipertrofia de abstrações sentimentais e míticas que encontraram nas óperas de Wagner seu cenário ideal.



Martin Heidegger e Hannah Arendt
no seu tempo – e no nosso



Comité Editorial da Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgato**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernilo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, UFSC, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Martin Heidegger e Hannah Arendt no seu tempo – e no nosso

Organizadores:
Kathrin Rosenfield
Felipe Gonçalves Silva



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade — 109

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

ROSENFELD, Kathrin; SILVA, Felipe Gonçalves (Orgs.)

Martin Heidegger e Hannah Arendt no seu tempo — e no nosso [recurso eletrônico] / Kathrin Rosenfeld; Felipe Gonçalves Silva (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

192 p.

ISBN - 978-85-5696-644-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Martin Heidegger; 3. Hannah Arendt; 4. Biografias; 5. Interpretação; I. Título II. Série

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio	9
Kathrin Rosenfield; Felipe Gonçalves Silva	
Entrevistas	15
1	21
Rei no domínio do pensamento – ou príncipe das trevas? Como Hannah Arendt deslindou o pensamento de Martin Heidegger	
Antonia Grunenberg	
2	35
Sobre originalidade e <i>sensus communis</i>: como Walter Benjamin e Immanuel Kant conseguiram discutir por causa da construção, com Martin Heidegger assistindo	
Antonia Grunenberg	
3	49
A afirmativa de Heidegger: “Carl Schmitt pensa como um liberal”	
Liberalismo no pensamento contemporâneo	
Laurence Paul Hemming	
4	65
Forças justas	
Laurence Paul Hemming	
5	85
Phenomenology: Continuity ad Break in Arendt and Heidegger	
Nuno Pereira Castanheira	
6	109
Arendtian Narratives: Adriana Cavarero and Judith Butler on the agency and opacity of the self	
Ingrid Cyfer	

7	129
Republican Thinker or Revolutionary Nationalist? Rousseau through the lens of Schmitt and Arendt	
Raphael Neves	
8	147
Civil Disobedience and the deepening of democracy	
Felipe G. Silva	
9	171
Entre vida ativa e experiência literária: aporias da relação entre o eu e os outros	
Alessandro Zir	
Sobre os autores	191

Prefácio

Kathrin Rosenfield
Felipe Gonçalves Silva

Passou-se quase um século desde o encontro da jovem estudante Hannah Arendt com seu professor, mentor e amante Martin Heidegger. Esse lapso de tempo torna oportuno revisitar as biografias intelectuais desses dois pensadores e dos seus contemporâneos. As relações intelectuais e amorosas de M. Heidegger e H. Arendt começaram num mundo que parecia abrir-se a novos modos de pensar, viver e sentir, mas a inexperiência política dos líderes da República de Weimar e as rivalidades geopolíticas transformariam essa promessa num labirinto de contradições e conflitos: verdadeira “matéria vertente” rosiana, caos (des)humano que desembocaria na tomada de poder de Hitler. Os papéis que os antigos amantes assumiram nesse regime totalitário – Heidegger ávido por uma posição de liderança acadêmica que considerava necessária para salvar a cultura; Arendt fugindo para a França e os EUA para escapar do holocausto – criou um hiato tremendo nessa amizade intelectual que, por um milagre, não sucumbiu à tenaz recusa de Heidegger de se explicar sobre sua participação nesse regime e seu posterior distanciamento.

Ambos pensadores saíram transformados do apocalipse do nazismo e da perda da grande tradição humanística alemã. O pensamento de cada qual reflete de modos muito diversos o fracasso de uma sociedade orgulhosa de seus pensadores e poetas, mas que se revelou incapaz de lidar com os desafios da modernidade. O presente volume convida para uma reflexão sobre dois estilos de pensamento: ambos emergem dos enganos e ideais vagos de uma sociedade cuja classe média culta de intelectuais, profissionais

liberais, empreendedores e industriais padeceu de uma notória inexperiência no âmbito de políticas e iniciativas sociais liberais; uma sociedade que compensou sua falta de participação ativa num sistema parlamentar (ora inexistente, ora amordaçado e controlado) com uma sobrevalorização da cultura e da arte – numa verdadeira hipertrofia de abstrações sentimentais e míticas que encontraram nas óperas de Wagner seu cenário ideal.

Arendt e Heidegger se debateram com uma longa tradição de pensamento que resistiu aos abalos da modernidade nas suas diversas formas – industrialização e tecnologia, urbanização e cosmopolitismo – mas se viu obrigada a adiar as respostas a inúmeras de suas questões mais centrais: qual é a posição do sujeito no mundo, na comunidade e no Estado? Onde encontrar os fundamentos para as novas relações humanas em sociedades marcadas pela crescente massificação, complexidade e rápida expansão? Hannah Arendt e Martin Heidegger revelam-se ainda balizas para os pensadores atuais – não porque tivessem as respostas corretas a todas as mazelas da modernidade tardia, mas por darem a elas expressão, de modo profundo e original, em suas mais diversas repercussões nos domínios ético, político e social.

Mais uma vez nos deparamos com a dificuldade de pensar a modernidade e a vida contemporânea, buscando por meio de esforços continuados evitar os riscos do conformismo, das respostas rápidas e do preguiçoso autoengano. Nesse esforço, Hannah Arendt é um grande modelo e uma mestra: reemergindo de sua experiência no novo mundo dos Estados Unidos, ela confronta seu pensamento com a tradição que teve de deixar para traz. E por mais traumática que tenham sido a partida e o retorno, ela nunca deixou de responder em seus próprios livros aos textos que Heidegger escreveu depois da guerra. Embora repudiasse o silêncio, os gestos equívocos e as posturas evasivas desse mestre, antigo amante e incômodo amigo que o destino colocou no seu caminho, Arendt manteve sua leitura atenta e seu distanciamento crítico diante do pensamento heideggeriano.

E do diálogo entre ambos os autores podemos retirar importantes chaves de leitura de seu tempo e suas obras.

O *Colóquio Internacional Martin Heidegger & Hannah Arendt em seu Tempo* reuniu pesquisadores estrangeiros, Laurence Hemming (Univ. Lancaster, UK) e Antonia Grunenberg (Berlin), com especialistas brasileiros – Ingrid Cyfer, Raphael da Silva Neves, Nuno Castanheira, Alessandro Zir, Nythamar de Oliveira, Felipe Gonçalves Silva e Kathrin Rosenfield. Foram debatidas ideias desse passado catastrófico e suas implicações nos tempos atuais. Levantaram-se temas que vinculam o pensamento de Heidegger e de H. Arendt com pensadores tão diversos quanto Carl Schmitt e Walter Benjamin, Judith Butler e Julia Kristeva, Jürgen Habermas e William Scheuerman, tendo por foco uma extensa malha de assuntos e problemas da filosofia prática.

* * * * *

A primeira palestra de Antonia Grunenberg debate as implicações políticas da relações pessoais e filosóficas de H. Arendt com M. Heidegger, em particular o modo como Hannah Arendt, já naturalizada norte-americana, desconstruiu o pensamento do seu professor para disso extrair o seu próprio pensamento político. A segunda palestra se debruça sobre a medida na história do pensamento político a partir das perspectivas muito diversas de Walter Benjamin e Martin Heidegger. Debatendo o liberalismo, ambos os pensadores abordaram a dimensão metafísica da vida humana, Heidegger pretendendo fundamentar um novo sentido para uma existência [Dasein] que toma ciência da sua origem a partir do ser [Sein], ao passo que Benjamin lutava pelo nexos entre teologia e materialismo dialético.

Laurence Paul Hemming aborda o “Liberalismo no pensamento contemporâneo” a partir da crítica que Heidegger dirige a Carl Schmitt nas suas anotações para os seminários sobre a Filosofia do direito de Hegel. Heidegger volta à questão da *dike* de

Anaximandro como um fundamento mais originário para a *pólis* e o Estado, argumentando que a distinção amigo/inimigo de Schmitt ainda estaria alicerçada em um liberalismo humanista e, portanto, na própria subjetividade hegeliana que Schmitt alega rejeitar. O segundo artigo de Hemming, "Forças Justas", examina os não-ditos implícitos no conceito do político, as reminiscências hegelianas no uso que faz dele H. Arendt e o enfoque original de Heidegger ao abordar o político e a justiça a partir de palavras atribuídas a Sólon.

O capítulo de Nuno Pereira Castanheira busca analisar a relação entre Hannah Arendt e Martin Heidegger como um debate travado no interior do campo fenomenológico, defendendo pontos de continuidade e ruptura entre ambos os autores em suas respectivas elaborações da fenomenologia. Partindo das transformações da relação entre verdade e sentido na fenomenologia existencial, o texto apresenta uma análise das críticas de Hannah Arendt ao projeto filosófico heideggeriano com ênfase em suas implicações políticas mais amplas.

As contribuições finais dedicam-se à atualidade de Hannah Arendt em importantes debates da filosofia contemporânea. Nesse sentido, o capítulo de Ingrid Cyfer busca mostrar a disputa da herança arendtiana na obra de duas importantes filósofas feministas contemporâneas, Adriana Cavarero e Judith Butler, tendo por foco a apropriação que cada uma delas faz da concepção arendtiana de *narrativa* na formulação de suas respectivas compreensões de *self* e *agência*. Como seu argumento principal, a autora defende que a referida tensão no modo mais adequado de apropriação do conceito de narrativa deve ser admitida como uma tensão produtiva, a qual alimenta uma agenda de pesquisa comprometida em articular a grandeza e conflitualidade do *self* tanto em sua dimensão intrapsíquica quanto intersubjetiva.

Na sequência, Raphael Neves dedica-se ao debate entre Hannah Arendt e Carl Schmitt sobre suas visões opostas de revolução e poder constituinte. Como ponto nodal desse debate, o autor discute suas respectivas interpretações da obra política de

Rousseau, salientando seus significados e suas distintas respostas ao chamado “paradoxo da constituição”. Em seu desenvolvimento, discute-se a seletividade da leitura de cada um dos autores, apontando para ambivalências e complexidades que se estendem ao longo da tradição republicana.

A seguir, o capítulo de Felipe Gonçalves Silva busca salientar algumas especificidades da concepção arendtiana de *desobediência civil* e discute suas possíveis contribuições no interior do debate contemporâneo. Mais especificamente, procura identificar rupturas significativas de Hannah Arendt em relação à elaboração liberal deste conceito, salientando seu caráter eminentemente político pautado no fortalecimento das práticas e instituições democráticas e na expectativa de transformação social por seu meio. Elaboraões atuais da desobediência civil, como as de William Scheuerman e Jürgen Habermas, são avaliadas à luz desse vínculo acentuado entre democracia e transformação social encontrado na obra de Hannah Arendt.

Por fim, o capítulo escrito por Alessandro Zir parte da vulnerabilidade da ligação comunitária e da precariedade da linguagem em sua capacidade de simbolização da experiência (inter)subjativa. A obra de Hannah Arendt nos é apresentada como aquela que exigiria, de forma característica e inovadora, um reconhecimento explícito da dimensão política da ligação comunitária, tendo por objetivo assegurar um espaço permanente para manifestação da alteridade, da heterogeneidade e de valores cosmopolitas em contraposição a tendências regressivas da cultura. Apoiando-se na leitura feita por Julia Kristeva da obra de Arendt, este capítulo final busca delinear certas soluções e aporias emergentes no entrecruzamento entre linguagem e vínculo comunitário.

Entrevistas

Kathrin Rosenfield - Antonia Grunenberg

KR – O que atraiu Hannah Arendt para os seminários de Heidegger e qual a diferença do pensamento do jovem Heidegger em relação à tradição acadêmica alemã?

AG – A jovem Hannah Arendt foi atraída a Marburg porque os rumores diziam que aí havia um professor jovem que apresentava a filosofia de um modo totalmente diferente da prática acadêmica comum. Um amigo lhe disse que, nos seminários de Heidegger, os estudantes aprendiam a pensar de modo filosófico. É assim que ela veio com alguns amigos de Königsberg para a universidade de Marburg a fim de estudar com o homem que lhe ensinaria como pensar.

KR – Quais foram as lições filosóficas do exílio e da vida numa sociedade tão diversa quanto a de Nova York para Arendt? Essa dupla perspectiva mudou sua visão das formas políticas existentes permitindo uma avaliação crítica do estado (totalitário) na União Soviética muito antes dos intelectuais europeus?

AG - Havia duas lições. Primeiro, em relação à filosofia: Arendt tinha aprendido que a filosofia teria se abstraído dos assuntos do mundo. Em diversos ensaios ela criticou o niilismo e o moralismo da filosofia contemporânea, argumentando que a filosofia deveria voltar-se para o mundo, que deveria assumir uma responsabilidade com o mundo no qual a humanidade vive. A outra lição era que o pensamento político deveria se renovar e que a filosofia deveria ajudar a conferir à teoria política um novo fundamento. No livro *As Origens do Totalitarismo*, ela critica o conceito do Estado-nação e de sua história. Ela abordou o governo totalitário como algo bastante novo e específico e ela foi a primeira a tentar de definir as semelhanças estruturais entre totalitarismo de direita e de esquerda.

KR – Arendt continuou até a sua morte a debater-se com o pensamento do seu antigo mestre e decidiu dedicar sua última obra a Heidegger. Você poderia comentar uma eventual complementariedade entre o pensamento político e ético de Arendt e definir a relevância do modo muito peculiar de pensar (*Andenken*) de Heidegger?

KR – Há aí algumas complementariedades: a mais importante é que ambos argumentaram a partir de uma perspectiva que procura superar o pensamento dualista cartesiano. Ela compartilhava a compreensão heideggeriana do *An-denken*,

Be-denken [pensar de dentro, pensar nos interstícios das coisas vindo à tona e se deixando perceber] em vez do "refletir sobre" (que está no centro da filosofia moderna). É esse modo de pensar que ela compartilhava com Heidegger, não sua "filosofia". Como exemplo, refiro as passagens nas quais eles interpretam de modo muito diverso o conceito de pluralidade ou as suas leituras tão diversas de Platão.

KR – Por que é que Arendt permanece ligada intelectualmente a Heidegger, mantendo com ele uma ligação a despeito da recusa de Heidegger tanto em explicar o seu envolvimento com o Terceiro Reich quanto em refletir sobre suas aspirações de se tornar o guia espiritual desse regime?

AG – Arendt permaneceu ligada à forma de pensar de Heidegger, porque não obstante os erros de Heidegger e sua falta de discernimento, sua covardia e estupidez como cidadão, ele ainda era o único a tentar pensar a filosofia de uma perspectiva nova. A sua filosofia questionava cada palavra, cada noção, cada conceito dentro da história da filosofia. Arendt fez algo muito parecido em teoria política: questionou todos os conceitos básicos da teoria política de forma a chegar a um novo entendimento sobre o político: o Estado, o poder, o cidadão, a ação, a pluralidade...

KR – Você poderia comentar os desafios e as dificuldades que uma mulher como Arendt enfrentou num mundo acadêmico predominantemente masculino – antes e depois da guerra?

AG – Arendt nunca chegou a viver nem a lecionar na Alemanha. Nos EUA ela lecionou em todas as universidades de renome. Ela teve um caráter forte, sobreviveu ao exílio e à fuga da Alemanha e da França. E ela sabia o que queria dizer. Mesmo assim, havia colegas e antigos amigos que declararam que ela não era uma acadêmica ou filósofa de verdade. Ela registrou essas declarações com orgulho, pois de qualquer modo ela não quis ser uma "acadêmica" (*Wissenschaftlerin*). Nos anos 1920, filósofos jovens, entre eles Hannah Arendt, começaram uma rebelião filosófica em busca de um fundamento metafísico novo para a vida humana. Era uma geração inteira de filósofos cuja vida e trabalho foram dedicados a esse projeto. No entender de Arendt, a nova referência metafísica precisava ser construída por cada comunidade humana, pois nenhuma delas pode sobreviver sem espírito público, isto é, sem a crença numa noção de bem compartilhado e sem adesão a essa noção – um espírito público pelo qual todos os cidadãos se sentem responsáveis. Isso é uma noção bastante secular e laica. Caracterizá-la como religiosa seria um desvio. Talvez seja possível identificar uma remota perspectiva religiosa no seu pensamento. Mas eu não tenho certeza que isso seja produtivo.

Kathrin Rosenfield – Laurence Hemming

KR – Heidegger atraiu os estudantes mais brilhantes para os seus seminários e inspirou grandes esperanças de renovação. Qual foi a novidade, a diferença do seu pensamento e ensino? Como situá-lo em relação à tradição acadêmica dos seus predecessores – por exemplo, a Husserl?

LH – Uma das observações notáveis de Heidegger no seu primeiro seminário de 1919 é “Está mundando para mim” (*es weltet für mich*). O verbo derivado de “mundo” não é uma forma usual, nem em Inglês, nem em Alemão e nem em Português. Mesmo assim esse verbo munda: significa que nós vivemos entre o levantar e o pôr do sol, entre o chegar e passar das estações, o luar da lua, etc. “Está mundando para mim” me coloca no mundo e ao mesmo tempo me desloca do mundo. Me pertence e ao mesmo tempo não está aí para mim – “mundo” não está ao meu dispor, mas estou vinculado a ele de maneiras impossíveis de escapar e evadir. Esse é o desafio mais radical que Heidegger lançou à subjetividade kantiana e cartesiana – aí ele rompe de maneira decisiva com Husserl. Husserl não conseguiu se desvincular da “subjetividade do sujeito”, mas Heidegger nos oferece, repetidas vezes ao longo dos anos, caminhos que levem para além do individualismo inescrupuloso da subjetividade. Ele oferece um modo de compreender o mundar do mundo como algo que já afirma o direito – um direito não histórico – sobre quem nós somos.

KR – Há muitos intelectuais que hoje negam a Heidegger qualquer relevância como pensador da coisa política. Como você vê a relevância de seu pensamento no âmbito da ética e da política?

LH – Há aí duas questões distintas. A razão de se negar a relevância do pensamento de Heidegger como filósofo político depois da Segunda Guerra mundial tem a ver com nossa visão do nazismo, do liberalismo político, com o status da democracia e da liberdade. Nessa perspectiva coloca-se Heidegger – enquanto nazista – sob julgamento. Considerações desse tipo, por mais importantes que sejam, pouco tem a ver com o que Heidegger pensou. Ele não tem uma “filosofia nazista”, mas foi um filósofo que viveu um dos piores tempos, num dos regimes mais assassinos e sangrentos da história moderna (ao lado de outros desse tipo). É verdade que ele disse coisas terríveis e fez afirmações muito questionáveis. Essas foram debatidas, compreendidas, interpretadas e, onde necessário, rejeitadas. É verdade também que ele mesmo negou todo e qualquer lugar a uma “ética” propriamente dita no seu pensamento. Isso é uma questão muito mais séria, pois diz respeito não à sua conduta, não a observações

ocasionais feitas nesse ou naquele dia, mas ao que ele entendeu como o próprio pensar. Vivemos agora num mundo que é movido cada vez mais por questões éticas – e também por pendores opiniáticos. Em breve não haverá pessoa alguma capaz de sobreviver ao exame dessas demandas de perfeição, pois a própria radicalidade dessa demanda pouco tem a ver com ética, e pouco contribui para nós nos sentirmos “em casa” no mundo. Temos de nos perguntar o que pensar pode alcançar: pensar o mundo como deveria ser, ou como ele é de fato, como ele se desvela e (se) abre para nós? Como entendemos a diferença entre esses dois focos?

KR – Há um elemento contemplativo – um aprofundar da reflexão que penetra nas raízes da linguagem e do pensamento – na filosofia de Heidegger: ele não pensa sobre determinados assuntos, mas sempre o próprio modo como é possível aproximá-los (assim eu entendo o uso de *andenken* no lugar de *denken*). Isso confere também um certo viés estilístico aos textos: um tom quase ritualístico ou litúrgico. Você poderia comentar a origem dessa forma de filosofar e o papel do estilo (tão difícil de traduzir)? Qual é a relação desse estilo com a poesia e a estética.

LH – Heidegger foi um mestre da língua alemã. Um filósofo eminente uma vez assinalou uma palavra num dos textos de Heidegger e disse: “essa palavra pode significar tantas coisas diferentes; qual é o sentido que Heidegger quer que vejamos?” A resposta é “todos”. Há na sua escritura um rigor frio e forte, a capacidade de pensar para dentro daquilo que deve ser pensado (isso também é uma das significações de *andenken*). Para Heidegger não bastou deixar a questão de algo num pedestal à nossa frente. Temos de ter certa coragem e vontade de ousar o salto para o abismo das questões que se abrem diante de nós (isso aparece de modo peculiar nos seus escritos pessoais, os escritos do *Nachlass*, Legado). Heidegger não persegue respostas, nem fórmulas que permitiriam a constatação de que “essa questão está resolvida”, podemos deixá-la para trás. Somos confrontados constantemente com a totalidade do mundo, com todos seus modos de ser. Como podemos enfrentar o desafio que assim se apresenta para nós? Qual é a demanda que o mundo nos opõe e como nos preparamos, como nos abrimos ao futuro que já requisitamos, que já decidimos que terá de ser nosso?

KR – As ideias de Heidegger sobre a questão da técnica tornaram-se mais atuais com o estágio atual da tecnologia e com as perspectivas futuras de intervenção da técnica no cotidiano das pessoas?

LH – Será que a tecnologia evolve? As reivindicações a favor da tecnologia que foram feitas no século XIX foram cumpridas diante dos nossos olhos. Tecnologia não conhece progresso: nós nos empenhamos por aquilo que a técnica promove. Queremos controlar o planeta de modo absoluto e ao mesmo tempo também

liberar o planeta de todas as consequências dos efeitos que produzimos sobre ele. Esse é o paradoxo da *techné*. A questão que Heidegger levantou permanece e podemos parafraseá-la da seguinte maneira: se conseguíssemos estender a vida de modo indefinido, isso significaria saber viver e estar vivo? Se conseguíssemos captar cada aspecto do futuro e do passado, será que compreenderíamos melhor o que foi e o que está por vir? Se em todos aspectos nos assimiláramos a um deus, isso nos transformaria em deus(es)? Podemos nos livrar do destino – ou deveríamos antes identificar nosso destino histórico e cumpri-lo? E se esse último fosse o caso – como resolveríamos a tarefa?

Rei no domínio do pensamento – ou príncipe das trevas? Como Hannah Arendt deslindou o pensamento de Martin Heidegger

Antonia Grunenberg

Quando se trata do passado de Martin Heidegger durante o nazismo, há uma pergunta que sempre desponta: por que a pensadora judia Hannah Arendt retomou o contato com seu antigo professor após 1945 – e por que ela persistiu nesse contato apesar de toda a crítica e as dissidências sobrevindas nesse interregno? Afinal, ela sabia que Heidegger havia saudado a “tomada do poder” e almejado uma posição de “líder intelectual” na Alemanha nazista nos dois primeiros anos desse período. Estava ciente de que Heidegger jamais se distanciara publicamente da sua identificação com o “Estado de liderança [*Führerstaat*]” nazista após o fim do seu jugo. Hoje, após a publicação dos *Cadernos negros*, isso é agravado pela consciência de que o antissemitismo de Heidegger aparentemente não era um oportunismo tributário das vicissitudes históricas, mas consistia em um misto de rejeição socialmente reconhecida aos judeus e crítica filosófica da tradição mística do judaísmo.

Prevalece incompreensão quanto à razão pela qual Arendt, que seguramente sabia de tudo isso, se envolveu novamente com a pessoa e o pensamento de Heidegger depois da guerra. Não são poucos os que julgaram e julgam seu comportamento como moralmente reprovável.

A decisão de Arendt de reatar contato com Heidegger tem uma história preliminar: à época (ela tinha 26 anos quando o Partido Nazista subiu ao poder), a jovem filósofa vivenciara a adesão do seu professor aos adeptos do nazismo como um violento choque. Enquanto estudante, ela via Heidegger como “o rei secreto do domínio do pensamento”, um rei que, além disso, exercia um magnetismo erótico sobre ela. Agora ele lhe surgia como príncipe das trevas – uma experiência à qual ela respondeu com o rompimento de todas as relações.

Em 1933, ela teve que fugir de Berlim, o que também encerrou abruptamente sua carreira acadêmica na Alemanha. Em 1941, mudou-se para os Estados Unidos. A distância política e espacial entre eles não poderia ser maior.

Após a guerra, Arendt compôs uma imagem com base nas poucas informações que lhe foram trazidas por outros – seu professor Karl Jaspers, seu amigo Hermann Broch, o jornalista Melvin Lasky e seus antigos colegas de Freiburg ou Heidelberg (Hans Jonas e Hugo Friedrich, entre outros). O rumor que chegou a ela era que Heidegger havia banido seu velho professor Edmund Husserl do espaço universitário, o que quase lhe custou a vida. Depois da guerra, ele teria oferecido seus serviços à ocupação francesa como educador da juventude. Em outras palavras: primeiro ele teria empurrado a juventude ao nacional-socialismo, para depois posar de seu salvador.

Ela despejou sua ira em uma carta a Jaspers. Este a corrigiu imediatamente: não, Heidegger não tinha expulsado Husserl pessoalmente da universidade. O banimento fora ordenado em uma circular emitida pelo Ministério, que todos os reitores de universidades alemãs tiveram que enviar aos professores judeus já demitidos. Porém, Arendt tinha uma opinião bem diferente:

Ele [Heidegger] sabia muito bem que Husserl teria recebido essa carta com certa indiferença se qualquer outro nome constasse na assinatura. É claro, você pode dizer que essa era a ordem natural das coisas. E eu provavelmente responderia que o

verdadeiramente irreparável muitas vezes tem a – ilusória – aparência de um acidente, que às vezes é a partir de uma linha desprezível, a qual ultrapassamos tranquilamente, na consciência segura de que ela não tem mais importância, que se ergue a muralha que realmente separa os homens. Em outras palavras, embora eu nunca tenha ligado grande importância objetiva ou pessoal ao velho Husserl, hei de manter solidariedade com ele neste ponto em particular; e como eu sei que essa carta e essa assinatura quase o levaram à morte, não posso evitar considerar Heidegger um assassino potencial. (ARENDDT & JASPERS, 1993, p. 84; carta de 09/07/1946)

Nessa época vem à luz o seu ensaio *O que é filosofia existencialista?*, publicado em 1946 na revista de esquerda *Partisan Review* e mais tarde acolhido em um volume de ensaios em alemão. Nele, ela apresenta a ontologia de Heidegger como um pensamento niilista na esteira de Kierkegaard. Com sua renúncia a uma instância transcendental atribuidora de sentido, ele teria elevado o homem a um sucedâneo de Deus. Porém, quem faz do homem a medida da existência humana está, ao mesmo tempo, transformando-o em nada. Consequentemente, Heidegger vê o homem como um “si isolado” [*isoliertes Selbst*], alienado, repleto de angústia [*Angst*] e impotência [*Hilflosigkeit*], em uma vida cujo sentido é determinado pela morte. Sarcasticamente, ela aponta como Heidegger se esforçou, nos anos 30, para “reapoiar retrospectivamente” sua compreensão solipsista do homem “em um fundamento comum através de anticonceitos mitologizantes, como povo [*Volk*] e terra [*Erde*]” (ARENDDT, 1990, p. 38). Nas entrelinhas, lê-se que essa tentativa de servir à ideologia nazista foi em vão, pois seu cerne niilista era anticomunitário e, com isso, antipopular, o que de fato não escapara aos ideólogos nazistas. Se desejasse continuar participando do debate contemporâneo, Heidegger precisaria romper com sua filosofia.

É em forte contraste com isso que ela vê o pensamento de Karl Jaspers. Este teria fundado uma filosofia da liberdade e da co-humanidade. Os iniciados sabiam que, desde os anos 20, os dois

filósofos tanto eram amigos quanto concorriam – e que Heidegger traíra a amizade de Jaspers ao virar as costas ao amigo quando este foi demitido, em 1937, banido da universidade e proibido de publicar.

Esse ensaio é a primeira crítica política de Arendt a Heidegger. É uma crítica em chave polêmica e – como ela mesma concedeu mais tarde –, com seu tom acerbo, também insuficiente.

Apesar do seu veredicto firme, ela continuou levando o “Caso Heidegger” adiante. Ela queria obter uma impressão em primeira mão. Em fevereiro de 1950, procurou-o durante sua primeira viagem à Alemanha. Foi um encontro abalador: nessa época, Heidegger ainda não podia lecionar. Sua esposa, Elfriede, só ficou sabendo sobre o antigo caso amoroso do seu marido através do encontro com Hannah Arendt. Arendt, por sua vez, viu-se confrontada com uma mulher amarga, que continuava dando livre vazão ao seu antissemitismo.

Depois desse episódio e nos contatos epistolares que se lhe seguiram, Arendt buscou aprofundar sua visão crítica de Heidegger. Uma crítica moral da conduta equivocada, tal como transparece no texto do ensaio sobre o existencialismo, não lhe bastava. Ela via no pensamento dele o dilema da filosofia moderna e da sua incapacidade de se debruçar sobre o mundo. Portanto, era natural colocar Heidegger no contexto de uma crítica à filosofia ocidental.

Sua relação foi marcada por contradições e rupturas ao longo dos anos: chamou-o de “assassino potencial”, mas mesmo assim o procurou para saber se ele havia traído o seu amor. Manifestou-se sarcasticamente sobre a sua estupidez em questões políticas, mas o leu politicamente. Caçoava dos trejeitos sectários dos discípulos de Heidegger, mas queria estar sempre a par de tudo. Tomou providências para a publicação dos seus escritos nos Estados Unidos, e teceu críticas devastadoras a alguns deles em conversas particulares e em cartas.

Após terminar o seu livro *As origens do totalitarismo*, editado em 1951 nos EUA, ela começou a refletir sobre uma nova fundamentação do pensamento político a partir da crítica da

filosofia. O grande livro sobre a dominação total terminara – literalmente na última página, e de forma aparentemente paradoxal – com a perspectiva de um possível reinício.

Foi desse contexto que, em 1954, surgiu o texto *O interesse pela política no pensamento filosófico europeu recente*. É a primeira tentativa de Arendt de extrair da filosofia europeia os fundamentos de um pensamento político libertário. Arendt inicia dizendo que, após o genocídio dos judeus europeus e a autodestruição da Europa, os filósofos contemporâneos compreensivelmente se alijaram do seu entendimento fundamental de que a filosofia deve se distanciar da vida e da política para se dedicar ao pensamento. Ela estudou os filósofos católicos do pós-guerra (Jacques Maritain, Etienne Gilson, Josef Pieper, Romano Guardini), assim como os escritos do existencialismo francês (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, André Malraux) e da filosofia existencialista alemã (Martin Heidegger, Karl Jaspers). O tom que ela emprega é mais objetivo do que o do seu texto sobre a filosofia existencialista de 1946. Na comparação entre ambos os representantes alemães da filosofia existencial, atribui a Jaspers o reconhecimento de que o mundo consiste em relações entre homens e que, portanto, a comunicação é uma categoria decisiva e também politicamente relevante, muito embora Jaspers, como ela observa em ressalva, não a defina politicamente. No pensamento dele, ela sente falta de uma compreensão da pluralidade existente no mundo; no fundo, ele para na construção do diálogo filosófico, sem deixar as fronteiras da filosofia. Já Heidegger teria um conceito de “mundo” que sobreleva as fronteiras filosóficas. Mas também no caso dele ela não tinha certeza se, ao utilizar o plural (mortais) em vez do singular usual na filosofia (homem), ele realmente chegara a uma compreensão da pluralidade. Ela atribui a ambos os filósofos tentativas vacilantes e, ao mesmo tempo, sem consequências de se aproximar da reflexão sobre a dimensão política.

“Pluralidade” é um dos conceitos políticos fundamentais cujas origens ela investiga nessas primeiras tentativas tateantes de

abrir o pensamento filosófico ao discurso político. Tradicionalmente, o pensamento europeu – em que pese a ideia de tolerância do Iluminismo francês – era antipluralista, com uma limitação étnica ou marxista.

Em agosto de 1952, ela registra em seu caderno de notas que o conceito da pluralidade precisava ser derivado da crítica do discurso filosófico que se distancia do mundo, em vez de se debruçar sobre ele. A origem do pensamento não seria “o homem”, mas a variedade de opiniões, a pluralidade mesmo. Isto é ancorado em uma representação específica de homem: o homem não é o centro do cosmo, o senhor de todas as coisas, nem o “mortal” [*Sterblicher*] desgarrado e movido pela angústia [*Angst*] e pelo cuidado [*Sorge*], como Heidegger o designa. Para Arendt, atrás do conceito de homem oculta-se a variedade de seres que necessitam uns dos outros.

A partir de 1950, quando Heidegger voltou a publicar, Arendt leu tudo que foi editado na Alemanha e que Heidegger lhe enviava. Leu escritos mais antigos, como *Da essência da verdade* (1930). Em 1946, ela já tinha estudado a sua *Carta sobre o humanismo*, onde Heidegger se distancia do inebriamento do estado de ação niilista e da sua filosofia existencialista do pré-guerra. Leu os textos da coletânea *Caminhos de floresta* (1950) e estudou as duas palestras proferidas em 1951 – *Construir, habitar, pensar e Poeticamente o homem habita* –, assim como *Sobre a questão do pensamento* (1951). Ocupou-se com os textos dos seus seminários sobre Nietzsche dos anos trinta e quarenta. Leu paralela e simultaneamente os escritos gregos clássicos e Heidegger, assim como Nietzsche e Kafka. E, naturalmente, retornou constantemente a *Ser e tempo* (a partir de 1927).

Ao longo dos anos, ela desconstruiu todas as categorias básicas de Heidegger: *Dasein*, existência (*Existenz*), história (*Geschichte*), poder (*Macht*) e domínio (*Herrschaft*), técnica (*Technik*) e trabalho (*Arbeit*), o eles (*das Man*), morte (*Tod*), angústia (*Angst*), cuidado (*Sorge*), pensar (*Denken*) e agir

(*Handeln*)... Em uma contradição constantemente reacesa – pensar é contradizer –, ela aguçou sua própria compreensão dos fundamentos do pensamento político, em cujo centro estão os conceitos de liberdade e de pluralidade.

Em março de 1952, ela concorda com Heidegger que os homens são “condicionados” [*bedingt*]. Em janeiro de 1953, nesse mesmo contexto, ela anota: “A arrogância do incondicionado’ [*Anmassung des Unbedingten*] (Heidegger) é a arrogância de ter a medida do ‘condicionado’, pois a medida naturalmente só poderia ser o absolutamente não condicionado” (ARENDDT, 2002, p. 303).

Em abril de 1953, ela comenta:

Acerca da medida: o ‘nós somos os condicionados’ de Heidegger só aparentemente inverte o ditame sobre o homem como medida de todas as coisas; na verdade, apenas o complementa. Se o homem é visto como a medida das coisas, impõe-se a pergunta: e qual é a medida do homem, que, no sentido da ‘medida’, não pode ser sua própria medida? Dentro de um pensamento que evita qualquer transcendência, só existe uma resposta para essa pergunta: as coisas são a medida do homem. (ARENDDT, 2002, p. 338ss)

Com isso, ela descreveu o dilema de Heidegger de trabalhar com uma filosofia da contingência a partir de uma perspectiva antiteológica.

Seu ensaio *A condição humana*, publicado em 1958 e traduzido para o alemão em 1960 sob o título *Vita activa ou Da vida ativa*, liga-se exatamente a esse ponto, começando praticamente com uma discussão da contingência. Talvez a contradição mais aguda entre Heidegger e Arendt esteja na questão de o que condiciona o homem onticamente: em Heidegger é a morte – em Arendt, o nascimento (e a morte). O nascimento é politicamente significativo porque ele não apenas simboliza um novo início biológico, mas também é a condição fundamental da *constitutio libertatis*. Heidegger, no entanto, via já no fato de nascer

[*Geborenwerden*] – livremente baseado em Abraão de Santa Clara – a determinação pela morte.

Em outubro de 1952, ela anota: “O ser-lançado [*Geworfenheit*] de Heidegger interpreta o nascimento já a partir da morte, porque ele busca a categoria mortal do abandono no nascer [*Geborenwerden*]. Eu nasço precisamente de homens, como homem entre homens” (ARENDDT, 2002, p. 262ss). Heidegger, o anticatólico, definia a vida pela morte, ao passo que Arendt trabalhou os textos do cristianismo sobre o nascimento de Jesus como o alicerce de uma teoria política secular. Partindo da ideia do nascimento como um início que traz em seu seio a possibilidade da liberdade, desenvolve-se em 1963, em seu ensaio *Sobre a revolução*, a ideia da capacidade própria aos homens de fixar um início. Esta capacidade é o pré-requisito de toda atuação política.

Com o passar dos anos, outras divergências fundamentais delineiam-se com nitidez: Arendt não concorda com a justificativa do domínio a partir da técnica, postulada desde Platão e apropriada por Heidegger. Ela critica a equiparação de técnica e trabalho por parte de Heidegger. É partindo dessa divergência que, em *A condição humana*, ela justifica a separação entre obra e trabalho. Rechaça a equiparação entre poder [*Macht*] e violência [*Gewalt*], encontrada tanto em Ernst Jünger quanto em Heidegger, com isso questionando implicitamente também o ímpeto da crítica de Nietzsche feita por Heidegger nos anos 30, que parte exatamente dessa equiparação de poder e violência. Rejeitando toda a tradição das ciências sociais e políticas, e também da história, ela usa essa controvérsia como base de um conceito político de poder derivado da atividade conjunta de muitos – e não do poder de disposição do indivíduo (Max Weber).

Ela critica o modo como Heidegger trata a diferenciação entre trabalho e pensamento. Seu paralelismo entre o trabalho simples e camponês e a atividade de pensar é rejeitado. Na sua opinião, essa operação dizia muito sobre o dilema dele: não ter capacidade de compreender o mundo da atividade. Já Arendt dedica um capítulo

inteiro de *A condição humana* à dimensão da atividade. Igualmente, critica a equiparação que Heidegger faz entre pensar e agir. Um filósofo que se atém aos limites da sua profissão não é capaz de desenvolver uma compreensão das condições da atividade no mundo. E quando Heidegger mesmo assim resolveu ingressar no mundo do “estado de ação”, fê-lo como educador automeado a oferecer seus serviços ao poder.

A variante mais irônica da crítica a Heidegger foi formulada por Hannah Arendt em 1953, na fábula da raposa. Ela escolheu como gancho a frase provalada por Heidegger: “Dizem que o Heidegger é uma raposa” (ARENDR, 2002, p. 403). É contada a história de uma raposa que fica presa em uma armadilha e, em vez de pelear por escapar dela, instala-se ali como se fosse a sua toca, nela recebendo suas visitas. Os visitantes podem entrar e sair; já a raposa tem que ficar na sua arapuca. Porém, a sua percepção é que ela é senhora da situação. Hannah Arendt não deixou a sua interpretação da fábula; no entanto, da crítica registrada no *Diário filosófico* aos conceitos fundamentais do pensamento heideggeriano transparece com bastante clareza o dilema daquele que se propôs fundar uma metafísica ametafísica, assumiu algumas dívidas eventuais junto ao estado de ação niilista e acabou enxergando o propósito do homem na inação.

* * * * *

Há um pós-escrito ao intenso envolvimento com o pensamento de Heidegger nos anos 50: em 1960, quando foi publicado em alemão o ensaio *A condição humana*, onde Hannah Arendt faz da crítica pormenorizada a Heidegger o ponto de partida da sua própria argumentação, ela o enviou a ele com a seguinte nota de 28/10/1960:

Vais perceber que o livro não tem dedicatória. Se as coisas um dia tivessem corrido certo entre nós – digo ‘entre’, isto é, nem comigo,

nem contigo –, eu teria te perguntado se podia dedicá-lo a ti: a sua origem imediata são os primeiros tempos em Freiburg, devendo praticamente tudo a ti, em todos os aspectos. Do jeito que as coisas ficaram, isso me pareceu impossível; mas de alguma maneira eu queria pelo menos te dizer qual é a situação nua e crua. (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 149)

Por que Hannah Arendt se sentiu premiada a comunicar a Heidegger a dedicatória projetada que ela acabou eliminando – não tacitamente, como poderia ter feito, mas eloquentemente? Duas palavras clamam por atenção nessa mensagem redigida em um tom quase brusco: “entre nós”. Uma dedicatória teria fortalecido esse “entre nós”. Todavia, entre eles acontecera algo que ela não podia resolver, como em outros casos, sob o signo da amizade. A relação com Heidegger não era de amizade. O amor, por sua vez, baseia-se em confiança total e franqueza. A confiança se quebrara repetidas vezes, a franqueza sumira; era isso o que ela queria dizer.

Heidegger respondeu à mensagem com o silêncio. É revelador que o nome de Heidegger não seja citado nem na edição americana (*The Human Condition*), nem na alemã (*Vita activa*) – em um livro cujo móvel é o metucioso confronto com o pensamento de Heidegger.

Em 1965, Heidegger respondeu a uma saudação de Arendt por seu 75^o aniversário. Sua contrariedade havia arrefecido. A partir daí, eles voltaram a se corresponder, enviando-se poemas e trocando impressões sobre suas leituras. Em fins de junho de 1969, Hannah Arendt viajou a Freiburg; em 16 de agosto, foi uma segunda vez, agora com seu marido, Heinrich Blücher. Este – um crítico de Heidegger ainda mais acerbo que Arendt – foi recebido amistosamente na casa. Ele conversou longamente com Heidegger sobre o livro *Nietzsche* deste, publicado em 1960. Heidegger tinha Blücher em alta conta: “É raro tanta agudeza e amplidão de perspectiva” (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 193).¹

¹ Carta de 27/11/1969.

Nesse ano, Heidegger completou 80 anos de idade. Em 26 de setembro, Hannah Arendt escreveu para a rádio bávara uma homenagem por ocasião da efeméride. Suas entradas no *Diário filosófico* dos meses de agosto e setembro de 1969 atestam a intensidade com que ela trabalhou para render a Heidegger uma apreciação crítica à altura dele e dela. Isso inclui a avaliação do seu trabalho – e a definição da posição dela própria.

Nesse texto, ela alude a todas as questões que andara abordando durante a feitura do livro *A vida do espírito*: o que significa pensar? Qual é a relação do pensar com o mundo, com o agir? O que ocorre quando o pensar se une ao querer? É um texto de concerto entre iguais, no qual Hannah Arendt, porém, não harmoniza. Fala da relação dele com Husserl, da sua amizade com Jaspers, da radical vontade de renovação do pensamento filosófico que impelira ambos os jovens filósofos nos anos 20 e que, mais tarde, os distanciou. É mencionada a fascinação que o professor carismático exercia sobre a jovem geração em Marburg. Palavras esclarecedoras são aplicadas à posição dele na história da filosofia do século XX:

Não foi a filosofia de Heidegger – da qual se pode, com razão, duvidar se realmente existe –, mas o pensamento de Heidegger que contribuiu tão decisivamente para conformar a fisionomia intelectual do século. Esse pensamento possui uma qualidade penetrante que lhe é exclusiva e que, se a quisermos circunscrever e demonstrar verbalmente, reside no emprego transitivo do verbo "pensar". Heidegger nunca pensa "sobre" alguma coisa; ele pensa alguma coisa. Nessa atividade puramente não contemplativa, ele penetra nas profundezas, mas não para descobrir nessa dimensão – da qual se poderia dizer que era virtualmente inexplorada dessa maneira e com essa precisão – um fundo definitivo e assegurador, ou mesmo para trazê-lo à tona, e sim para, permanecendo nas profundezas, abrir caminhos e assentar "balizas". (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 182)

Ela aponta os pendores tirânicos da maioria dos grandes filósofos e critica a *déformation professionnelle* da qual Heidegger foi presa ao pretender transformar sua filosofia em um programa pedagógico político. É mencionado o seu engajamento com o nazismo. Aos seus olhos, a falibilidade estrutural sempre esteve presente em pensadores como Heidegger. A seu ver, isso não diminui a contribuição aportada por Heidegger, que o põe na companhia dos grandes pensadores:

Afinal, a tempestade que passa pelo pensamento de Heidegger – como aquela que, após milênios, segue soprando da obra de Platão – não se origina do século. Ela vem de tempos ancestrais, e o que deixa para trás é algo rematado, que, como tudo que é rematado, passa ao domínio do ancestral. (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 182)

Na sua análise, Hannah Arendt representa a si e a seu mestre como dois desbravadores na grande história do pensamento, onde os dois seguiram veredas distintas que não cessam de se cruzar.

Considerado em retrospecto, é este texto que ilumina sua proximidade e sua distância ao pensamento de Heidegger de uma maneira que poderia ser entendida por Heidegger: “Foste tu, antes de todos, que discerniste o movimento interno do meu pensamento e docência. Ele segue o mesmo desde o seminário sobre o *Sofista*” (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 193).² Essas palavras de reconhecimento introduzem uma nova fase na sua correspondência tardia. Quando se lê as cartas, é como se um gelo entre eles houvesse derretido e agora eles tivessem chegado a uma nova familiaridade.

Em 20 de março de 1971, nos preparativos da sua viagem anual à Europa, ela lhe escreve. A carta de tom objetivo, na qual lhe pede informações de ordem filosófica, traz também um acréscimo casual:

² Carta de 27/11/1969.

Tenho uma última pergunta que eu talvez não conseguisse fazer pessoalmente. Ainda é possível que eu consiga terminar um livro que anda me ocupando – uma espécie de segundo tomo do *Vita activa*. Sobre as atividades humanas não ativas: pensar, querer, julgar. Eu não tenho a menor ideia se vou conseguir acabá-lo, e muito menos quando. Talvez jamais. Mas caso consiga – posso dedicá-lo a ti? (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 208)

Em 26 de março, ele responde:

O segundo tomo do *Vita activa* será tão importante quanto difícil. Penso no início da *Carta sobre o humanismo* e na fala sobre a serenidade. Tudo isso segue sendo insuficiente, porém. Precisamos nos aplicar para dar conta pelo menos do insuficiente. Tu sabes que eu ficaria feliz com a tua dedicatória. (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 209)

Last but not least, uma dedicatória em um livro ainda não escrito.

Em 22/04/1971, Hannah Arendt visitou Heidegger em sua casa – no *Diário filosófico* dela, ele escreveu: “Renunciar [*Entsagen*]” (ARENDDT, 2002, p. 803). O livro *A vida do espírito*, que Hannah Arendt desejava dedicar ao seu antigo amante e interlocutor da vida toda, Martin Heidegger, não pôde ser levado a termo. Logo após iniciar a última seção sobre “o julgar”, ela faleceu, em dezembro de 1975. Heidegger morreu meio ano depois, em maio de 1976.

* * * * *

Hoje, quatro décadas após a morte dos dois, a crítica de Hannah Arendt a Heidegger precisa ser historicizada. Podemos, por exemplo, nos perguntar se sua crítica não teria sido formulada com ainda mais rigor após a leitura dos *Diários negros*. Contudo, duvido que ela, que conheceu em primeira mão a transposição do

pensamento filosófico ao pensamento antissemita, se surpreendesse ou mesmo se assustasse com as declarações que Heidegger faz a esse respeito em suas anotações. É possível que ela as recepcionasse como mais um indício de quão antipolítico o pensamento dele – e de muitos dos seus contemporâneos – era antes da sua grande queda.

Ao lidar com Heidegger, o decisivo para Hannah Arendt sempre foi a crítica filosófica e a crítica política. É de se duvidar se Heidegger algum dia entendeu as pontes de ouro que ela lhe construiu. De qualquer forma, nunca pôs os pés nelas.

Referências:

ARENDDT, Hannah. *Denktagebuch*. 2 v. (Ed. Ursula Lutz e Ingeborg Nordmann.) Munique/Zurique: Piper, 2002.

ARENDDT, Hannah. *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt a. M.: Anton Han, 1990.

ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. (Ed. Lotte Köhler e Hans Saner.) Munique/Zurique: Piper, 1993.

ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Briefe 1925-1975*. (Ed. Ursula Ludz.) Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998.

**Sobre originalidade e *sensus communis*:
como Walter Benjamin e Immanuel Kant
conseguiram discutir por causa da construção, com
Martin Heidegger assistindo**

Antonia Grunenberg

Gostaria de falar sobre uma ideia, um conceito, uma categoria que é constantemente retomada na história do pensamento ocidental: trata-se da medida ou, dito de outra forma: da comensurabilidade social.

Por um lado, parece-me que esse assunto é de uma atualidade surpreendente, visível nos movimentos de protesto por todo o mundo, seja no Cairo, em Túnis, em Trípoli ou em Damasco. Nessas e outras cidades desses países, em países do Ocidente e do Mediterrâneo, e talvez em breve na China, protesta-se contra a incomensurabilidade que destrói todas as normas da convivência humana. A incomensurabilidade do poder e a incomensurabilidade dos mercados financeiros, alvo dos movimentos de protesto, lançam *ex negativo* a questão de qual seria a medida de um bom ordenamento ou de uma política econômica e financeira mais comedida. Quais são os parâmetros de medida e como eles se originam?

Por outro lado, ocorre-me que a questão da medida é cada vez mais candente na arquitetura atual. Venho de Berlim, uma cidade com um gigantesco *boom* de construção civil, uma cidade onde em algumas zonas, algumas regiões, foi preciso praticamente construir *ab ovo*, pois não havia mais nada ali. Para dar apenas um exemplo:

a Potsdamer Platz, o ícone da Berlim moderna, eternizada em incontáveis fotografias e muitas pinturas e desenhos (tenho em mente a famosa pintura de Kirchner), era um ermo limítrofe entre 1945 e 1990. Não preciso recapitular para vocês a história da destruição e divisão de Berlim, muito menos a política de urbanismo da Alemanha Oriental; mas devo rememorar que há muitos anos existe uma discussão sobre arquitetura boa e ruim em Berlim – uma discussão constantemente reinflamada. Também na construção há incomensurabilidade, impelida por um mal-compreendido culto ao gênio e uma relação deficiente com o bem da cidade.

Last but not least, o meu ramo do saber, o “pensamento político”, tem pontos de contato com a comensurabilidade: pensar em lugares, espaços, a destruição ou superação de espaços, a criação de ordenamentos estéticos na política – tudo isso são figuras de pensamento encontradas também na arquitetura.

A questão da medida acompanha implicitamente todos os grandes debates públicos de política, economia e arquitetura também. Óbvio, não se trata aqui de unidades de cálculo ou de peso, mas da medida que está na base de todos os juízos, atividades e condutas, e pela qual eles são medidos. Em princípio, tampouco estamos nos referindo a instituições ou leis. Porém, faço uma pergunta a título de exemplo: qual é a medida no espaço regido pelas instituições e leis, e que, afinal, é o espaço político; como ele se origina; como ele se modifica, explícita e implicitamente?

No que segue, também não estarei falando apenas da medida como ideia reguladora ou como imperativo moral, do tipo: deverás guardar medida (o que, por sinal, não é o mesmo que “guardar uma medida”), mas como uma busca – praticada desde a Antiguidade – pela maneira adequada ao homem de relacionar a si mesmo e as coisas entre si. Essa busca pela medida da vida humana subjaz a todos os domínios e atividades: construir, habitar, política, ética, natureza, arte, medicina, entre as gerações, entre os sexos...

Primeiramente, vou traçar um pequeno panorama histórico sobre a dimensão da medida na história do pensamento político,

para depois tratar de dois pensadores que refletiram de modo muito diverso sobre a medida do seu tempo: Walter Benjamin e Martin Heidegger.

* * * * *

A medida como correlação interna desempenhou um papel importante na Antiguidade grega. Christian Meier tem razão ao apontar que isso possivelmente tem a ver com uma reação à forte dinâmica das lutas aristocráticas de aproximadamente meio milênio antes de Cristo, portanto, quase como uma reação prudente às guerras civis da época.

Chama a atenção como toda a reflexão de Aristóteles sobre o ser humano, sobre o ordenamento político, as artes, é transpassada pela ideia do equilíbrio, da compensação, da mistura, da cooperação complementar.

O homem – cooperação entre corpo e alma, carne e espírito.

Os deuses – o contrário dos homens; a busca pela medida se dá entre eles.

A arte – dá forma à medida humana.

Política – a melhor forma política é uma mistura de formas de governo democráticas e aristocráticas. O ordenamento político é uma forma mista.

Isonomia – a igualdade de todos os cidadãos na pólis. Quem conhece a frenética dinâmica à qual a *pólis* estava exposta, com a igualdade sempre sendo levada ao desequilíbrio, pode calcular o quão revolucionário esse princípio era na época.

Com sua imagem dicotômica da divisão do cosmos em mundo terreno e mundo divino, havendo uma relação hierárquica entre o céu e a terra, o cristianismo relegou a questão da medida humana a um plano secundário. É só no humanismo e na Renascença que ela volta a adquirir importância.

O Iluminismo volta a recorrer a essas ideias. O pensador francês Montesquieu não se cansa de trazer à baila a ideia do

equilíbrio. Há um pressuposto básico que acompanha Montesquieu em todo o seu arrazoado: as sociedades – assim como os cidadãos – precisam se colocar em um estado de equilíbrio para conseguir viver em paz duradoura. Assim, na elaboração da constituição e nos procedimentos por ela prescritos, Montesquieu eleva o equilíbrio a princípio fundamental. Isso se repete na sua doutrina da divisão dos poderes, assim como em suas ideias sobre as diferentes formas de governo.

Porém, a novidade do século XVIII é que o equilíbrio não pode mais ser decretado: a pluralização da economia e dos estilos de vida está avançada demais para isso. Por conseguinte, as forças conflitantes devem ser combinadas, organizadas, relacionadas umas com as outras e representadas nessa constelação. É daí que surge aquilo que, na linguagem dos iluministas, se chama de “corpo político” (isto é, o que hoje chamamos de sistema “parlamentarista” ou “presidencialista”). As distintas forças presentes na sociedade são entrelaçadas de tal forma no corpo político que elas se impedem mutuamente de sair do controle, de se impor em detrimento das demais. Todos os elementos dependem de todos. Sua ideia de colocar os poderes políticos (Executivo, Legislativo e Judiciário) em uma relação onde eles se envolvem mutuamente em processos, se apoiam, por vezes até se bloqueiam temporariamente, mas não podem dominar uns aos outros, é até hoje um fundamento irrenunciável das constituições democráticas.

Essa ideia é importante também porque a experiência de hoje e de ontem nos ensina que a dinâmica interna das sociedades – falando mais concretamente, as forças de produção econômica – tem uma tendência estrutural (isto é, decorrente da sua natureza própria) a destruir esse equilíbrio. Aparentemente, Montesquieu intuía essa dinâmica, embora ainda não a conhecesse, e se empenhou em compensá-la.

(Gostaria de observar *en passant* que, nas sociedades ocidentais, o Legislativo e o Judiciário tiveram constantemente que se defender do Executivo, cujo peso específico sempre tende à

independização. Todos sabem o que se quer dizer com isso – só preciso citar algumas palavras-chave, como cavalos de Troia, vigilância por vídeo nas cidades, escutas telefônicas, pessoas administradas em todos os aspectos ou, na Itália, a luta dos juízes e promotores contra um chefe de governo criminoso.)

Com seu projeto de coligar poderes conflitantes, Montesquieu argumenta no sentido oposto dos protagonistas da onipotência da vontade humana (muito fortes no século XVIII), como Denis Diderot: à ilimitação da vontade livre, da qual o progresso deve ser o único critério de medida, ele opõe a carência e o interesse das pessoas de se relacionar com os outros. Na convicção dele e de vários outros pensadores, essa carência decorre da natureza do homem.

Carência normalmente nos evoca assistência social, moradias populares e seguro-desemprego. Pensamos em falta de dinheiro, em não ter como pagar as contas ou empréstimos. O sentido que visamos aqui é a carência essencial do ser humano *vis-à-vis* o ser humano, equivalente a uma carência inerente ao ser humano que dita que as pessoas dependem dos outros para sobreviver, precisam se relacionar, precisam fundamentar relações nas quais se colocar.

Moderar, compensar, movimentar, equilibrar: o pensamento de Montesquieu é ao mesmo tempo dinâmico e relacional. Não está preso às vicissitudes da época, permanecendo tão atual hoje quanto então. O momento genial dessa concepção de mundo e sociedade é que a pluralidade dos interesses sociais é não apenas institucionalizada como tornada fluida.

Kant, que possivelmente conhecia os escritos de Montesquieu, leva essa construção mais adiante. Seu ponto de contato é a ideia de que esse projeto de organizar a convivência segundo representações políticas redundava na criação e conformação de um espaço. Nesse espaço, a convivência pode se estabelecer.

Assim, o pensamento do equilíbrio é elevado a um postulado moral. Toda mulher e todo homem conhece uma das distintas versões do imperativo categórico – age de modo que o princípio condutor da tua ação possa ser uma lei universal – ou em uma das

versões dadas por Kant: “Age apenas segundo uma máxima que também podes desejar que se torne uma lei geral” (KANT, 1911, p. 421). O que Montesquieu descreve como princípio do movimento histórico é aqui cristalizado no valor moral da razão, devendo ser internalizado e servir como prumo da ação. No entanto, Kant certamente tinha ciência de que esse procedimento racional não é tão fácil de pôr em prática. Por isso, introduziu uma ideia que atenua o rigor do postulado moral. É o senso comum (em Kant, *sensus communis*), frequentemente traduzido como “são entendimento humano”.

(Quem hoje escuta esta fala involuntariamente pensa em quão fácil é abusar disso. Na ocasião de um crime especialmente hediondo [por exemplo, cometido contra uma criança], quem nunca ouviu o sussurro subterrâneo daquele são entendimento humano – também chamado de “são sentimento do povo” – clamando pela pena de morte ou alguma outra punição esmagadora.)

Para Kant, só pode engendrar esse *sensus communis* – esse senso comum – quem dispõe da faculdade de representação, isto é, quem é capaz de imaginar como os outros poderiam reagir aos seus atos ou às suas manifestações de vontade: por assim dizer, imaginar o que o seu ato provoca. Essa capacidade é chamada por Kant de “pensamento ampliado”. O *sensus communis* pressupõe tal “pensamento ampliado”, a capacidade de se pôr no lugar dos outros. Por exemplo, transportar-se em pensamento ao lugar dos moradores de um bairro que aparece na tela do computador.

Na opinião de Kant, quem carece desse *sensus communis* em princípio não está apto à sociedade: ele ou ela é controlado apenas por suas pulsões (apesar de pulsão aqui não se limitar à sexual, incluindo também interesses econômicos, o egoísmo quotidiano). Com essa ideia é expresso algo parecido ao que é ventilado por Aristóteles e Montesquieu: os seres humanos são, por natureza, impelidos por pulsões; não são capazes de viver sozinhos, isto é, são carentes; e, portanto, dependem de manter relações recíprocas, de buscar um entendimento entre si e os outros – a ênfase aqui é no

“entre”, no interstício. É aí que ocorre o decisivo, e não apenas na formação da vontade do indivíduo ou na imposição dessa vontade.

Trata-se da capacidade de aceitar modificações do que é seu por parte do outro e vice-versa. Isso era visto como a medida. A medida não é uma grandeza estática, uma ideia pura, mas uma capacidade que é aplicada para compensar, antecipar ou evitar o desequilíbrio.

Como todos sabemos, esses preceitos foram postos de lado no século XIX. Nesse contexto, segue valendo a pena ler o *Manifesto comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels (1847). Em uma linguagem ímpar em sua veemência bíblica, ele descreve a locomotiva do progresso industrial e as comoções que, em sua esteira, destruíram todas as relações sociais. A resposta dada por Marx e Engels era *luta de classes até a vitória dos oprimidos*. A incomensurabilidade do capital deveria ser aniquilada pela incomensurável pretensão do proletariado ao poder.

Depois de duas guerras mundiais, as sociedades da Europa concordaram que o Estado e as leis garantam uma certa medida mínima. A sociedade parece estar reduzida à reforma social, à criação de instituições e à administração. No entanto, a busca pela medida não terminou: encontramos-la, reduzida e distorcida, no debate sobre a sustentabilidade, nos movimentos do *slow food* e da vida saudável, no manifesto da campanha de Peter Sloterdijk “Você precisar mudar a sua vida” e, mais recentemente, nos protestos contra as ditaduras árabes ou a ditadura de Wall Street.

* * * * *

Nos países industrializados ocidentais, a *intelligentsia* acompanha desde o século XIX as radicais modificações em todos os ramos da vida e da atividade humanas. Nos grandes projetos intelectuais dessa época (Nietzsche, Wagner, o evolucionismo, Spengler, os revolucionários russos de Lênin a Stálin), o desaparecimento da tradição induziu à busca de uma nova medida.

Este contexto deu origem, entre outros, à ideia da criação de um novo homem, que conheceu diferentes propostas sob o comunismo, o sionismo e o fascismo.

A seguir, eu gostaria de falar sobre duas dessas propostas: Walter Benjamin e Martin Heidegger. Ambos esses pensadores, com sua aguda crítica à medida política encontrada na era industrial, trabalharam o liberalismo de perto. Ambos consideravam o parlamentarismo e as visões de mundo e condutas econômicas correspondentes um ordenamento que em nada correspondia ao desejo dos homens por um sentido.

Neste ponto, devemos inserir um parêntese: “liberalismo” em Heidegger e Benjamin não significa a tradição liberal que se estende desde o século XVII, isto é, John Locke, Adam Smith, Montesquieu, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville e outros. Eles designavam como liberalismo o sistema político que o imperialismo criara no interior dos países industrializados para ter livre margem para sua expansão global. Sinônimos desse sistema são: corrupção, especulação, lucro com guerras, quebra de bancos, pobreza em massa.

Pois então, a crítica é que esse liberalismo é um sistema autorreferencial, que não dispõe de nenhum horizonte de sentido que seja. Os dois pensadores trabalharam para reabrir uma dimensão metafísica para a vida humana, isto é: encontrar uma nova medida. Ao passo que Heidegger pretendia fundamentar um novo sentido para a existência [*Dasein*] pensando sua origem a partir do ser [*Sein*], Benjamin pugnava pelo nexos teológico de todo pensamento político.

Walter Benjamin ligou a teologia ao materialismo dialético e à revolução. Até o fim da sua vida, aferrou-se à convicção de que se devia “aplicar” uma nova medida após o desastre do imperialismo e do liberalismo. Essa convicção também impulsionava o marxismo e o leninismo: desejava-se colocar as antigas relações de medida de ponta-cabeça. Em vez da classe capitalista, apenas a classe proletária deveria servir como medida geral.

É iluminador a consulta ao ensaio de Benjamin *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, que ele redigiu na segunda metade dos anos 30 para a *Zeitschrift für Sozialforschung* [Revista de pesquisa social]. Para ele, o ponto de partida é a discrepância gritante entre os recursos técnicos da arte e o entendimento de arte burguês dominante. Na era do capitalismo, a arte perdeu sua autonomia. As relações de propriedade políticas e econômicas, como as inovações técnicas, tiveram um efeito tão marcante sobre as condições da produção artística, sobre a capacidade de percepção artística e sobre a obra de arte em si que esta perdera qualquer independência. As mudanças pioneiras nas técnicas de gravação e reprodução da fotografia, rádio e cinema modificaram tão profundamente as condições e a essência da arte que o original já era indistinguível da cópia; foi daí que surgiu a arte como produto massificado. Como consequência, a “aura” da obra de arte é perdida ou esfacelada pela revolução técnica (Cf. BENJAMIN, 1991, p. 441-466, 477ss, 505, 1050).

O que é a aura? Aura é a ligação com a tradição Ela representa o “valor de culto”. A “obra de arte autêntica” é sempre “teologicamente fundamentada”)Cf. BENJAMIN, 1991, p. 441, 480-81). Teologicamente fundamentada? O que a teologia tem a ver com a história? A teologia surge como remissão ao domínio do inexplicável, ao que excede o nosso horizonte e, por fim, à perspectiva de salvação...

No entanto, se a aura da obra de arte é o seu nexos teológico, onde a obra de arte é refletida, o que entra em seu lugar quando o nexos teológico desaparece?

Benjamin não é um crítico da decadência. O que o distingue de Theodor W. Adorno é que ele percebe na crise sinais tanto de decadência quanto de renovação. A sua crítica radical do entendimento do legado de arte (Cf. BENJAMIN, 1991, p. 478, 1043, 1050) pretendia ver também sinais do novo.

É preciso, escreve ele em uma nota ao corpo do texto,

salvar a arte da sua dependência do chamado talento, através da sua intimíssima ligação com elementos didáticos, informativos e políticos decorrentes do processo de decadência em que ela manifestamente se encontra. (BENJAMIN, 1991, p. 1051)

Trata-se, portanto, de descolar a arte do seu contexto tradicional na sociedade burguesa e suprimir o artista enquanto criador. Chega de culto ao gênio: o artista como operário em prol do povo, exercendo a arte para educar as massas. Nesse contexto, ele se alia à tese da função dialética da técnica. Em meados dos anos 20, em Moscou, ele discutira com Asja Lacis a máxima de Lênin, que corria de boca em boca, de que, depois da vitória política do proletariado, o desenvolvimento posterior da sociedade, a sua verdadeira libertação, seria uma questão de progresso técnico. Em seu ensaio, ele aplica essa tese ao capitalismo clássico. Parte-se de uma dialética do desenvolvimento do capitalismo: se a transformação radical das relações de propriedade rumo ao socialismo é bloqueada, as forças de produção técnica desenvolvem uma dinâmica destrutiva própria que forçosamente leva à guerra (uma sentença que, naquela época, era bastante clarividente).

Para evitar isso, as forças de produção precisariam ser direcionadas contra esse autobloqueio letal e utilizadas em prol da revolução. Benjamin observara por muitos anos como o fascismo – com este conceito-geral ele compreende tanto o nazismo quanto o fascismo italiano e os movimentos fascistoides por toda a Europa – se serve das novas mídias para a demonstração da sua estética. Essa tendência só poderia ser obstada se a nova técnica fosse colocada a serviço das “massas”. Em uma manobra ousada, ele defende (invocando a Rússia revolucionária) o direito das “massas” de se reproduzir em filme e ser filmada. O filme – não uma fábrica de sonhos, mas um reduto de reprodução das massas. Eisenstein e Dsiga Vertov praticamente se materializam diante de nós

Deixando de lado o claro pendor futurista e sua glorificação estética da tecnologia (bélica), faz-se presente aqui um acionismo que quase torna supérflua qualquer análise. Na reprodutibilidade

total, Benjamin pretendia descobrir a possibilidade de uma virada dialética em que a técnica pudesse se voltar contra sua funcionalização capitalista e revelar sua verdadeira essência: beneficiar as massas. Eram os escritores e poetas que deveriam promover essa revolta da técnica. Porém, com este postulado a chama acionista já se extingue: nenhuma estratégia de atividade é aventada. Isso ele deixou para os verdadeiros comunistas.

Benjamin pretendia atingir o objetivo de praticamente reinventar o nexo teológico em um mundo ateizado através de uma reviravolta violenta de todas as relações sociais. Ele compartilhava com os marxistas da sua época a ilusão histórica de que uma nova comensurabilidade política poderia ser imposta pela via ditatorial. Sua busca por uma nova medida começa como uma violenta ruptura, para depois se converter em uma revolução tecnológica encampada pelas massas passíveis de educação artística e técnica. A nova medida não é determinada pelo lucro, mas por uma utilidade autodefinida; assim, a libertação das massas da miséria do capitalismo clássico é o caminho para a salvação de toda a humanidade. No entanto, como já aludimos, o argumento termina aí – Benjamin não entra em maiores detalhes.

Uma tentativa ousada, uma empresa híbrida, que hoje, após os dois grandes genocídios do século XX, literalmente não conseguimos mais conceber. Porém, subsiste a questão que assolava Benjamin – a questão da medida que só se mostra quando a transição entre este mundo e o que não é deste mundo permanece aberta.

Essa questão ocupou Martin Heidegger, que inclusive respondeu duas vezes à questão da medida da existência: a primeira como teórico da vontade – cujo argumento consta no discurso da reitoria, de maio de 1933; a segunda como teórico da serenidade ou (como sua amiga e crítica Hannah Arendt formulou) pensador da contingência humana. Não pretendo me demorar nessa primeira fase, onde Heidegger tenta redefinir o *Dasein* e, sem pejo, acaba se bandeando para os nazistas. Quero apresentar brevemente sua

conferência (que, não por acaso, é muito lida por arquitetos) chamada *Construir, habitar, pensar*, que ele proferiu em 5 de agosto de 1951 no evento “Diálogos de Darmstadt II”, que tinha como tema geral “O homem e o espaço”.

Um pouco antes, ele escreveu a Hannah Arendt, a amiga reconquistada (mas isso já é uma outra história):

Há semanas que estou remoendo a minha fala no Diálogo de Darmstadt (*O homem e o espaço*) de 5 de agosto. Escolhi como tema: *Construir – habitar – pensar*. Como quero manter a coisa simples e não muito longa, o trabalho ficou maior ainda. Se fosse só a palestra... mas nessas ocasiões sempre acontece que toda a trajetória das ideias fica escorregadia. Muita coisa cai pelo caminho; são coisas bem comezinhas, e mesmo assim nem um pouco evidentes para a "postura natural" e ordinária. (ARENDDT & HEIDEGGER, 1998, p. 127)¹

Sua palestra, que de fato é de uma simplicidade espantosa, traz o seguinte argumento básico: o homem habita sempre que existe [*da ist*]. Sempre que há existência [*Dasein*], ela habita. Portanto, *grosso modo*, habitar torna-se uma metáfora do *Dasein*. Quem existe [*da ist*], habita – é o único jeito, digamos. Também poderíamos perceber o *Dasein* de maneira bem diversa, por exemplo, se habitar fosse apenas uma forma de existir possível junto com viver, dormir, trabalhar, amar. Entretanto, para Heidegger habitar não é uma forma de vida, e sim um modo de existência [*Daseinsweise*]. Eis a sua tese: sempre que somos, habitamos. Esse é o primeiro passo.

Em um segundo momento, Heidegger critica a costumeira cisão do construir em erigir e habitar; em vez disso, ele investiga a relação recíproca entre construir e habitar. É claro, isso pressupõe um conceito ampliado de habitação, como já mencionado acima: quem existe [*da ist*], quem está neste planeta, habita; portanto, ruas, igrejas ou jardins também pertencem ao habitar.

¹ Carta de 14/07/1951.

Heidegger decompõe o cerne do seu argumento em uma tríade:

1. Construir na verdade é habitar.
2. Habitar é o modo em que os mortais estão na Terra.
3. O construir como habitar desdobra-se no construir que cuida, isto é, no crescimento – e no construir que erige construções. (HEIDEGGER, 1990, p. 142)

Apenas o terceiro ponto é novidade aqui. Ele diz: habitar é a forma fundamental da qual o construir como crescimento e o construir como erigir coisas podem decorrer.

Mas o que é, afinal, esse habitar? Ele consiste na vida na contingência, na dependência do *Dasein* de um espaço – Heidegger o denomina “quaternidade” [*Geviert*], sustentada por quatro pilares: céu e terra, divinos e mortais. O espaço criado entre eles é o espaço do *Dasein*. O modo de *Dasein* nesse espaço é a habitação. Portanto, todo pensar e agir deve ser medido avaliando-se se ele se conforma a esse espaço ou se o excede, o rebenta. Esta é a medida que Heidegger encontra na sua fase da “serenidade”.

Aí fica a pergunta: temos a capacidade de habitar no sentido referido por Heidegger? Com essa pergunta, chegamos ao ponto em que seu *Ser e tempo* se interrompe: como o *Dasein* pode ser modelado. A maioria certamente conhece o percurso argumentativo de Heidegger. Eu só pretendo apontar que aí opera um pensamento que, após a grande ruptura de 1933, se ocupa da contingência do *Dasein*.

Hannah Arendt trasladou essa filosofia da contingência para o espaço político: seu discurso sobre a medida se orienta por uma atuação no espaço político que faz do reconhecimento da contingência de todo *Dasein* um pressuposto da atuação política. Ela faz avançar as ideias fundamentais de Heidegger: a relação de medida está enraizada não somente na contingência existencial de cada um, mas em uma contingência que decorre do fato da pluralidade.

Concluirei aqui. Pincelei duas variantes de uma discussão sobre a medida, representadas pelo ensaio sobre a obra de arte de Walter Benjamin e a palestra de Martin Heidegger *Construir, habitar, pensar*, com a ideia de, dos vários discursos do século XX sobre a medida e a incomensurabilidade, relacionar entre si dois discursos aparentemente opostos. Se olharmos de perto, perceberemos que em ambos os casos se trata de colocar o pensamento em relação. Em um caso, na direção da constituição teológica de significado; no outro, no âmbito de um *Dasein* que também é entendido como não imanente, mas que tenta deixar para trás as fronteiras da teologia.

(Tenho a impressão de que alguns elementos dessa visão estão se confirmando atualmente nas mais diversas áreas, mesmo que apenas atmosféricamente. A busca pela medida continua. A crítica de Heidegger pode ser aplicada à arquitetura moderna – basta fazer referência às persistentes discussões sobre construção em Berlim e à pergunta recorrente: *cui bono?* Para quem se constrói? A construção não se libertou dos propósitos nos quais está imbricada – mas isso são outros quinhentos.)

Referências:

ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Briefe 1925-1979*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. V. 1, t. 1. (Band I/1).

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: G. Neske, 1990.

KANT, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlim: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1911. V. 4. (Akademieausgabe, Band IV)

**A afirmativa de Heidegger:
“Carl Schmitt pensa como um liberal”
Liberalismo no pensamento contemporâneo**

Laurence Paul Hemming

Qual é a deusa ou o deus da teologia política da modernidade? Colocar essa pergunta desta maneira, colocar a questão da *deusa* de início abre a *questão* de Deus como a unidade subjacente (e portanto implícita) de uma teologia política. Perguntar “qual é a deusa” desvela a unidade implícita e subjacente – poderíamos dizer, a unidade metafísica – de uma teologia política, uma vez que a deusa não é o deus, mas ainda assim não se põe apenas como o oposto *dele*. Em vez disso, ao introduzi-la como uma pergunta, *ela* demonstra que ele é, ou pelo menos já foi, um em uma pluralidade, e se ela não é, ou não é hoje, a pretensão dele de ser uno e singular (ou a pretensão calçada na sua morte singular e a ausência que lhe sucederia) mostra ser uma pretensão histórica. Ela era, e ele era, muitos, antes que ele e a sua morte fossem unos. Mesmo Hegel, o triunfante pensador de um monoteísmo racional, reconhece o lugar de uma deusa no estado de Atenas, a saber, Atena, referindo-se a ela como o *Volksgeist*, o espírito ou alma da nação, que ele diz ser simultaneamente “o divino que *conhece* e *quer* a si mesmo” (HEGEL, 1986, p. 398).¹

* (N. do T.) Todos os trechos citados de outros autores foram traduzidos a partir da versão inglesa constante no artigo.

¹ “Der *Volksgeist* (Athene) das sich *wissende* und *wollende* Göttliche” (grifos do original).

Interpor a deusa e deixar que ela constitua a primeira das nossas perguntas introdutórias coloca-a em oposição à ausência de Deus ou deus na modernidade: apenas *ela* tem o poder de desbaratar o propósito singular unificador de ou um deus *singular*, ou a ausência singular *dele*. Ela, a deusa, é a superação de uma unidade metafísica que, de outra forma, é premente demais, a superação do modo em que sentimos o político como um sustentáculo, um substrato da era presente. Ela nega que *ele* tenha uma essência, mesmo quando se põe ao lado dele para governar de alturas divinas. Ela não precisa encará-lo, nem olhá-lo de cima: sua pretensão é tão antiga quanto a dele. É o mundo dos *homens* que nega à deusa o seu lugar e a põe em fuga.

Isso porque a conformação histórica da política da modernidade desdobrou-se no terreno aberto entre o Deus da modernidade e o seu professado ateísmo, e mais de um comentador já fundamentou as ambições seculares da modernidade na secularização de uma história divina, interpretando e fazendo desse ateísmo o próprio Deus, representado, que esse ateísmo supostamente suplantara. Estejamos comprometidos com Deus ou com o seu extermínio do domínio público (mesmo que nos aferremos a ele no âmbito privado), o que unificou o domínio político foi o lugar ocupado ou pelo Deus divino da razão, ou pela sua expulsão à força em nome de uma humanidade infinitamente racional. Não foi por acaso que a primeira interpretação que Heidegger fez de Hegel foi não como uma ontoteologia, mas como uma ontoegoteologia, demonstrando como o θεός como ὄντως ὄν deveria ser compreendido, de forma que em Hegel – e em tudo que se seguiu no fim e no desfecho da metafísica – esse θεός, essa reasserção da divindade, aparece através do *ego*, do “*Ich denke als Ich stelle her*” (“Na medida em que penso, coloco e crio”) presente na versão de Hegel do movimento infinito da subjetividade. Heidegger compreende isso como a “colocação em posição” (*Hervorstellen, Ge-Stell*) da subjetividade absoluta. No fundo, o que une essas duas posições aparentemente opostas – as posições

contrárias de uma política hegeliana ou marxista – é a questão do alicerce da política em si. É isto, esta preocupação com esse Deus e, ao mesmo tempo, com o lugar que ele mesmo vagou que se apresenta como o alicerce, a essência unificadora do político.

Nada exemplifica a definição desse alicerce e sua conexão com uma teologia política de maneira mais espetacular do que quando Eduard Gans atribui a Hegel (na sua edição da *Filosofia do direito* deste) a afirmação extraordinária de que “o estado é o *Geist* em si, que existe no mundo e se realiza como tal através da *consciência*... é o caminho de Deus pelo mundo... a força da razão se atualizando como vontade” (HEGEL, 1986, p. 403).² Se deixamos *Geist* sem tradução aqui, é por causa da tessitura extraordinária desse termo, tanto no pensamento do próprio Hegel quando na história do idioma alemão em si: a palavra pode significar coisas tão variadas quanto espírito, mente, intelecto, cultura, religião e até mesmo “alma”.

Essa essência unificadora, o alicerce do político, Deus-e-o-lugar-do-Deus-morto, é ao mesmo tempo a maneira em que o alicerce do político fez sentir sua presença como uma presença histórica, em dois sentidos: no sentido de que esse alicerce é ele mesmo uma história; e no sentido de que o ímpeto de diversas ondas de visão política, forma política e até mesmo estilo de ocupar esse alicerce é a história da política tal como a vivemos no último século, aproximadamente. É aqui que escritores e historiadores identificaram, nas palavras de um deles, as “causas sagradas” na análise da “religião e política, dos ditadores europeus ao Al-Qaeda” (Cf. BURLEIGH, 2006). Foi em torno desse alicerce que Carl Schmitt escreveu, começando com seu trabalho de 1932, *Der Begriff des Politischen (O conceito do político)*. Foi em prol da compreensão desse terreno que Schmitt declararia que “por meio do liberalismo dos últimos cem anos, todos os conceitos políticos foram alterados e

² “Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit *Bewußtsein* realisiert... es ist der Gang Gottes in der Welt... sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft” (grifos por conta de Gans).

desnaturados de uma maneira peculiar e sistemática" (SCHMITT, 1932a, p. 55).³ Um ano mais tarde, saudando a ascensão do nazismo ao poder em 1933, Schmitt escreveu (contra o “liberalismo” de Hegel e Marx): “Foi apenas quando o *Reichspräsident*, em 30 de janeiro de 1933, nomeou o líder do movimento nacional-socialista, Adolf Hitler, como chanceler alemão que o Reich alemão recuperou uma liderança política e o Estado alemão encontrou as forças para aniquilar o marxismo como o inimigo do Estado. (...) Nesse dia, portanto, poder-se-ia dizer que ‘Hegel morreu’” (SCHMITT, 1932b, p. 31ss).⁴ Isso porque “a unidade política do Estado atual [nazista] é uma soma tripartida de estado, movimento e povo. Ele difere desde seus alicerces do esquema liberal-democrático de Estado que nos foi legado do século XIX” (SCHMITT, 1932b, p. 11ss).⁵

Assim, nossa segunda pergunta introdutória indaga: “Em que a unidade tripartida de Schmitt difere (do que ele afirma entender de Hegel)?” Contudo, a nossa primeira pergunta ainda urge, irrespondida, pois a deusa está sentada em oposição ao deus ou em oposição à sua ausência, que se perfez com a realização da colocação da subjetividade do sujeito. A deusa, ao sentar em oposição a essa realização, também põe em questão a subjetividade do sujeito, e não apenas Deus. A sua oposição questiona: a unidade tripartite de Schmitt está em oposição à subjetividade absoluta do liberalismo, ou seria “estado, movimento e povo” simplesmente outra maneira de denominar como *através* do movimento, o movimento do “político” em si (e assim todos os “movimentos políticos”), a “pessoa do povo” acaba sendo o estado? Estado e pessoa, agregados e arrebatados por

³ “Durch den Liberalismus des letzten Jahrhunderts sind alle politischen Vorstellungen in einer eigenartigen und systematischen Weise verändert und denaturiert worden.”

⁴ “Erst als der Reichspräsident am 30. Januar 1933, den Führer der Nationalsozialistischen Bewegung, Adolf Hitler, zum Reichskanzler ernannte, erhielt das Deutsche Reich wieder eine politische Führung und fand der deutsche Staat die Kraft, den staatsfeindlichen Marxismus zu vernichten. (...) An diesem Tage ist demnach, so kann man sagen, ‘Hegel gestorben’.”

⁵ “Die politische Einheit des gegenwärtigen Staates ist eine dreigliedrige Zusammenhang von Staat, Bewegung, Volk. Sie unterscheidet sich von dem aus dem 19. Jahrhundert übernommenen liberal-demokratischen Staatsschema von Grund auf.”

um movimento (político) para se tornarem “o povo”, “o movimento (em nome) do povo”, denominam a mesmíssima coisa que o liberalismo, a origem do político no estado?

Perguntar pela deusa, reconhecê-la sentada em oposição ao deus (mesmo quando ela parece apenas uma divindade secundária em relação ao primeiro) nos permite efetivamente perguntar: o deus é, o deus sempre foi nada mais que a suma, a unidade sumária, do sustentáculo divino do estado? (A pergunta é a *citação e relato que Gans faz de Hegel é exato?*) Ou Schmitt consegue superar a liberalização do estado do século XIX? Após a sua própria aventura desastrosa com o Estado nazista, e depois da sua retirada do reitorado da Universidade de Freiburg (um reitorado que ele, mas apenas ele, reivindicava ser o primeiro reitorado nazista estabelecido após a “revolução” nazista), relatos dizem que Martin Heidegger começou um seminário sobre a *Filosofia do direito* de Hegel, em janeiro de 1935, com as seguintes palavras: “Foi dito que Hegel morreu em 1933; pelo contrário, ele recém começou a viver”)HEIDEGGER, 2011, p. 606).⁶ Em suas anotações preparatórias para esse seminário, Heidegger diz, referindo-se diretamente a Schmitt: “Carl Schmitt pensa como um liberal”)HEIDEGGER, 2011, p. 174).⁷ Ele dá duas razões por que ele entende Schmitt dessa forma: (1) porque Schmitt pensa o político apenas como “também” uma esfera – do ser, inferimos (e, portanto, apenas uma entre outras); e assim, (2) em outras palavras, Schmitt pensa liberalmente porque é incapaz de pensar o político como o próprio alicerce do ser (isto é, através do ser dos seres) – Schmitt é incapaz de pensar, como até Aristóteles (para Heidegger) era capaz, no animal humano como o animal político (ζῷον πολιτικόν).⁸

Com isso, Heidegger quer dizer que Schmitt só consegue alicerçar o ser do ser humano no estado; ele é incapaz de pensar

⁶ “Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben.”

⁷ “Carl Schmitt denkt liberal.”

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1242 a 23; *Política*, 1253 a 3–8, 1278 b 19.

como o ser do ser humano estaria alicerçado no ser em si. Como explicitado por Heidegger em suas anotações, pensar como Schmitt é seguir Hegel, ao invés de (como Schmitt achava) ter superado Hegel e pensar em um lugar além dele. Neste ponto das suas anotações e do relatório do seminário, Heidegger faz uma referência explícita a um dos tropos mais conhecidos de Schmitt: a distinção “amigo/inimigo”. Como Heidegger desvela a questão de o que Schmitt quer dizer com essa distinção? O argumento de Heidegger é que alicerçar o político no estado é deixar de alicerçar o político na maneira em que o estado se desdobra, isto é, na sua *maneira* de se desdobrar (“die Weise in der er west! (*Sein!*)”) (HEIDEGGER, 2011, p. 173). A maneira em que o estado se desdobra é sendo ele mesmo, o que equivale a dizer que a maneira do seu desdobramento é o seu “como”, o seu próprio ser. Por conseguinte, Schmitt só consegue fundamentar o político metafisicamente, assim como Hegel o faz, em uma autoafirmação autodesdobrante. É através dessa autoafirmação autodesdobrante (logo, não como ela em si é *desdobrada*) que aparece a distinção amigo-inimigo. O estado não é *levado a ser*, mas – como o sujeito do qual ele é a (auto)realização absoluta – *se coloca*.

O argumento de Heidegger é que essa autoafirmação autodesdobrante do si-mesmo (e do estado), que vem à tona tanto em Hegel quanto na distinção amigo/inimigo, não é nem interpretada a partir do ser e desdobramento *originários* do si-mesmo, nem capaz de proporcionar uma passagem para esse desdobramento originário; portanto, conclui ele, é “– tão só tipicamente – liberal!” (HEIDEGGER, 2011, p. 173).⁹ Como Schmitt pensa a distinção amigo/inimigo fundamentalmente ou originalmente? Schmitt diz que “inimigo não é o concorrente ou o émulo em geral”, acrescentando que o inimigo é o que descobrimos quando corpos inteiros da humanidade se encaram em inimizade, e conclui: “inimigo é *hostis*, não *inimicus* no sentido mais amplo; *πόλεμος*, não *ἐχθρός*” (“inimigo é o exército hostil, não o

⁹ “– vielmehr typisch – liberal!”

adversário individual no sentido mais amplo; batalha, não ódio”) (SCHMITT, 1932a, p. 16).¹⁰ A conclusão de Heidegger é que porque corpos de humanidade constituem – no sentido mais amplo – “o político”, e uma batalha geralmente é travada entre estados ou entre corpos que se opõem um ao outro em nome de uma coisa comum (talvez, dos cruzados ao Boko Haram, em nome de uma religião ou de uma interpretação já compartilhada de uma religião), então o conceito que Schmitt dá para o político já é, em termos estritos (do ponto de vista da *Innenpolitik* ou “política interna”, como ele põe), a determinação do outro como amigo. Para sermos mais claros: a determinação do outro como amigo é mais básica do que a determinação do outro como adversário, porque o outro como adversário só aparece no ponto em que há uma totalidade já determinada (a palavra de Schmitt é *Gesamtheit*) em amizade – isto é, a *πόλις*.

O argumento de Heidegger contra Schmitt é que ele pensa como um liberal. Isso significa que ele é incapaz de pensar além e fora da província do político demarcada na metafísica que Hegel descreve, uma metafísica que dispõe tudo o que seguiu – em Marx, em Nietzsche, pelas experiências históricas do socialismo, marxismo, fascismo, nazismo, o que na década de 1930 Heidegger, Ernst Jünger e outros nacionalistas alemães chamaram de “americanismo” e até mesmo (depois da Segunda Guerra Mundial) o que Heidegger chega a se referir como Democracia Mundial. Como se deu isso? Um pouco adiante nas suas anotações preparatórias para o seminário sobre Hegel, Heidegger faz uma citação de Hegel à qual claramente liga grande importância, mas sem indicar sua procedência (o que tampouco os editores fazem): “assim, a vontade é poder em si e a essência do poder universal, da natureza e do *Geist*”)HEIDEGGER, 2011, p. 173).¹¹ A citação é das *Lições sobre a*

¹⁰ “Feind ist also nicht der Konkurrent oder der Gegner im Allgemeinen. [. . .] Feind ist *hostis* nicht *inimicus* im weiteren Sinne; πόλιμος, nicht ἐχθρός.”

¹¹ “So ist der Wille Macht an ihm selbst und das Wesen allgemeiner Macht, der Natur und des Geistes.”

filosofia da história universal de Hegel (HEGEL, 1994, p. 113); no tocante a Schmitt, a citação que Heidegger faz não parece nos ajudar a entender o que ele quer ressaltar na sua crítica de Schmitt. A importância dessa citação, à qual Heidegger alude – quase poderíamos dizer: à qual ele faz menção, sem explicá-la inteiramente – e que diz respeito à distinção amigo/inimigo, revela-se na consideração da essência do estado. Citando o texto mais completamente, vemos que ele fala de Deus como sujeito, na relação de “senhoria” para com a subjetividade, tomada no sentido mais geral. O que o texto de Hegel de fato diz é

essa essência pode eventualmente ser pensada como "o Senhor", o Senhor da natureza e do *Geist*. Esse sujeito, porém, o Senhor, é em si apenas algo que está entre outros. Por outro lado, o poder absoluto não é Senhor de outros, mas Senhor de si, reflexão em si mesmo, personalidade. (HEGEL, 1994, p. 113)¹²

O que Hegel está descrevendo é o devir essencial do indivíduo como uma tomada de poder ou senhoria de si sobre si mesmo, a constituição do si-mesmo como e dentro do estado, em sua relação inclusiva com Deus. Podemos entender isso como o sujeito que, assumindo senhoria sobre si, assume-a *sobre o estado*, e portanto assume senhoria sobre a natureza e o *Geist* como tal; e essa é, de fato, a senhoria de Deus. É a subjetividade tornando-se sujeito *absoluto*, na manifestação da sua potência de si *sobre* si mesmo.

Heidegger é atraído por essa passagem porque vê nela um movimento paralelo em Schmitt. O que Hegel descreve não é nada além da determinação básica de si mesmo em Schmitt, o si-mesmo como “em amizade” pelo bem do estado. Essa é a compreensão de Schmitt sobre o devir do si-mesmo não como sobre os outros, mas como senhoria sobre si (mesmo), alcançando seu devir máximo no

¹² “Dies Wesen kann etwa gedacht werden als ‘der Herr’, der Herr der Natur und des Geistes. Dieses Subjekt aber, der Herr, ist selbst nur etwas, das noch gegen anderes ist. Die Macht als absolute ist dagegen nicht Herr über ein anderes, sondern Herr über sich selbst, Reflexion in sich selbst, Persönlichkeit.”

estado como o já-presente; e esse é o princípio mais básico do estado. Senhoria como um nome essencial do Deus. O Senhor. Deus.

O que nos leva de volta à nossa primeiríssima pergunta. Como o Senhor, o deus (o si-mesmo adquirindo sua potência plena sobre si mesmo e assumindo o seu papel pelo bem do estado), fica em relação à pergunta de qual poderia ser a deusa? Nas anotações preparatórias para o seminário que mencionei, Heidegger pergunta: o que faz do inimigo um inimigo, e, mais importante, como ele é um inimigo *político*? (A ênfase está no texto de Heidegger.) Heidegger observa que a inimizade (conforme Schmitt) é “das *Anderssein*” (grifo de Heidegger), que podemos traduzir como “o ser o outro” ou, mais exatamente, a alteridade *no ser*. É aqui que vemos Heidegger efetivamente começando a desdobrar uma compreensão do político a partir do “ser” (*das Sein*) e não simplesmente (como Heidegger pensa ser o caso em Hegel e em Schmitt) a partir “do político”. Isso é porque “o político” é uma determinação do ser; mas, ao contrário, o ser não é determinado nem é uma determinação “do político”, não podendo ser elucidado exaustivamente em termos dele. A questão é saber qual é o mais básico, o mais originário. Nessa seção das anotações, Heidegger introduz um pouco da linguagem da sua obra mais importante, *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927). Ele começa a explicar a relação do si-mesmo com o outro – a relação de “amigo e inimigo” – em termos de uma palavra central de *Ser e tempo*, a saber, “cuidado” (HEIDEGGER, 2011, p. 174). É porque o “cuidado” é constitutivo da existência (*Dasein*) e, portanto, do ser do ser humano como tal que a distinção amigo/inimigo pode surgir. Por meio do “cuidado”, o inimigo surge como aquilo que é oposto e desconhecido para nós, sendo assim, como diz Heidegger, o nosso “contrário”.

Em outras palavras, uma das “estruturas” constitutivas mais básicas do ser (como Heidegger as chamara em *Ser e tempo*) nos aparece através da contrariedade “o mesmo e o outro”. Logo, os contrários “mesmice e alteridade” aparecem (como Heidegger sugere aqui, contrapondo Schmitt ao seu inimigo, Hegel) como uma

oposição “dialética”, que é resolvida pela noção do “político”, no “estado”. Heidegger está demonstrando como Schmitt, tanto quanto o seu inimigo Hegel, elabora uma oposição “dialética” que é resolvida com a emergência de uma entidade maior, isto é, “o estado”. Em outras palavras, Heidegger está determinado a mostrar como Schmitt, em que pese a sua oposição a Hegel, pensa do modo como a metafísica dialética de Hegel o levava a pensar.

Então, Heidegger pergunta (acerca da distinção amigo/inimigo): “Pelo que esse ‘contrário’ tem sua origem essencial? Pelo seguinte fato: “o *cer* [*das Seyn*] historicamente é *estar-no-mundo* – como *querer-se* – um *querer-com* e *-contra*” (HEIDEGGER, 2011, p. 174).¹³ Observemos que Heidegger introduz o que para ele era, em 1935, um desenvolvimento relativamente novo da sua compreensão do “ser”: sua adoção da forma arcaica (também dialeto suábico) “*das Seyn*”, que traduzi como “cer” (ao contrário da grafia adotada em *Ser e tempo* e até aproximadamente a época dessas anotações: a forma alemão moderna “*das Sein*”). Aqui, ele instaura sua nova compreensão, o “cer” em sua verdade, como aquilo que é mais originário, mais básico, como aquilo que proporciona o alicerce até mesmo ao “histórico”, ser (*das Sein*) como ele ocorre ao longo da história do pensamento e da humanidade no Ocidente, *pari passu* com um dos conceitos mais básicos e originários de *Ser e tempo*, o “estar no mundo” (*in-der-Welt-sein*). Toda a análise que Heidegger fizera de Hegel até então, especialmente do Hegel da subjetividade absoluta (nas conferências que proferiu em Freiburg sobre a *Fenomenologia do espírito de Hegel*, em 1930), demonstrava como Hegel havia realizado a subjetividade do sujeito através do seu conceito metafísico da vontade. Do modo como Heidegger entende Hegel, o sujeito é propiciado por uma análise do seu “querer-se” (*Sichwollen*). Assim, novamente Heidegger está tentando demonstrar em que e de onde

¹³ “Wodurch hat der ‘Gegensatz’ seinem Wesensursprung? Dadurch, daß *Seyn* geschichtlich *In-der-Welt-sein* – als *Sichwollen* – ein *Mit-* und *Widerwollen* ist” (grifos de Heidegger).

o pensamento de Hegel obtém sua fundamentação histórica. Na medida em que tenta demonstrar isso com Hegel, está claramente tentando fazer o mesmo no caso de Schmitt.

Nessa análise da distinção entre amigo e inimigo de Schmitt e do estado como a constituição básica da amizade e da senhoria sobre si mesmo, Heidegger introduz uma palavra isolada, que assume uma importância tremenda em *Ser e tempo: Miteinandersein* – “estar-um-com-o-outro”. Alhures em *Ser e tempo*, Heidegger a abrevia para simplesmente *Mitsein*, “estar-com” ou “ser-com”. Heidegger diz: “Porque a existência [*Dasein*] [é] estar-um-com-o-outro (historicamente) – portanto – desde o princípio, nação e estado” (HEIDEGGER, 2011, p. 174).¹⁴ O estado, ou qualquer conceito do “povo” como uma nação, brota de um estar-um-com-o-outro originário, não como um mero conceito, mas a partir do próprio fato, da própria experiência e da expressão vivida do nosso *efetivo* estar uns *com* os outros. Essa afirmação é a que precede imediatamente a afirmativa “Carl Schmitt pensa como um liberal” nas notas de Heidegger.

Para Heidegger, *Mitsein* – estar-com ou, ainda melhor, coestar (como a determinação básica do *Dasein*, estar-aí) – não é nada mais do que uma conhecida palavra grega – σύνεμι, que significa o mesmo (σύν-, “junto”, “com”; e εἶμι (εἶναι), “estar”, “ser”) que coestar. Como se deve entender o coestar, σύνεμι, e qual é a sua conexão essencial com o estado?

Para Heidegger, o liberalismo reza que o coestar, σύνεμι, é constituído pelo *terminus*, pelo princípio do estado. O estado é uma possibilidade política dessa senhoria sobre si mesmo que é simultaneamente senhor de todos e senhor daquilo que se tornou completamente a si mesmo, mas tudo isso *dentro* do estado: portanto, subjetividade absoluta, *ou* como Deus enquanto tal, *ou* no lugar de Deus. Contudo, há um problema nessa concepção de

¹⁴ “Weil Dasein – Miteinandersein (geschichtliches) – deshalb – zuerst Volk und Staat” (grifos de Heidegger).

estado, como o próprio Hegel reconheceu ao examinar o estado qual se manifestava na França após a Revolução e qual estava laboriosamente se manifestando na Alemanha de 1935: o estado torna-se um objeto em e de si mesmo, e, como tal, põe-se em oposição tirânica àquilo do qual ele é a expressão material, a saber, a nação ou o povo. Hegel chamava a atenção a isso já em 1801, em seus debates com Fichte. O caráter dialético do *Direito*, conforme delineado na sua *Filosofia do direito*, deveria superar esse potencial de tirania, descrevendo um estado que é a máxima expressão de tudo que ocorreu e se desdobrou dentro dele, de forma que os órgãos do estado – a individualidade, a família, as instituições da sociedade civil, tudo aquilo que dá ensejo ao estado – nunca possam se opor contra o estado. Entretanto, o estado de 1935, assim como o estado bolchevique (na medida em que Heidegger o entendia), *havia* se oposto contra a nação e *havia* se tornado tirânico. Em outras palavras, a fundamentação dialética e a resolução da oposição entre o si e o outro *no* estado era uma falsidade manifesta. O estado, como efeito material da *Selbständigkeit* e da subjetividade absoluta, tendo se tornado completamente o que é, opõe-se contra os outros em um πόλεμος (ou conflito) pelo menos potencial, e em muitos casos efetivo. Nós não necessariamente assumimos a dignidade do deus que fizemos ou tomamos o lugar que criamos na ausência desse deus.

Se Heidegger pensa que o liberalismo como tal ou como o que hoje se veio a chamar de “teologia política” é um nome para o impasse da nossa atual incapacidade de avançar além da subjetividade do sujeito, uma subjetividade que atua como o alicerce da autopresença material do si-mesmo em seu devir como estado, por que o “ser” (*das Seyn* ou *das Sein*) não é *ele mesmo* um alicerce, um princípio *metafísico* que, em si, não é outra coisa além de um nome ou marcador de deus ou do deslocamento *dele*? Pode alguma deusa vir em nosso auxílio como alguém que se opõe contra o deus (na divindade *dela*)? Como?

Em duas ocorrências nas anotações que venho citando para o seminário sobre Hegel de 1935, Heidegger chama a atenção a como, tanto para Schmitt quanto para Hegel, o querer, a vontade como tal, deve ser entendido como “o ser-em-si-mesmo-tornando-se-um-querer” (HEIDEGGER, 2011, pp. 174, 180).¹⁵ Nessas notas preparatórias, de caráter essencialmente privado, não se diz muito mais sobre por que o tornar-se deve ser entendido metafisicamente como um querer. Heidegger assume que leitor já sabe.

Podemos, porém, coligir de outras fontes aquilo que Heidegger toma como dado. Em um texto cuja importância ainda está por ser reconhecida – *A sentença de Anaximandro*, escrito em 1946 e publicado quatro anos mais tarde, em 1950, cujas linhas centrais foram elaboradas dentro de uma série muito maior de conferências (afinal, não proferidas) preparadas em 1942, que, por sua vez, eram um desenvolvimento de conferências antigas da décadas de 1930 –, é dito algo mais fundamental que nos permite (dentro dos limites deste espaço) vislumbrar por que Heidegger não poderia ter compreendido nenhuma forma de “ser” agindo como um codinome de deus ou como uma denominação para a sua expulsão. Em outras palavras: por que “o estado” jamais pode ser um nome de Deus ou um nome para a deposição e morte de Deus. Porém, como aludido, a essência do liberalismo é que ele é sempre uma teologia política, está sempre dirigido à apoteose do estado como o sujeito absoluto e ou como o lugar de Deus, ou como o lugar da deposição de Deus. Em 1935, Heidegger não pensava de outra forma. Central para a interpretação que Heidegger dá à sentença de Anaximandro é a sua apresentação de como o devir, *das Werden*, é pensado como uma oposição ao ser em todo o pensamento metafísico, de Platão a Hegel e Nietzsche – portanto, Schmitt também, na medida em que o pensamento de Schmitt segue o de Hegel e é incapaz de se libertar da metafísica liberal do “político”.

¹⁵ “Das Sich-selbst-werden-wollen”; “Der Wille... das *Sich selbst-(Wesen)-werden*” (grifos de Heidegger).

A fim de extrair nossa conclusão aqui, e como este artigo na verdade é sobre Schmitt, e nem tanto sobre Heidegger, o máximo que podemos fazer é apresentar em linhas muito gerais por que Heidegger pensa que Schmitt é incapaz de se libertar do conceito do “político” de Hegel. Durante a sua interpretação de Anaximandro, Heidegger tenta pensar em termos do par presença/presenciamento: em outras palavras, pensar o ser e o dever juntos. Ao mesmo tempo, isso é pensar o ser historicamente, isto é, como o par presença/presenciamento é historicamente trazido ao discurso por Anaximandro e pela nossa interpretação dele. Nós pensamos historicamente não apenas porque a história ocorre através do desdobramento do par presença/presenciamento, mas também porque, historicamente, é assim que vivemos o desdobramento do par presença/presenciamento. No nosso punhado de citações das anotações de Heidegger para o seu seminário, vimos como essa palavra “histórico” e seu advérbio, “historicamente”, são repetidos, impondo-se na tentativa de Heidegger de chegar ao fundo dessas questões.

Como, em poucas palavras, Heidegger explica esse presenciamento (*das An-wesen*)? Ele diz que o que presencia pertence à unicidade de tudo que pertence junto ao presenciamento. A isso ele chama *der Fug*, “junção”. O que é juntado na junção é o que não precisa de outro sustentáculo além do seu encaixe, como uma ensambladura perfeita em marcenaria. Mas a junção (*der Fug*) é uma persistência entre o que Heidegger chama de ausência dupla: assim, ela persiste, se impõe e se intrmete no aqui da sua vinda e no fora da sua ida, podendo insistir em tentar ser mais presente, perseverar no seu presenciamento. Heidegger diz: “ela se espraia na obstinação da persistência”.¹⁶ Vemos imediatamente o paralelo com o texto de 1935. Heidegger não está falando de objetos luminosos, mas de seres, pessoas, estando uns com os outros e assumindo

¹⁶ "Der Spruch des Anaximander" (1946) in HEIDEGGER, 2003, p. 355). "Es spreizt sich in den Eigensinn des Beharrrens auf."

posições e posturas junto e uns contra os outros na *pólis*. Ele salienta que o que chega à presença – e isso significa também quem – perdura não na junção, mas na des-junção. A des-junção (*die Un-fuge*) é, diz Heidegger, mais básica do que a junção. Ou melhor, ele chama *die Un-fuge* pelo seu nome grego, no contexto de ser um todo em si mesmo, ἕντα. A forma ἕν é uma versão mais arcaica, e mesmo poética (e homérica), do verbo εἶμι, εἶναι, isto é, sendo, “ser”. Mais ou menos como *das Seyn* está para *das Sein* – em todos os casos, Heidegger está no encaixe do mais originário para esses pensamentos que têm o poder de deixar outros pensamentos ser. O nome grego para *die Un-fuge* é ἀδικία. Portanto, avança Heidegger, a sentença de Anaximandro “fala a partir da experiência essencial de que a ἀδικία em si é o traço básico dessa ἕντα” (p. 355).¹⁷

Des-junção e junção são os traços mais básicos do *Mitsein*, do σύνεμμι, do nosso copresenciamento como nosso estar juntos e estar uns entre os outros. Isso não é um princípio ou uma oposição dialética, mas uma experiência originária (ela deixa que o oposto e o mesmo estejam juntos ao mesmo tempo como o que é, e portanto não tornam necessária a sua superação ou síntese em algo maior). Desses traços básicos, a des-junção, a desordem, é o mais básico, significando apenas que ele aparece *primeiro*, a fim de que a junção, ordem, amizade, ser-colocado-em-paz-e-liberdade possa surgir. A junção surge na *polis* na medida em que é ordenada dentro de si, para si, por si e em si. Qual é o nome grego da junção? Δίκη é o nome grego para *die Fuge*, junção, ordem, encaixe. E Δίκη, como a menção de Hegel a Athēnē, é o nome de uma deusa.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*.

ARISTÓTELES. *Política*.

¹⁷ "Der Spruch des Anaximander" (1946) in HEIDEGGER, 2003, p. 355). "Er spricht aus der Wesenserfahrung, daß die ἀδικία der Grundzug der ἕντα ist."

BURLEIGH, Michael, *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. Londres: Harper Press, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Vol. 7 de: *Werke in zwanzig Bände* (20 v.), editado por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel com base no plano dos *Werke* de Hegel de 1832–1845. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. 2 v. Vol. 1: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburgo: Felix Meiner, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2003, 2. ed. Ed. F.-W. von Herrmann. (*Gesamtausgabe*, v. 5)

HEIDEGGER, Martin. *Seminare: Hegel – Schelling*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2011. Ed. O. Trawny. (*Gesamtausgabe*, v. 86)

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*. Munique/Leipzig: Duncker & Humbolt, 1932.

SCHMITT, Carl. *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932.

Forças justas

Laurence Paul Hemming

Hoje, frequentemente falamos sobre “o político”. Há livros, artigos e palestras sobre “Heidegger e o político” e “Hannah Arendt e o político”, identificando “o político” como uma região imediatamente autoevidente e definindo de antemão como se ingressa nela. Portanto, começamos com uma advertência – uma advertência anunciada por Heidegger no contexto das conferências que deu sobre Friedrich Hölderlin. Heidegger nos diz que “a πόλις não admite ser definida politicamente” (HEIDEGGER, 1984, p. 99).¹ Aqui, tentarei apenas (e não mais que isso) esboçar, com vistas a uma maior elaboração no futuro, o que Heidegger quis dizer e como podemos ao menos vislumbrar uma compreensão disso.

Pode-se encontrar a primeira tentativa formal de fixar o significado do “político” na *Política* de Aristóteles. Nela, Aristóteles diz: “assim, por natureza, a πόλις é anterior ao lar e a cada um de nós considerado como indivíduo” (ARISTÓTELES, *Política*, 1253a19).² Isso porque o todo, a totalidade, é necessariamente anterior às suas partes. Essa afirmativa se dá com base em duas coisas: primeiro, que o ser humano é por natureza o ser vivo que é político; segundo, porque o discurso é algo possuído apenas pelo ser humano entre todos os seres vivos. O ser humano é o ser vivo

¹ “Die πόλις läßt sich nicht politisch bestimmen” (grifo de Heidegger).

² “καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν.”

político porque ele é o ser vivo dotado de discurso (ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 2–3, 9–10).³

Nessa curta passagem – que possivelmente influenciou em toda a história da investigação sobre o “político” no Ocidente –, já foi tomada uma decisão: a πόλις é a primeira entre as coisas que nos permitem compreender o que quer que seja “por natureza”, κατὰ φύσει. O “político” é o meio pelo qual entendemos o nosso estar uns com os outros. Portanto, o “político” é uma região que permanece autoevidentemente aberta para nós, uma região em que não tanto ingressamos como à qual já estamos (e firmemente) ligados “por natureza”. Porém, essa decisão nos diz muito pouco: *como* estamos ligados segue sendo obscuro. Ao mesmo tempo, o discurso “político” contemporâneo em toda parte – em todo o Ocidente e além – está marcado por uma confusão sobre *como* fixar o “político”. Somos deixados com a mera presença do “político” como tal, e com cidades e nações postadas e espalhadas diante de nós – toda a esfera do “social” e da “sociedade” como tais, cuja presença, cujas formações e instituições todas atestam que o “político” existe.

Os séculos XIX e XX foram ambos caracterizados por repetidas tentativas de “filosofias” do “político” que – muitas vezes impelidas por objetivos de, digamos, superar a depauperação das massas, proteger a liberdade individual, atingir uma igualdade universalizada (frequentemente sem muita definição de que tipo de igualdade está em pauta), “meritocracia” e assim por diante – resultaram em experimentos extremados e aterradores envolvendo o destino e a vida de milhões: nações inteiras, povos inteiros espalhados por faixas inteiras do planeta. Nas guerras e turbulências que fizeram com que dezenas de milhões de pessoas fossem arrancadas de seus lares e até mesmo exterminadas, e centenas de milhões fossem sujeitos a humilhações diárias nas mãos de regimes tirânicos e totalitários. A luta incessante para definir a “essência humana” e garantir a sua liberdade não teve nem um fim, nem um

³ “ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον . . . λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων.”

resultado. Foi investida tanta fé na inevitabilidade do progresso e na capacidade de uma mobilização tecnológica da vida para garanti-lo que, em todos os casos onde os objetivos declarados desse progresso falharam ou deixaram a desejar, assumiu-se – sem um átimo de hesitação – que a solução era progresso *a mais, além e melhor*. Durante toda essa atribulação, submetemos nós mesmos e o mundo que habitamos a uma degradação contínua com o fito, continuamente declarado e proclamado, de construir um futuro melhor e mais universal, um mundo melhor. O interesse renovado em figuras como Thomas Hobbes e a sua obra *Leviatã* ilustra a medida em que a “filosofia” contemporânea fracassou em elaborar por conta própria o objeto que ela identificou como aquele mais apropriado para si.

O “político” é cada vez mais constituído pelo que pode ser planejado para ele, pelo que pode ser demandado *dele*. De certa forma, essa ideia também já está presente em Aristóteles. Afinal, Aristóteles propugna que a πόλις é tanto a razão da existência de qualquer outra κοινωνία, vida em comum (muitas traduções dizem “parceria”), quanto o seu τέλος, seu “propósito” ou “fim”. Esse fim, conclui Aristóteles, é o propósito e fim supremo, o melhor ou mais apropriado (βέλτιστον) (Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1252 b 30–33). Não temos espaço aqui para considerar como ou por que todo o “político”, como a região autoevidente que identificamos, agora é compreendido através de um modo imperativo, um modo de progresso que, para simplificar, precisaríamos entender como o modo do “devir” como tal. Toda a teoria política contemporânea – de Hegel, Stuart Mill e Marx até as obsessões contemporâneas com as “políticas identitárias” – hoje opera não pelo que *é*, pela πόλις como ela *é agora*, mas como ela *deveria* ser. Esse *deveria* é constantemente realizado como um planejamento e rearranjo, como uma mobilização constante, visto como o que ainda não está aí mas *precisa* imperativamente ser estabelecido. O plano deve ser realizado porque ele já pode ser concebido; como aquilo que é compreendido já antes de cada ocorrência da sua efetivação, ele se

conforma ao que Aristóteles mesmo chamou de τέχνη. Τέχνη é o modo de verdade do “plano”. Essa concepção do “político” é marcada sobretudo pelo “sucessivo”, pela demanda constante de transformação em um *oposto* que, por estar constantemente transbordando de si mesmo e tornando-se *outro*, resolve e aniquila qualquer diferença em si mesmo: aquilo que Hegel chamou de *Aufhebung*.

O pensamento de Hannah Arendt sobre a “essência” do “político” nos devolve àquela região do pensamento que, acima de todas as outras, instou as investigações de Hegel: o desenvolvimento histórico. Pois aquilo que corre adiante do político é, segundo ela, aquilo de onde ele veio. Ou, como ela coloca, a emergência da *pólis* se dá por causa do “desenvolvimento” de uma distinção “entre os círculos público e privado, entre a esfera da *pólis* e a esfera do lar e da família” (ARENDDT, 1998, p. 30). Hannah Arendt constrói uma oposição inteiramente artificial entre lar e *pólis* a fim de fundamentar uma noção de liberdade (acima e contra a “necessidade” que surge no seio da família), que ela caracteriza como um desenvolvimento histórico porque “a *pólis* era distinta do lar na medida em que só conhecia ‘iguais’, ao passo que o lar era o centro da mais rigorosa desigualdade” (ARENDDT, 1998, p. 32). Essa versão idealizada de um desenvolvimento histórico é desmentida pela própria história: muitas eram as cidades-estados subjugadas às cidades que as fundaram (portanto, sem nenhuma liberdade sobre os seus próprios negócios) ou as conquistaram e dominaram de alguma forma ou após alguma guerra – ou simplesmente subjugadas a tiranias “políticas” próprias. A palavra tirania nem sempre significa um regime maligno: muitos tiranos eram simplesmente reis. Hannah Arendt, mesmo com o seu viés histórico, oferece um panorama puramente antropológico e histórico tributário de Hegel (ela de fato situa o seu panorama firmemente dentro daquela compreensão específica de progresso que Hegel havia descrito), onde a alteridade do outro – a diferença do diferente – deve ser entendida inteiramente através do “sucessivo”, como

aquilo que avança rumo ao “objetivo”, ao “fim” (τέλος) do “político” como tal, assim como “formas” primitivas de vida humana avançam rumo ao moderno.

A compreensão de Hegel do “político” e, na verdade, todas as fundamentações contemporâneas do “político” dependem do sucessivo como aquilo que, em uma série de oposições dialéticas, concorre para a consecução do “objetivo”, do propósito e do fim do “político”, e como aquilo que subsume em uma nova resolução o que antes pertencia, resolvendo-o como algo mais elevado. Essa compreensão essencialmente construtiva reside na base do político e fornece a explicação metafísica para ele, como encontrado desde os “esboços de sistema” de Jena até a *Filosofia do direito*. Há um traço desse conceito do sucessivo que não deve ser negligenciado. Como já conhecemos o objetivo ao qual estamos voltados (a “melhor” e “suprema” expressão do “político”), apesar de o fim ainda não ter sido atingido, o fim em vista decide *antecipadamente* o valor e o significado de tudo que tende a ele. Esse é um traço peculiar de toda compreensão de “progresso”, de todo processo de “dialética”, de toda noção de “construção social”: o objetivo futuro do “político” decide. Ele é o alicerce decisivo *através do qual* o presente deve ser rearranjado (pelo bem de um futuro melhor) e pelo qual o passado deve ser julgado. De fato, a certeza desse conhecimento, desse lugar aonde estamos rumando nos proporciona a base e o alicerce para descartar e rejeitar tudo que não possa nos levar aonde já sabemos que estamos rumando. O “político” é marcado pela constante mobilização do presente por um futuro cujo imperativo e significado já conhecemos.

O consolidado livro de Miguel de Beistegui, *Heidegger e o político*, abre com a seguinte citação de *Ser e tempo*, de Heidegger (na tradução de John Macquarrie e Edward Robinson*):

Os modos de comportamento do Dasein, suas capacidades, poderes, possibilidades e vicissitudes, foram estudados em medidas variadas pela psicologia, antropologia, ética e “ciência política”. (...) Mas permanece a questão se essas interpretações do

Dasein foram conduzidas com uma existencialidade originária comparável a qualquer primordialidade existencial que elas possam ter possuído. (BEISTEGUI, 1998, p. 8) ⁴

De Beistegui vai então, com base em como ele interpreta essa citação, buscar a existencialidade “originária” [*originary*] (a tradução original dizia “primordial” [*primordial*]) que coordena sua indagação à “primordialidade existencial” de que a citação parece estar falando. Uma vez que *Ser e tempo* representa uma “ontologia fundamental”, de Beistegui traduz isso na crença heideggeriana na “precedência ontológica da filosofia sobre a política”, que permite que *Ser e tempo* seja, em certo sentido, “pré-político”. Isso leva de Beistegui a sugerir que Heidegger está “sempre querendo encaminhar a essência da política a algo que não seria político (isto é, o ser, a presença)”. Existe uma “essência da política”? Existe um alicerce “pré-político” do pensamento que nos permite trazer o “político” à vista?

De Beistegui propõe que a política é fundamentada na justiça, uma justiça derivada do pensamento de Aristóteles: “A política nasce dessa [justiça] indelével que nos insta a pensar para longe do ser (...) a diferença através da qual todos vêm a ser relacionados a um Outro. A política é sempre essa relação diferencial que está sempre dentro do que Foucault chama de 'campo do poder e do desejo'” (BEISTEGUI, 1998, p. 160). Observemos *en passant* que “pensar para longe do ser” é precisamente pensar *para dentro* do imperativo que já identificamos como o distintivo de toda expressão

* (N. do T.) Todos os trechos citados de outros autores foram traduzidos a partir da versão inglesa constante no artigo.

⁴ De Beistegui efetua apenas uma alteração, insignificante, na tradução original (Cf. HEIDEGGER, 1977, p. 22). “Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen. Philosophische Psychologie, Anthropologie, Ethik, 'Politik', Dichtung, Biographie und Geschichtsschreibung sind auf je verschiedenen Wegen und in wechselndem Ausmaß den Verhaltungen, Vermögen, Kräften, Möglichkeiten und Geschicken des Daseins nachgegangen. Die Frage bleibt aber, ob diese Auslegungen ebenso ursprünglich existenzial durchgeführt wurden, wie sie vielleicht existenziell ursprünglich waren.”

contemporânea do “político”. É a constante demanda de reconstruir a πόλις como o *melhor*, o “além (do) ser” que ela atualmente é. A πόλις precisa estar sempre *se tornando* para se tornar mais justa. Aqui, em essência, está a compreensão do “político” que marca a era moderna: as relações de poder atualmente pertinentes são precisamente aquelas sobre as quais precisamos *tomar poder* a fim de garantir um futuro “melhor”: o futuro do “político” como tal. É assim que o *devoir* se orienta: como um “rumo ao qual” eu sobrepujo a mim mesmo, e todo o resto, para me tornar mais completamente quem eu devo ser (e realmente “sou”).

Tal entendimento da política por parte de de Beistegui já é visível na tradução de que ele se serve para a passagem de *Ser e tempo*. Isso porque a justiça da qual ele fala é derivada da estrutura inconcussa e fundamentalmente constituída da metafísica: mesmice constituída através de diferença – todo “outro” (que já é outro em relação aos demais outros) que aparece é, simultaneamente, tanto parecido quanto outro em relação àquilo do qual é outro. Dito de outra forma: todo outro é outro em relação a todos e cada um dos outros (e pode se tomar como tal) da *mesma* maneira. Somos todos o mesmo porque somos – ao mesmo tempo – também diferentes, outros. Ou a identidade da mesmice é constituída pela alteridade do outro: de Beistegui inclusive enfatiza isso pondo inicial maiúscula na palavra “Outro”. Nesse entendimento, até o *eu*, ou melhor, *todo* “eu”, a “eu-dade” (*Ichheit*) como tal, é constituído através da alteridade em relação a si mesmo: é tanto o mesmo/outro de todo outro, quanto o mesmo/outro *como* “um” si-mesmo. Como sabemos disso? A tradução fala dos “modos de comportamento do *Dasein*, *suas* (...)”. Em outras passagens, de Beistegui fala da “capacidade do *Dasein* de se relacionar com *sua* própria situação histórica e outros *Daseins*” (BEISTEGUI, 1998, p. 20, grifo nosso). Na compreensão que de Beistegui tem do “político”, a palavra “*Dasein*” funciona como um “algo” [*it*]: para ele, *Dasein* é o nome do indivíduo, da ipseidade universalmente constituída do si-mesmo: a subjetividade do sujeito,

aquele modo de ser que, como sujeito, é ao mesmo tempo objeto para si mesmo.

Mas será que a tradução revela apenas o que o alemão diz? No original de Heidegger, não há um *it*, um *es*: o alemão fala em “*der jeweiligen Seinsart [singular] des Daseins*” – o respectivo modo de ser do *Dasein* [em si]”. O alemão não diz que este *Dasein* ou que cada um tem os seus diferentes “modos de comportamento”. O alemão fala da maneira de ser particular do *Dasein*, que assume formas respectivas em (para usar as palavras da tradução) “capacidades, poderes, possibilidades e vicissitudes”, sendo cada um possível dentro do *Dasein* como um todo. A tradução inglesa transformou inteiramente o sentido de Heidegger.

A compreensão que de Beistegui tem do “político” como oriundo do “poder e desejo”, um poder e desejo que constitui o caráter do que se passa entre indivíduos, entre sujeito, na verdade carece de relevância⁵: é a condição em que praticamente todo pensamento sobre o “político” hoje é entendido (ainda que imprecisamente) como o que sempre é tomado como dado previamente a qualquer constituição do “político” no discurso contemporâneo. O conceito de justiça aí em ação não é o de Aristóteles, mas o de Nietzsche: todo sujeito assegura a sua diferença para com todo outro sujeito através de uma justificação (*Gerechtigkeit*), que é a postulação de um “supremo”. A justiça é assegurada com base no ímpeto supremo e mais forte. Em sua primeira investigação sobre a justiça, Nietzsche diz:

⁵ Em suas origens, ela é devedora de Foucault, Deleuze e Guattari (ver FOUCAULT, 2011, p. 186, “Campo do poder e do desejo”). Tanto aqui quanto em outras passagens, Foucault associa expressamente essa definição do “político” às suas ideias sobre Édipo e à construção do desejo em Deleuze e Guattari. Foucault conclui: “*Si complexe d’Edipe il y a, il ne se joue pas au niveau individuel, mais collectif (...) à propos du pouvoir et du savoir*”, isso no nível do “político” (Michel Foucault, “*La vérité et les formes juridiques*” [A verdade e as formas jurídicas] em FOUCAULT, 2001, p. 1423). (“Se há um complexo de Édipo, ele não se dá no nível individual, mas no coletivo (...) em torno do poder e do saber”). O desejo não desaparece nesta construção – mas ele se torna maquinal: ele é o que todo sujeito involuntariamente faz para se tornar um sujeito volitivo. A referência de Foucault aqui é Deleuze e Guattari. O sujeito *social* e, portanto, político é aquilo que aparece junto com a representação não psíquica, mas maquinal do desejo, que só pode ser resolvido entre sujeitos através do poder e como o poder em si (DELEUZE & GUATTARI, 1972, p. 50, “*la machine désirante (...) qui produit un sujet à côté de la machine*”).

“Verdadeiramente, ninguém tem pretensão a um nível mais alto de veneração do que aquele em posse do ímpeto e da força de justiça. Pois as virtudes supremas e mais raras estão unidas e ocultas na justiça, como em um mar insondável” (NIETZSCHE, 1980, p. 286).⁶ A demanda por justiça é, em si, a *produção* e construção da verdade e de novas verdades. O “político” necessariamente envolve um “em contrariedade a”, uma relação de oposição *entre* sujeitos que os põe em uma ordem, no nível do supremo, classificando-os descendentemente em uma escala correspondente.⁷ Temos que observar que não é aquele com pretensão à justiça que estabelece e fundamenta essa pretensão, mas aquele que *é capaz de estabelecer justiça para o pretendente*. Para que poder e desejo sejam detidos (em vez de contestados e cedidos), eles devem ao mesmo tempo ser *justificados*.

Apenas aquele capaz de estabelecer justiça é que, vendo que há justiça a ser feita, a cumpre, assim se estabelecendo como quem estabelece as alturas e as profundezas da justiça.

* * * * *

Até agora, deixamos irrespondidas nossas duas perguntas centrais: existe uma “essência da política”? E existe um alicerce “pré-político” do pensamento que nos permite trazer o “político” à vista? Responder a essas perguntas significa retornar ao trecho que citei da *Política* de Aristóteles, e significa retornar ao trecho de *Ser e tempo* citado anteriormente, cuja tradução decidimos ser inadequada, mas que, de certa forma, deixamos em suspenso. Acima de tudo, significa retomar a própria questão de o que é filosofia, o que o pensamento em si é capaz. Portanto, precisamos fazer uma terceira pergunta: o pensamento *decide*? A “filosofia” esclarece *de*

⁶ “Wahrlich, niemand hat in höherem Grade einen Anspruch auf unsre Verehrung als der, welcher den Trieb und die Kraft zur Gerechtigkeit besitzt. Denn in ihr vereinigen und verbergen sich die höchsten und seltensten Tugenden wie in einem unergründlichen Meere”.

⁷ É exatamente assim que funciona a “política identitária”. “Das Daseyn ist Anerkanntseyn”.

antemão o ser de qualquer coisa que seja? Se ele não esclarece “de antemão”, o que o pensamento de fato pensa?

Em certa medida, Aristóteles nos ofusca. O que nos ofusca é a sua “razão de ser” da πόλις. Aristóteles diz “καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει ἔστιν”: “e portanto a πόλις é anterior por natureza”. Ao que parece, a partir de agora devemos considerar a πόλις porque ela é *primeira*. Mas o texto não diz que ela é primeira – ele diz *por causa de outra coisa já dita*, “e portanto” *ela é primeira*. O que já fora dito? O que já fora dito é que o ser humano é o ζῷον πολιτικόν. Isso normalmente é traduzido como “animal político”. A πόλις é “primeira” porque o ser humano é o ser vivo político (em vez de o “ser vivo do lar (οἶκιον)” ou “o ser vivo autônomo (αὐτός)”). A πόλις é primeira porque o ser humano é o animal político, ou é a “politicalidade” do ser humano que torna a πόλις primeira? Claramente é a segunda opção, uma vez que Aristóteles diz “e portanto (...)”. Contudo, a πόλις é o que é existente e presente, é o que está diante de nós como a indicação da politicalidade do ser humano. Logo, nós nos ocupamos do ser da πόλις, e não do ser do ser humano. De fato, é disso que fala, afinal, a *Política* de Aristóteles: do ser da πόλις. Assim, perguntamo-nos mais uma vez: o “político” é aquilo pertinente à πόλις ou aquilo pertinente ao ser humano?

Aqui precisamos que a *história* da πόλις nos acuda. Dizemos isso porque (apesar das generalizações antropológicas e sociológicas de Hegel, Feuerbach, Weber, Marx, Arendt e outros), não existe uma forma “ideal” “da πόλις” como tal. Em certo sentido, cada “cidade”, “cidade-Estado”, “nação”, “Estado” como tal existe independentemente; em outro sentido, ele remonta a sua história a isso ou aquilo, a tal e tal fundação. Porém, não existe um “ser” puro formal, um ideal “da πόλις” como tal. Em cada caso e para cada geração, a conformação da πόλις é algo que precisa ser elaborado, do zero e continuamente. A πόλις só é anterior na medida em que traz à vista e à compreensão um certo aspecto do ser vivo que é o ser humano. Assim, “ser político” é a essência do ser humano? É isso

o que Aristóteles quer dizer quando fala em πρότερον, “primeira”, τῇ φύσει – “conforme a natureza”?

Na verdade, diz Aristóteles, o humano é o ser vivo político porque uma outra coisa já está clara δῆλον (“demonstrada”, “demonstrada como *tal*”). O ser humano é o ser vivo político porque o ser humano é o ser vivo λόγον ἔχον – “em posse da e possuído pela fala”; além disso, o ser humano é o “único (...) entre todos os seres vivos” (μόνον [...] τῶν ζώων) dotado de discurso (ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 5–10).

Encontramos agora o “alicerce” do “político”, a essência do político? É isso que está por trás do “político”? Assim, o “pré-político” é essa “fala”, a *linguagem* em si? Talvez sim, talvez não. Afinal, nem o dicionário, nem a gramática é um manual de direito constitucional. O aspecto do ser vivo em questão que Aristóteles traz à baila, mas que até agora não discutimos, é o que ele denomina ao escrever τῇ φύσει – “conforme a natureza”.

Muita coisa poderia ser dita aqui. No entanto, só importa aquilo que Aristóteles *não* diz. Até o momento, vimos traduzindo de acordo com o que os dicionários trazem: φύσις diz o que dizemos quando falamos “natureza”. Porém, “natureza” é apenas a tradução mediana da palavra φύσις. Aristóteles invoca a φύσις em relação “ao todo”, τὸ ὅλον: o todo, diz ele, é anterior em relação às suas partes. O todo de quê, portanto? Aristóteles não diz: a πόλις é a forma anterior de todas as formas de ser do ser humano, sendo que as outras formas são o lar e o “cada”, o indivíduo. O significado desses dois últimos é extraído daquele que é anterior, a πόλις. Assim, é a πόλις que, em princípio, permite que todo o ser do ser humano seja visto: é o que explicita a visibilidade desse ser vivo na sua presença permanente e persistente, “como um todo” do qual podem ser extraídas partes.

Em termos estritos, Aristóteles não conhece nada sobre a “natureza” como nós a conhecemos hoje: como aquilo que é distinto do artificial e do fabricado, por exemplo (no pensamento dos séculos XVIII e XIX), ou como aquele domínio do “natural” que identifica a

parte da criação divina oposta ao mundo humano (nas concepções cristãs da Idade Média). Aqui, o que é chamado de φύσις é também, em um certo sentido, um “todo”, o todo que é tudo que é próprio do ser humano. Mas tudo que é próprio do ser humano já está contido na πόλις. O todo que é denominado φύσις, portanto, é o todo que é anterior até mesmo à πόλις, a saber, o que permite que o ser humano produza a πόλις. “Anterior” não possui uma aceção causal: essa anterioridade não é temporal, jurídica ou eficaz. Estritamente, ela não é absolutamente “anterior”, mas apenas o que está “também presente”, não como uma presença efetiva (a presença “da πόλις”), mas o que permite que a presença da presença venha a ser: diríamos o “ser” da presença. Então a φύσις é o “ser” da πόλις?

Mas não dissemos que a “linguagem”, a “fala” é o que é “anterior” à “πόλις”? Não deveríamos pensar a linguagem e a fala como o “ser”, como aquilo que “permite” a presença ser, a realidade presente da “πόλις”? Qual seria o certo? Como podemos saber?

Qual é o aspecto mais fundamental da fala e da linguagem? A fala e a linguagem *denominam* e, portanto, trazem “ao ser” o que está “aí”. A fala e a linguagem outorgam o “significado” do ser que está presente. Como essa outorga, denominar e falar des-vela o que, de outra forma, ficaria encoberto. Falar, assim como denominar, permite que o que está “aí”, o que ganhou presença, seja compreendido, fique aberto diante de nós. Falar é trazer-à-presença. Em outra passagem da *Política*, Aristóteles chama essa fala-como-denominação de ἀληθείειν. Em grego, “verdade” é ἀ-λήθεια, desvelamento, descobrimento (ἀ) do encobrimento (λήθη). O verbo ἀληθείειν denomina o desvelamento de “trazer à luz” e “mostrar”, “estender e deixar brilhar” a verdade.

O que, então, a denominação denomina – *do que* fala a fala? Na questão “da πόλις”, a denominação denomina a πόλις, dá-lhe visibilidade. Isto não é trivial. Poderíamos dizer que o conjunto da *Política* aristotélica (e muito mais) faz precisamente isso. Ela denomina a relação com outros estados, as leis e costumes, a história, a relação com os deuses, a construção das instituições – tudo isso, e

denominando nomes para isso como os modos de ser do ser vivo “político”. Assim, ela denomina esse ser *em* seu ser, o ser “deste” ser, τὸ ὄντως ὄν. O que mais a denominação denomina, quando falamos? A fala só fala a partir do ser do que está diante de nós?

Em 1946, Martin Heidegger escreveu a Jean Beaufret, fazendo uma afirmação que, na época, seria impossível esclarecer ou comprovar. Hoje, é possível entender exatamente do que Heidegger estava falando. Heidegger explica a Beaufret que a “única questão” concerne ao “ser em si”, que significa “a abertura e claridade do ser (não do que está presente)”. Aí Heidegger acrescenta: “Em *Ser e tempo*, a questão diz respeito exclusivamente à verdade do ser, e não ao ser dos seres” (HEIDEGGER, 1986, p. 2).⁸

Heidegger refere-se à “verdade do ser”, com o que quer dizer que, em todo o seu vasto espólio, está falando da “verdade do ser” [*Wahrheit des Seyns*], sendo *das Seyn* a ortografia que Heidegger começou a usar em privado a partir de 1934, aproximadamente. A “claridade” (*die Lichtung*) em questão é o “aí”, o *Da* do *Da-sein*. A fala e a denominação, *quando* denominam, também denominam a claridade, o “aí” do “estar-aí”.

É por isso que o *Dasein* da citação original de Heidegger está no singular, e não no plural. O *Dasein* em si denomina como a claridade vem a ser esclarecida, como o ser em si permite que o ente seja conhecido na sua verdade. Por ora, e dado o espaço aqui disponível, só podemos compreender muito expressamente o que foi revelado aqui. Em outro ponto, Heidegger explica que “*Da-sein* (...) é em si o ser do *aí* (...) a abertura do ente (*das Seiende*) como tal como um todo”. Mais no nosso âmbito, e à luz da minha interpretação de Aristóteles, Heidegger acrescenta: “O *Da-sein* é o fundamento propriamente autofundante da ἀλήθεια da φύσις”

⁸ “Die einzige Frage (...) ist (...) nach dem Sein selbst (...) d. h. zugleich nach der Offenheit und Lichtung des Seins (nicht des Seienden)”; “Die Frage in *Sein und Zeit* geht einzig nach der Wahrheit des Seins, nicht nach dem Sein des Seienden”.

(HEIDEGGER, 1989, p. 296).⁹ O termo que Heidegger usa em conexão com o *Da* do *Da-sein* é *Wesung* – essencialização, ocorrência, desdobramento: “O *Da-sein* (...) é uma essencialização dessa abertura, a única que descerra o encobrir-se (a essência do cer [*das Seyn*]) e que é, portanto, a verdade do cer em si” (HEIDEGGER, 1989, p. 296).¹⁰ Não existe uma “essência” do político: a *πόλις* em si é uma essencialização (ocorrência) sendo.

Tal compreensão do “político” (se é que podemos continuar chamando-o assim) não pode decidir de antemão o modo como tudo aparece, seja historicamente, seja no futuro. Tal compreensão deve abordar as coisas que aparecem – as pessoas, as instituições, os modos e maneiras de ser que se desdobram dentro do *Da-sein* e dentro do ente como um todo (*das Seiende im Ganzen*), lançando luz sobre como se pode falar deles e *denominá-los*. Essa denominação não começa como uma “teoria” do “político”, nem como uma “demanda” de que se faça justiça. Pelo contrário: voltar-se assim à *πόλις* exigiria uma disposição de empreender as coisas necessárias para permitir que a justiça viesse à luz e se desdobrasse. Como seria isso?

Nietzsche chama a justiça de “mar insondável” (*unergründliches Meer*). Existe outra figura que efetuou uma conexão essencial entre a justiça e o mar – e uma conexão bem diferente da de Nietzsche. Hannah Arendt sugere que, na emergência do “político” como o estabelecimento da prioridade da *pólis* sobre o lar, “pode-se ver a virada na legislação de Sólon” (ARENDDT, 1998, p. 29). Nossa proposta é irmos no encalço dessa virada, mas de uma maneira bem diferente da que ela tem em vista. Isso porque Sólon foi quem terminou com a escravização de uma parte da cidade pela outra, não apenas extinguindo as dívidas que os escravizavam, mas também através de uma reforma jurídica que,

⁹ “Das Da-sein ist nicht die Wirklichkeitsweise von jeglichem Seienden, sondern ist selbst das Sein des Da. Das Da aber ist die Offenheit des Seienden als solchen im Ganzen . . . Das Da-sein ist der eigen sich gründende Grund der ἀλήθεια der φύσις.”

¹⁰ “Das Da-sein ist [...] die Wesung jener Offenheit, die erst das Sichverbergen (das Wesen des Seyns) eröffnet und die so die Wahrheit des Seyns selbst ist.”

se não estabeleceu a democracia ateniense como tal, lançou as bases dela. O relato histórico mais importante que temos sobre as reformas de Sólon foi escrito cerca de sete séculos mais tarde por Plutarco, em uma das suas *Vidas* (βίοι). A exatidão do relato de Plutarco – especialmente no tocante ao que foi dito a quem e quando – é difícil de aferir, mas podemos ter muito mais segurança quanto às linhas da reforma em si, até porque possuímos uma descrição dela nas palavras do próprio Sólon:

Aos moradores dos distritos da cidade (δήμῳ) dei a autonomia suficiente, sem subtrair ou acrescentar às suas posses. Quanto aos poderosos e invejados pela sua fortuna, assegurei que não lhes fosse feito mal. Cobri ambos os lados com um poderoso escudo e não tolerarei que nenhum deles obtivesse uma vitória injusta. (Sólon, Fragmento 5 [Bergk])¹¹

O que quer – e isso significa quem quer – que surja na πόλις e nela permaneça, já tem seu pertencimento lá. Não podemos decidir de antemão que este ou aquele grupo ou casta deve ser punido ou destruído, salvo no caso de um crime real. Não é crime possuir uma fortuna invejável ou ser um morador (relativamente pobre) dos distritos da cidade. É crime organizar a πόλις de modo que um grupo, facção ou casta possa violar a liberdade de outro. Não se pode permitir que um subjogue o outro: todos são dignos de proteção e honra. Justiça não é roubo nem falsa redistribuição. Qual é a palavra que Sólon emprega aqui para “justiça”? A palavra grega que normalmente traduzimos por “justiça” é δίκη, que é também o nome de uma deusa.

Heidegger traduz o termo δίκη como “junção” (*Fug*) e “disposição” (*Verfügung*). Em uma nota apensa aos seus escritos para uma conferência/course de 1935, refletindo sobre δίκη, Heidegger diz: “gerar-direito – dominar – atingir e atacar ≠ *equilíbrio* – pôr-de-lado o conflito – *entrar-dentro* [?]”. E

¹¹ "δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον γέρας ὅσον ἀπαρκεῖν τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' πορευάμενος· οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί, καὶ τοῖς ἐφρασάμην μηδὲν ἀεικέες ἔχειν· ἔστην δ' ἀμφιβαλὼν κρατερόν σάκος ἀμφοτέροισι, νικᾶν δ' οὐκ εἶασ' οὐδετέρους ἀδίκως."

acrescenta: “por exemplo, Sólon – θάλαττα” (HEIDEGGER, 2012, p. 209).¹² A referência a Sólon cita a palavra do dialeto beócio para θάλασσα, “marítimo”, que nos diz muito pouco sobre a δίκη. Heidegger na verdade está citando um fragmento da poesia de Sólon, que diz: “ἔξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταράσσεται· ἦν δέ τις αὐτὴν μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοσύνη” (“o mar é perturbado pelos ventos, mas se nada o move, ele é, acima de tudo, δικαιοσύνη”) (Sólon, Fragmento 12 [Bergk]).

Heidegger discute como chegou à tradução de δίκη como *der Fug* não aqui, mas em conexão com sua leitura de Friedrich Hölderlin. Diz-se que Heidegger afirmou sobre Hölderlin que ele já havia “ultrapassado e rompido a dialética especulativa – justo quando Hegel estava se preparando para fundá-la” (HEIDEGGER, 1986, p. 287).¹³ O elemento sucessivo, primário da dialética especulativa, da política moderna, da dialética do mesmo e do outro não é o que δίκη denomina, e não tem nada a ver com justiça. Δίκη é o que está mais presente (δικαιοσύνη) quando o próprio mar da vida na πόλις, o mar que abriga em si todas as coisas diferentes (e as nutre), está protegido dos ventos, das violentas forças perturbadoras. Essa é uma verdadeira *Verfügung*, uma contenção dentro de si, de si, de opostos.

Nas suas traduções de Sófocles e Píndaro, Hölderlin geralmente (mas de maneira rara) traduz a palavra δίκη por *Recht* (lei ou direito) ou *Gerechtigkeit* (justiça). No entanto, na sua tradução dos célebres versos de um fragmento de Píndaro, com o famoso dito “Lei, rainha de tudo” (Píndaro, Fragmento 169a),¹⁴ Hölderlin traduz δικαῖων por *das gerechteste Recht* – o direito mais

¹² “Der Fug – und zwar im Sinne der Verfügung. Recht-schaffen – herrschen – durch- und angreifen ≠ Ausgleich – Beseitigung des Streites – hineinkommen!? . . . Vgl. Solon – θάλαττα! [?]”.

¹³ “[Hölderlin hat] den spekulativen Idealismus durchgemacht und durchbrochen, – während Hegel sich anschickt, ihn zu begründen.”

¹⁴ “Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς . . . ἄγει δικαῖων το βταιότατον.” O fragmento é mais conhecido por constar no *Górgias*, de Platão, 484 b 4, mas ver também: Heródoto III, 38:20; Aristóteles, *Política* 1278 a 3, entre outras citações frequentes.

justificado. Em um comentário significativo, ele matiza a sua tradução. Δίκη concerne àquele tipo de autorregramento e disciplina (*Zucht*) onde homem e deus se encontram: δίκη é o deixar-encontrar, mas deixar-encontrar não enquanto experiência pessoal – como se por uma fé ou pela disciplina pessoal ou mesmo “graça”, uma dádiva ou troca de χάρις no nível pessoal –, mas de *ein Volk*, um povo (isto é, da própria πόλις) com um deus. É o poeta que pode deixar esse encontro acontecer. Sólon, lembremos, era um poeta.

Δίκη é aquilo que está governando, mas governando apenas no sentido de “eivar ao supremo” a todos nós. Essas coisas que nos elevam são, diz Hölderlin, a igreja e a lei do estado, e as coisas que dão forma à autocompreensão histórica de um povo – “a sacralidade de Deus e, para o homem, a possibilidade de um reconhecimento, uma explicação” de si mesmo. Hölderlin conclui que ó βασιλεύς, “rei”, indica aqui o superlativo. O rei superlativo é o sinal do fundamento supremo de compreensão, e portanto, diz, Hölderlin, “não do poder supremo”.¹⁵

Poder não é o que tal rei brande: portanto, *não* o poder, *não* a força, *não* a política da superação e da vingança. O rei, o poeta, permite na autocompreensão. A autocompreensão da πόλις ocorre e se torna manifesta na e como a δίκη. Δίκη demanda uma compreensão igual ao que oferece. Exige-se alguém capaz de compreensão no nível de um rei, ó βασιλεύς, o governante supremo (o sexo do governante é irrelevante – uma rainha seria igual a qualquer rei), para que a δίκη triunfe. O nome do rei é apenas uma figura. Essa figura real pode surgir em uma democracia. Esse rei (ou essa rainha) seria ó πολιτικός, o (ou a) estadista. Assim, nesse entendimento, “democracia” não é o exercício de uma vontade *generalizada* ou universalidade, uma vontade equalizada e nivelada

¹⁵ Cf. *Das Höchste*, de Hölderlin: “Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand”; “Die Zucht, sofern sie die Gestalt ist, worin der Mensch sich und der Gott begegnet, der Kirche und des Staats Gesetz und anerbte Satzungen, (die Heiligkeit des Gottes, und für die Menschen die Möglichkeit einer Erkenntnis, einer Erklärung (...)) ‘König’ bedeutet hier den Superlativ, der nur das Zeichen ist für den höchsten Erkenntnisgrund, nicht für die höchste Macht” (HÖLDERLIN, 2004, p. 229).

dentre todos. Ao contrário, essa figura nobre representa o sucesso na missão *dentro da πόλις inteira*, para *aquele* capaz do entendimento supremo. Esse *aquele* é aquele cujo argumento triunfa (porque denomina e lança luz sobre o que lhe é exigido); aquele, portanto, que traz ao entendimento o pensamento supremo, pondo-o à disposição e em prol de todos. Suficientemente “político”, ele talvez não seja de forma alguma um político.

Referências:

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition. Second edition, with an 'Introduction' by Margaret Canovan*. Chicago (IL): Chicago University Press, 1998 (1958).

BEISTEGUI, Michel de. *Heidegger & the Political. Dystopias*. Londres/Nova York: Routledge, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 1: l'anti-œdipe*. Paris: Les éditions de minuit, 1972.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. 1: 1954-1975. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1989. Ed. F.-W. von Herrmann. 2ª tiragem, 1994. (*Gesamtausgabe*, v. 65)

HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (Sommersemester 1932). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio. Klostermann, 2012. Ed. P. Trawny. (*Gesamtausgabe*, v. 35, Freiburger Vorlesungen [1928-1944]).

HEIDEGGER, "Die Grundfrage nach dem Sein selbst". In: *Heidegger Studies*, vol. 2. Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Sommersemester 1942). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1984. Ed. W. Biemel. 2ª tiragem, 1993. (*Gesamtausgabe*, v. 53, Freiburger Vorlesungen [1928-1944])

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1977. Ed. F.-W. von Herrmann. (*Gesamtausgabe*, v. 2)

HEIDEGGER, Martin. *Seminare (1951–1973)*. Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1986. Ed. C. Ochwad. 2^a tiragem, 2005. (*Gesamtausgabe*, v. 15)

HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Darmstadt: WBG, 2004, v. 11. Ed. D. E. Sattler.

NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV*. Berlin/Nova York: de Gruyter, 1980. (KSA 1)

Phenomenology: Continuity and Break in Arendt and Heidegger

Nuno Pereira Castanheira

Jacques Taminiaux (1992), Antonia Grunenberg (2017), Elizabeth Young-Bruehl (1982), Dana Villa (1996) and Simona Forti (2001), among many others, have published accounts of the relation between Hannah Arendt and Martin Heidegger and their respective works. However, a straightforward understanding of the relation between the two thinkers is a difficult task to carry out. This is mostly due to two main factors: on the one hand, their personal history and the moral and political conditions of its unfolding – a history of love and friendship, but also of deep resentment, disillusionment and severe criticism (particularly on Arendt's part); on the other hand, the complexity and subtlety of their thought, whose points of agreement and disagreement can hardly be understood if considered outside the context of phenomenology – especially its existential branch – and some of its core issues. This paper will try to address the second of these factors, whilst the first will remain in the background.

It is a somewhat widespread view that Arendt's relation with Heidegger's work is one characterized by an internal struggle translated into continuous efforts of understanding, marked by moments of agreement and appropriation and moments of disagreement, criticism and even outright refusal, partly following the flow and mood of their personal relationship (see, for instance, FORTI, 2001).

Although I find this to be true to some extent, I argue that Arendt's views on Heidegger's thought – particularly regarding the basis of their disagreement – can already be grasped in her doctorate thesis, that initial intuition remaining mostly unaltered until the end of her life, even if it underwent considerable changes in depth and tone, particularly after the events that led to a more explicit political turn in her work. Having this in mind, I call your attention to the two moments in her work, one at the beginning of her life as a thinker and the other at its end.

In the course of discussing the concept of world in Augustine in her doctorate thesis – *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (ARENDDT, 1929) –, Arendt writes in a footnote that,

In outlining the history of the concepts of the world, the Augustinian one is mentioned among others, Heidegger also distinguishes two Augustinian meanings of *mundus*: on the one hand, it is *ens creatum* (which in our context coincides with the divine fabric, heaven and earth), and on the other, it is the world conceived as the lovers of the world. Heidegger interprets only the latter: 'World, therefore, means the ens in toto, as the decisive How, according to which human existence relates to, and acts toward, the ens.' While his interpretation is thus confined to illuminating the world as 'living with the world at heart,' [*habitare corde in mundo*] and the other world concept, though mentioned, remains uninterpreted, the aim of our interpretation is precisely to make this twofold approach understood. (ARENDDT, 1996, p. 66)

In spite of being formulated in a language still marked by the onto-theological presuppositions of the Augustinian worldview which was later replaced by an ontological-political view with a phenomenological basis, it does not seem far-fetched to claim that this was the first expression both of Arendt's life-long dissatisfaction with Heidegger's understanding of existence or the being of humans and her twofold approach to the subject. This anticipates the theoretical transformation of his being-*in*-the-world into her being-

of-the-world, encapsulating both her labeling of Heideggerian thought as solipsistic and her understanding of the limitations of Heidegger's analyses of existence. I will return to this further ahead.

Another phenomenological expression of Arendt's criticism toward Heidegger occurs in the final paragraphs of her introduction to *The Life of the Mind*, published not long after her death. After briefly exploring the meaning of the two-world metaphysical fallacy and the consequences of its collapse, along with an interpretation of Kant's distinction between knowing and thinking that argued for an extension of its scope to include all existential concerns, Arendt states the following:

The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same. The basic fallacy, taking precedence over all specific metaphysical fallacies, is to interpret meaning on the model of truth. The latest and in some respects most striking instance of this occurs in Heidegger's *Being and Time*, which starts out by raising 'anew the question of the meaning of Being'. Heidegger himself, in a later interpretation of his own initial question, says explicitly: "'Meaning of Being' and 'Truth of Being' are the same." (ARENDDT, 1978b, p. 15)

In a dedicated chapter of *The Life of the Mind*, Arendt further develops her understanding of the relation between truth and meaning, establishing not a hierarchy between them, but rather a priority: the search for meaning – that is to say, the search for what it means to be, carried out by the thinking activity – anticipates the desire for knowledge and truth, opening the horizon of possibility that is the basis for the latter (ARENDDT, 1978b). The need for reason or, otherwise put, the need for a ground or a foundation is a response to the question brought forth by the fact of being, by being's givenness (*Gegebenheit*)¹. A similar view is already stated by

¹ The concept of givenness (*Gegebenheit*) is the core principle of phenomenology and finds its origins in Edmund Husserl (see, for instance, HUSSERL, 2001a,b). This principle was interpreted in different ways by the philosophers of the phenomenological tradition and is one of the most challenging elements of any phenomenological view. The principle states that all experience has a dative element,

Heidegger in *Vom Wesen des Grundes*, playing with the German words *Grund* and *Abgrund*. According to Heidegger:

Freedom is the ground of ground. Yet not simply in the sense of a formal, endless ‘iteration.’ Freedom's being a ground does not – as we are always tempted to think – have the character of one of the ways of grounding, but determines itself as the grounding unity of the transcendental strewal of grounding. As this ground, however, freedom is the abyss of ground [*Ab-grund*] in *Dasein*. Not that our individual, free comportment is groundless; rather, in its essence as transcendence, freedom places *Dasein*, as potentiality for being, in possibilities that gape open before its finite choice, i.e., within its destiny. (HEIDEGGER, 1998, p. 134)

Arendt – and Heidegger, in a sense – is a post-foundationalist, arguing for what Judith Butler calls “contingent foundations” (BUTLER, Judith, 1992), that is, supposedly universal functions within a theory with weakened ontological status that have the absence of ground as condition of their possibility. In Arendt’s case, this absence of ground underlines the effort to preserve the phenomenologically understood notion of givenness in her work, a notion that is closely related with her account of truth, since facts – in opposition to the mode of asserting validity of opinions, despite their relation with interpretation and its principles of choice, and due to their dependence on contingency – are, in virtue of their givenness, carriers of truth insofar as they constitute the untouchable matter informing every perspective (see ARENDT, 2006a).

To acknowledge the contingent character of foundations is to leave their universal character open, constantly putting their meaning into question while preserving their universal scope – their

that is, it is always the giving of something to somebody in a particular mode, a correlation whose terms are inseparable, although they may be analytically distinguished. Generically speaking, Heidegger will address givenness in his characterization of unconcealment (for instance, in HEIDEGGER, 2001) and Arendt in her description of “appearance” (for example, in ARENDT, 1978a). For each of these authors, the issue is trying to capture the givenness of every experience or *Erlebnis*, that is, the basic unit of phenomenology: the phenomenon.

truth value, their factual givenness – and leaving their necessity behind. This opens the way to demands of universality that cannot be anticipated by a given time or point in history, since they are dependent on events and their factual matter – for instance, the unprecedented demands brought forth by workers, minorities, women, refugees, migrants, or all those disenfranchised. And it is the transformation of thought – and meaning – into a means for the cognitive enterprise, turning it into its handmaiden, that provides cognition with its directedness or directionality.

This is the reason Arendt says the decision regarding what is worth knowing is not and cannot be scientific (ARENDR, 1978b). In other words, there is no knowledge in strict independence from the world of appearances, a world which is always already guided by an *eidōs*, by an anticipatory configuration of the meaning of the being of everything found within it:

[...] in its sheer worldly existence, every thing also transcends the sphere of pure instrumentality once it is completed. The standard by which a thing's excellence is judged is never mere usefulness, as though an ugly table will fulfill the same function as a handsome one, but its adequacy or inadequacy to what it should look like, and this is, in Platonic language, nothing but its adequacy or inadequacy to the *eidōs* or idea, the mental image, or rather the image seen by the inner eye, that preceded its coming into the world and survives its potential destruction. (ARENDR, 1959, p. 173)

Arendt even states in her prologue to *The Human Condition* that it is her purpose to think what we are doing (ARENDR, 1959), to explicitly put into question the meaning of being guiding our lives and the world they are being lived in, along with its objects, particularly institutions and laws.

Actually, the world is a kind of factual *a priori* whose meaningful structure is – implicitly or explicitly – put into question by the mere fact of each one of us being born and thus coming into it. Consequently, to understand the world is to examine the prejudices or principles guiding the opinions that are part and parcel

of everyday life and are shared with others, constituting what Arendt calls “preliminary understanding” (ARENDR, 1994, p. 310–11), the given set of criteria for judgment and valuation that structure the world at the time of our arrival. To put the world into question – that is to say, to put into question its meaningfulness – is a fundamentally political affair insofar as “[...] man cannot live without prejudices [...], therefore being “[...] the task of politics to shed light upon and dispel prejudices [...]” (ARENDR, 2005, p. 99). For Arendt, to understand is “[...] the specifically human way of being alive [...]” (ARENDR, 1994, p. 308).

Heidegger’s *Being and Time* (HEIDEGGER, 2001) – anticipated by his appropriation of *The Nicomachean Ethics* (ARISTOTLE, 1962) in his lectures on Plato’s *Sophist* (HEIDEGGER, 1997; PLATO, 1997) – echoes through Arendt’s views, strong dissimilarities with her former professor notwithstanding. That work was the result of Heidegger’s efforts to reinterpret phenomenology and take it beyond what he deemed were the fundamental but ontologically compromised views of Edmund Husserl on truth and being. And in that reinterpretation lies Arendt’s large debt to Heidegger but also the source of their disagreement even after the *Kehre*, which she thinks is nothing but a re-conceptualization of the same underlying, highly questionable stance (ARENDR, 1978c).

To understand this we have to take a slight detour through some well-known but crucial elements in the development of phenomenology and its different trends. Generally speaking, Western philosophical tradition took for granted that the distinction between truth and falsity was only applicable to propositions, being meaningless when applied to isolated terms (see, for example, ARISTOTLE, 1972). This privilege of propositional truth was questioned by Husserl’s phenomenology, a questioning which was decisive for Heidegger’s own way into phenomenology.

Husserl’s phenomenology consists in an analysis of the meaning of conscious acts with the purpose of founding knowledge

on self-evident cognition, that is, intuitions, thus returning to the things themselves as they are given to conscious experience: phenomena (HUSSERL, 2001a).

The core of Husserl's phenomenology is intentionality, construed as the essential structure of consciousness, meaning that consciousness is always consciousness of something (HUSSERL, 2001b). In distinction from Cartesian dualism, Husserl's phenomenology tries to avoid any ontological or metaphysical commitment. Consequently, the subjective side – that is to say, the conscious act of meaning or referring to something – and the objective side – that which is meant by the act and whose appearance is made possible by that same act – have no reality beyond their intentional correlation, beyond the fact of their givenness, that is, the fact that they are given or appear as always linked and referring back to each other. Such correlation constitutes the basic unit of phenomenology, the phenomenon or lived experience (*Erlebnis*). Therefore, phenomena are not objectively present to consciousness; instead, they are the constituents of conscious life as its lived experiences (*Erlebnisses*). And it is through his analyses of the meaning of lived experiences that Husserl finds a kind of truth more basic than propositional truth, a prepredicative truth which is not only his most basic definition of truth, but also a conception of being (HUSSERL, 2001a, b).

Briefly put, in the context of Husserlian phenomenology, each and every act of meaning opens a spectrum of possibilities of cognition that go from the complete absence of the object meant by the act up to its full presence – its evidence fully given in intuition. Every conscious act – based on this cognitive model – is thus composed of two distinct but inseparable elements, obtained in a single stroke: the intention or act of meaning itself, allowing for the object to appear in such or such manner; and the accompanying act of fulfillment, whose function is to confirm or infirm the intention, that is to say, to account for its truth-value according to its adequacy to what is given in intuition. It follows from this that truth and being are always already given in intuition as

conditions of the possibility of the distinction between true and false, as well as between what there is (what is the case) and what there is not (what is not the case).

However, this turns into a problem for Husserl because there are not only simple intentions fulfilled by sensuous intuitions – for instance, the phenomenon constituted by the act of meaning “yellow pencil” and its fulfillment by the correlate object given in intuition – , but also complex intentions as is the case of states of affairs where something is given that exceeds what is sensuously given. In the sentence “This pencil is yellow,” “being” is given in a way that exceeds the sensuously given. Husserl calls it “categorial intuition” to distinguish it from sensuous intuition.

“Categorial” regards a type of intuition that fulfills the meanings of forms which

[...] in the sphere of sense-perception [...] and in the sphere [...] of sensuous intuition in general [...] can find no possible objective correlate, and so no possible fulfillment in the acts of such perception [...] (HUSSERL, 2001b, p. 278)

This is the case of the word “being” and other meaningful propositional elements (“something,” “nothing,” “all,” “none,” “if,” “then,” and so on). According to Husserl, categorial forms are not constituted by acts of meaning – as judgments, for instance –; they are, instead, the objects whose manifestation is made possible by those acts. As simple intentions find their fulfillment in sensuous intuitions, so complex intentions have to find their fulfillment in categorial intuitions, the difference being one of foundation: since every intuition has to be given to the senses (for Husserl, there is no purely intellectual intuition), categorial intuitions are always accompanied by a sensuous element and are therefore founded on sensuous intuitions, being pre-thematically or prepredicatively given as a surplus of meaning. The result is that truth and being are always lived or experienced but not thematically grasped (HUSSERL, 2001b).

In spite of the revolutionary relevance of these findings, Heidegger identifies an ambiguity in Husserl's treatment of the objective correlate that affects even simple intentions or founding intuitions: on the one hand, the object is that which is sensuously given as a moment of a thing (yellow is just an aspect of the pencil's being); on the other hand, the object is the entity itself that is brought forth from its absence into presence in the act of identification between what is meant and what is intuited. This means that even simple acts of meaning and their correlates in sensuous intuitions are "saturated" with some sort of categoriality. Simply put, "yellow pencil" would be a kind of shorthand for "the pencil is yellow" in which being and truth would not only be given in anticipation, *a priori*, but their meaning would also be already determined, even if pre-thematically.

Two conflated senses of truth and being are at play here: a dynamic or pragmatic sense in which truth and being are "obtained" – appear – as the relation between what is meant and what is given in intuition; and a static sense in which truth and being would refer to a lasting identity, to an underlying substantial subject – *hypokeimenon* – or an everlasting essence – *eidōs* – that would stay the same through its varying accidents (*symbebekos*), thus falling back upon propositional truth. This revealed, in Heidegger's interpretation, Husserl's unintended commitment to traditional ontology and the presupposed meaning of Being in which it is grounded (namely, as an entity, preserved in the subject-object relation on which consciousness and its intentional character are grounded) (HEIDEGGER, 2005).

Heidegger's way out of this ambiguity was to ask again the question of the meaning of Being in *Being and Time*, its resulting fundamental ontology and the core notion of *Dasein*, existence or the being of humans, understood and developed as being-in-the-world.

Dasein, the being of humans, is distinguished from other entities by the fact of being ontological, that is to say, by putting

forth the question of the meaning of Being. Its ontic distinction – its distinction as an entity – is the fact of being ontological, of being open to Being by questioning the entities it encounters in regard to their being and thus opening a space for their appearance. This is so because *Dasein*, insofar as it discovers itself as already there, always already has an understanding of Being. Therefore, its ontological inquiry always already stands on a preliminary ontology, an informal understanding of the meaning of Being – a pre-ontology (HEIDEGGER, 2001, p. 32 (12)).

Heidegger calls “world” that which the whole *Dasein* always ultimately refers to in its being, and he calls “being-in-the-world” the constitutive transcendence or being-there-ahead-of-itself of *Dasein* (HEIDEGGER, 2001). This does not mean that world and *Dasein* exist alongside, but rather that *Dasein* understands its ownmost being in terms of world.

Being-in-the-world, construed as the constitutive transcendence of *Dasein*, takes the place of the Husserlian ontologically compromised intentionality and is Heidegger’s way of appropriating and widening the scope of the excess of meaning experienced in latter. He does so by arguing that the meaning of Being – experienced, in Husserlian phenomenology, as an excess given in a categorial intuition, as seen earlier – is primarily unconcealed not by theoretical acts as is the case of the act of cognition characteristic of consciousness, but in practical affairs, in comportment. *Dasein* as being-in-the-world is always already factually dispersed in determinate modes of comportment, phenomenologically conceived as practical signifying relations based on a pre-thematically or prepredicatively given understanding of Being structured into a referential meaningful whole, the “world.”

As factual being-in-the-world, *Dasein* is the experience of a non-identity from a dual standpoint: on the one hand, a non-identity with itself since it experiences itself as dispersed in a reality that it did not create, which is given; on the other hand, it experiences itself as a non-identity with that given reality, experiencing itself as an

excess of its being by putting forth the question regarding its meaning.

The abyss separating *Dasein* from its identity with itself is the “nothing” *Dasein* always already potentially is – nothingness is *Dasein*’s manner of being. In Arendt’s interpretation: “[...] the character of man’s being is determined essentially by what man is not, his nothingness” (ARENDR, 1994, p. 180).

In consequence, if the fulfillment or end of a thing or *res* consists in the actualization of all its determinations in a totality, then *Dasein* – whose being is conceived by Heidegger as nothingness – can only subsist at a distance from itself, not as a thing, but as an effort toward unity, as a project of constitution of an identity with itself. If the fulfillment of its being consisted in a straightforward identity with itself, as is the case with the other things discovered within the world, then the moment *Dasein* fulfilled its own being would be the moment of its reification, that is to say, of its death (HEIDEGGER, 2001).

Therefore, *Dasein*’s ownmost being is being-toward-death; to exist is to constantly be under the threat of annihilation, to be threatened with reification in each and every act of self-determination. It is the ever-present possibility of its own death that accompanies, drives and provides *Dasein* with its measure of permanence in the two dimensions of its being: improperly or inauthentically, in the occasions where it is always already dispersed in ends which are not its own, involved in a chain of economic transactions that keep it alienated from its ownmost being and experiencing death as something foreign: and properly or authentically, in those occasions where the possibility of death – the possibility of its ownmost being as nothingness – is experienced as its own and *Dasein* strives to become the ground of its own nothingness, seeking to annihilate the givenness of its being and therefore its unfounded character.

The appropriation of the possibility of no-longer-being breaks the circuit of *Dasein*’s economic transactions with ends that are not its own, transcending them toward its own end, that is, toward its

own being as being-toward-death or being-toward-its-potential-nothing. *Dasein* thus deals with its own being absolutely, its primordial care being toward the nothingness that it always already potentially is – its ownmost being is self-referential, a *Self*.

It is this anticipatory resolution toward its ownmost being that, somewhat aprioristically, allows for the unconcealment of the concrete factual possibilities of *Dasein*'s own being-in-the-world. Meaning and truth become one since *Dasein*'s quest for the meaning of being is the original phenomenon of truth as unconcealment that allows everything else to be freed, that is to say, to appear (HEIDEGGER, 2001).

At this point Arendt's dissension from Heidegger starts to become clearer, particularly because she always sees meaning as plural and on the side of persuasion while truth – whether rational truth or the factual truth of givenness (ARENDR, 2006a) – is seen as one and on the side of compulsion.

This dissension finds its center on two related issues she develops in a paper published in 1946, entitled *What is Existential Philosophy?* (ARENDR, 1994). At this time her criticism was heavily influenced, in tone and content, by her knowledge of her former teacher's support of Nazism and by reports of his behavior toward Husserl, reports she would later acknowledge to be wrong. However, this has, in my opinion, no impact on the validity of her criticism.

I will try to address these issues one at a time.

The first issue concerns Heidegger's characterization of *Dasein*'s ontic distinction as being ontological, thus identifying its essence with its existence, a characterization which was traditionally reserved to God and went beyond the scope of phenomenological analysis because it amounted, in Arendt's view, to an attempt to destroy everything given and givenness itself with it. In a way, this was anticipated by her intuition in the doctorate thesis, since it is the character of the human being as *ens creatum* that is here fundamentally at stake.

Arendt views Heidegger's *Being and Time* as an attempt to reestablish the identity between Thinking and Being, between essence and existence. This does not mean that Heidegger argued for a straightforward return to the classical concept of Being, but that his underlying purpose was to resolve the paradoxical character of freedom – of the factual, unfounded, spontaneous givenness of the being of humans.

The paradox of freedom consists in the following: it is only because I have not created myself – that is to say, it is only because I am an *ens creatum*, to recall Arendt's doctorate thesis, and my being is given to me as an unfounded fact – that I am free. In *The Human Condition*, she will say:

With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before. (ARENDR, 1959, p. 177)

Conversely, if I had created myself, if my being had not been given to me, it would be a product of my own power of creation *ex nihilo*; consequently, I would have been able to predict – to resolutely anticipate – myself and I would consequently become unfree (ARENDR, 1994).

For Arendt, Heidegger's characterization of *Dasein* as the entity in whom essence and existence are identical amounts to putting the being of humans in the place of God, with a little although very significant twist: if the being of humans consists in being resolutely projected toward the annihilation of the ontic-ontological paradox, unconcealing the meaning of Being in such annihilating resolution – that is to say, in appropriation of its ownmost being –, then nothingness becomes active and a process of destruction of everything given begins, a process whose purpose is not to find a proper location for the being of humans – being-in-the-world – but to put nothingness in its place.

This puts us on our way to the second related issue addressed by Arendt in her paper, an issue centered on this anticipatory “truth,” its inner contradiction and its potential political repercussions.

The *Self* strives to be the ground of its own nothingness by annihilating all factual, that is to say, given restrictions, moving in the realm of total possibility. Capable of creating nothing from nothing and drawing from it the meaning of its being, Heidegger’s *Self* holds itself, according to Arendt, “[...] in the same relationship to Being as the Creator stood before creating the world, which, as we know, was created *ex nihilo*” (ARENDDT, 1994, p. 177), the only difference being that, incapable of being a world-creating entity, the *Self* becomes a world-destroying entity. The givenness of the being of humans as being-in-the-world, the world itself as a stable referential space shared with others, and the concrete independently meaningful relations found within it become obstacles to the solipsistic self-creating “freedom” of the Heideggerian *Self*, turned into a *pathos* of annihilation of everything given in the process of the self-assertion of its resolute, anticipatory, compulsory “truth.” In Arendt’s words:

The essential character of the Self is its absolute Self-ness, its radical separation from all its fellows. Heidegger introduced the anticipation of death as an existential in order to define this essential character, for it is in death that man realizes the absolute *principium individuationis*. Death alone removes him from connection with those who are his fellows and who as "They" constantly prevent his being-a-Self. (ARENDDT, 1959, p. 181)

As already mentioned, being-toward-death is, in Heidegger’s perspective, the potential fulfillment of *Dasein*, an entity whose existence is its ownmost being, finding itself always already caring for it. A significant dimension of this care for itself characteristic of *Dasein* is anticipation. For Heidegger, care – of which anticipation is an integral part – is a basic state of *Dasein*, a state that has a triple fundamental structure:

- 1) Existentiality, manifested in *Dasein*'s anticipation of its own being in a preliminary understanding of the meaning of Being;
- 2) Facticity, the apprehension and understanding *Dasein* has of itself as being in a situation it did not create, a concrete and always already constituted situation toward which it comports itself;
- 3) Being-fallen, the understanding of its being as bound, in its preservation, to the being of other entities discovered in the same situation, its absorption into the world as Being-with (HEIDEGGER, 2001).

In consequence, there seems to be an inner contradiction in Heidegger's position regarding *Dasein* as being-in-the-world.

On the one hand, *Dasein* is unable to become its ownmost potential-to-be, its ownmost being, unless it removes itself from its inauthentically being-with.

On the other hand, *Dasein* understands itself as being-in-the-world, an entity guided by a pre-ontological understanding of the meaning of Being that is given in the triple structure of care and that is necessarily bound to other entities in being-with. In Arendt's words:

[...] a *Self*, taken in its absolute isolation, is meaningless; and if it is not isolated but is involved in the everyday life of the They, it is no longer *Self*. (ARENDR, 1994, p. 180)

This means that, in order to be itself, a form of being-with, of being-in-the-world, must be given in anticipation where *Dasein* is able to authentically be a *Self*, where ontic and ontological are disclosed equiprimordially. If it is true that an understanding of the meaning of Being constitutes a pre-ontology, then it is no less true that it also plays a pro-ontic role in *Dasein*'s ownmost being as being-in-the-world. This criticism is anticipated, in a way, by Heidegger himself, who acknowledges, in *Being and Time*, that this is one of the difficult traits of the ontological task itself. In two distinct moments, he says:

[...] we must presuppose that precisely what we are seeking in this investigation – the meaning of Being in general – is something which we have found already and with which we are quite familiar. (HEIDEGGER, 2001, p. 285 (241))

In addition,

Is there not, however, a definite ontic way of taking authentic existence, a factual ideal of *Dasein*, underlying our ontological Interpretation of *Dasein*'s existence? That is so indeed. But not only is this Fact one which must not be denied and which we are forced to grant; it must also be conceived in its positive necessity, in terms of the object which we have taken as the theme of our investigation. (HEIDEGGER, 2001, p. 358 (310))

This points to two limitations of Heidegger's analyses and to the risks of his conflating of truth with meaning.

Firstly, they are too abstract, lacking in mediation and concreteness, a possibility Husserl accounted for by saying that the phenomenological practice was a kind of zigzagging, a going back and forth between the ontic and the ontological that brings light to their structural relations. By selecting death as the most significant phenomenon for being-in-the-world, emphasizing its preeminence in accessing authentic existence by referring it back to an isolated *Self* in resolute anticipation instead of directing the resolute act into the common, given world and understanding its ability to provide it with a new concrete ground, Heidegger compromises *Dasein*'s ability to bring factual transformation into the structures constituting the sphere of public life and to revolutionize the common world, starting it anew. Somewhat paradoxically, this makes *Dasein* essentially incapable of inhabiting, in its ownmost manner, the world that is part and parcel of its constitution as being-in-the-world.

Secondly, and in result, the lack of concreteness of Heidegger's analyses and structures of existence masks their dependence on a way of being-in-the-world that is always already given in anticipation and assumed as authentic, guiding the *Self* in resoluteness and whose

meaning remains unquestioned. Therefore, Heidegger seems unaware that his own views also emerge from “[...] the opinion of the many [...]” (ARENDT, 1978b, p. 79–80). The result of the view arguing for the anticipation of death in an isolated *Self* as the possibility of authentic being-in-the-world is, according to Arendt:

[...] a mechanical reconciliation by which the atomized Selves are provided with a common ground that is essentially alien to their nature. All that can result from that is the organization of these Selves intent only on themselves into an Over-self in order somehow to effect a transition from resolutely accepted guilt to action. (ARENDT, 1994, p. 181–82)

This is a severe criticism, particularly if we consider the political dangers and repercussions of mistaking the truth of being with one of its meanings, that is to say, one of its perspectives or opinions, one of the plural ways being is meant and appears to each one of us.

Entering now into the realm of speculation and taking this criticism a bit further, perhaps it could even be said that the fascination with *Führers* and tyrants Arendt identifies in Heidegger and that she characterizes as a *déformation professionnelle* (ARENDT, 1971) is related to the role the identification of truth and meaning played in his views and its translation into the *Self*'s anticipatory resoluteness, leading the way to the determination of authentic existence or being-in-the-world as characterized above. Or even to an interpretation of what Arendt called, referring to Eichmann, “[...] the version of Kant ‘for the household use of the little man’ [...]” (ARENDT, 2006b, p. 136), according to which the *Führer* – and not practical reason – is the source of law, a law translated into the *Self*'s being the ground of its own nothingness that anticipates every act of determination and guides the agent by demanding his strict adherence to the movement of annihilation of everything concrete – that is to say, everything meaningful in and for itself – while preserving the notion that to obey the law also means to act as a legislator, according to the call of duty, the call of conscience.

I am unable to develop this further in the present context, therefore it remains nothing but speculation.

Arendt's interpretation of Heidegger's *Kehre*, presented in the posthumously published *The Life of the Mind*, does not stray very far from her original criticism in 1947, even if it is somewhat toned down. In the place of *Being and Time's Self* and its anticipatory resoluteness understood as the will to power over the future, Heidegger puts *Gelassenheit*, the will-not-to-will or letting-be that enables us to listen to the call of Being and its history. For Arendt, this is just another way of reinstating the authentic *Self of Being and Time* and the identity between Thinking and Being (Thinking and Acting) through the thinker's personification of Being and the history of its events, turning the thinker into the only one capable of deciphering their hidden meaning (ARENDR, 1978c).

This is the main criticism directed by Arendt to Heidegger's work. However, she acknowledges the possibility of a change in perspective found in the latter's interpretation of the *Fragment of Anaximander* (HEIDEGGER, 1984), where he uses the plural "mortals" to refer to the being of humans, which would bring his views closer to hers; but that, in her view, never becomes more than a mere possibility (ARENDR, 1978c).

But what is, then, Arendt's own view?

For Arendt, thinking and acting, essence and existence, are not the same (ARENDR, 1994). Mental activities – thinking, willing and judging – are, in a completely unconditioned way, capable of criticizing the world's foundations, unveiling their basically unfounded ground or givenness, of searching for a renewed meaning for that ground, for providing this meaning with a directedness compatible with its free, unfounded ground, and with a measure – *eidōs* or subjectification – to affirm or deny the ability of its structures to make it a home for the being of humans.

That which mental activities are not capable of doing is changing the world (ARENDR, 1978b). That is a task for action.

Arendt characterizes acting as taking the initiative, leading, beginning a process, something closely connected to the human condition of natality, which is not something human beings create, but an ontological fact, something given (ARENDT, 1959). To be a beginning – to be a beginning or a foundation – is, for Arendt, the distinguishing trait of the being of humans and, as such, it is both an expression of one’s character – of one’s ownmost being or essence – and the confirmation of one’s belongingness to a common meaningful structure, the world.

Unlike Heidegger’s being-toward-death and its anticipatory resoluteness which seems to deprive everything of its own meaning in the name of a so-called “truth of Being,” this openness to the world and to others is not a decision guided by an understanding of authentic existence as that of an isolated *Self* in whom truth and meaning coalesce.

For Arendt, politics – in the sense of an authentic being-with-others-in-the-world – is based on plurality – plurality of meaning, plurality of foundations or plurality of authentic modes of appearing, of being – (ARENDT, 1959), calling our attention to the fact that authentic existence is one based on the fact that we are all different, each one of us unique, while sharing something that takes shape and becomes meaningful in a space of coexistence.

Therefore, an authentic existence is only possible with others who, like ourselves, are also beginners, that is to say, who are also capable of making themselves present as distinct by understanding each other and finding some kind of commonality in the affirmation of their constitutive, given, unfounded difference.

By acting, the new-coming agent makes herself present to others and to the world they have built, addressing them in order that they may bear witness to her appearance and therefore provide her existence with consistency and permanence, grant it some type of concreteness. She is thus *in* the world, but also *of* the world, as something (some-body) appearing in and of itself to something (some-body) that was always already there and on which she is dependent,

underlining the dative character of existence, its givenness. This openness of the agent to others amounts to an ex-position, a decentering of one's *Self* that, in one stroke, harbors and calls for the other to make herself also present and thus testify and help sustain, by acting in concert, the agent in existence, therefore providing the latter with a measure of realness and permanence. The existence of a public, political space where freedom can appear is dependent on the – potential or actual – existence of other free, acting beings – of a potential plurality of meanings – since being free and acting are, in the context of Arendt's thought, one and the same thing.

This is the essential, unsolved and hopefully unsolvable, strife characteristic of the bond constituting both the correlation between the *Self* and the others and truth and a public sphere formed by a plurality of opinions, a conflict between the powerlessness or impotentiality² of truth and the power of the public realm (ARENDR, 2006a). And this is the narrow path that we, as beings whose existence is dependent on our appearance in the public sphere, have to walk. According to Arendt,

The political attitude towards facts must, indeed, tread the very narrow path between the danger of taking them as the results of some necessary development which men could not prevent and about which they can therefore do nothing and the danger of

2 In *Potentialities* (2000), Giorgio Agamben explores this bond between potentiality and impotentiality, between power and powerlessness. In the context of interpreting Aristotle's relation between actuality and potency, Agamben states that the essence or ownmost being of potentiality – power – is its relation with its own privation or non-being – powerlessness or impotentiality. Every potentiality carries with it its own in-potentiality, every activity is in relation to its own passivity, its passive potentiality. In short, every potentiality is in relation to its other. In a way, impotentiality is the condition of possibility of potentiality, much as having not created oneself is the condition of possibility of freedom. This leads Agamben to say that "To be free is not simply to have the power to do this or that thing, nor is it simply to have the power to refuse to do this or that thing. To be free is, in the sense we have seen, to be capable of one's own impotentiality, to be in relation to one's own privation. This is why freedom is freedom for both good and evil" (AGAMBEN, 2000, p. 183). See also my attempt to address this issue in the context of Arendt's thought through an interpretation of the distinction between *poiein* and *prattein* (CASTANHEIRA, 2015, p. 337–345). Unfortunately, I will not be able to develop the issue further at the present paper.

denying them, of trying to manipulate them out of the world.
(ARENDT, 2006a, p. 254)

Considering the aforementioned correlation from the first viewpoint, the *Self* is lacking in concreteness if and when she lives exclusively a solipsistic life, taking the risk of wittingly or unwittingly alienating herself or being alienated from the world and thus from her own existence, absolutely dependent on others and a world that will never be her own. This is, for instance, the condition of living in mass society or in a consumer's society. In such condition, we are bound to repeat pathologically and meaninglessly, paraphrasing Magritte's work *La trahison des images*, "My existence is not my existence," in an extreme, paradoxical act of self-deceit whose result is not only utter alienation, but also bondage.

Considering the correlation from the second viewpoint, the essential impotence of factual truth – of givenness and, therefore, of the *Self's* own potential meaningful worldly, concrete existence – is constantly at risk of being destroyed by public opinion, of becoming worldless and being forgotten in consequence of "[...] the onslaught of power [...]" (ARENDT, 2006a, p. 227) and its inability to "[...] produce a substitute for the secure stability of factual reality [...]" (ARENDT, 2006a, p. 254).

To conclude, this is the wonder-provoking and yet potentially terrorizing abyss that lies at the core of existence's givenness, of the being of humans as being-*of-the-world*: the abyss of a free, unfounded, given existence, from which spring both the possibility of living as a solipsistic being, alienated from the world and lacking concreteness, and the possibility of living concretely and authentically in a plural world with others who are as free as ourselves. Those are the abyssal stakes of being free and humans as being-*of-the-world* are an open question regarding its worth³.

³ This would require explanation of the relation between politics, truth, lying and also of their relation with the impartiality of the ontological task of the spectator – to say what is –, as well as an incursion

References

- AGAMBEN, G. *Potentialities*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- ANTONIA GRUNENBERG. *Hannah Arendt and Martin Heidegger. History of a Love*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2017.
- ARENDT, H. *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer Philosophischen Interpretation*. Berlin: Julius Springer, 1929.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- ARENDT, H. *The Life of the Mind*. One Volume Edition. New York: Harcourt, Inc., 1978a.
- ARENDT, H. *Thinking*. In: *The Life of the Mind*. One Volume Edition. New York: Harcourt, Inc., 1978b.
- ARENDT, H. *Willing*. In: *The Life of the Mind*. One Volume Edition. New York: Harcourt, Inc., 1978c.
- ARENDT, H. *Essays in Understanding: 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.
- ARENDT, H. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- ARENDT, H. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.
- ARENDT, H. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Pr
- ARENDT, H. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. London: Penguin Books, 2006b.
- ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. London; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.

into Arendt's interpretation of Augustine's "*mihi quaestio factus sum*" and its existential-political meaning. Although relevant, such endeavor exceeds the scope of this short essay.

- ARISTOTLE. *The Categories, On Interpretation, Prior Analytics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- BUTLER, Judith. *Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism*. In: BUTLER, J.; SCOTT, J. (Orgs.). *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge, 1992. p. 3–21.
- CASTANHEIRA, N. P. *Estar em casa no mundo : Hannah Arendt, crise do sentido e ser do humano*. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2015.
- FORTI, S. *Vida del espíritu y tiempo de la polis : Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid; València: Universitat de València, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Early Greek thinking*. New York: Harper Collins, 1984.
- HEIDEGGER, M. *Plato's Sophist*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Pathmarks*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001.
- HEIDEGGER, M. *Introduction to Phenomenological Research*. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations - Volume I*. London: Routledge, 2001a.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations - Volume II*. London: Routledge, 2001b.
- PLATO. *Complete works*. Indianapolis, Ind.: Hackett Pub., 1997.
- TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.
- VILLA, D. R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982.

**Arendtian Narratives:
Adriana Cavarero and Judith Butler on the agency
and opacity of the self**

Ingrid Cyfer

Feminist readings of Hannah Arendt's work are as controversial as they are plentiful. Controversial because, in the first place, Arendt never stood up as a feminist. In fact, as Cutting-Gray notes, Arendt was “strongly against ‘isms’ of any kind” (CUTTING-GRAY, 1993, p. 35). Moreover, her polemical distinction between the social and the political, and the place of the body in her theory often raise suspicions on the potential of Arendtian ideas for reformulating the relationship between the private and the public realms. However, the number of contemporary authors who seek in Arendt's work resources to develop a feminist approach to the traditional (or not so much traditional) concepts of political theory is striking. Among them are Seyla Benhabib, Bonig Honig, Linda Zerilli, Amy Allen, Joan Landes Mary Dietz, Anne Phillips, and Adrienne Rich.

My purpose in this article is to discuss Arendt's influence in feminist debates in political theory focusing on the thinking of Adriana Cavarero and Judith Butler. Butler's reception of Arendt owes much to Cavarero's work, as Butler herself admits. Indeed, more than being theoretically influenced by the Italian philosopher, Butler is also enthusiastic about her ideas. In her comment on *Tu*

Che Mi Guardi, Tu Che Mi Racconti: Filosofia della Narrazione,¹ Butler describes it as “one of the most brilliant, nuanced, inspiring and erudite studies in philosophy and literature to be produced by a feminist scholar in recent years. This book is a pure pleasure to read.”

Besides pleasant, Butler’s reading of the book was prolific. Cavarero has had a profound impact on the way she understands the process of subjectivation when it comes to its relational dimension.

Nevertheless, some divergences and tensions remain between Cavarero and Butler regarding the role psychoanalysis should play in a crucial problem for current feminist debates: the ambiguity and opacity of the self in relation to the other and to herself, as well as their implications in the conception of agency. Cavarero argues that grasping this opacity with psychoanalysis might imply a return to a “naturalism, even a naïve naturalism” when it comes to an evolutionary process of personality formation (CAVARERO and BERTOLINO, 2008, p. 145). In addition, its introspective approach to subjectivity would compromise the relational dimension of the self. Butler, on the other hand, considers psychoanalysis indispensable to interpret the opacity of the self in a conflictive and ambiguous way at the intrapsychic level. After all, according to Butler, this opacity requires us to address the “limits the unconscious imposes on the narrative reconstruction of a life” (BUTLER, 2005, p. 20).

Although Butler’s project of entangling psychoanalysis with a notion of relationality seems to be quite appealing, I guess she might not have fully grasped the ambivalence in Cavarero’s account of relationality. On the other hand, it seems to me that Butler’s conflictual and ambivalent approach to the intrapsychic dimension of the self does play a role in approaching her opacity. Hence, the

¹ This is the original title of Cavarero's work, whose first Italian edition was published in 1997. The English translation was published in 2000 under the title *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (translation by Paul Kottman).

idea I intend to sketch in this paper is that combining the thinking of Butler and Cavarero on the opacity of the self might contribute to a research agenda committed to addressing the conflicts and the ambiguity of the self both in its intrapsychic and intersubjective dimensions.

Who narrates my autobiography?

Adriana Cavarero starts *Relating Narratives* with a tale the Danish writer Karen Blixen tells in her autobiography, written under the pseudonym Isak Dinensen. The story is as follows:

A man, who lived by a pond, was awakened one night by a great noise. He went out into the night and headed for the pond, but in the darkness, running up and down, back and forth, guided only by the noise, he stumbled and fell repeatedly. At last, he found a leak in the dike, from which water and fish were escaping. He set to work plugging the leak and only when he had finished went back to bed. The next morning, looking out of the window, he saw with surprise that his footprints had traced the figure of a stork on the ground. (CAVARERO, 2000, p. 1)

As soon as she finishes the story, Blixen says she is glad she has been told this story and that she “shall remember it in the hour of need.” Blixen, therefore, seems to ascribe some comforting or even therapeutic role to this tale. After all, the man in the story faced so many ups and downs, but still “nothing made him run round and go home,” “he kept his purpose in view” despite being in the dark. And, in the next morning, when it became light, he could get his reward: he saw the stork, and when faced with it Blixen guesses: “he must have laughed out loud” (BLIXEN, 1992, p. 231).

But what is this reward? Is it available to all the people who persist on their path despite not knowing where they are going to? Will it be available to me when my life is complete? Will I also be gifted then with a drawing that will make me laugh out loud? Or

can only others find some meaning in the footsteps I will have left behind? (BLIXEN, 1992, p. 231).

This is the most crucial philosophical question of *Relating Narratives*. In Cavarero's view, the existential problem that Blixen presents to us is: who can understand the meaning of our life story when it is complete? (CAVARERO, 2000, p. 1).

Cavarero's formulation is explicitly inspired by Hannah Arendt. In fact, Arendt herself reflected on what she called the "philosophy of Isak Dinensen" in *Men in Dark Times*. The chapter of the book dedicated to the writer begins with a brief biographical contextualization of Blixen in which Arendt describes her as a baroness, daughter of a suffragette, who began to write and publish short stories when she was in her early twenties, and, although encouraged to continue writing, she gave it up. Her fear of becoming a writer back then, says Arendt, was

[...] an intuitive fear of being trapped, and every profession, because it invariably assigns a definite role in life, would have been a trap, shielding her against the infinite possibilities of life itself. (ARENDDT, 1968, p. 96)

It was precisely to launch into those possibilities that Blixen, "interview upon interview, [defended] herself emphatically against the common notion of her being a born writer and a 'creative artist'" (ARENDDT, 1968, p. 96).

It took another twenty years for Blixen to surrender to the craft of writing. But in so doing she did not underestimate the risk she had assumed. So when pressed to give an account of herself, Blixen claimed to be just a storyteller. To tell stories, Arendt notes, all Blixen "needed to begin with was life and the world [...] for the world is full of stories [...] which wait only to be told" (ARENDDT, 1968, p. 97). However, most of the world's stories await their storytellers in vain. For Blixen, this stems from the "lack of imagination," which is a real threat to existence. After all, it is "only

repeating life in the imagination that one manages to be completely alive” (IDEM).

Blixen was deeply engaged in being completely alive, that is, she was committed to being loyal to the stories the world offered her and at the same time she was ready to let them go and dissipate into silence:

The reward of storytelling is to be able to let go: 'When the storyteller is loyal (. . .) to the story, there, in the end, silence will speak. Where the story has been betrayed, silence is but emptiness. But we, the faithful, when we have spoken our last word, will hear the voice of silence. (BLIXEN apud ARENDT, 1968, p. 97).

Silence here seems to address the ever fleeting, indefinite and inconclusive character of every life, of every story. As Arendt notes, "It is true that storytelling reveals the meaning without committing the error of defining it" (ARENDT, 1968, p. 105). The distinction between meaning and definition in Arendt might allude to the tension between the singular self and the universal subject. At least that is what Cavarero suggests in her largely Arendtian analysis of the paradoxes inscribed in the stories of Oedipus and Ulysses.

Oedipus and Ulysses: *who is the hero?*

Cavarero finds in Oedipus the “paradox of not knowing ourselves [our uniqueness] and at the same time knowing the definition of what we are [the universal formula of Man]” (CAVARERO, 2000, p. 9). This is precisely the simultaneous ignorance and knowledge of Oedipus. When he discovers the correct answer to the enigma of the Sphinx about the definition of Man, Oedipus is still completely ignorant of his own uniqueness, of his own story.

However, Oedipus will also try to unravel this mystery, that is, he will try to discover the reality of the self. The difference is that, when he is seeking his own story, Oedipus does not know what he

is trying to discover. He will pursue his story believing he is looking for something other than himself. The search for *who* he is, then, will not imply diving into the inner self. Eventually, Oedipus will only know who he is through fragmented stories that others tell him. Hence, Cavarero argues, “while Oedipus may have been a philosopher in front of the Sphinx, now he is no longer one” (CAVARERO, 2000, p. 11). Indeed, he is no longer in search of definitions. Oedipus is now looking for his uniqueness. For him, “the adventure of the narration has just begun” (IDEM).

The actions that constitute Oedipus’s story have already happened, of course, and this is not altered by the fact that they are now narratives, but the *meaning* of those actions will be profoundly transformed from then. When he finds his story, Oedipus becomes the murderer of his father and the husband of his mother. His identity changes because of the narrative of others about his own birth and life-story. Thus, a crucial point of the Oedipus story that Cavarero wants to highlight is that: although Oedipus is the protagonist of his story, he is not the narrator of his life. But if so, then who is the narrator?

In the scene of Oedipus the King, the narrator is Teiresias, the blind prophet of Thebes, famous for having spent seven years transformed into a woman and thus also knowing the condition of both sexes. Teiresias accompanies the development of the story of Oedipus, as well as the audience. And like the latter, “he is powerless, that is, he cannot act.” However, he is not part of the audience. He is on stage along with other characters. But unlike them, Teiresias knows what happened, what is happening and what will happen, for the actions that the audience sees unfolding on stage are already “condensed into the present of his soothsayer’s memory. [However,] unlike the spectators, who are there to watch, he is blind” (CAVARERO, 2000, p. 13).

Teiresias’ vision is retrospective, as it is every narrator’s view. Teiresias is at the same time in the present (he is on stage as events unfold); in the future (being a diviner, he is the only one who knows

what will come), and in the past (because he has access to the complete story in his memory). Thus, the prophet's knowledge of Oedipus's life story is not related to an idea of authorship. It was not Teiresias who invented the tragedy; he is not the author of the story. His omniscience stems from a complex temporality that allows him to have a vision of the whole, but it is precisely this omniscience that makes him blind. Indeed, in the tragedy of Oedipus, as soon as he becomes aware of his own story with a panorama as complete as that which the narrator is able to see, he gouges out his eyes and becomes blind. Like every narrator, says Cavarero, the Oedipus who now has discovered the truth about himself, about his *who*, will be

[b]lind to the present, like his memory, he will continue to live without existing in the present, carrying only his story with him. Oedipus has learned at a great cost that existence, in its embodied uniqueness, is *narratable*. And yet, it would seem that there is nothing in the world for which he would give up this narration (CAVARERO, 2000, p. 14).

Turning to another epic myth, Cavarero finds yet another paradox of the human condition. This time her focus is the scene in which Ulysses sits incognito as a guest in the court of the Phaeacians when a blind rhapsod sings a story that describes Ulysses' achievements in the Trojan War, and Ulysses, still incognito, recognizes his own story and weeps (CAVARERO, 2000, p. 17).

Unlike Oedipus, Ulysses knows his origin, his parents, and his birth. But the two heroes somehow only have access to the significance of their own deeds by listening to other people's narratives. The story that Ulysses traced with his footprints (let's say the figure of the stork) was not available to his eyes as he was running, fighting, while he was the actor of the events. After all, as Cavarero notes, in a clear Arendtian vein, "*who* each one is, is revealed to others when he or she acts in their presence in an interactive theater where each is, at the same time, *actor*, and *spectator*" (CAVARERO, 2000, p. 22).

The epic heroes are inspiring for both Arendt and Cavarero precisely because none of them consider their life stories exceptional cases. No one completely knows or masters her own identity. For every person, her identity is never completely unmasked since “the meaning of the identity remains as the patrimony of another” (IDEM).

But who is this “other” to whom the identity of the actor belongs? Do we belong to the author of the story? Following Arendt again, Cavarero emphasizes that the story (whether of the hero or of any person) has no author (Arendt, 1958, p. 186). Thus, from this perspective, it seems that for Arendt an autobiography would be

[...] an absurd exercise, since the identity revealed by its actions is the very thing that the agent does not master and not know. Thus, it will be even more difficult for him to be able to know and master the story that such actions left behind. [...] The fact remains that the *meaning* of a life-story is for her [Arendt] always entrusted to biography, to the tale of another. (CAVARERO, 2000, p. 24)

If the narrator's gaze is retrospective, he seems to have to be one who is not directly engaged in the actions of the protagonist. Indeed, the narrator would relate to the actions left behind by the actor as a historian. There lies the fundamental difference between action and narration. But despite being different, both are deeply connected, and their relationship has to do with one of Arendt's main theoretical contributions: the replacement of the centrality of the category of *death* by the category of *birth*. As Cavarero puts it, in considering natality as the fundamental condition of every living-together (and thus of politics), Arendt attributes to the identity of each human being a relational character from the outset. Thus, “birth, action and narration become scenes of an identity that is always postulated in the presence of another” (CAVARERO, 2000, p. 28).

The relation between action and narration, therefore, does not suppose an agent in charge of her narrative. Action certainly produces stories, but the protagonist's uniqueness is not what gives

an impulse to action, but rather it is what is “shown in the actions from which the story itself resulted” (CAVARERO, 2000, p. 28). This not only means that the agent does not have the full mastery of her story but also that she is dependent upon a narrative. This is precisely the opposite of the protagonist of the modern novel, who already appears as a formed persona, endowed with a psychological essence constituted before the world (IDEM).

In short, the story for Arendt is not what the protagonist narrates, but what her actions leave behind. However, while the story comes after the action, it also comes before the narration. There is nothing, though, to ensure that the latter will take place. In other words, action, always ephemeral and obscure for the actor herself, leaves a trail of story. But this story will only have a *meaning* if the actor is lucky enough to find a narrator, that is, if the “lack of imagination,” as Blixen understood it, did not extinguish the agent’s existence.

The distinction between story and narration is crucial for Cavarero to formulate the most original idea in her book: the conception of *narratable self*, whose relation to narration is that of a *desire*. We want to know not *what* we are, our definition, rather we desire to know our story, which might offer us a sense of unity.

Arendt does not explore this unity, or more precisely, the *desire for this unity*. But without addressing this question, Cavarero asks, how could we understand the relationship between

[...] the identity of Ulysses and the emphatic autobiographical exercise of his narrating memory? Have we been too moved by this emotion? Have we missed something in hero’s weeping?

This seems to be the most fundamental point of the paradox of Ulysses that Cavarero explores with Arendt, but which impels her to go beyond Arendt. On the one hand, Cavarero follows the Arendtian trail when she maintains that the story has no author and that our story belongs to others. However, for Cavarero, an autobiography would by no means be an absurd exercise. Not

because the agent could be a narrator that knows and master the story; rather because it relates to the narrative within an “economy of a common desire” for a tale, “above all, [for the] unity, in the form a story, which the tale confers to identity. A stork is what is desired” (CAVARERO, 2000, p. 37).

In other words, Cavarero agrees with Arendt when it comes to her category of *uniqueness* but believes she would have neglected the category of *unity* (CAVARERO, 2000, p. 37). The promise of unity would have its origin in the exceptionality of the moment of birth, when the newborn appears as unique and one, as “immediately expressive in the fragile totality of her exposure – [being] her unity precisely in this totally nude self-exposure” (CAVARERO, 2000, p. 38). This unity, though, will be lost forever precisely as the self celebrates the fulfilling of the desire for unity. And this loss, then, will turn into the *lack* that will feed this desire until her death (CAVARERO, 2000, p. 39). Cavarero then concludes that by neglecting the question of desire for unity, Arendt could not comprehend the depth of Ulysses’ crying. After all, he did not cry just because he recognized himself in the rhapsod’s tale. Ulysses wept because the story of his deeds suddenly revealed to him “his desire to hear it narrated” (CAVARERO, 2000, p. 32).

The deep connection between the self and her story, that the desire for unity nourishes, is also related to the condition of the self being “immersed in the spontaneous auto-narration of memory” (CAVARERO, 2000, p. 33). But autobiographical memory is not a professional author. It narrates incomplete stories, in part because the memory cannot grasp the beginning of the self. After all, we can only get in touch with the story of our birth through the fragments of stories that others tell us. At the end of the day, we do not seem any different from Oedipus.

Nevertheless, even if we do not know the content or the script of our story, our condition as spectators of other lives allows us to analogously imagine ourselves as narratable selves. The self might not know much more about herself and may not know much about

the person she meets, but she is still able to know that both of them are narratable selves, that is, they are aware that others can narrate them, although they might not be so sure about the *text* that may be narrated. Indeed, there is no need for Cavarero to take the text itself into consideration because for her the question is neither the truth nor the intelligibility of the story or identity. The point is that “it is not necessary for us to know the other’s story in order to know that the other is a unique being whose identity is rooted in a story.” Her point is that the memory that recovers the story is only revealed to us through the gaze of another (CAVARERO, 2000, p. 40).

Therefore, on one hand, it can be said that the self in an autobiographical exercise becomes a Narcissus, “[I]ike in an impossible game of mirrors, [the self becomes] both the actor and the spectator, the narrator and the listener” (CAVARERO, 2000, p. 40). In this game, the protagonist is transfigured into another that is not really another, precisely because the narratable self only plays the game of mirrors usurping the place of otherness. It is in this way that “she achieves for herself an absolute and self-sufficient unity.” On the other hand, this perspective of Narcissus is not convincing even for the self. Despite her joy in conquering her absolute unity and self-sufficiency, there is always some mistrust, some “taste of disappointment.” After all, the narratable self, who is also the spectator of other selves, knows that even her own memory is constituted as a story that others tell her (CAVARERO, 2000, p. 40).

Even though we cannot help being aware that absolute unity is delusive, its illusory achievement through autobiographical memory offers its reward: a sense of *familiarity*, that is, a perception that there may be a moment when our whole life will be condensed into a narrative (CAVARERO, 2000, p. 35). Thus, even though the autobiography cannot offer us the stork of Blixen's tale, at least it reveals to us that we are singular. In other words, autobiography, despite being unable to tell us *who* we are, at least reveals to us that we are a *who*.

However, this unknown about ourselves has nothing to do with the unconscious, as it may seem at a first sight. Cavarero is quite clear about this:

The unity of the desire, namely, the unity entrusted to the tale that everyone desires - is not, in fact, an aspect of unconsciousness or a problem of introspection. It is rather the irreflexive object of the desire *for* unity of the self in the form of a story. (CAVARERO, 2000, p. 40)

As we can see, although Cavarero introduces the desire for unity as the connection between the universal definition (what) and the singularity (who) of the self, she does so in order to carefully avoid a psychoanalytic interpretation of that desire. The reason for this seems to lie in the radical externality of her conception of the self. The opacity of the self for her lies in the relationship itself. Even memory, which might suggest an introspective dimension of our life, is understood by Cavarero as structurally narrative and therefore relational (CAVARERO, 2000, p. 40).

The psychic life of the story

Judith Butler had been discussing the desire for identity even before Adriana Cavarero became a central reference in her thought. In *The Psychic Life of Power* (1997), Butler understands it as “desire for subordination” driven by a “narcissistic need to exist.” After all, in her mostly Foucauldian² approach to subjectification, the desire for identity would have to mean a desire for being produced by a disciplinary norm. However, the narrative dimension of the subject

² In *The Psychic Life of Power* Butler stresses that her approach to the subject is not completely Foucauldian since Foucault himself has never addressed the psychic dimension of the process of subject formation. But she still remains quite Foucauldian when she takes subjection to mean “the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject.” Indeed, Butler departs from Foucault by taking the ambivalence inscribed in his own account of subjection as a starting point to explore the “psychic life of power, that is, the psychic mechanisms of how the subject is formed in submission” (BUTLER, 1997, p. 2–3).

was not completely absent at this stage of Butler's work, but it was not yet as deeply relational as it would become later. In *The Psychic Life of Power*, Butler states that

The story by which subjection is told is, inevitably, circular, presupposing the very subject for which it seeks to give an account. (...) [Hence] *the subject can refer to its own genesis only by taking a third-person perspective on itself, that is, by dispossessing its own perspective in the act of narrating its genesis.* (BUTLER, 1997, p. 11, my emphasis)

Taking the perspective of the third-person seems to imply what Cavarero calls “a mere parody of relation.” After all, in this scenario, the other becomes no more than a “fantasmatic product of a doubling, the supplement of an absence” (CAVARERO, 2000,84 and KOTTMAN, 2000, p. xiv).³ Therefore, from Cavarero's point of view, it seems that Butler at this stage would still be relying on a sufficiently strong control that the subject would have of herself, strong enough to “transfer” herself to the perspective of a third person. In other words, Butler at this point might have not been able yet to get rid of the “the autonomy of philosophical autobiography,” in spite of her project of offering an extreme critique of the sovereign subject (KOTTMAN, xiv).

To some extent, Butler seems to have perceived this relationality deficit in her 1990s work, seeking to correct it in her “ethical turn,” especially in *Giving an Account of Oneself* (2005). In the first chapter, she acknowledges the shortcomings of Foucault's late work, as long as alterity is concerned, and rightly announces the thinking of Adriana Cavarero as one of her tools to overcome them.

Butler maintains that the ethical question that can be formulated on the basis of a Foucauldian approach is “what can I

³ The third is not the Narcissus that Cavarero refers to. Although in the game of mirrors the other is not exactly another, the relationship between the reflected images is a direct relation between the self and the you (even if this you is the self's projection). The third in Butler's scene, though, does not even look at the mirror. Indeed, the self in this scene observes herself as a *she* instead of a *you*. Hence, even in the game of mirrors, the third would be outside of the relationship.

become considering given the contemporary regime of truth?” For Cavarero, in turn,

the question to ask is not “what” we are, as if the task were simply to fill in the content of our personhood. The question is not primarily a reflexive one, one that we pose to ourselves, as it is for Foucault, when he asks “What can I become?” For her [...] [t]he question most central to recognition is a direct one, and it is addressed to the other: “Who are you?” *This question assumes that there is an other before us whom we do not know and cannot fully apprehend, one whose uniqueness and nonsubstitutability, set a limit to the model of reciprocal recognition offered within the Hegelian scheme and to the possibility of knowing another more generally.* (BUTLER, 2005, p. 30–3, my emphasis)

As can be seen, as important as the reformulation of the ethical question, it is the confessed impossibility of finding an answer to it, that is, the impossibility of the relationship with the other allowing us to completely unravel her. In other words: I will never know who you are. However, it is precisely because of this ignorance, fruit of the inapprehensible singularity of every self, “that our political situation consists in part in learning how best to handle – and honor – this constant and necessary exposure” (BUTLER, 2005, p. 31–32).

When the “handling and honoring this exposure” is considered in relation to a *you*, it would address a foreign question to both modern and contemporary philosophy. As Cavarero puts it (and Butler follows),

the you [tu] is a term that is not at home in modern and contemporary developments of ethics and politics. The “you’ is ignored by the individualistic doctrines, which are too preoccupied with praising the rights of the *I* that addresses itself as a familiar ‘you’ (...). Neither does the ‘you’ find a home in the schools of thought to which individualism is opposed – schools reveal themselves for the most part to be affected by a moralistic vice, which, in order to avoid falling into the decadence of the *I*, avoids the contingency of the *you*, and privileges collective, plural pronouns. Indeed, many ‘revolutionary’ movements (which range

from traditional communism to the feminism of sisterhood) seem to share a curious linguistic code based on the intrinsic morality of pronouns. The *we* is always positive, plural *you* is a possible ally, the *they* has the face of an antagonist, the *I* is unseemly, and the *you* [tu] is, of course, superfluous. (CAVARERO, 1997, p. 90–91 and BUTLER, 2005, p. 31–32)

The centrality of the “you” in Cavarero and in Arendt allows Butler to articulate the relationality of the self to what may be the most persistent idea of her whole work: “any effort to identify fully with a collective ‘we’ will necessarily fail” (BUTLER, 2005, p. 34). Based on Cavarero, Butler will assign this inevitable failure of identification not only to the unpredictable character of the effect produced by the norm, but also to the uniqueness of the self, which makes the “I” irreducible to any other. After all, even if I have many things and experiences similar to yours, “your story is never story” (CAVARERO, 2000, p. 92 and BUTLER, 2005, p. 33).

In this vein, recognition will not focus so much on emphasizing its positivity or negativity⁴ and will rather target the question of how to deal ethically and politically with the self’s singularity. For Cavarero, ethics requires the possibility of recognizing ourselves and the other as *narratable selves*, as singular beings, even if each of us knows nothing or very little about what this singularity means. In short, although we are opaque selves to ourselves and to others, we may recognize our shared condition of beings that leave behind stories that may some day be narrated.

As discussed earlier, Cavarero does not explore the desire for our story with psychoanalysis. Butler, however, disagrees and claims that the psychoanalysis of Jean Laplanche could add to the

⁴ I believe Butler (after her ethical turn) and Cavarero do not quite fit into what Rahel Jaeggi calls negative and positive theories of intersubjectivity. In my view, Cavarero and Butler trouble the boundary between those theories as they are engaged in offering a more ambivalent conception of intersubjectivity. I discuss this issue in more detail in an ongoing paper titled “Undoing Recognition? On Vulnerability, Power, and Psychoanalysis,” which was presented at the symposium “The Critical Theory of Axel Honneth: Reconstruction, Capitalism and Pathologies” at the University of São Paulo USP on 8-9 November 2018. On this issue see JAEGLI, 2013 and CELIKATES, 2007.

thesis of Cavareto the work of the unconscious without the risk of internalizing the process of subjectivation to the point of relinquishing its relationality.

Laplanche's relationality implies being faced with a "you" that approaches me with an enigmatic singularity, with an excess or, as Butler says, a "too-much-ness" that I cannot understand, much less dominate. Thus, in order for the I to survive this approach, emerging in its individuality and separateness, this excess that the other pours over me must be somehow handled and contained. For Laplanche, the unconscious will be formed precisely by this psychic requirement of containing this overwhelming otherness. However, the unconscious will not function as a "deposit" of the excess of the other but rather as a way of trying to manage that excess, even if these attempts always fail to some extent. After all, not even "my unconscious" is really mine. In fact, Butler notes, "my unconscious" is from the start a contradiction in terms since "it is not a possession, but rather that which I cannot own, [...] [t]o understand the unconscious [...] is to understand what cannot belong [...] [as] it defies the rhetoric of belonging" (BUTLER, 2005, p. 53–54).

Transference and counter-transference are processes in psychoanalysis where Butler finds the address of the other that overwhelms me with a demand that will be "later come to be called 'my unconscious'" (BUTLER, 2005, p. 53).⁵ In this dynamic, the patient is not only telling his life-story, but he is also, and above all, enacting what cannot be narrated, he is offering (inadvertently) his unconscious that reveals itself in the very scene in which he is approached by the other. What happens in this context, however, is not a process in which the patient takes possession of himself, but precisely the opposite, this is the moment in which he is

⁵ Butler draws a parallel between Emmanuel Levinas's address in Ethics and Laplanche's address in Psychoanalysis. In this article, I focus on Butler's approach to Laplanche since my central point here is the relationship between psychoanalysis and the relationality of the self. In another paper, however, I target Butler's appropriation of Levinas's ethics within a discussion of responsibility, passivity, and agency; see CYFER, Ingrid (2019).

dispossessed of himself. But this does not mean that in this condition the other (in this case, the analyst) is possessing the patient, since the analyst herself will also be, as part of the dynamics of the counter-transference, *dispossessed* of herself.

Clearly, despite the relationality of transference and counter-transference, the relationship between the analysand and the analyst is neither symmetric nor reciprocal. The analyst is expected to deal better with dispossession than the patient. There is, therefore, a certain prevalence of the psychoanalyst in relation to her patient. Thus, the ethical question that the transference dynamics in psychoanalysis suggest to Butler is related precisely to the exposure of the vulnerability of the patient (and also of the analyst). In the case of transference, the patient transfers something that he does not master, which he does not know. In counter-transference, the process is quite similar, although the analyst is expected to deal with her own opacity better than then the patient. Hence, these processes do not correspond simply to a dynamic of domination or to a normalizing production of the subject. But it is still a scene where an asymmetrical and non-reciprocal relationship takes place.

The question of the “who” as formulated by Cavarero will be, to a certain extent, revised by Butler with Laplanche’s scene of the address. The most fundamental question to Cavarero, “Who are you?” will reemerge as “By whom am I overwhelmed?” In this reformulation, Butler seeks to stress not only the antecedence of you, but also your ascendancy over me, even if the later will never correspond to a total domination. After all, the enigmatic excess of the other will never possess me completely; the other will never discover all my mysteries, even if she is my analyst. In the same way, I will never possess anyone completely; not even my “own” self.

Final Remarks

In the end, there will be no stork delivering the self as a sole and naked baby. The relationality of the human condition will

entangle our story into other's narratives right after our birth. But despite the irreversible loss of our original unity and transparency, we will never detach ourselves from the desire of getting it back. Indeed, the search for our story is a never-ending story.

This is the sort of relationality that Cavarero offers with her conception of *narratable self* which Butler relies on to grasp the opacity of the self without falling into being an agent who tells his story as a (sovereign) author or an agent who only knows his own story as a (passive) spectator. After all, although the narrative is retrospective, and the narrator is not the protagonist, the desire to find our identity turns us into agents in our persistent (and yet hopeless) search for the stork.

Butler, however, embraces the *narratable self* without losing sight of intrapsychic conflicts. This is the point where it seems to be the “insurmountable abyss” between the two philosophers, as Olívia Guaraldo puts it (GUARALDO, 2007, p. 673). In fact, while for Butler the opacity of the self arises, at least in part, from the unconscious, Cavarero situates this opacity in the very relational condition of the self.

In order to link the externality of the self to the unconscious, Butler rests on Laplanche's psychoanalytic theory to propose a notion of the unconscious constituted in an asymmetric and non-reciprocal relationality (GUARALDO, 2007, p. 673). Indeed, Butler's emphasis throughout her work on power relations leads her to stress the threatening character of the other's excess in the scene of the address. This seems to be the reason why she prefers to formulate the question of ethics as “By whom am I overwhelmed?” rather than “Who are you?” as Cavarero prefers.

Indeed, for Cavarero, the externality of the *narratable self* does not necessarily imply that the other (or you) is a threat to my uniqueness. The relation between narratable selves can be aggressive and violent, but it can also be a relation of love and friendship (KOTTMAN, 2000, p. xii). As she would say in a later

book, her ontology of vulnerability⁶ implies reciprocal exposure to both care and harm. The only thing unimaginable in the context of this ontology is the absence of any connection (CAVARERO, 2009, p. 20). Thus, while not discarding the possibility of violence in our exposure to the other, Cavarero does not define relationality itself a menace. That's why I believe Cavarero is able to offer a more ambiguous conception of intersubjectivity that is able to capture the tension between the dynamics of separateness and connection.

Butler, in turn, adds psychoanalytic support to the desire for unity, which allows her to better grasp the ambiguity within the psychic apparatus. In rejecting psychoanalysis to approach the opacity of the self, Cavarero cannot handle the full complexity of the intrapsychic conflicts triggered by primary relations. After all, the latter constitute such a disruptive and obscure dimension of the self that not even memory can recount as a story.

In a nutshell, I argue, on one hand, that Cavarero's *narratable self* contributes to deepening the relationality of Butler's process of subject formation, but it seems to me that Butler does not incorporate it with all the ambivalence Cavarero proposes. On the other hand, I believe Butler is correct to articulate Cavarero's narratable self with intrapsychic conflicts. After all, without addressing them, wouldn't Cavarero herself be missing something in Ulysses weeping?

References

ARENDT, H. *The Human Condition (with an introduction by Margaret Canovan)*, 2nd ed. (1958]1998.

⁶ Cavarero argues that she speaks of "ontology" with "bad intentions". As she puts it, "words are not sacred or untouchable, especially in philosophy; [that is why] it is necessary to use [...] them in a different context that can overwhelm and recodify them, pushing those terms toward unpredictable meanings. One needs ultimately to use words that are metaphysically compromised—and ontology is one of them—to attack the system that produces them and to finally destabilize them". (CAVARERO and BERTOLINO, 2008, p. 137–38)

- ARENDR, H. *Men in Dark Times*. New York: Harvest Book, [1995] 1968.
- BLIXEN, K [DINENSEN, I]. *Out of Africa*. New York: Modern Library [1937] 1992.
- BUTLER, J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Califórnia: Standard University Press, 1997
- BUTLER, J. *Giving an Account of Onself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- CAVARERO, A. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. London & New York: Routledge, [1997] 2000.
- CAVARERO, A. *Horrorism: Naming Contemporary Violence*. New York: Columbia University Press (New Directions in Critical Theory), [2007], 2009.
- CAVARERO, A; BERTOLINO, E. “Beyond Ontology and Sexual Difference: An Interview with the Italian Feminist Philosopher Adriana Cavarero”. *differences* 1 May; 19 (1): 128-167, 2008.
- CELIKATES, R. “Unreconciled: where’s the struggle in the struggle for recognition? In: BERTRAM, Georg W. et al. (orgs.). *Socialité et reconnaissance: grammaires de l’humain*. Paris: L’Harmattan , 2007.
- CUTTING-GRAY, J. “Hannah Arendt, Feminism and the Politics of Alterity: What Will we Lose if We Win?”. *Hypatia*, vo. 8, n. 1, Winter, 1993.
- CYFER, I. “What’s the trouble with humanity? A feminist critique of Judith Butler’s ethics of vulnerability.” *Digithum: a relational perspective on culture and society*, (23), 2019.
- GUARALDO, O. “Pensadoras de peso: O Pensamento de Judith Butler e Adriana Cavarero”. *Revista de Estudos Feministas*, 15 (3): 336, setembro/dezembro, 2007.
- JAEGGI, R. “Reconhecimento e Subjugação: Da relação entre Teorias Positivas e Negativas Da Intersubjetividade” *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, no33, mai./ago. 2013.
- KOTTMAN, P. “Translator’s Introduction” in CAVARERO, A. *Relating Narratives: storytelling and selfhood*. London & New York: Routledge, [1997] 2000.

Republican Thinker or Revolutionary Nationalist? Rousseau through the lens of Schmitt and Arendt

Raphael Neves

Jean-Jacques Rousseau, an indispensable reference for political thought and understanding of modern democracy, can be remembered as “the theorist *par excellence* of participation” (PATEMAN, 1970, p. 22) in deriving from the exercise of public autonomy of citizens legitimacy. In this article, I try to present the other Rousseau. Through the lens of Carl Schmitt and Hannah Arendt, Rousseau acquires a nationalist bias, he is no longer the great theorist of participation, but the precursor of Jacobinism and inspiration to the most radical French revolutionaries.

For this purpose, this presentation¹ is divided into three parts, in which I present: I) Schmitt’s theory of the constitution, especially the appropriation of the concept of constituent power; II) Arendt’s reading of the French Revolution and the theoretical influence of Rousseau and III) a counterpoint from the texts of Rousseau and Sieyès.

I

Constitutionalism is commonly associated with the limitation of state power through, for example, the guarantee of individual

¹ I would like to thank Kathrin Rosenfield, Nythamar de Oliveira and Felipe Gonçalves for the invitation to present this paper in the Heidegger and Arendt Colloquium. A Portuguese version of it was published on *Cadernos de Filosofia Alemã*, 22(3), 2017, p. 77–89. I also thank the editors of *Cadernos* for allowing me to publish the English version of this paper.

rights. In this sense, constitutionalism has been used throughout the history of contractualist theories to justify the existence of the State and, at the same time, mark the limits of state action and power. Thus, the constitution seals a kind of pact between the members of the political community that confers legitimacy to the state and guarantees the maintenance of individual freedom and equality. This is precisely the notion associated with the liberal tradition that Carl Schmitt's theory of constitution seeks to answer. For Schmitt, a constitution does not limit political power, but, on the contrary, it exists only through the exercise of that power. How is this possible?

Schmitt distinguishes the constitution in an absolute sense from constitutional laws, that is, the different Charters, generally written, of each State. Still according to Schmitt, every state presupposes some order and some political unity without which it would collapse. The unity presupposed by Schmitt is political in a very specific sense. In one of his best-known works, Schmitt says that what qualifies something as political is the distinction between friend and foe. The political relation takes place between the one and the other, the stranger, in which there is possibility of conflict and, in the extreme case, of annihilation of one of the opposites (SCHMITT, 1996, p. 27). As we shall see later, unity does not arise as a consequence of a contract, of a rational agreement. It exists in opposition to another, arising from a kind of constitutive agonism.

If the concept of the state presupposes, as Schmitt believes, the concept of the political, then in elaborating a theory of the constitution he takes into account that the constitution is also preceded by a relationship marked by a friend/foe tension. Here there is a confluence between Schmitt's concept of the political, his famous definition of sovereign ("he who decides on the exception"), and the theory of the constitution. The constitution concerns the status of that unit. The essence of the constitution is not contained in a constitutional law since before the establishment of any norm there is a fundamental political decision on the part of the holder of the constituent power, be it the people, in a democracy, or a

monarch. According to Schmitt's example, the Weimar Constitution – or rather, "Weimar constitutional law" – presupposes a decision for democracy that the German people took by virtue of their conscious political existence (SCHMITT, 2007, p. 77). Therefore, the constitution is not confused with a set of norms or guarantees that limit the power of the State, but it is the decision about the type and form that a political unit happens to have.

According to William Scheuerman (1998), it is in the theory and practice of the French Revolution that Schmitt finds ammunition to attack liberal constitutional theory. In his extremely selective reading of the French legacy, Schmitt faces two major innovations. First, the French adopted the perspective of an unlimited and indivisible sovereign, the *pouvoir constituant*, or constituent power, described by Sieyès. Second, they attributed the exercise of arbitrary and suprallegal constituent power to a nation, the sovereign people. The constituent power arises from a pure decision and it is not based on reason or discussion, recalls Scheuerman, an absolute decision created out of nothing. In Schmitt's reading, Rousseau, Sieyès and the Jacobins represent precursors of their own political existentialism:

French theory and practice brilliantly capture, for Schmitt, the political verity that constitutionmaking always rests on the preexistence of an ethnically homogeneous nation, capable of differentiating itself from other peoples and, if necessary, waging battle against them. The indivisibility and omnipotence of the *pouvoir constituant* can only be understood in this context. For Schmitt, the *pouvoir constituant* is more than a mere conceptual fiction. In a very concrete sense, the *Volk* is always "constituted" first and foremost by defining itself in opposition to a "foe," by gaining a capacity for violent action against challenges to its collective identity. (SCHEUERMAN, 1998, p. 255)

It is the notion of constituent power that allows Schmitt to rework his sovereign and political categories, giving them a "democratic" bias. Democratic because not every one is given the

right to participate in public deliberation and decision making, but because the “demos,” that is, the people already exist as a political unit.

For Schmitt, it must be emphasized that the constitution, which is based on an act of constituent power of the people, is essentially different from a social contract. The democratic principle of the constituent power of the people, he says, means that the constitution is established through an act of the people capable of acting politically. The people (*Volk*) must be present and presupposed as a political unit in order to be the subject of a constituent power (SCHMITT, 2007, p. 112).

We can use a comparison in terms of political theory to highlight what is new in Schmitt’s proposal. In Hobbes, words and deeds of distinct natural persons can be attributed to a unity, which Hobbes calls an artificial person, provided there is a covenant by authority. In this way, the authors of words and actions are represented by an actor – the sovereign – who acts in his name. For Hobbes, therefore, there is no presupposed unity (“because the multitude naturally is not one, but many; they cannot be understood for one; but many authors”).

What Schmitt is saying is that a contract or even a constitutional agreement does not establish political unity. In fact, as it has already been said, it presupposes this unity:

Nation and people are often treated as equivalent concepts. Nevertheless, the word “nation” is clearer and less prone to misunderstanding. It denotes, specifically, the people as a unity capable of political action, with the consciousness of its political distinctiveness and with the will to political existence, while the people not existing as a nation is somehow only something that belongs together ethnically or culturally, but it is not necessarily a bonding of men existing *politically*. (SCHMITT, 2007, p. 127)

Schmitt, perhaps like no other, knew how to provide theoretical elements for the understanding of the nation-state. He

seeks to reintroduce in the old notion of sovereignty a non-rational element, that is, the nation, in order to counter it to the abstract formalism and, in his understanding, depoliticized of the bureaucratic apparatus in which the modern State was transformed. The act by which a people give themselves a constitution cannot be subject to procedural conditions, such as those often assumed by contemporary contractualists and liberals. In Schmitt, this act stems from an essentially political and substantive existence.

For no other reason Schmitt praises the clear way in which Sieyès describes the essence of this. Each nation is like the isolated individual in a state of nature, the exercise of his will is free and independent of the civil forms: “However a nation may will, it is enough for it to will” (SIEYÈS, 2003, p. 137–8). The people, says Schmitt, the nation, remain the source of all political action, the source of all power, which expresses itself in new forms, producing from it even these ever-changing forms and organizations. But without ever subordinating their political existence to a definitive arrangement.

But it is in the formulation of the concept of democracy that Schmitt claims his closest proximity to Rousseau. For Schmitt, democracy is a form of state that corresponds to the principle of identity, in particular the self-identity of the concretely present people as a political unit (SCHMITT, 2007, p. 255). For him, *equality* is an essential part of democracy and is oriented internally and not externally: “*within* a democratic state system, all members of the State are equal” (IBID, p. 227). The substance of equality can vary historically from religious convictions, to the *homogeneity* of the nation, and even class, as the Bolsheviks wanted, can serve that purpose, Schmitt says. For this reason,

[i]n Rousseau’s theory of the “Contrat Social,” full comparability is the actual foundation of the State. What the people want is simply good, because they will it. Hence, all want the same thing. In reality no one is outvoted. And when he is outvoted, he has

simply deceived himself about his true and better intention. This common will is not at all inclined toward subjecting itself to the transitory majority, for the will of the majority, even the will of all, can also be corrupt and no longer leads to a general will. One does not want to subject oneself to the majority, because it is the majority, but rather because the substantial similarity of the people is so considerable that all intend the same thing based on the common substance. Consequently, the state rests on the homogeneity and self-identity of the people, not on contract. That is the strongest and most logically consistent expression of democratic thinking. (ID, p. 229–30)

In the last section of this article I return to Schmitt's problematic reading of Sieyès and Rousseau, but the above quote makes it quite clear that the demands of reciprocity and generality implicit in Rousseau's contractualism are of little or no importance to Schmitt. The "actual foundation" of democratic legitimacy of the state is a "full comparability," a strong identity notion that precedes the constitution and the state itself. As in no other text, Schmitt is explicit in the *Verfassungslehre* by emphasizing the role that an ethnically homogenous nation has for the functioning of democracy.²

However, Schmitt does not rule out contractualism entirely. It is true that the idea of a "social contract" does not seem to make sense since, in his theory, the people exist as a result of opposition to a foe, that is, it does not form from a free association based on some kind of rational consent. The notion of contract that appears in Schmitt is that of a "constitutional contract." The people can, as subjects of the constituent power, decide on the type and form of their political existence. That is what a constitution itself is about, as already mentioned above. For Schmitt, a "genuine constitutional contract" presupposes at least two parts that already exist and will continue to exist, and each of them is a political unity. A genuine constitutional contract is a "federal contract," a contract made

² Given the complexity and pluralism of contemporary civil societies, it is difficult to understand how authors (notably Chantal Mouffe) have recently sought in Schmitt a basis for the formulation of a notion of 'radical democracy.'

between the peoples of the German *Länder*, for example (SCHMITT, 2007, p. 113). By extirpating any rational vestige in the formation of the contract, Schmitt poses himself as a kind of antipode of the liberal tradition.

II

It is difficult to determine precisely what influence Schmitt's reading had on Hannah Arendt.³

However, some themes – criticism of modernity, the “miracle” that establishes political communities, constitutional legitimacy, for example – are shared by both in such a way that the references to the two intertwine. Retaking the thread of Rousseau and the French Revolution, this section explores Arendt's analysis of that revolution and its constitutional dilemmas.

Arendt's most harsh and direct critiques of Rousseau appear in chapter two of *On Revolution*, when she addresses the “social question.” I shall leave aside Arendt's problematic distinction between the sphere of the social and that of politics in order to focus exclusively on Rousseau's interpretation of it. In revolutionary France, according to Arendt, the expression *le peuple* begins to take on new proportions, encompassing all, including the most needy (*les malheureux*, as Robespierre and Sieyès used to say). The capacity to suffer for the poor, that is, compassion becomes the supreme political virtue. For Arendt, this stems from an important change in legitimacy: “the will of all, or consent, was not only not dynamic or revolutionary enough for the constitution of a new body politic, or the establishment of government, it obviously presupposed the very existence of government and hence could be

³ Arendt seems to have had some familiarity with Schmitt's texts. According to Scheuerman, no direct reference to the *Verfassungslehre* is made by her, but one of her close friends – which earned her even a chapter in the book *Men in the Dark Times*, Waldemar Gurian – was Schmitt's student (and later critic). Arendt had the book in her library and, together with the marginalia, it can be found online at: <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Schmitt-Verfassungslehre.pdf>

deemed sufficient only for particular decisions and the settling of problems as they arose within a given body politic” (ARENDDT, 2006, p. 66).

The shift from “consent,” that is, deliberate choice and consideration of opinions, to “will,” which excludes the exchange of opinions and an agreement between them, has important consequences. The will needs to be one and indivisible, “there is no possible mediation between wills as there is between opinions,” Arendt recalls. Thus, the lasting unity of the new political body was not in the institutions, but in the will of the people themselves. Rousseau’s theory of *volonté générale* was appealing to the revolutionaries because he had found a way to put a multitude in the place of one person: “for the general will was nothing more or less than what bound the many into one” (ARENDDT, 2006, p. 67).

This seems to be the point where Arendt comes closer to Schmitt’s reading of the French Revolution and the way he uses the friend/foe distinction. According to her, Rousseau “took his cue from the common experience that two conflicting interests will bind themselves together when they are confronted by a third that equally opposes them both.” It is as if, “politically speaking, he presupposed the existence and relied upon the unifying power of the common national enemy” (ARENDDT, 2006, p. 67). Rousseau went a step further, says Arendt, for the unifying principle of the nation was not restricted only to external affairs: the enemy existed within the bosom of every citizen, namely, in his particular will and interest. For her, “the common enemy within the nation is the sum total of the particular interests of all citizens.” The basis of this interpretation of Arendt is the note in Book II, chapter 3 of the *Social Contract*, where Rousseau quotes the Marquis of Argenson:

“The agreement of two particular interests is formed by opposition to a third.” [Argenson] might have added that *the agreement of all interests is formed by opposition to that of each*. If there were no different interests, the common interest would be barely felt, as it would encounter no obstacle; all would go on of its own accord,

and politics would cease to be an art. (ROUSSEAU *apud* ARENDT, 2006, p. 68)

For Arendt, this passage contains the key to Rousseau's concept of general will. The problem, as Scheuerman (1998, p. 263) points out, is that Arendt sees almost an elective affinity between Rousseau and the horrors of modern mass politics, going from Robespierre to Stalin.⁴

Every natural and authentic human relationship within Rousseau's reading would necessarily exclude particular interests. It is, therefore, reason that removes the goodness of man in the state of nature, making him selfish and his soul torn into two (*âme déchirée*).⁵ Against the selfishness of society and the undisturbed solitude of the mind, argues Arendt, Rousseau introduces suffering. Compassion, the most natural human reaction in the face of the suffering of the like, becomes the political virtue necessary to unify the political community: the "magic of compassion was that it opened the heart of the sufferer to the sufferings of others, whereby it established and confirmed the 'natural' bond between men which only the rich had lost" (ARENDT, 2006, p. 71).

Compassion is described by Arendt as co-suffering ("to be stricken with the suffering of someone else as though it were contagious"). It depends on the passion itself, which can only cover

⁴ As if it were possible to ignore Rousseau's insistence on the "Limits of Sovereign Power" (Book II, chapter 4) or in Rousseau's detailed description of the assumptions of legitimate republican government: modest size and a substantive degree of economic and social equality, for example.

⁵ "The first articulate explorer and to an extent even theorist of intimacy was Jean-Jacques Rousseau who, characteristically enough, is the only great author still frequently cited by his first name alone. He arrived at his discovery through a rebellion not against the oppression of the state but against society's unbearable perversion of the human heart, its intrusion upon an innermost region in man which until then had needed no special protection. The intimacy of the heart, unlike the private household, has no objective tangible place in the world, nor can the society against which it protests and asserts itself be localized with the same certainty as the public space. To Rousseau, both the intimate and the social were, rather, subjective modes of human existence, and in his case, it was as though Jean-Jacques rebelled against a man called Rousseau. The modern individual and his endless conflicts, his inability either to be at home in society or to live outside it altogether, his ever-changing moods and the radical subjectivism of his emotional life, was born in this rebellion of the heart" (Arendt, 1998, p. 38–9).

the particular, and therefore does not possess a capacity for generalization. In this sense, Arendt highlights the fact that for Dostoevsky the sign of Jesus' divinity was his "ability to have compassion with all men in their singularity" (ARENDR, 2006, p. 75). The limits of a political theory that seeks to be based only on compassion are obvious: we cannot suffer for all at the same time and with the same intensity, this is reserved only to those who are close to us.⁶ That is why the revolutionaries had to introduce into politics the feeling of pity, which Arendt describes as "to be sorry without being touched in the flesh."

However, pity brings drawbacks and many risks. For pity the revolutionaries are attracted to the weaker (*les hommes faibles*, as Arendt repeats so often). But pity is not capable of generating action;⁷ in effect, it feeds on the glorification of the cause itself and the permanence of the suffering of others: the exaltation of the poor by Robespierre raises the suspicion, according to Arendt, of being a mere pretext of his own desires for power. Pity is also unlimited, for while compassion is directed at one in particular, pity "lost its capacity to establish and hold fast to rapports with persons in their singularity" (ARENDR, 2006, p. 80) and this threatens plurality.⁸ There is an "emotional insensitivity to reality" that creates a sort of all-purpose to achieve revolutionary goals, always in the name of the weak.

⁶ It is important to remember what Arendt says about love in *The Human Condition*: "Love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others" (Arendt, 1998, p. 242). In an analogous way, because it is a passion, compassion, she says in *On Revolution*, "abolishes the distance, the worldly space between men where political matters" (Arendt, 2006, p. 76).

⁷ Action, to make it clear, understood in the political sense given by Arendt, means relations between people established through words and persuasion. Unlike pity, solidarity partakes of reason, hence of generality, and, despite being awakened by suffering, it is not guided by it. Only solidarity can make men establish a community in a deliberate and somewhat dispassionate way with the oppressed and exploited, which did not happen in revolutionary France (Arendt, 2006, p. 79).

⁸ It is to be noted that this same concern of Arendt in a contemporary author of clear Arendtian inspiration and that takes into account an important debate in moral psychology: Seyla Benhabib tries to conciliate the particular and the universal with her notion of "concrete" and "generalized other," Benhabib (1992).

The overflowing to the politics of the feeling of pity for suffering, introduced by Rousseau in political theory but brought to the public square by the revolutionary grandiloquence of Robespierre, as Arendt notices, brings an important consequence in matters of constitutional theory. The impartiality of justice and the law applied to rich and poor was seen as a farce. As the revolution had opened the political sphere to the poor, Arendt saw in it an overlap between that sphere and the social sphere, or, to put it in terms of Arendtian phenomenology, between action and labor. And the popular need, this struggle for survival, was violent: “it seemed that only violence could be strong and swift enough to help [the people]” (ARENDR, 2006, p. 81).

No longer counting on a source of divine or monarchical authority, the revolutionaries found in Siyès’s idea of constituent power a substitute up to the task. Both Schmitt and Arendt acknowledge this. But while the German jurist is an enthusiast of the notion of constituent power which, as we have seen, allows him a “democratic” reformulation of his old theory of sovereignty, Arendt completely rejects it. She saw in the constituent power a dangerous overlap of power, authority, and violence. While the American Revolution knew how to preserve power, that is, a democratic life that existed even before independence, to found authority in the constitution and the Supreme Court, the French merged everything into constituent power. Thus, being the only source of authority and, at the same time, of power, the *pouvoir constituant* found no limits. Violence was used by the Americans only in the liberation war against England, while in France it was understood as a legitimate manifestation of the power of the people. It is precisely this that attracts Schmitt, for whom violence is the foremost source of legitimacy.

Thus, the Americans were able, with real innovation, to solve the paradox of constitution making. What paradox is that? It consists of a “vicious circle,” i.e., one in which the constituents themselves are unconstitutional. Whoever makes a new constitution

does so without subordinating herself to a previously laid standard, placing herself in the position of a new sovereign. However, by reciprocally granting rights and founding the source of authority in a kind of covenant, the constitution, American revolutionaries were able to banish the sovereign from the body politic. For Arendt,

since the person of the king had not only been the source of all earthly power, but his will the origin of all earthly law, the nation's will, obviously from now on had to be the law itself. On this point the men of the French Revolution were no less in complete agreement than the men of the American Revolution were in agreement on the necessity to limit government, and just as Montesquieu's theory of the separation of powers had become axiomatic for American political thought because it took its cue from the English constitution, so Rousseau's notion of a General Will, inspiring and directing the nation as though it were no longer composed of a multitude but actually formed one person, became axiomatic for all factions and parties of the French Revolution, because it was indeed the theoretical substitute for the sovereign will of an absolute monarch. (ARENDR, 2006, p. 147)

By settling the people in the monarch's place, the French caused the problem of the absolute monarch to reappear in new clothing. Schmitt understood better than anyone that this notion of constituent power was ultimately unlimited. The constituent power by definition is not linked to forms or procedures, is not subordinated to a higher law, it cannot be contained.

III

If someone read Rousseau exclusively from the interpretation of Schmitt and Arendt that I have tried to sketch here, she would certainly have difficulty identifying the same author theorists such as Carole Pateman, John Rawls and Jürgen Habermas use in their normative models of democracy. Not to mention the French Revolution, which in Arendt's view gains more the airs of a

precursory experience of totalitarianism than a liberation movement of the human spirit. In this last section, I will try to point out three theoretical and practical aspects linked to the interpretation of the French Revolution whose ambiguities Schmitt and Arendt seem to refuse to acknowledge.

First, there is an overvaluation of the substantive aspects of Rousseau's contractualism and an absolute neglect of its procedural element. On the one hand, Arendt is correct in pointing to a certain incompatibility between the general will and the pondering of opinions. Rousseau is explicit in chapter three of Book II of the *Social Contract* (shortly after the reference to the Marquis d'Argenson) in saying that the citizens' deliberation takes place in isolation.⁹ But the basis for that does not seem to have been made explicit by Arendt. It is not possible to decouple *Emile* from the *Social Contract*. Besides having been published in the same year, the former has, at the end, a kind of summary of latter. Rousseau asserts that it is only possible for the preceptor to gain authority over the passions of Emile through his own passions. In this sense, and returning to the Social Contract, what would be a "public consideration of opinions" when one is moved by the distemper of the passions? A reading of the Social Contract seems to presuppose that the formation of the common good requires something of the moral education Rousseau clarifies only in the *Emile*.¹⁰

On the other hand, one can not abandon the procedural character of the general will. The covenant establishes equality between citizens of such order that they all undertake to

⁹ "If, when a sufficiently informed populace deliberates, the citizens were to have no communication among themselves, the general will would always result from the large numbers of small differences, and the deliberation would always be good" (Rousseau, 1987, 156).

¹⁰ In any case, the Social Contract also provides for the figure of a legislator who, knowledgeable of the passions, can guide citizens from the first laws to the common good. In the text already quoted above, Bignotto (2008) draws an interesting analogy between the Rousseauian lawmaker and the Schmittian exception. But I want to point out here that even the choice of the legislator in Rousseau takes into account procedural elements: the legislator must be a foreigner who establishes the political community and its basic laws, but the ordinary legislative function is exercised only and exclusively by the people.

reciprocally: “[t]he commitments that bind us to the body politic are obligatory only because they are mutual” (ROUSSEAU, 1987, p. 157). As we have pointed out above, it is true that Rousseau also seems to presuppose some kind of shared virtue, but neither Arendt nor Schmitt acknowledge that the generality of will arises from a demand for reciprocity: why does Rousseau state that a law can never be addressed to a particular individual? Notice that this is independent of the content of the law and is given by the procedural character that the general will has. Since people must be both citizens (as authors of laws) and subjects (as subject to laws), each has to take into account the effects that the law will have on the body politic.¹¹

Secondly, after Arendt’s long discussion on compassion and pity, we have to ask ourselves: does Rousseau advocate a return to the natural man? In *Emile*, Rousseau says that his student gives very little value to the judgments of men and “in the midst of group he is the same as he is when he is alone.” He also “does not like to see anyone suffer” (ROUSSEAU, 1979, p. 335–6). The *amour de soi* and the *pitié* to which Rousseau refers in the Second Discourse are present in *Emile*, without a doubt. But *Emilie* “is not made to remain always solitary. As a member of society he ought to fulfill its duties” (IBID., p. 327).

On the Social Contract was written precisely because Rousseau knew that the return to the natural state – if it has ever actually existed – was impossible. His goal was to think the

¹¹ It is not for another reason that Habermas states that “Rousseau starts with the constitution of civic autonomy and produces a fortiori an internal relation between popular sovereignty and human rights. Because the sovereign will of the people can express itself only in the language of general and abstract laws, it is directly *inscribed* in it the right of each person to equal liberties, which Kant took as a morally grounded human right and thus *put ahead* of political will-formation. In Rousseau, then, the exercise of political autonomy no longer stands under the proviso of innate rights. Rather, the normative content of human rights enters into the very mode of carrying out popular sovereignty. The united will of the citizens is bound, through the medium of general and abstract laws, to a legislative procedure that excludes per se all nongeneralizable interests and only admits regulations that guarantee equal liberties for all. According to this idea, the procedurally correct exercise of popular sovereignty simultaneously secures the substance of Kant’s original human right” (Habermas, 1999, p. 101).

possibility of securing freedom in political terms: “What a man loses through the social contract is his natural liberty and an unlimited right to everything that tempts him and that he can acquire. What he gains is civil liberty and the proprietary ownership of all that he possesses” (ROUSSEAU, 1987, p. 151). Thus, it is hard to credit Rousseau with Robespierre’s furor and revolutionary grandiloquence.

Thirdly, we must do justice to Sieyès. His text, like Rousseau’s, is also marked by ambivalence. What does Schmitt most appreciate about *What is the Third Estate?* is the absolute mode by which all legitimacy derives from the nation and how it is operationalized by the category of *pouvoir constituant*. In fact, for Sieyès, “The nation exists prior to everything; it is the origin of everything. Its will is always legal. It is the law itself” (SIEYÈS, 2003, p. 53). However, he goes on to say in the following sentence: “Prior to the nation and above the nation there is only natural law” (IBID.). At the same time as Sieyès points out that the constituent power, is the origin of all legality and does not submit to any form, he also states that the nation is formed by a single right, natural law.

The most striking point of contrast is Sieyès’s definition of the nation: “a body of associates living under a common law and represented by the same legislature, etc.” (SIEYÈS, 2003, p. 5). The nation does not have an identity essence, but on the contrary, what a nation entails is “a common system of law and a common representation” (IBID., p. 9). This definition would fit perfectly into what Arendt praises most in the American Revolution: the creation of a political body.

Finally, Scheuerman draws attention to a curious fact. The short Jacobin Constitution of 1793 extended in its article 4 political rights to “any twenty-one-year-old foreigner who, living in France for a year, lives off his work, or acquires a property, or marries a French woman, or adopts a child, or care for an elderly person.” It is, undoubtedly, a very generous criterion of granting citizenship if compared even with that of contemporary democracies. To give just

one more example, a decree of 1790 abolished special regulations for foreigners and called upon France to “open its bosom to all the peoples of the earth, by inviting them to enjoy, under a free government, the sacred and inviolable rights of humanity” (SCHEUERMAN, 1998, p. 260). It is difficult to imagine something so far away from the definition of the people derived from the Schmittian concept of friend/foe. Faced with these differences in relation to the readings of Schmitt and Arendt, one has to ask whether Rousseau is not yet the great thinker of modern democracy.

References:

- ARENDDT, H. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARENDDT, H. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 2006.
- BENHABIB, S. The generalized and the concrete other: the Kohlberg-Gilligan controversy and moral theory. In: *Situating the self. Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BIGNOTTO, N. Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt. *Kriterion*, 49 (118), p. 401–15, 2008.
- BODZIAK Jr., P. A construção política da identidade: um desafio feminista à distinção entre político e social. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 19 (1), p. 85–104, 2014.
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- PATEMAN, C. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- ROUSSEAU, J. J. *Émile or On Education*. New York: Basic Books, 1979.
- ROUSSEAU, J. J. *The Basic Political Writings*. Indianapolis: Hackett, 1987.

SCHEUERMAN, W. Hannah Arendt's challenge to Carl Schmitt. In: Dyzenhaus, D. (org.). *Law as politics: Carl Schmitt's critique of liberalism*. Durham: Duke University Press, 1998.

SCHMITT, C. *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

SCHMITT, C. *Constitutional Theory*. Durham: Duke University Press, 2007.

SIEYÈS, E. *Political Writings*. Indianapolis: Hackett, 2003.

Civil Disobedience and the deepening of democracy

Felipe G. Silva

The civil disobedient shares with the revolutionary
the wish to “change the world”
(H. Arendt)

After some time of relative dormancy, the concept of civil disobedience is back at the center of current political-philosophical debates. This return is not accidental: after being vividly mobilized for its significant use by activists and intellectuals engaged in non-violent protests from the mid-twentieth century (remarkably related to the process of India’s colonial liberation and the North American civil rights movement), the notion of civil disobedience once again inhabits the political-social imaginary at a time of democratic crisis and the rise of authoritarian regimes throughout the world (SCHEUERMAN, 2018; MILLIGAN, 2013). The revival of this concept in the political debate, in turn, makes it necessary to revisit its theoretical history. With this objective, William Scheuerman published in 2018 the volume *Civil Disobedience*, dedicated to a rich and illuminating conceptual history of civil disobedience marked by broad lines of continuity, but also by multiple and significant conflicts and ruptures. According to Scheuerman, one of the most decisive shifts occurs when the liberal understanding of civil disobedience, undeniably hegemonic throughout its conceptual trajectory, is confronted by an eminently political and democratically demanding conception, which leads us to the original figure of Hannah Arendt and other authors who

follow her. In the present article, I would like to assess the way Scheuerman understands this moment of creative disruption in the history of civil disobedience. In a second step, I question the main criticisms he makes of the Arendtian elaboration of civil disobedience, as well as the supposed strengthening of its democratic approach in the writings of Jürgen Habermas. Finally, it is argued that in his depiction of the democratic model, Scheuerman expresses, albeit implicitly, his own substantial theoretical preferences, which will be challenged in the name of a more pronounced link between democracy and social transformation found in Arendt's work.

I

According to Scheuerman, throughout the extensive and multifaceted inheritance of civil disobedience, Hannah Arendt inaugurated a specific interpretative strand of this concept, aimed at the “deepening democracy” and “rehabilitation of political life” (Scheuerman, 2018, p. 63–71). Arendt's writings are seen as a milestone in the consolidation of a democratic approach to civil disobedience, which is shared by authors such as Howard Zinn, Robin Celikates, and Jürgen Habermas, albeit in different and not always harmonious ways. Despite the controversies and philosophical disputes between them, they partake of a common attitude of rejecting excessive compliant positions with the status quo of liberal constitutional regimes, concentrating on their progressive democratic enlargement. According to the liberal understanding, Scheuerman argues, the main cause of threats to individual liberty and constitutional guarantees were the usurpation of power by broad political majorities (Scheuerman, 2018, p. 57–58). In this sense, when a minority's basic rights are systematically violated and institutional repair mechanisms fail, transgressions in the name of a “highest law” could help ignite corrective action. According to the liberal view, then, civil disobedience is linked in its

most essential aspects to the instruments of democratic control, seen as a mechanism aimed at controlling and reacting against the excesses of the majoritarian democracy, restoring a suitable balance between the preservation of basic constitutional rights and majority rule. In this sense, while implicitly dependent on the healthy working of self-government practices and institutions, the liberal understanding of civil disobedience relegates democratic self-determination to the margins of its analytical field.

Liberals speak regularly of the need for disobedients to act openly to sway publics consisting of fellow citizens. Yet they often say little about the proper contours of public action, or the necessary presuppositions of the free-wheeling deliberation essential to it. (Scheurman, 2018, p. 58)

Scheurman points out, however, an increasing perception by the early 1970s that the usual political mechanisms of the liberal state are denied to the ordinary citizen, preventing not only the full exercise of active citizenship to all, but also the accomplishment of necessary social reforms. Inside the existing liberal regimes, “society’s worst ills remain unassailable by [liberal] civil disobedience,” limiting democratically authorized political activity to the “ordinary weak ministrations of free speech and the electoral system, which have hardly been able to budge these problems” (ZINN, 2002, p. 36–27 *Apud* SCHEUERMAN, 2018, p. 56). Civil disobedience thus increasingly targets the democratic deficits of the liberal state, especially the ways in which daily political institutions and practices violate fundamental democratic expectations. According to Scheurman,

By the early 1970s, civil disobedients around the globe were acting on a widespread perception that liberal representative democracy was no longer responding satisfactorily to popular grievances, and that more effective channels for active citizenship had to be created. Civil disobedience, on their view, represented such a channel. (2018, p. 58)

In view of this internal criticism of the liberal state, the democratic conception of civil disobedience seeks to maximize the participation of citizens in decision-making processes, aiming at the extension of the effective possibilities for social change along a democratic political path. According to this understanding, civil disobedience takes on a different meaning: instead of asserting rights that are already constitutionally consolidated (but neglected by representatives of democratically elected majorities), it is seen as a public action primarily aimed at unblocking the obstructed arteries of the body politic. That is to say, instead of an instrument of democratic control, civil disobedience comes to be seen as a political action dedicated to the deepening of democracy. Hannah Arendt is viewed as the author who, in attention to the non-violent political protests of her time, consolidated an alternative theoretical understanding of civil disobedience, which counters the semantic reduction of the liberal tradition without giving up a clear and justified support based on constitutionalism. Writing in the face of intense protests against US involvement in the Vietnam War, Hannah Arendt points out in her famous 1970 essay that entrenched liberal democracies, such as the United States, were undergoing political crises linked to the impoverishment of public participation and their inability to capture new demands of sectors of the population traditionally excluded from full citizenship. According to Arendt,

Civil Disobedience arises when a significant number of citizens have become convinced either that the normal channels of change no longer function, and grievances will not be heard or acted upon, or that, on the contrary, the government is about to change and has embarked upon and persists in modes of action whose legality and constitutionality are open to grave doubt. (1972, p. 74)

Scheuerman accurately emphasizes two fundamental points in the Arendtian conception of civil disobedience. In the first place,

it is seen as a fundamentally transformative model, focused not on the conservation of the legal status quo but rather on the attempt to implement institutional innovations and broader social transformations. In fact, civil disobedience should not be seen as a legal test of constitutionality but rather as a collective non-violent action, based on processes of public agreement that presuppose horizontal relations of respect and free expression, thereby seeking social innovations by overcoming lasting blockages within existing political participation channels. In this sense, Arendt does not make a clear distinction between revolution and civil disobedience: while defending nonviolence as its necessary condition, civil disobedience is seen as legitimately capable of opening doors to radical social change. Gandhi's surprising victory over British colonialism, for example, proved that nonviolent acts of political insubordination could effectively disarm powerful regimes and generate massive social change (SCHEUERMAN, 1988, p. 64). As claimed by Arendt,

The civil disobedient shares with the revolutionary the wish to “change the world,” and the changes he wishes to accomplish can be drastically indeed – as, for instance, in the case of Gandhi, who is always quoted as the great example, in this context, of non-violence. (Did Gandhi accepted the “frame of established authority,” which was British rule of India? Did he respect the “general legitimacy of the system of laws” in the colony?) (1972, p. 77)

Scheuerman stresses that Arendt interprets civil disobedience as a political action *par excellence*, that is, a cooperative activity based on the reciprocity and mutuality of equal citizenship, being manly directed to the creative establishment of new intersubjective conditions in a shared world. Understood in this way, political action especially finds possibilities to manifest itself through free associations, in which people come together to address issues of mutual concern and develop the collective bonds necessary to pursue common goals. Republican self-government, where political action does indeed thrive, requires a rich variety of voluntary

associations willing to engage in public confrontation. In this sense, Arendt finds in the civil disobedience exercised by the American civil rights movement the most recent form of voluntary association (SCEUERMAN, 2018, p. 65). Civil disobedient citizens act together voluntarily, thereby giving expression to the original revolutionary spirit on which republican government is based. Maintaining fidelity to the original spirit of the republic and its aspirations, they adapt their laws and social institutions, seeking to give them a creative and restorative meaning.

Second, in spite of the revolutionary implications of civil disobedience understood in an eminently transformative sense, Scheuerman points out that Arendt never left doubt as to the necessary respect of this model of action for the superior principles of American constitutionalism. And this, in turn, reflects an earlier nexus, historically grounded and well recognized by Arendt's work, between politics and law. In her work *On Revolution*, Arendt states that the founders of the American republic saw in the creation of the United States Constitution “the most important and noble of all revolutionary acts” (ARENDR, 1963, p. 158), seeing constitutionalism not strictly as a limitation of state policy, but as the necessary basis for sustaining future possibilities for political action, that is, as the necessary conditions for later generations to exercise their political freedom through public participation. Thus constitutional government helps ensure the survival of the original revolutionary spirit, establishing a structure of power that incites political action among equals.

According to Scheuerman, therefore, Arendt's enthusiasm for civil disobedience as practiced by the civil rights movement, pacifist militants, and student activists stemmed not only from their exemplary political character (that is, their “surprising will to action, and no less surprising confidence in the possibility of change”) as well as the hope that their actions could revitalize a more productive nexus and mutual support between politics and law, which had been lost in the United States and in most existing liberal democracies

(SCHEUERMAN, 2018, p. 68). Here Arendt's reading departed both from liberal legalism, which restricts civil disobedience to a constitutionality control in the light of preexisting basic rights, and from the anti-legalist stance, which in the name of broader social transformations abandoned the necessary bond between the law and the empowerment of citizens to political action. Going against both readings, civil disobedience was thought of as nonviolent political action aimed at both protecting and improving the constitution, conceived as a dynamic project inevitably open to republican self-government.

Scheuerman insists that such an understanding of civil disobedience can only be conceived by discarding a “vertical conception of the social contract,” according to which “law constituted a top-down command or imperative, issued by a sovereign state standing above and beyond a motley collection of previously isolated individuals who created it” (SCHEUERMAN, 2018, p. 68). In its paradigmatic Hobbesian version, the dissolution of government “necessarily means anarchy and violence, with individuals reverting to a horrific fictional ‘state of war’ they originally fled” (SCHEUERMAN, 2018, p. 68–69). Scheuerman thus insists that the Arendtian conception of civil disobedience does simply not make sense in the light of such a contract model since the breach of the norm given by the sovereign authority represents only disorder and chaos, not the possibility of continuous improvement of a shared legal order among active citizens. Against this conception, the founders of the American republic adopted the alternative model of a “horizontal social contract,” according to which the individuals involved in the creation of state’s authority represent a previously constituted social community based on egalitarian ties.

For Arendt, civil disobedience could only be correctly understood when seen through the lens of this horizontal social contract, which requires citizens to remain together voluntarily by keeping promises and reciprocal agreements. In this sense, the

constitution would not require obedience to blind or unquestionable laws, but rather an obedience based on the updating of political agreements through a clash promoted by the expression of potentially discordant visions within an egalitarian and pluralistic political community. Citizens acting together as part of an organized and non-violent movement, thereby seeking to express the unsatisfactory character of the legal status quo for the maintenance of an agreement between free and equal citizens, update the horizontal presuppositions of the contract, as much as an anti-authoritarian idea of legal obedience, according to which the right to disagree is taken as indispensable (SCHEUERMAN, 2018, p. 69).

II

While presenting Arendt's writings as a milestone in consolidating a democratic conception of civil disobedience, Scheuerman ascribes to them certain limits and flaws that should be overcome in the continuity of this interpretative strand. In general, he fears that Arendt has gone too far in her attempt to break with the liberal heritage. The emphasis on a republican interpretation of the American revolution makes some of her potentially more fertile ideas too attached to an idealized view of political action as a revolutionary practice, as well as to the particular historical experience of the United States, losing sight of clearer and wider-ranging evaluative criteria. Thus, while extolling a conception of civil disobedience directed to the improvement of democratic practices and institutions, the Arendtian elaboration contains certain limits that prevent the full development of its open possibilities, which leads, in his argument, to the defense of a supposedly more promising re-elaboration of this democratic approach found in the work of Jürgen Habermas. Two main criticisms are addressed to Arendt, related to an undesirable disruption of civil disobedience with the ordinary political practices of liberal state, as much as with the immanent morality of the rule of law.

a) Scheuerman reproaches in the Arendtian conception of civil disobedience an allegedly undervaluation of modern representative democracy. That is to say, her conception of civil disobedience would not be properly integrated with a broader understanding of democratic processes within constitutional states, treating it as the genuine and exceptional political activity in a politically impoverished social life: “Arendt sometimes privileges civil disobedience over ordinary political and legal mechanisms. She does so because of her dreary view of the liberal status quo and deep reservations about modern representative democracy, some of which are surely overstated” (SCHEUERMAN, 2018, p. 70). In this sense, despite providing a productive link between civil disobedience and political action, this relationship is undermined by a limited perception of the political field, which obscures the conventional decision-making mechanisms within the representative democracy and makes it apparently unable to be properly integrated with the sources of political protests.

Scheuerman seems to be right to question the gloomy diagnosis Arendt makes of the ordinary practices and institutions of modern constitutional democracy, linking them all to a process of degeneration of public life and the exceptional character of political action. But it does not lead her to depreciate the institutionalized democratic processes and, consequently, disconnect civil disobedience from ordinary political channels. Actually, one of the most peculiar features of Arendt’s conception seems precisely to be the support for a more direct integration of civil disobedience with institutionalized political practices. Unlike Habermas, who argues for the contradictory and undesirable character of a constitutional authorization for political contravention (HABERMAS, 1985), Arendt tells us about the importance of finding a constitutionally secured realm for civil disobedience within official democratic processes:

It would be an event of great significance to find a constitutional niche for civil disobedience – of no less significance, perhaps, than the event of the founding of the *constitution libertatis*, nearly two hundred years ago. (ARENDDT, 1972, p. 83–84)

When using the term “constitutional niche,” Arendt does not simply mean that civil disobedience should be authorized as an extension of existing constitutional liberties (such as expression, association, and assembly). She also supports the “establishment of civil disobedience among our political institutions,” in such a way that its “representatives – that is, registered lobbyists – are permitted to influence and ‘assist’ Congress by means of persuasion, qualified opinion, and the number of their constituents” (ARENDDT, 1972, p. 101). Here Arendt explicitly neglects the picture of civil disobedience as an informal source of public influence that should be “‘seen from afar’ during demonstrations or other dramatizations,” defending it as a form of political power that should “always be present and reckoned [with] in the daily business of government” (ARENDDT, 1972, p. 101). Commenting on these passages, William Smith argues for the specificity of Arendt's treatment of civil disobedience by claiming the importance of an institutionally assured space for its political influence:

The fact that Arendt's enthusiasm for civil disobedience extends to a recommendation that it be accorded a ‘constitutional niche’ is indeed surprising. To be sure, several writers – notably John Rawls and Jürgen Habermas – have argued that civil disobedience is compatible with constitutional government. On the issue of how the State should respond to civilly disobedient minorities, however, these authors are content to advocate tolerant attitudes and a reduction or suspension of legal sanctions. Arendt, by contrast, argues that civilly disobedient citizens should be given access to the very heart of law-making. (SMITH, 2012, p. 133)

Instead of a mere dose of “tolerance” on the part of the authorities, which would give civil disobedient citizens the fragile guarantee that they would not be treated as ordinary criminals, we

find in Arendt the defense that these same citizens should gain access to institutionalized political processes. According to Smith, the key-point here is the creation of a participatory forum within the political system, in which civil disobedients can take part in official decision-making processes from which they have been unjustifiably excluded, ensuring that the legislatures and government officers engage with their dissenting voices (SMITH, 2012, p. 147). Smith stresses that this proposal to institutionalize civil disobedience – to “take it off the streets and into government” – should be understood as a central and unprecedented aspect of Arendt’s conception, deserving, for this reason, “more attention than it has hitherto received in either the contemporary literature on civil disobedience or the extensive critical literature on Arendt’s political philosophy” (SMITH, 2012, p. 134).

Scheuerman with good reason cares about a suitable integration of civil disobedience with ordinary political and legal mechanisms, but he does not devote much time of his accurate and insightful reading of Hannah Arendt precisely to that moment in her work when such integration is most emphatically manifested. He makes a short reference to the thesis of a “constitutional niche” for civil disobedience, but does not take it as seriously as William Smith recommends, alleging very briefly the vague and controverted character of this proposal (Scheuerman, 2018, p. 66). Indeed, Arendt does not specify the format that these particular rights of citizenship should take; her thinking avoids more substantial recommendations related to the institutional design and catalog of rights. In addition, Scheuerman also makes reference to a controversial aspect of this proposal, mostly related to its apparent discrepancy with her strong criticisms of the legalistic approach:

Given Arendt’s worries about unsuitable legalistic accounts of civil disobedience, why advocate what seem to be institutional – and probably legal or constitutional – protections for it? Why legalize a practice whose virtues allegedly derive from its specifically political, extra-legal traits? (Scheuerman, 2018, p. 66)

The indeterminacy of Arendt's proposal, though, cannot be so easily considered a weakness in light of a democratic conception of civil disobedience, insofar as it may allow the concrete specifications of the rights and institutional reforms to be made by the citizens as part of their collective self-determination. In a quite provocative way, Arendt originally opens the discussion on the need to give civil disobedient citizens access to formal decision-making processes but decidedly avoids giving the last word on it. Furthermore, despite the truly controversial nature of this thesis, it clearly reveals that Arendt's enthusiasm for civil disobedience is not in detriment of ordinary politics. If she actually seems to disapprove of the kind of political life of postwar liberal democracies, this does not result in a disavowal of the ordinary political channels but rather in a defense of its transformation *from within*. Finally, Arendt's worries about legalistic interpretations of civil disobedience are indeed harsh, including the refusal to take it as a criminal act of law-breaking, as an extension of pre-existing individual liberties, or even as an exceptional instrument of constitutional control. But in none of her criticisms, as Scheuerman precisely demonstrates, does she advocate a rupture between civil disobedience and the legal order. The transformative component of her conception makes her understand the link between civil disobedience and legality not through a grammar strictly focused on the protections of constitutional rights and the preservation of existing legal frameworks but rather on their creative renewal through political action. Therefore, the supposed discrepancy between her strong criticisms of the legalistic approach and the proposal for a "constitutional niche" does not seem to fully proceed.

b) Scheuerman's second compelling criticism asserts that Arendt inaccurately cut off the link between civil disobedience and moral conscience. Seeking to avoid a misleading approximation with the claims of conscience objection, Arendt defends the moral conscience as something necessarily private and, thus, incongruent

with an understanding of civil disobedience marked by the force and actualization of the public spirit. In this sense, moral conscience is an “inadequate starting point for civil disobedience” and “distorts its core political attributes”; it is properly understood as a “political but never morally motivated action” (SCHEUERMAN, 2018, p. 67). With this step, Scheuerman argues that Arendt is not only wrong when considers moral conscience as necessarily private (missing a more intersubjective understanding of moral judgment), as this lapse makes her forsake an important normative basis to civil disobedience (SCHEUERMAN, 2018, p. 68).

In his following work, Scheuerman enforces a morally loaded normative basis for civil disobedience. Not a private morality, proper to personal judgments and religious ethics, but a publicly recognized morality inherent to the rule of law. Drawing on the work of Lon Fuller, Scheuerman argues for the existence of a morality arising from the very structures of the rule of law as a normative commitment to “human dignity and respect,” whose failure “threatens to destroy the basic elements of our moral personhood” (SCHEUERMAN, 2018, p.128–129). Based on Fuller’s *The Morality of Law* (1964), he writes:

When it [a government] systematically violates the rule of law, it reduces citizens to mere objects of state power; it demonstrates a basic lack of respect for people as independent agents capable of effectively planning their own lives. By insisting that state action rest on clear, public, general, and relatively constant norms, the rule of law based government instead expresses its respect for them as agents worthy of some minimal recognition or dignity. (SCHEUERMAN, 2018, p. 128)

The publicity of the law, its generality and abstraction, the consistency of legal order and the due process of law are presented as elements of the normative commitments contained in the very expectation of legality, whose disrespect by political authorities motivates protests based on latent presuppositions of legitimacy.

Scheuerman finds in this morally charged conception of the rule of law the antidote to anti-legalist readings of civil disobedience, which he considers the main threat to the disintegration of its specific meaning. This seems to be, after all, one of the main reasons for his defense of Habermas as the most improved democratic approach to civil disobedience: according to Scheuerman, despite his harsh criticism of liberal policies, Habermas is more willing to preserve the most fundamental components of the liberal support for the rule of law, at the same time as he reinterprets them according to more solid democratic bases (SCHEUERMAN, 2018, p. 76). And among these elements, we find the attachment to a normatively robust version of constitutionalism, understood not as a set of individual liberties with fixed a-historical contents, but as the public morality of universal principles open to continuous processes of improvements and re-elaborations. In this sense, civil disobedience is subject to more demanding criteria of justification, insofar as it requires from its participants the use of a language aimed at the reinterpretation of universalist constitutional principles. This single move seems to dispel Arendt's strong contextualism and her identification of civil disobedience with revolutionary action, connecting its transformative pretension more subtly with the idea of an open-ended process of constitutional interpretation:

Civil disobedience remains historically unexceptional: the need for it “will arise over and over again because the realization of existing constitutional principles with universalistic content is a long term process” (Habermas, 1985, p. 104). Law and constitutionalism are directly wedded to democratization, conceived as a continuous, ongoing struggle against exclusion and oppression. (SCHEUERMAN, 2018, p. 78)

Arendt's conception of civil disobedience is also linked to a publicly shared constitutional normativity; however, instead of referring to the moral content of universalist constitutional principles, she appeals to the more strictly political-democratic

sense of a horizontal contract that must preserve the conditions of self-government among a plurality of individuals who, in spite of their diversity of consciences and forms of life, claim the common status of equal citizenship. Scheuerman clearly acknowledges it but does not make much effort to demonstrate the insufficiency of this specifically political-democratic normativity. He is probably right in questioning the excessively rigid boundaries between moral conscience and civil disobedience found in Arendt's work, being connected with a recent literature that defends that moral conscience and reasoning plays an important role in practices of civil disobedience (BROWNLEE, 2012; COOKE, 2017). More important here, however, is to note that Scheuerman's version of this argument, which has the peculiarity of merging legality and moral justification through the concept of the *rule of law*, seems to have its own risks and limits.

First of all, Scheuerman's normative conception is substantially demanding and seems to induce to restrictive consequences, both in relation to participants and types of argumentation. Indeed, Scheuerman seems to attribute to this moral interpretation of the rule of law the character of a *preponderant* normative basis for civil disobedience. This can be much too strong, requiring activists to conform their practices to the rule of law's grammar as an official language of protests. Consequently, it may exclude social actors that, due to insufficient technical knowledge, are not able to express their claims in terms of legal discourses. Above all, it seems to especially overburden those actors who are already excluded from this same grammar of legal respect. This conception also risks neglecting or undervaluing other sources of normative argumentation which are not directly based on legal principles (such as ethical discourses) or that mobilize legal normativity by means other than the moral content of the rule of law (for instance, the legal structure of democratic procedures).

At this point Scheuerman also seems to generate some difficulties in fulfilling one of his most important claims: his morally

demanding conception of the rule of law, formulated from exclusively theoretical considerations, compromises the explanatory objective of understanding how civil disobedience has been mobilized in the light of new practices of non-violent political protests. This means, with his normative requirement of a substantial conception of civil disobedience, he probably risks theoretically predetermining what the participants' motivations, mode of operation, and particular language *should* be. In this sense, Robin Celikates considers that the requirement of fidelity to the rule of law leads to an excessively restricted and domesticated understanding of political practice (CELIKATES, 2016, p. 989–990). And as an alternative, he suggests a more indeterminate theoretical attitude that enforces its normative-conceptual requirements in a less substantial way, leaving sufficient space for the fulfillment of its open meaning through learning processes made in contact with existing political struggles:

[A] critical theory of civil disobedience has to remain attentive to actually existing movements and struggles of disobedience and the lessons they can teach those who seek to theorize them. Speaking of 'democratizing disobedience' thus brings two claims together: that disobedience is an essential part of struggles for democratization ('from below'), and that theorizing about disobedience has to be democratized both methodologically and substantially in order to adequately grasp the democratizing potential of disobedience. (CELIKATES, 2016, p. 991)

Moreover, the foundation of these normative principles is not completely clear. As we have seen, Scheuerman criticizes Arendt for the contextualism of analyses devoted to American political history, intending to expand the concept to a broader and more diversified field of application – supposedly, to *all* cases of civil disobedience within existing constitutional democracies. However, on which basis these universalist claims can be founded is not well known: most of the time Scheuerman seems to derive normative expectations from the very formal structure of the legality; at other

times, however, he seems to rely on an intersubjective basis of dignity and respect; and on other occasions he suggests that the enrichment of this normative framework would be the result of historical struggles undertaken by particular political movements. None of these variants seems to be taken as a clear-cut strategy, and the difficulties in establishing a coherent mode of articulation between them is also avoided.

Finally, Scheuerman seems to progressively distance himself from the initial perceptions that made him commend the specificity of the political component of civil disobedience, namely, the focus on social *transformation* through a deepening of democratic participation. Already in his support for the Habermasian conception, as noted before, the expectations of change through civil disobedience no longer refer to significant social renewal, taking on the mitigated form of a learning process tending toward the improvement of universalistic constitutional principles. In later claiming for support in Lon Fuller's work, the moral basis of the rule of law is considered a "minimal but essential normative substance" for the justification of civil disobedience, which must be accepted by activists as proof of their fidelity to the legal order, and whose content, in itself, is not clearly part of the themes given to political disposition. Finally, in his analyses of the new contexts in which civil disobedience is claimed at the beginning of the twenty-first century, his previous concerns with a democratically oriented social change seems to completely lose centrality.

III

In light of a democratic conception of civil disobedience, the essay written by Habermas in 1983 is marked by a clear ambiguity. Civil disobedience is here justified as a non-violent act of contravention against positive legal provisions that do not meet their implicit requirements of legitimacy, while legal legitimacy, in turn, is interpreted as a demanding democratic procedure structured by

normative principles endowed with universal acceptability. On the one hand, therefore, Habermas supports civil disobedience with a democratic-procedural standard of legitimacy: “This recognition [of the legal order] normally rests on the fact that laws are deliberated, voted upon, and passed by the constitutionally sanctioned organs. [...] We call that legitimation by procedure” (HABERMAS, 1985, p. 102). On the other hand, however, the very procedure of legal legitimation is justified in terms of universal principles of moral character, upon which the structure of the modern constitutional State is considered to be grounded. In his words:

Admittedly this gives no answer to the question of why the legitimating procedure itself, why the regular operation of the constitutional sanctioned organs, why indeed the constitutional order itself is legitimate. [...] The constitution must be capable of justification on the basis of principles the validity of which may not be dependent upon whether or not the positive law conforms with them. [...] Only those moral principles are authoritative which are reasonable for all and upon which the modern constitutional state grounds the expectation of voluntary recognition by its citizens. (HABERMAS, 1985, p. 102–103)

With this, the relation between law and democratic will formation is here mediated by a substantial moral resource; that is to say, law and democracy are placed in a relation of subordination to moral principles, which is characteristic of the reinterpretations of Kantian practical philosophy, introduced into the text mainly through the Rawlsian theory of justice. Although Habermas admits that he did not know exactly to what extent he agreed with Rawls’s philosophical answer (HABERMAS, 1985, p. 101), it is now clear he had not yet severed the ties with a moral foundation of law and politics, which is explicitly made in texts from the late 1980s, such as “Popular Sovereignty as Procedure” (1989), and, in an even more emphatic and consequent way, in the book *Between Facts and Norms* (1992). From then on, the democratic procedure is presented as independent of the moral principle, and a new relationship of complementarity is defined

between modern law and post-conventional morality (HABERMAS, 1996, p 106-110). Moral arguments and questionings are therefore considered to be still able to emerge in the public debate and contribute to the configuration of legitimate law, but their emergence and public acceptance are now admitted as politically contingent, being also subjected to a continuous clash with other reasons of ethical and pragmatic kinds. A radically inclusive democratic procedure is introduced as the main source of legal legitimacy, diluting the universalist pretension previously attributed to moral principles in the expectation to comprise the voices and questionings of all possibly affected citizens (HABERMAS, 1996, p. 107). However, despite this significantly modified theoretical context, Habermas never actually carries out a revision of his earlier reading on civil disobedience. In *Between Facts and Norms*, the concept reappears, very briefly, at the end of his considerations on the role played by civil society in the political process:

This interpretation of civil disobedience manifests the self-consciousness of a civil society confident that at least in a crisis it can increase the pressure of a mobilized public on the political system to the point where the latter switches into the conflict mode and neutralizes the unofficial countercirculation of power. (HABERMAS, 1996, p. 383–384)

Habermas indicates in this passage the interpretation of civil disobedience made by Jean Cohen and Andrew Arato in *Civil Society and Political Theory* (Cohen & Arato, 1992), for whom Arendt's political thought is pointed to as a necessary baseline. Although made too hastily, this new reference stresses not only the procedural component involved in the concept of civil disobedience, tailored according to deliberative politics, but also inserts it into a complex theory of the circulation of power, according to which the political process includes a constant conflict between official and non-official power flows that takes place amidst the boundaries of the bureaucratic state and civil society. In this scenario, civil

disobedience is presented as the last resource to promote greater attention and intensify the pressure promoted by oppositional arguments against state decisions that, even following legally prescribed institutional rites, are considered illegitimate according to the self-understanding of their addressees.

Scheuerman does not stress the ambiguities of the Habermas 1983 article, much less his change of position to a more strictly procedural model in 1992. And this does not seem mere neglect, but rather reflects his own theoretical preferences. Indeed, he seems to implicitly applaud such ambivalence in Habermas's essay on civil disobedience, which serves as an authorized gateway to the incorporation of a more substantial normativity within the legitimating assumptions of the rule of law. Above all, Scheuerman brilliantly expresses the specificity and importance of a democratic approach to civil disobedience consolidated in Arendt's writings and continued by Habermas. However, considering the issues discussed here, Habermas's essay on civil disobedience cannot be so easily seen as an unequivocal strengthening of this approach, showing significant interruptions and possible deviations from its more radical democratizing intentions. In this sense, it seems advisable to return to Hanna Arendt's work, both to rescue important elements of her original model and to develop, in her light, broader contributions of deliberative democracy hastily left aside by Habermas. For example, the socially transformative character of the Arendtian conception may serve to oxygenate a deliberative elaboration too centered on the improvement of the constitutional grammar. As it seems to be true in both its classical (GANDHI, 2008; KING, 1991) and contemporary (GRAEBER, 2002; MILLIGAN, 2013) experiences, civil disobedience echoes a longing for social change that cannot be entirely reduced to a self-reflexive attitude of the legal order. The reference to a continuous and cooperative constitutional project probably reveals the most promising image of the historical legal dynamic, compatible enough with struggles aiming at the overcoming of oppressive and unequal social structures. But this

same compatibility does not authorize us to take any particular legal grammar as the official language of political resistance, – and especially not in face of those who, in their native language, denounce the absence of basic legal recognition. Although related, one cannot confuse the improvement in constitutional interpretation with the transformation of social structures, and the deliberative blueprint of civil disobedience tends to exalt the first of these elements to the detriment of the second.

Furthermore, the circulation of power perspective, reinterpreted by Habermas in terms of deliberative politics, places in focus a dynamic of mutual influences between civil society and the political system, suggesting an alternative to the supposed realism of the vertical contract model, criticized by Arendt, and the idealism of the horizontal model, endorsed by her. On the one hand, it fights a unilateral view of power embodied in the figure of the state and its agents. On the other, it also avoids the reduction of power to the collective action of citizens moved symmetrically by common goals, contrasting this image both with the anonymous imperatives of economy and the bureaucratic state, as much as with the social power distributed asymmetrically among the very members of civil society. In these terms, civil disobedience is inflamed from the sparks produced by the recurring clashes between state and civil society. Here civil disobedience is not about limiting state power, but neither is it about replacing it. The sovereignty it seeks to take hold of, even for a moment, does not happen in the frame of an original contract; it is rather exercised in an attitude of counter-power, of overcoming the existing obstacles in the institutions of ordinary politics, seeking to steer them according to an increased degree of political autonomy. A critical use of the deliberative model is able to offer a broader picture of the political process, not to inflate expectations of its fully democratic control but rather to identify and fight against its many recurring obstacles. Accordingly, civil disobedience represents a reaction against particular forms of distortion and the impoverishment of the

democratic process, seeking to reach, in light of particular demands and frustrated democratic expectations, the distant promise of citizens' self-determination (SCHEUERMAN, 2018; SMITH, 2008).

References:

Arendt, Hannah. "Civil Disobedience", in *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

Brownlee, Kimberley. "Conscientious Objection and Civil Disobedience." In Andrei Marmor (ed.) *The Routledge Companion to Philosophy of Law*. New York: Routledge, 2012.

Celikates, Robin. "Democratizing Civil Disobedience", in *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 42, Issue 10, December, 2016.

Cohen, Jean. ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

Cooke, Maeve. "Conscience in Public Life." In Cécile Laborde and Aurélia Bardo (eds.) *Religion in Liberal Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p. 295-308, 2017.

Fuller, Lon. *The Morality of Law*. New Haven, CT: Yale University Press, 1964.

Graber, David. "For a New Anarchism" in *New Left Review*, n. 13, jan/feb, 2002.

Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms*. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Translated by William Rehg. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

Habermas, Jürgen. "Desobediência civil – a pedra de toque do Estado democrático de direito" in *Idem. A Nova Obscuridade*. Pequenos escritos políticos V. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

Habermas, Jürgen. "Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State," John Torpey (trans.). *Berkeley Journal of Sociology*: 30, 1985, 95-116.

Kateb, George. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.

Milligan, Tony. *Civil Disobedience: Protest, Justification, and the Law*. New York: Bloomsbury, 2013.

Scheurman, William. *Civil Disobedience*. Cambridge: Polity Press, 2018.

Smith, William. "A Constitutional Niche for Civil Disobedience? Reflections on Arendt" in Goldoni, M. McCorkindale (org.) *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

Smith, William. "Civil Disobedience and Social Power: Reflections on Habermas" in *Contemporary Political Theory*, 2008, 7.

Zinn, Howard. *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*. Cambridge, MA: South End Press, 2002.

Entre vida ativa e experiência literária: aporias da relação entre o eu e os outros

Alessandro Zir

Soleil Noir é um livro de 1987 em que Julia Kristeva analisa questões subjacentes à temática do sofrimento psíquico (depressão e melancolia) na cultura ocidental contemporânea. Seu último capítulo é dedicado à obra de Marguerite Duras.

Antes de proceder à análise, Kristeva sublinha um lugar comum, cuja banalidade mesma é constitutiva daquilo que ele expressa: “a potência das forças destrutivas nunca pareceu tão incontestável e tão irrefreável quanto hoje em dia” (1987, p. 229). A evidência remonta à Segunda Guerra Mundial, com seus “cataclismos políticos e militares” (p. 230), que vão das câmeras de gás às bombas atômicas e aos gulags. Monstruosidades com cujos efeitos tão efetivamente nos acostumamos que as gerações mais atuais podem se dar ao luxo até mesmo de não admiti-las. Não que não tenham aparecido outras.

E segundo Kristeva, o que tais “espetáculos” – termo igualmente banalizado, que faz lembrar o *strangelove* de Stanley Kubrick, entre nós traduzido por *fantástico* – abismam são também justamente “nossos aparelhos de percepção e representação”, nossos “instrumentos de simbolização”, esvaziados por uma onda cuja potência os excede. É o que inaugura toda uma “retórica apocalíptica” (colapsando desvelamento e alucinação), que em obras como a de Duras reverberam a desordem externa e interna aos indivíduos (KRISTEVA, 1987, p. 231).

Em suas implicações até mesmo metafísicas, tal retórica apocalíptica parece deliberadamente escarnecer da possibilidade tanto de partilha de um senso comum quanto de engajamento conjunto das pessoas numa vida ativa, social-comunitária. Segundo Kristeva, a obra de Duras é “não-catártica” (1987, p. 233). Seus livros “cutucam a loucura”, tornando-a familiar, assimilando-a no que ela tem de mais destrutivo, constituindo com ela um plano único, “sem distância e sem saída” (p. 235).

O que há de convencional no cinema e no teatro, e o fascínio da encenação remediariam um pouco os riscos dessa contração niilista da linguagem, que para o leitor passam despercebidos. Mas os mecanismos operantes são os mesmos. Eu sugeriria, como exemplo, a passagem final do filme *Nathalie Granger* (1972), em que um vendedor ambulante de máquinas de lavar (Vedetta Tambour 008) retorna ao que até então (para o expectador) parecia ser a bela casa partilhada por duas mulheres elegantes (interpretadas por Lucia Bosé e Jeanne Moreau) e uma menina, com piano de cauda, lago e jardim, para dar de cara com paredes descascadas de um ambiente agora de súbito claustrofóbico e cinzento (Figura 1).



Gérard Depardieu como vendedor ambulante em *Nathalie Granger* (Duras, 1972)

Dos personagens todos que até então havíamos visto (incluindo um gato que perambula sozinho pelos quartos, e um homem que

passaia com um dobermann na coleira, uma única vez, do lado de fora), quem de fato teria vivido ali até aquele momento? E que lugar é esse, afinal, subitamente esvaziado, que parece ainda menos consistente do que o supostamente fantasioso que teria a ele nos remetido? O sentido de desrealização experimentado por quem se deixa levar pela narrativa pode ser brutal (ele vem de todos os lados). E ele inviabiliza qualquer leitura do filme em termos de crítica social.

Como diz Kristeva, a arte de Duras parece mais do domínio da feitiçaria e do malefício do que do da redenção ou do perdão, tradicionalmente associados à cultura civilizada. Trata-se de uma arte que “reencontra, reconhece e também propaga o mal que a mobiliza” (p. 237). O exemplo mais célebre seria *Hiroshima mon amour* (1959), em que a explosão nuclear se infiltra na relação afetiva dos dois protagonistas (a atriz francesa e o arquiteto japonês), inflacionando-a e chancelando de forma definitiva a sua impossibilidade.

Há, nessas obras, um entrecruzamento explícito entre desordem interna e externa, que é também um desdobramento de uma violência sempre anterior. Mas o que importa é menos a ordem no tempo, que o espelhamento das situações, que as neutraliza e inviabiliza a linearidade psicológica e histórica. O primeiro amante de Emmanuele Riva tinha sido também um estrangeiro, só que alemão, no período da ocupação, e que vem a ser morto quando a França é liberada. Emmanuele teria tido então a cabeça raspada, pela traição à pátria, o que a aproxima das vítimas da bomba (que perdem os cabelos) e deixa em suspenso a questão do merecimento da punição. Porque em ambos os contextos, o dano é de qualquer forma incalculável.

Esse desdobramento dos protagonistas (um japonês e o outro alemão, ambos estrangeiros), que confunde fronteiras e faz balançar sua possível identidade (como no caso das duas mulheres em *Nathalie Granger*) seria "uma figura permanente em Duras" (KRISTEVA, 1987, p. 241). O mal-estar remete aqui ao que seria um limiar último de certos estados como o do narcisismo primário, que

para o Freud da segunda tópica implica uma pulsão de morte cuja raiz nos liga ao inorgânico. É a ambiguidade (auto-)destrutiva que Melanie Klein constata como inerente à relação mais básica da criança com a mãe. Em última instância, as clivagens do aparelho psíquico que, segundo Lacan, são estruturais.

Apesar de não pertencer a essa tradição, a análise desenvolvida por Hannah Arendt em uma obra póstuma como *The Life the Mind* (1978) poderia muito bem conduzir a conclusões similares (e também não muito diferentes daquelas que vão sendo construídas por Heidegger). Ao refletir sobre a resposta dada por Sócrates e outros autores clássicos da história da filosofia à pergunta sobre *o que nos faz pensar*, no final do primeiro volume do livro, numa passagem intitulada "*The Two in One*", Arendt chega a seguinte formulação:

... a atualização da consciência no diálogo pensante do sujeito consigo mesmo sugere que a diferença e a alteridade, características emblemáticas do mundo das aparências tal como dado ao homem como seu habitat em meio a uma pluralidade de coisas, são as condições mesmas da existência do ego mental de um ser humano, pois esse ego na verdade existe somente em dualidade... Essa dualidade original explica a futilidade da busca pela identidade, atualmente tão em voga... Sem essa clivagem original [*original split*], a afirmação de Sócrates quanto à harmonia de um ser que sob todos os aspectos parece ser Uno seria sem sentido. (ARENDR, 1978, p. 187)

A importância do reconhecimento dessa clivagem não é apenas teórica, porque Arendt, além do mais, identifica, no cerne dos vários processos de banalização, que levam ao mal radical nas sociedades modernas, justamente uma atrofia da nossa capacidade de pensar. Um Eichmann não seria um monstro, um sádico ou um perverso, mas ao contrário, um funcionário bem inserido, bem integrado e nada arrogante, que segue à risca (sem questionar, sem nenhum tipo de estranhamento) as ordens que recebe dos seus superiores, segundo um cálculo estritamente utilitário.

Mas não seria justamente esse o ponto que permanece o mais paradoxal e difícil de resolver? O fato de a normalidade poder (ou ter de) abrigar em si mesma (de forma inexorável) as pulsões mais destrutivas, tão mais integradas quanto se tornam mesmo imperceptíveis senão até aparentemente louváveis? Não contaminam essas pulsões, de forma inaudita, a vida da própria autora, como no caso das repercussões das suas análises do caso Eichmann, que fizeram dela, aos olhos de alguns dos seus contemporâneos, uma crítica implacável dos seus congêneres – do próprio povo judeu, até mais que dos seus inimigos?

No texto dirigido a Gershom Scholem (*A Daughter of our People*), cuja relação de cordialidade com Arendt é rompida depois da publicação de *Eichmann in Jerusalem*, ela reafirma, por um lado, a autonomia do seu próprio pensamento: “o que o confunde é que meus argumentos e minha abordagem são diferentes daquilo com que você está acostumado; em outras palavras, o problema é que sou independente... não pertença a nenhuma organização e sempre pensei somente por mim mesma... os resultados a que cheguei são realmente meus e não de outras pessoas” (2000a, p. 395).

Por outro lado, parece haver também, por parte da autora, uma certa denegação das implicações mais explosivas do seu próprio pensamento anterior, que talvez ela agora, sob uma nova perspectiva, tenha dificuldade em elaborar:

Você está totalmente certo: mudei de ideia e não falo mais em ‘mal radical’... De fato sou agora da opinião que o mal nunca é ‘radical’, ele é apenas extremo, e não possui nem profundidade e nem qualquer dimensão demoníaca... Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento tenta atingir certa profundidade, chegar às raízes, e no momento em que ele se volta para a questão do mal, ele se frustra porque não há nada... Só o bem tem profundidade e pode ser radical. (ARENDRT, 2000a, p. 396)

Apesar das contradições (ou talvez justamente por causa delas), podemos reconhecer, com Julia Kristeva, que Arendt é uma

intelectual à parte, por se permitir exercitar a reflexão “fora de correntes dominantes, de instituições, de partidos e escolas” (KRISTEVA, 1999, p. 18). O estilo nada ortodoxo e altamente idiossincrático das suas obras permanece uma das características mais distintivas do seu legado, como observa Margaret Canovan na sua introdução a *The Human Condition* (ARENDDT, 1998, p. vii, xv). O pensamento de Arendt de fato desafia fronteiras académico-disciplinares (entre filosofia, sociologia, ciência política), étnico-religiosas, e as inevitáveis polarizações entre direita e esquerda.

E ao fazer isso, Arendt também foi capaz de reatar com perspectivas mais ousadas muitas vezes esquecidas da história da filosofia. É assim que ela sublinha, por exemplo, com Santo Agostinho e Duns Scotus (já antes de Schelling e Nietzsche), o carácter irreduzível da vontade diante do intelecto (e mesmo do desejo). Uma vontade que não faria senão afirmar a si mesma (*voluntas vult se velle*, ou como ela traduz para o inglês, *the will wills itself to will*) – princípio que acabaria tendo de ser admitido até mesmo por um autor racionalista como São Tomás. E uma vontade que, em sua irreduzibilidade, frequentemente se ergue contra si mesma (ARENDDT, 1978, p. 69, Cf. p. 214). A verdade especulativa, por outro lado – é o ponto que Arendt retoma de Hegel – poderia ser comparada a um bacanal cujos membros [cada pensamento em particular] estariam todos embriagados (ARENDDT, 1978, p. 91).

Apesar de sua singularidade e ousadia, pode-se constatar, por outro lado, por parte de Arendt, uma considerável resistência em examinar as questões que levanta à luz de outras perspectivas mais contemporâneas (e menos tradicionais) como a psicanálise, que a autora tende a reduzir, de forma pejorativa, à pseudociência. Sua caracterização das metáforas oceânicas, em particular a do iceberg, como se a base das mesmas pudesse residir numa “evidência inquestionável da experiência sensória”, passível de “verificação factual” (ARENDDT, 1978, p. 113), denota um entendimento empobrecido tanto do que está em jogo no próprio mecanismo

operante através dessas figuras de linguagem quanto do seu estatuto na teoria freudiana.

Esse empobrecimento, quase uma rigidez ou má vontade deliberada, se assemelha à dificuldade de reelaboração, por Arendt, da relação entre suas próprias concepções do mal como um fenômeno *radical* não obstante banal do mundo moderno e contemporâneo (dificuldade que emerge na carta dirigida pela autora a Scholem que acima referimos). Kristeva vem a falar de uma recusa (denegatória) de Arendt em admitir a parte do sadomasoquismo (quer dizer, de uma dimensão produtiva de sentido) na experiência da violência que acompanha os movimentos totalitários seja de direita seja de esquerda, no século XX (1999, p. 287–88).

Arendt, ao contrário de Adorno (com quem ela não simpatiza), parece também não ter dado a devida atenção às transformações importantes quanto ao uso da linguagem e meios expressivos operadas no âmbito das vanguardas artísticas e literárias do século passado. Ela teria sido incapaz de assimilar essa espécie de “matricídio” que consiste em verdadeiramente “arruinar a língua materna” (KRISTEVA, 1999, p. 370), tal como se pode perceber na obra de Duras (em que a língua literalmente enlouquece) ou de um Joyce.

O que justificaria a dificuldade senão a impossibilidade dessa assimilação parece ser o risco explicitamente assumido (quase que de boa vontade) por esses escritores de uma quase completa alienação com relação a si mesmos e aos outros. Umberto Eco coloca o problema da seguinte forma: “a resposta de Joyce àqueles que falavam da guerra e dos acontecimentos políticos que emergiam então na Europa (‘não me fale de política, só estou interessado em estilo’), nos deixa perplexos quanto ao seu caráter como ser humano”. Joyce nos daria, por outro lado, “um exemplo de compromisso estético e austero sem meias medidas”, capaz de provocar tanto “admiração” quanto “medo” (ECO, 1989, p. 86).

Arendt, já em *The Human Condition*, não deixa de reconhecer igualmente o valor do trabalho intelectual solitário e independente (1998, p. 5). Arendt reconhece inclusive a força de artistas e intelectuais modernos cuja autonomia é construída em oposição à esfera pública (p. 203–204), espaço que, para ela, é de qualquer forma estruturado sempre provisoriamente, em termos de “aparências” (e do senso comum) (p. 208). Mas Arendt, ao menos em certos textos, fica presa a noções bastante tradicionais, como a da primazia (inegociável) do autor com relação à obra: “é um indispensável elemento do orgulho humano acreditar que o que uma pessoa é transcende em grandeza e importância tudo que ela pode fazer e produzir” (ARENDDT, 1998, p. 211).¹ E no caso de autores como Duras e Joyce, a obra também des-obra (para nos valermos de um termo característico do francês: *désœuvrer*), ou trabalha *contra o autor*. Mais do que escrever, o autor “tem sua voz apagada” e “é escrito”, como diz Seamus Deane, em sua introdução ao *Finnegans Wake* (JOYCE, 1992, p. vii, ix). E escrito por uma escrita que não faz senão acentuar as aporias das relações intersubjetivas, das relações de objeto e das relações do próprio sujeito consigo mesmo – a precariedade e a vulnerabilidade da dimensão representacional, da dimensão comunicativa e até mesmo da dimensão expressiva da própria linguagem.

A título ilustrativo, podemos nos valer aqui de uma outra imagem (em sentido amplo) tirada da obra cinematográfica de Duras. Trata-se da metáfora da “floresta”, cuja base não é apenas visível, mas também auditiva e tátil, ou sinestésica.² Inicialmente, diria respeito a uma imensidão aludida para além de um horizonte de uma densidade visível de árvores que cercam o parque dessa

¹ A posição assumida por Eco em certas passagens de *La Struttura Assente* (2008), sua crítica ao estruturalismo e ao pós-estruturalismo (Lacan em particular), e Heidegger, sua defesa de uma *semiologia histórica*, não é de todo diferente, porque implica também (sempre) a primazia de um sujeito doador de sentido, capaz de fazer história. É o que está por trás também da crítica de Eco a Mallarmé em *Opera Aperta* (2013, p. 49).

² No cinema mais recente, a imagem/metáfora da floresta nos faz lembrar também do *Anticristo* de Lars von Trier (ZIR, 2013).

espécie de “hotel” (o caráter provisório e indefinido da habitação é essencial à narrativa) onde se desloca sem destino aparente a protagonista de *Détruire dit elle* (1969). Essa imensidão em princípio externa vem a se manifestar paulatinamente cercando uma sala (em um momento culminante do enredo, em que todos os personagens se encontram ali reunidos), até inverter-se subitamente do lado de dentro. A inversão se dá sobretudo através dos contrastes, que concedem ao ambiente uma qualidade profundamente irreal. O que a luminosidade de relâmpago mais ressalta é o limiar das portas e janelas, bem como a superfície das folhas das árvores do jardim, cuja áurea parece invadir e transbordar a peça, visto que o enquadramento em diagonal, atravessado do plano não permite fechar o ambiente (uma janela ou espelho que avança à esquerda aparece cortado, sem fronteira) (Figura 2). Personagens são como vultos emergentes de um fundo espesso que poderia ser o avesso invisível da própria tela.

No desenrolar da sequência, é fundamental também a dimensão sonora – essa espécie de estrondo metálico que se repete, compassada. Tem algo que evoca um relâmpago, mas é também um cluster maciço, com uma queda tão brutal quanto súbita de frequência, como cordas de um instrumento rebentando. Segundo a narração que o acompanha, entendemos que seria paralelo à passagem (não vista) de Alissa (a personagem principal, interpretada por Nicole Hiss) pela floresta (Alissa atravessa a floresta). Esse atravessamento, equivalente a uma experiência total de inversão do fora no dentro, parece traduzir de forma literal aquilo que afirma Deleuze numa passagem de *Différence et répétition*: “não há outro pecado senão fazer remontar o fundo e dissolver a forma” (1981, p. 44).



Détruire dit elle (Duras, 1969)

O que se passa aqui, portanto, não é estritamente visual, nem sonoro, dá-se antes num espaçamento entre essas duas modalidades, constituindo talvez uma terceira, um universo tátil, mas de um tátil fantasmal, sinestésico (porque inapropriável). Próximo de algo que aqui não temos tempo de aprofundar, mas já discutido exaustivamente por Derrida em relação às primeiras obras de Jean-Luc Nancy: a experiência de um “tangível intocável” (Derrida, 2000, p. 79) de uma “extensão não empírica” (p. 37, Cf. p. 258). E é num outro trabalho de Derrida que encontramos um exemplo semelhante e ao mesmo tempo mais concreto, tirado justamente do outro escritor com que nos propomos aqui a trabalhar. Trata-se da expressão *he war*, do *Finnegans Wake* de Joyce (1992, p. 258).

Como vários outros “babelismos” do livro, a expressão estaria escrita em/entre duas línguas, no caso o inglês e o alemão. A maior ambiguidade se concentra no *war*, substantivo “guerra” em inglês e passado do verbo ser em alemão, que se acrescentarmos ainda um “h” gráfico imaginário também se transforma no adjetivo alemão “verdadeiro”. Todas essas diferenças em parte fonéticas [*wɔ:*’, *va:v*] em parte gráficas (*war*, *wahr*), quer dizer, por um lado sonoras e

por outro visuais, perpassam a expressão. Para designar esse atravessamento, Derrida usa o termo *gramophone* (que significa também a tecnologia do toca-discos), e traduz sugestivamente o “*he war*” como “o *war* alemão não terá sido verdadeiro (*wahr*) senão declarando guerra ao inglês” (1987, p. 44).

Quer dizer, o que a expressão joyceana mobiliza são os idiotismos específicos de cada língua (ambas germânicas, mas não é isso que importa). *War* [wɔ:ʔ] não funcionaria como verbo em inglês, no entanto, preserva sua força semântica (guerra). Pela colocação na construção, gramaticalmente, *war* [va:v] acaba por remeter ao passado do verbo ser em alemão, sem que esse no entanto consiga eliminar o resíduo da outra língua. E se nada impede Joyce de se valer dessa duplicidade implícita na unidade gráfica (atravessando duas línguas), porque não estaria ele também se valendo de outra implícita na unidade fonética [va:v] (atravessando o alemão)? O que esses idiotismos revelam são *double binds*, vínculos contraditórios concretos, que sub-repticiamente se inserem no tecido mesmo das línguas (em uma, ou na relação entre duas ou até mais).

E o que é interessante nessa expressão específica, que Derrida isola do *Finnegans Wake*, é que ela sugere também essa guerra fratricida previamente inscrita na interrelação entre as línguas (em particular o inglês, que se emancipa das demais germânicas para se apresentar ao mundo todo como língua franca). A verdade é que, no início, era a guerra, um babelismo cujos idiotismos (se esse foi verdadeiramente o início) não temos e nunca teremos como completamente eliminar. Derrida denomina a obra de Joyce, em sua capacidade de por esses mecanismos em evidência, de operador [*ordinateur*] de milésima geração, ao lado do qual nossos computadores [*computers*, escrito originalmente em inglês], nossos sistemas de arquivo e nossos tradutores automáticos permanecem uma bricolagem (1987, p. 22).

É porque, justamente, uma das possibilidades mais explosivas da tecnologia (não apenas de um computador, mas de uma câmera

de gás e de uma bomba atômica, de tudo aquilo que antes analisávamos em relação à obra de Duras, e também de um toca-discos) é acelerar, multiplicar, inflacionar possivelmente ao infinito clivagens e ambiguidades no entanto já inscritas no cerne daquilo que denominamos de “real”, tanto interna quanto externamente.³ Esse movimento em si não é apenas destrutivo. Envolve os riscos que todos conhecem e vínhamos discutindo, mas uma verdadeira abertura ao outro (capaz de incluir a sua idiotia) teria como se dar independentemente dele?

É um ponto subjacente ao famoso “monólogo” de Molly do *Ulysses*, que abre com o advérbio *yes* e se fecha com uma série de repetições da mesma palavra:

Yes, because he never did a thing like that before as ask to get his breakfast in bed with a couple of eggs since the City Arms hotel... and then he asked me would I yes to say yes my mountain flower and first I put my arms around him yes and drew him down to me so he could feel my breasts all perfume yes and his heart was going like mad and yes I said yes I will Yes. (JOYCE, 1993, p. 690, 732)

Já Saussure observava que uma série repetida do mesmo termo pode fazer oscilar diferentes conotações, como quando alguém repete “senhores!” (e isso é feito intencionalmente com o objetivo de chamar atenção) (1976, p. 150–51). Fonagy, mais recentemente, deu a entender o mesmo valendo-se da palavra “enfim!” (1983, p. 10–11).

Não seria possível considerar todo o *Finnegans wake* como apoiado nessa mesma espécie de mecanismo, na medida em que a frase que abre o livro só se inicia na última página? “[*A way a lone a last a loved a long the*] *riverrun, past Eve and Adam's, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodius vicus of*

³ Seria possível lembrar aqui do início das *Idades do Mundo* de Schelling, obra considerada importante por Heidegger. Outra questão interessante é que essas parafernálias eletrônicas, do telefone ao toca-discos, ao satélite (invocado por Arendt no prefácio de *The Human Condition*) e ao microcomputador, todas operam com base na manipulação de mecanismos em última instância aleatórios, envolvendo o deslocamento de elétrons, cujas leis são probabilísticas, tendo algo de fortuito.

recirculation back to Howth Castle and Environs” (JOYCE, 1992, p. 3). A estratégia torna como que defasada e tira dos eixos a linearidade do processo de leitura, que se torna uma espécie estranha de eco. Tudo que lemos (cujo significado colapsa inúmeras vezes em ruído) depende ainda do que vamos ler, que por seu turno se apresenta como aquilo que já tivesse sido lido (JOYCE, 1992, p. xxx).

No monólogo de Molly, no *Ulysses*, o que a repetição faz oscilar são diferentes afetos. As várias modulações com que a mulher de Bloom hesita ou não em dizer sim, mesmo quando aparentemente concorda. Derrida chama atenção para o fato de que essas variações subjacentes à repetição do *yes* no *Ulysses*, mesmo que se tratasse da iteração de uma mesma unidade fonética, aparecem explicitamente marcadas, por exemplo, na diferença da grafia maiúscula ou minúscula que não segue uma regra meramente convencional. O último *yes*, que equivale à última palavra do livro e não está em início de frase, é capitalizado. Trata-se de novo de um grafonema, porque o contraste afetivo opera atravessando as duas modalidades do sonoro e do visual (mesmo som, mas grafia diferente).

É o próprio Joyce quem utiliza esse termo “modalidade”, de forma a contemplar esse atravessamento irreduzível dos sentidos. Lê-se na abertura do capítulo 3 do *Ulysses*: “Inelutável modalidade do visível, pelo menos isso, senão mais, o pensamento através dos meus olhos. Sinais de todas as coisas que estou aqui para ler, desova do mar [*seaspawn*] e ruína do mar [*seawrack*], a maré que se aproxima, aquela bota oxidada...” Até aqui, a visão aparece plasmada no pensamento (que atravessa os olhos e lê as coisas). Em seguida, ela extrapola explicitamente a materialidade estrita do órgão natural: “Feche os olhos e veja”. E o texto prossegue, examinando a outra modalidade, tratada de forma semelhante: “Stephen fechou os olhos para ouvir suas botas esmagarem ruínas e conchas craquejantes... *você está de alguma forma [howsomever] caminhando através [do que ouve]*. Estou, um passo por vez...

Exatamente: e essa é a inelutável modalidade do audível” (JOYCE, 1993, p. 37, grifo meu).

Segundo ambos os esquemas (Gilbert e Linati) tradicionalmente usados para se entender as principais alusões implícitas no *Ulysses* (a partir das pistas deixadas pelo próprio Joyce, que como se sabe são muitas vezes desencontradas), a figura mitológica que serviria de título ao capítulo em questão é Proteu. Em Homero, Proteu é o deus marinho que revela a Menelau o futuro dele próprio e o que teria acontecido aos outros heróis da guerra de Tróia, como Odisseu. O ponto importante para Joyce é o fato de o deus poder assumir inúmeras formas, de qualquer criatura que se move sobre a terra, incluindo a água e o fogo. Menelau precisa agarrá-lo e de alguma forma fixá-lo em pleno processo de transformação para poder entender o que Proteus diz.

Outro conceito sugerido por Joyce para explicar o que essa figura mitológica representa para ele é o de *primal matter*. Justamente aquilo que na realidade seria capaz de mutações como as que sentimos, por exemplo, na passagem entre as modalidades do visível e do audível. A *primal matter* vai (se) constituindo e (se) desconstruindo ao longo do terceiro capítulo do *Ulysses* (em) diversas experiências de ordem sensória que Stephen Dedalus experimenta, enquanto divaga através da orla marítima, caminhando e sentando, pensando e escrevendo, pondo o dedo no nariz e urinando. Mais para o final, o texto compõe uma imagem no limiar do orgânico e do inorgânico, que se projeta como uma figura feminina a partir do movimento de algas marinhas: “sob a maré que cresce [*upswelling tide*], ele viu as algas se retorcendo [*writhing weeds*] e languidamente soerguendo e ondulando braços relutantes, erguendo [*hising*] suas anáguas [*petticoats*], balançando e revolvendo [*upturning*] nas águas sussurrantes tímidas frondes prateadas” (1993, p. 49).

Como se sabe, essas figuras femininas são essenciais à narrativa joyceana, que termina, como já referimos, no *Ulysses*, com o famoso monólogo de Molly (e no *Finnegans Wake*, com o solilóquio de Anna

Livia Plurabelle). É o fantasma da própria mãe de Joyce que dá o tom da melancolia rica em sensações que Stephen Dedalus carrega desde o início do *Ulysses*: “... silenciosamente, em sonho, ela tinha se dirigido a ele depois de morta, o corpo decaído [*wasted*] no traje marrom desbotado [*loose brown*] em que fora enterrada, exalando um odor de cera e jacarandá [*rosewood*], seu hálito, debruçado sobre ele, mudo, repreendedor, um cheiro suave de cinzas molhadas” (1993, p. 5). A passagem segue comparando (o fantasma da) mãe à imensidão verde e inebriante, doce, do mar (o que lembra um pouco a Capitu, dos olhos de ressaca de Machado) e à biliar pegajosa que ela teria vomitado do fígado apodrecido antes de morrer.⁴

Mais adiante, novamente no terceiro capítulo, de Proteus e da *primal matter*, Stephen Dedalus vai refletir ainda sobre a ligação com a mãe como um elo mais determinante que a ligação com o pai, no sentido de passar diretamente pelo corpo, pelo útero, antes que por laços de convenção: “gestado no útero [*wombed*], nas trevas [*in darkness*] também eu fui” (1993, p. 38). E a partir da imagem, que ele vê na praia, de um cão farejando uma carcaça e cavando um buraco na areia, compõe através do célebre e bizarro trocadilho *dogsboddy* (o inverso do corpo de Deus, *godsboddy*) a figura de um corpo de cão *em busca de uma avó enterrada* (1993, p. 46). É importante notar que o que nessas passagens o corpo (e/ou o cadáver) feminino convém não é uma origem idealizada, mas aquilo que ameaça a função simbólica – o equivalente desse espaço estranho que Kristeva denomina de abjetal, prévio à constituição de sujeitos, objetos, e suas representações, e que tem sido comparado também por ela e outros autores à noção de *chora* de Platão (1980, p. 18, 21).⁵ Portanto, se não é um objeto, um

⁴ Outra aproximação que poderia ser feita entre Joyce e Machado é a importância que tem para ambos o *Tristram Shandy* de Laurence Sterne (JOYCE, 1992, p. xiv).

⁵ É interessante notar que, em sua discussão da pluralidade irreductível do homem em *The Human Condition*, Arendt remete essa pluralidade em última instância ao problema da diferença sexual, embora não de uma perspectiva psicanalítica, mas bíblica: no início, Deus teria criado o homem e a mulher (1998, 8). Seamus Deane faz a seguinte consideração sobre o *Finnegans Wake*: “the most important division in [*Finnegans Wake*] is that between male, patriarchal language that is always seeking to impose order on diverse materials and female language that revels in heterogeneity and

sujeito, tampouco é equivalente a *nada*. Trata-se antes de um tipo de resíduo, insubstancial.

É o espaço mesmo da pulsão de morte, no limiar entre o orgânico e o inorgânico, do narcisismo primário, tal como entendido pelo Freud da segunda tópica (a partir da publicação de “Para além do princípio de prazer”), e sobretudo por Melanie Klein. Kristeva vai sugerir que é justamente em Joyce, mais do que em outros escritores, inclusive Proust, que se pode descobrir que “é o corpo feminino, o corpo materno, no que ele tem de in-significável, de in-simbolizável, que arma para o indivíduo o fantasma dessa perda em que ele se degluti ou inebria, porque é impossível nomeá-lo” (e do qual é impossível se fazer um luto definitivo) (1980, p. 27). Um fantasma (corpo-cadáver feminino) também constituído pelas oscilações afetivas do sim, que atravessa o monólogo de Molly, que anteriormente examinamos.

Seria um estranhamento com relação àquilo de que no entanto é difícil (senão impossível) se separar. Um outro que nos ameaça no que teríamos de mais próprio, ao mesmo tempo em que preside, sustenta e desconstrói todas as nossas subsequentes tentativas de organização, feitas de “exclusões e ordenamentos” (KRISTEVA, 1980, p. 80). Dos mesmos processos dependem “as fronteiras internas e externas constitutivas do ser que fala”, constitutivas “das diferenças fonológicas e semânticas que articulam a sintaxe da língua” (p. 85). Para Kristeva seria a arte que reata com essa “economia pulsional da falta de objeto”, um dos traços da qual é a fobia (sem objeto definido), que “carrega o vestígio [*trace*] da fragilidade do sistema significante do sujeito” (p. 46). E ela dá como exemplo o fato de o pequeno Hans de Freud ter se tornado quando adulto um diretor de ópera (p. 49).

Em Duras, o curto-circuito silencioso da linguagem em que a psicose aflora depende da autora fazer imperceptivelmente balançar

ridicules authority... [Joyce] finds here the comprehensive figure for self-division, for a broken world...
(JOYCE, 1992, p. xvi, Cf. p. xixx).

essas estruturas (sobretudo na literatura), apontando em última instância para uma “dissociação [*déliaison*] fundamental”, “a Coisa perdida”, “a mãe cujo luto [pra criança] permanece impossível” (KRISTEVA, 1987, p. 250–51). Maurice Blanchot vai comparar essa experiência durasiana ao aórgico de Hölderlin, ou à impossibilidade de morrer em Kafka (1983, p. 68–69). Como vimos, uma das estratégias principais de Duras é o desdobramento ambíguo dos personagens em suas relações. Para Kristeva, Duras nos faria vivenciar a “identidade instável da criança que, no espelho, encontra a imagem da mãe como réplica ou eco (apaixonante ou aterrador) de si mesma”, “um alter ego coagulado na gama de intensidades pulsionais que o agitam... prestes a esvaziá-lo como o retorno hostil de um bumerangue” (1987, p. 263).

Mesmo aqueles de nós cuja experiência da própria identidade é mais sólida carregam consigo essa fragilidade constitutiva. A violência do mundo moderno a exacerba, mas pode-se pensar que ela é constitutiva de certos processos que se estabelecem não apenas entre humanos, mas entre outros seres vivos (o gato que perambula sozinho pelos quartos da casa em *Nathalie Granger*), e no limite do inorgânico, como sugerido por Freud em sua análise da pulsão de morte. A partir também da sua leitura da obra de Duras e outros autores, Blanchot sugere que, onde quer que se forme “uma comunidade episódica entre dois seres feitos ou não um para o outro”, se constitui uma “máquina de guerra” e uma “possibilidade de desastre” (1983, p. 80).

Não seria esse tipo de risco o primeiro a ter de ser considerado quando aceitamos a exigência de reconhecimento explícito da dimensão eminentemente política da problemática da ligação comunitária, como parece propor Hannah Arendt? Tal dimensão não seria nem da ordem do necessário nem da ordem do útil, como a autora reconhece desde a primeira publicação [1958] de *The Human Condition* (ARENDDT, 1998, p. 7, 24–25). E a defesa intransigente que Arendt faz de valores cosmopolitas em contraposição às tendências regressivas da cultura, típicas do

mundo moderno, visa assegurar antes de tudo valores como alteridade e heterogeneidade, o respeito à autonomia do pensamento (ao seu caráter dual, inacabado e efêmero) e às singularidades da vontade – pontos enfatizados sobremaneira em sua obra póstuma (1978).⁶ A nosso ver, não é possível fazer isso escamoteando-se o que parecem ser mecanismos intrínsecos à aparelhagem psíquica do homem (e dos seres vivos em geral, no limiar em que se constituem, junto ao inorgânico), como as clivagens e os impulsos destrutivos.

Arendt reconhece, por exemplo, que a perda de direitos fundamentais a que ficam expostas milhões de pessoas no mundo moderno é uma calamidade decorrente “não da falta de civilidade, retrocesso, ou pura e simples tirania, mas, ao contrário... [do fato de] não existir na terra mais nenhum local que não tenha sido colonizado” (2000b, p. 37). Seria na medida em que o Estado-nação declina e os judeus são assimilados que mais cresce o antisemitismo. Arendt criticou ainda, retomando um argumento de Edmund Burke, a generalidade implícita no conceito de direitos humanos, que tende a reduzir a pessoa a um simples membro de uma espécie natural, ou a um indivíduo cuja vontade seria redutível ao cálculo utilitário. Argumentou pela especificidade (e importância) do conceito de propriedade, como algo distinto da acumulação de riqueza (1998, p. 67). Nessa medida, não muito diferente de autores como Carl Schmitt (2007, p. xxi–xxiv), ela parece constatar os perigos do universalismo supostamente liberal e esclarecido. E aponta para a ambiguidade inerente às tecnologias, do satélite à automação, passando pelas armas atômicas, recusando deixar as decisões relativas ao seu desenvolvimento e controle exclusivamente nas mãos dos “cientistas ou políticos profissionais” (Arendt, 1998, p. 3).

⁶ Já em *The Human Condition*, Arendt procura pensar a *praxis* política para além da dicotomia entre contemplação teórica e ação, que é um dos problemas perenes da tradição filosófica ocidental (1998, p. 14–17). Ela defende a importância da esfera pública (estruturada sempre provisoriamente em termos de aparências e de um senso comum), mas sem deixar de reconhecer a força de artistas e intelectuais modernos cuja autonomia é construída em oposição a esse espaço (p. 203–204).

São uma série de aporias que, se não serviram efetivamente para alinhar Arendt às perspectivas seguidas por outros autores ligados à psicanálise ou às vanguardas artísticas e literárias, no questionamento radical que esses fazem da linguagem (na sua dimensão representativa, comunicativa e mesmo expressiva), não deveriam de todo afastá-la deles. As aporias marcam, ao contrário, a encruzilhada que é também um entrecruzamento de caminhos e a possibilidade do sim, da afirmação, mesmo na idiotia, diante do desastre.

Referências:

ARENDDT, Hannah. *The Human Condition*. With an Introduction by Margaret Canovan. 2nd Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt, 1978.

ARENDDT, Hannah. "A Daughter of our People", in *The Portable Hannah Arendt*. Edited with an introduction by Peter Baehr. New York: Penguin, 2000a.

ARENDDT, Hannah. "The perplexity of the rights of man", in *The Portable Hannah Arendt*. Edited with an introduction by Peter Baehr. New York: Penguin, 2000b.

BLANCHOT, Maurice. *La Communauté Inavouable*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. 4a Edição. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

DERRIDA, Jacques. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*. Paris: Éditions Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Le Toucher*. Paris: Éditions Galilée, 2000.

DURAS, Marguerite. *Détruire dit elle*. França, 1969.

DURAS, Marguerite. *Nathalie Granger*. França, 1972.

ECO, Umberto. *The Aesthetics of Chaosmos. The Middle Ages of James Joyce*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

ECO, Umberto. *La Struttura Assente*. La ricerca semiotica e il metodo strutturale. Bolonha: Bompiani, 2008.

ECO, Umberto. *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Bolonha: Bompiani, 2013.

FÓNAGY, Iván. 1983. *La vive voix*. Paris: Payot.

JOYCE, James. *Finnegans Wake*. With an introduction by Seamus Deane. London: Penguin, 1992.

JOYCE, James. *Ulysses*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'horreur*. Paris Éditions du Seuil, 1980.

KRISTEVA, Julia. *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. Paris: Gallimard, 1987.

KRISTEVA, Julia. *Le génie féminin. 1. Hannah Arendt*. Paris: Gallimard, 1999.

RESNAIS, Alain e Duras, Marguerite (roteiro). *Hiroshima mon amour*. França, 1959.

SAUSSURE, Ferdinand. 1976. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*. Expanded Edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

ZIR, Alessandro. Nature's Horror and Grand Style in Lars von Trier's *Antichrist*. *Panoptikum* (Gdansk), 269-277, 2013.

Sobre os autores

Kathrin Rosenfield

Doutora em Ciência da Literatura pela Universidade de Salzburg, atualmente é professora titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenadora do grupo de pesquisa Literatura e Filosofia do CNPq, atua nas áreas da filosofia e literatura, em temas ligados a estética, artes e psicanálise, em que possui inúmeras publicações.

Felipe Gonçalves Silva

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), possui pós-doutorado na Freie-Universität Berlin (FU) e doutorado em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Foi pesquisador visitante na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg e é membro do Núcleo Direito e Democracia do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

Antonia Grunenberg

Professora da Universidade de Oldenburg, onde também foi uma das fundadoras do Centro Hannah Arendt, sobre a qual possui diversas publicações, dentre elas o livro *Hannah Arendt und Martin Heidegger: Geschichte einer Liebe* [Hannah Arendt e Martin Heidegger: História de um Amor] (Piper Verlag, 2008).

Laurence Paul Hemming

Senior Research Fellow no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de Lancaster (Faculty of Arts and Social Sciences). É especialista em Martin Heidegger, principalmente na obra do período de 1936-1949 e temas como as discussões sobre Karl Marx e Hegel, a interpretação de Hölderlin e o estudo dos Pré-Socráticos.

Nuno Pereira Castanheira

Pesquisador do Grupo de Pesquisa *Praxis* – Filosofia Prática, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, vinculado como pós-doutorando ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (de 06/2016 a 12/2018) no momento da apresentação da primeira versão deste trabalho no *Colóquio Internacional Martin Heidegger & Hannah Arendt em seu Tempo*. Docente-colaborador do Instituto de Biociências da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: npcastanheira@gmail.com.

Ingrid Cyfer

Professora de teoria política da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), possui pós-doutorado em Dartmouth College e doutorado em Ciência Política pela USP com estágio doutoral na New School for Social Research. Pesquisadora do grupo Psicanálise e Teoria Crítica: Teorias da Subjetivação, do Núcleo de Direito e Democracia (CEBRAP), e Pesquisadora Associada do projeto Esfera Pública e Reconstrução: sobre a constituição de um paradigma reconstrutivo no campo da teoria crítica (FAPESP, N. 2014/11611-3).

Raphael Neves

PhD em ciência política pela New School for Social Research (Nova York), ex-bolsista Capes/Fullbright e professor de direito constitucional na Universidade Federal de São Paulo. Sua pesquisa abrange ainda os temas dos direitos fundamentais, filosofia política e justiça. E-mail: raphael.neves@unifesp.br.

Alessandro Zir

Doutor pelo Interdisciplinary PhD Program da Dalhousie University (Halifax, Canadá, 2009), tem diversas publicações em âmbito internacional, incluindo artigos em periódicos de referência tais como *Republics of Letters* (Stanford University), *Portuguese Literary and Cultural Studies* (University of Massachusetts) e o *Marburg Journal of Religion*. É também tradutor. E-mail: azir@dal.ca.