

Tradução

TRADUÇÃO

A verdade ofensiva ou o corpo-a-corpo das línguas*

***Entrevista com Jacques Derrida,
realizada por Évelyne Grossman
em 12 de dezembro de 2003***

Tradução de Élide Ferreira

Doutora em Lingüística aplicada pela Unicamp e professora da Universidade Estadual de Souza Cruz. E-mail: epferreira@uesc.br

*N. da T.: Este texto que apresentamos ao público brasileiro é uma entrevista de Jacques Derrida - *La vérité Blessante ou Le corps à corps des langues*- concedida a Évelyne Grossman e publicada no número 901 da revista Europe, em maio de 2004. Trata-se de um dossiê em homenagem a Derrida, em que amigos e estudiosos de sua obra escrevem sobre amizade, política, tradução e, por que não dizer, de um legado da desconstrução. Nessa que é uma das suas últimas entrevistas, antes de sua morte em outubro de 2004, fala de sua paixão pela língua francesa, pela literatura e pela busca de uma verdade que está sempre em outro lugar, trazendo à tona o que chama, na leitura e na escrita, de o corpo-a-corpo das línguas e seu segredo sem segredo. O filósofo fala-nos, também, da amizade, da carreira como professor e da singularidade da assinatura, que permanece para o estudioso de sua obra tanto bela quanto enigmática.

Eveline Grossman. - *Esse número da Europe, que é dedicado ao senhor, reúne, como se sabe, colaboradores de vários países (Itália, Espanha, Bélgica, Estados Unidos, Inglaterra, Egito, Canadá, Alemanha, Iraque, Países Baixos etc.): como qualificar esta comunidade transnacional, trans-lingüística, de seus leitores, para o senhor que diz, por vezes, não ser “comunitário”? Sem dúvida há uma “comunidade” de seus leitores, todavia eles não se assemelham, freqüentemente não têm muito que ver uns com os outros. Não é um grupo nem uma escola, entretanto qualquer coisa no reconhecimento de seu pensamento os liga, faz ligação. Poder-se-ia ver aí algo como aquela “comunidade do desligamento social” que o senhor define em Políticas da Amizade?*

Jacques Derrida. - *Você descreveu notavelmente a situação. Arriscando-me, por minha vez, eu hesitaria – você mesma hesitou – em me servir da palavra comunidade. É verdade, todavia, que algo – não sei se posso dizer reúne ou se assemelha – algo em todo caso assemelha-se aqui, há alguns decênios, a uma afinidade, a um destino, a um dever partilhado entre escritores, universitários, intelectuais, pertencentes a culturas estrangeiras ou escrevendo em línguas bem diferentes. São esses, muitas vezes aliás, amigos, eles mesmos autores de obras originais e muitas vezes autores-tradutores. Isso é para mim, desde há muito, motivo de espanto, de reflexão, de experiência constantes. De prazer também, de alegria. Procuro compreender a história oculta, quase clandestina do que se passa aí e que se passa por meio de línguas, muitas vezes intraduzíveis entre si ou dificilmente traduzíveis. Um dos paradoxos aparentes é que escrevo em uma língua que faço questão de resguardar bem francesa, tanto intraduzível quanto idiomáticamente possível. Não obstante, tenho mais leitores, ou serei dizê-lo, lúcidos e generosos, no estrangeiro do que na França. Pergunto-me por quê, com efeito, os egípcios, os canadenses, os turcos ou os russos, os chineses ou os japoneses, os sérvios ou os indianos têm um acesso mais intenso, mais atencioso, digamos,*

em todo caso mais amigável em relação ao que escrevo do que a maioria, se essa palavra tem ainda aqui um sentido, de um certo público francês. Isso tem relação sem dúvida com a natureza e com as formas do que escrevo, mas também por uma diferença de culturas, de estruturas universitárias, de história institucional, do espaço público. Sem ter resposta muito elaborada, posso dizer que essa questão, como aquela dos desafios da língua, da escritura e da tradução, está no centro do meu trabalho permanentemente. De mais a mais, quando escrevo, sei agora que a maioria de meus melhores leitores serão de língua inglesa, espanhola, alemã, até mesmo, como você o diz, egípcia ou turca. Trata-se, então, de pensar antes de mais nada esse fenômeno: a língua, a instituição literária, a instituição filosófica, o cruzamento entre estas duas, uma vez que o que escrevo está sempre na fronteira entre as duas. E depois também a edição e as mídias. Como esses cruzamentos operam em cada cultura? Em cada país? Por exemplo, nos Estados Unidos. Diz-se, freqüentemente, de forma injusta, eu penso, que sou melhor recebido nos Estados Unidos do que nos outros lugares. Isso é falso. Melhor do que na França certamente, mas não do que na Alemanha, na Itália ou Espanha. Nos Estados Unidos, por exemplo, na Universidade, nos departamentos de literatura, pode-se ensinar conteúdos bastante filosóficos. Pude ensinar nos departamentos de filosofia nos Estados Unidos, mas quase sempre nos departamentos de literatura ou de literatura comparada, nas *Humanidades*, como dizem, e esses são cursos de filosofia, esses que ministro aqui [na França] sobre Hegel, Kant ou outros, sobre as obras literárias também. Isso é possível nos Estados Unidos. Não é possível na França, que eu saiba. Isso [que ocorre nos Estados Unidos] forma alunos, intelectuais que têm uma cultura filosófico-literária mais aberta que na França. O mesmo vale, também, por exemplo, no campo do direito ou da arquitetura: nos Estados Unidos, pode-se ensinar conteúdos teóricos desses tipos que escrevo, nas faculdades de direito, de arquitetura ou teatro, em que

há muitos debates em torno de certos textos meus. Inimaginável na França, ou pouco imaginável. Na Rússia também (digo certamente na Rússia, mais que na URSS), mas também na Índia, por exemplo (onde uns motoristas de táxi, disseram, tinham uma idéia da “desconstrução” e conheciam nomes de autores associados a essa “coisa”). Há ali um tipo de “popularidade”, se posso me servir desse termo, uma “popularidade” inacreditável desses textos, todavia, tão franceses, a sua maneira, e que se diz na França tão “difíceis”, “herméticos”, “esotéricos”, “elitistas”, uma “popularidade” que não tem nenhuma medida em comum com o que pode ocorrer aqui para nós [na França]. Então, para além das análises sociológicas às quais me entrego de bom grado, uma sociologia empírica, como essa... sobre o que se passa em Paris: as rivalidades pessoais, universitárias, editoriais, jornalísticas, os problemas das mídias etc. - análises que qualquer um de nós pode fazer -, além desses problemas dessa sociologia empírica, há coisas provavelmente mais profundas que explicam essa diferença e isso que você chamou de “comunidade sem comunidade”. Esses amigos, leitores ou pesquisadores, que se interessam por meu trabalho, às vezes se conhecem, encontram-se em colóquios, mas nem sempre têm de todo a mesma abordagem. Em cada caso, seria preciso analisar a especificidade desse estranho meio que não é uma comunidade e, todavia, guarda, com efeito, uma referência comum a meus próprios textos ou a meu ensinamento, mas também uma atitude de resistência à cultura dominante, à cultura universitária dominante. É, portanto, também um tipo de contra-cultura. No fundo, têm em comum - é o que, há pouco, chamei de *destino* -, ter os mesmos tipos de inimigos que eu: isso reúne. Essa não é uma comunidade, mas um destino quase clandestino no qual eles se reconhecem, no mais das vezes, e se reconhecem entre si. Se eu fizesse um trabalho sério e escrevesse sobre esse assunto, o essencial teria de passar pela questão da língua e de minha própria relação com a língua francesa. Que é uma relação irredutivelmente idiomática,

tão pouco traduzível quanto possível e que, paradoxalmente, no lugar de desencorajar o estrangeiro, diz algo a ele, interessa-lhe, convoca-o e o provoca na sua própria língua. Isto é, também em seu próprio pensamento, isto é, também em seus comprometimentos institucionais e políticos. Um dos lugares de pesquisa a que recorro para responder à sua pergunta, o que não faço aqui, pois improviso um tanto, seria, então, a questão de minha experiência ou de meu tratamento dado à língua francesa, a única na qual escrevo e mesmo a única em que falo (mesmo que me aconteça ensinar, sem o refinamento com que sonho, em inglês). Isso teria tudo para desencorajar os não-francófonos. Porém, é o contrário que ocorre. Questão, ao mesmo tempo, de espanto para mim, bem como de prazer. É verdade, também (não é isso um sinal?), que, na vida, como se diz, a maior parte de meus amigos e amigas não são franceses – e uma amizade não acontece sem cumplicidade de interesses no trabalho, na escrita, no pensamento. Na Universidade, meus melhores amigos são estrangeiros; tenho poucos amigos no meio universitário francês. Eu os tenho, certamente, mas, em comparação, bem menos.

EG - Como o senhor sabe, eu queria antes de tudo ter dedicado esse número da Europa a um aspecto apenas de seu trabalho que seria: «Derrida e a política» (aliás, é o tema que aborda aqui o texto de Geoffrey Bennington). E, então, rapidamente me dei conta de que não era muito desejável nem mesmo possível reduzir ou canalizar a variedade de questões já abordadas pelo senhor. Cada um, então, privilegiou o aspecto de sua obra de que desejava falar e esse número oferece, afinal, um panorama bastante variado dos temas de que o senhor se ocupou; há, assim, textos sobre política, bem como sobre a relação entre a literatura e a filosofia, a questão do sonho, do spectral, do dom, da hospitalidade, do “mais de uma” língua, da diferença sexual etc. Minha pergunta seria, então, a seguinte: o que reúne todas essas figuras, se fosse preciso juntá-las, o que faria todos esses temas aparentemente de uma grande diversidade serem

parecidos para o senhor? Dito de outro modo, no lugar por sua vez de falar de “desconstrução”, da “différance”, da desfiguração, poder-se-ia sugerir que esse número pode, de uma certa maneira, constituir o seu retrato, o retrato de um filósofo?

JD - Sim, sem dúvida. Eu o espero, pois eu ainda não li esses textos, mas espero também que uma certa dessemelhança, uma heterogeneidade do outro reconfigure isso que você acabou de chamar de meu retrato. É isso o que acontece em geral e eu seria o último a lamentar. Essa questão, com efeito, encadeia-se muito bem com a primeira. Quando eu falava há pouco dessa experiência de contra-assinatura, que reúne sem ligação, que junta sem juntar todos esses amigos no mundo, eu definia bem uma atitude política, uma atitude a propósito do político. Pode-se dizer que há na “desconstrução”, em todo caso no meu trabalho, desde o começo, no lugar de *uma* política uma atenção à coisa política. Ela orienta todos os meus textos. É somente no curso do último decênio, há dez ou treze anos mais ou menos, que se tornou mais aparente, porque dei sinais mais reconhecíveis em *Políticas da Amizade*, *Espectros de Marx*, ou em outros textos sobre a hospitalidade etc. Seria fácil, no entanto, mostrar, se houvesse tempo, que as premissas desses textos estão presentes desde o começo, desde os primeiros textos, fosse a questão da propriedade, do próprio, da apropriação ou da soberania, por exemplo. Interesse-me bastante pela soberania agora, mas já se encontravam em *Gramatologia* ou em *A Escritura e a Diferença* todas as premissas dessas questões. Meu interesse começou, então, bem antes dessa fase que alguns nos Estados Unidos chamaram de “virada ética” ou “virada política, ético-política”. Não é uma virada. Não posso negar que havia ali uma nova cena, um novo pôr-em-cena, uma nova insistência sobre coisas identificáveis como política, mas tudo isso tinha começado bem antes.

O que liga esses que me lêem, malgrado as interrupções entre

as culturas e as distâncias, é uma maneira de pôr a questão do político, e de o fazer em uma atitude que é, malgrado tudo, de dissidência ou de resistência. Isso pode tomar formas bastante diferentes, conforme se está no Egito ou nos Estados Unidos. Mas todos têm em comum uma espécie de não conformismo político ou sócio-político. É o que se poderia falar, se se gosta da palavra, de uma certa “comunidade”. Esse agravamento mais recente, menos antigo digamos, a respeito de uma temática mais identificável que antes, explica-se sem dúvida no ensino e nas publicações, devido a dois aspectos.

De um lado, porque foi, parece-me, necessário fazer um certo percurso de pensamento, digamos do tipo desconstrutivo, para preparar a elaboração nova de uma questão do político, antes mesmo de me lançar a essas problemáticas, tais como estavam convencionalmente codificadas. Era preciso o trabalho de desconstrução prévio que não fora feito em 1968-1970, época durante a qual meus posicionamentos de esquerda eram conhecidos, mesmo que eu não tivesse escrito texto classificado como político. O que ocorreu em seguida, a partir do fim dos anos 80 e início dos anos 90, é que eu sentia que poderia escrever coisas em acordo com minhas premissas anteriores. Creio que havia ali uma coerência. Por exemplo, o tema da espectralidade que me é tão útil em *Espectros de Marx*, encontram-se vestígios longínquos dele, há bastante tempo antes, e não somente na ficção (ou a prática de uma teoria da ficção) intitulada *La carte postale*, que data dos fins dos anos 70. Eu mesmo sou surpreendido quando, bem raramente, releio alguns de meus textos: redescubro tudo isso. A espectralidade sempre esteve ali, de uma certa forma. Mas, então, a partir dos anos 80 e do início dos anos 90, acreditei que não haveria equívoco teórico ou filosófico no que concerne à minha abordagem das questões ético-políticas.

De outro lado, as mutações geopolíticas e urgentes me provocaram a escrever. Eu poderia dar várias definições, mas escolhi

apenas uma a propósito da hospitalidade: as questões políticas da imigração, do exílio, tornam-se, então, mais urgentes na França e eu as abordei em meus seminários. Teria eu escrito *Espectros de Marx* se não tivesse ocorrido, depois da queda dos países comunistas, essa desafeição um tanto rápida quanto a Marx, suas mudanças de comportamento, suas atitudes displicentes diante de tudo que era – digamos – marxista e que eu considerava evidentemente bastante suspeitos? Eu teria escrito *Espectros de Marx* se não tivesse sido convidado, na América, pelos marxistas americanos (e alguns do exterior) a falar de Marx? *Espectros de Marx* foi primeiramente uma conferência realizada na Califórnia. Eu já tinha, naquela época, falado de Marx certamente de maneira ambígua, mas fundamentalmente positiva, retomando com seriedade o discurso marxista, o que não poderia fazer – eu tinha lido Marx há muito tempo – no momento em que o terreno estava ocupado pelos marxistas entusiastas e dogmáticos, a quem eu não queria combater e menos ainda me unir. Naquele momento, de uma só vez, dei-me conta de que não havia muitos marxistas, ou bem poucos, e considerei isso politicamente falso, injusto e perigoso na escala mundial. Achava que aquela era uma renúncia intelectual e política. Então, escrevi esse texto ambíguo a respeito de Marx no qual reafirmo um certo número de posicionamentos políticos, que sempre tinham sido meus, a respeito da situação mundial, assim como um certo número de argumentos, que não vou resumir aqui.

Direi coisas análogas, senão idênticas, a propósito de questões que pareciam preferencialmente éticas, como o tema do dom, da hospitalidade, do secreto. Isso também remonta a um momento distante e só seria posto em cena mais tarde, nos últimos decênios. Mas para retornar ao cerne de sua questão, o que liga todos esses que pertencem sem pertencer a essa comunidade sem comunidade é até mesmo uma experiência do político. Não é uma política comum, não é um programa, evidentemente, mas a preocupação de repensar a coisa política, estatal, nacional ou

de soberania, de repensar o multiculturalismo, o multilingüismo etc ... Isto, eles o têm em comum, temos todos em comum. Creio que se encontram vestígios, não somente no meu trabalho, mesmo nos textos que não são identificados como políticos, por exemplo nos textos sobre poetas como Celan ou Artaud, mas nos seus próprios trabalhos, em seus próprios domínios. Há muitas mulheres nessa comunidade – é um traço que é preciso realçar e isso não é insignificante, parece-me. Tenho, creio, bem mais boas leitoras que bons leitores, se posso dizer isso sem simplificar e, do meu ponto de vista, é um fenômeno a ser interrogado. Essas amigas e amigos escrevem também por sua vez. Têm sua obra na maioria das vezes, cada vez bem diferente e eles fazem na sua cultura, no seu lugar institucional, um trabalho do mesmo tipo, que não é conhecido na França. Fico bastante chateado de ver os bons livros vindos desses locais não poderem passar a fronteira francesa. Há uma barreira, primeiramente, editorial: traduzir um texto teórico em francês é, de mais a mais, difícil, uma barreira cultural geral também, universitária muitas vezes – nem sempre, não é preciso generalizar demais, isso depende das disciplinas-, mas também é até mesmo universitária. É um limite da cultura francesa que sofro e que é preciso denunciar porque o atraso em relação à tradução, o desinteresse, em todo caso, pelos domínios com os quais trabalho, *vis-à-vis*, de coisas bastante importantes que se fazem no estrangeiro, faz parte do quadro de que falamos e que explica no fundo o fato de você ter de apelar a autores estrangeiros.

*EG - Sim, mas é, também, o que fez a riqueza dessas abordagens e do retrato... Eu gostaria, ainda, de interrogá-lo sobre a transmissão de uma certa obra. Ao menos em duas oportunidades recentemente, o senhor pôs essa questão a propósito de Blanchot e de Hélène Cixous, em *Chaque fois unique, La fin du monde*, o senhor escreve: “Blanchot não fez escola, ele aliás disse o que tinha de dizer da fala e da maestria pedagógica” e o*

senhor diz que ele nos deixa “uma herança [...] inapropriável”¹. E, sobre Hélène Cixous, na sua conferência na BNF publicada sob o título de Gêneses, Genealogias, Gêneros e o Gênio, o senhor evoca “a genialidade” de uma escritura que “consiste necessariamente em fazer chegar, em dar lugar, em dar tão somente, em dar nascimento à obra como acontecimento, rompendo paradoxalmente com qualquer genealogia, qualquer gênese e qualquer gênero”². Por isso aí é preciso entender (sem querer naturalmente assimilar as duas experiências perfeitamente díspares de escritura, a de Cixous e a de Blanchot) algo como uma transmissão sem filiação, fora da genealogia?

JD - Antes de responder diretamente a esta questão, gostaria de reconstituir o contexto no qual, parece-me, Blanchot manifestou sua desconfiança, sua suspeição em relação ao discurso pedagógico. Foi a propósito de Hegel, creio. Segundo Blanchot, a fala pedagógica supunha a possibilidade de um discurso contínuo, conseqüente, ininterrupto, monológico, afinal; é quanto a isso que o pensamento ou a escrita literária não se acomodava. Ele opunha a isso muitas vezes o aforismo, o fragmento, a data. Tínhamos tido seguidas discussões sobre a questão do fragmento. Eu tinha dito a ele que eu tinha escrito em algum lugar que desconfiava da noção de fragmento, porque ela implicava ainda a totalidade e ele levou isso em consideração. Ele escreveu, ele expressou um arrependimento em relação à palavra fragmento. Em todo caso, opôs uma certa fala interrompida à continuidade do discurso filosófico ou pedagógico. Uma das diferenças, dentre várias outras, entre Blanchot e Cixous, é que Blanchot nunca ensinou, jamais praticou a docência. Tinha respeito pelos professores, mas, ao mesmo tempo, ele se surpreendia que se pudesse falar daquela forma, fazer conferências, por exemplo. Não somente ensinar, mas fazer conferências. Mesma coisa com meu amigo Genet, que um dia me disse: “Você não tem vergonha de falar assim, de fazer conferências, discursos!”. Ele dissera isso sorrindo, mas da

mesma forma: “Você não tem vergonha...!” Para esses escritores, esses pensadores, esses criadores, a escrita é irreconciliável com a fala pedagógica, pública, conferencista. Hélène Cixous escreveu, também, algo que não pode ser chamado de outro modo que não seja «literatura», todavia ensina desde sempre. Eu assisti, por vezes participei de algumas sessões de seu seminário; participei de outros estando inscrita. Ela ensina de uma forma que não é a mesma de sua escritura, mas que não é totalmente estranha à sua forma de escrever e ao que lhe interessa na escrita. E, então, a pergunta que você fez concernia à transmissão...

EG - *Sim, a possibilidade ou não de uma transmissão sem genealogia...*

JD - Para falar primeiramente em geral, creio na necessidade inelutável e legítima da transmissão, quer dizer, da tradição, da tradução, da passagem. Mesmo se Blanchot não fez escola, se é bem difícil ensinar, há uma transmissão e uma *transferência* de sua obra (diria mesmo *sobre* sua obra). A leitura é isso: mesmo se essa não toma necessariamente a forma da doutrina a ensinar, do sistema a aplicar ou a respeitar, há a transmissão. Blanchot era também um grande leitor e, portanto, um herdeiro. Há herança e não tenho nada contra a tradição. Eu mesmo muitas vezes submeti as coisas até a hipérbole: pela *multiplicidade* de heranças. Todavia, é preciso, seria preciso que nesta experiência dessas heranças, dessas aquisições transmitidas, se produzisse o que se pode chamar de um acontecimento, qualquer coisa do pensamento ou da escrita que não fosse dedutível da herança, que interrompe de uma certa maneira a herança, que con-jura¹ a herança.

“Que con-jura a herança»: improviso essa fórmula, ela cai de cima e de repente, atenho-me a isso. Ater-me-ia a isso. Nesse

1 N. da T.: Derrida comenta a expressão francesa *jurar avec*, que comporta a dupla interpretação de *jurar com* e de *conjurar*.

“que con-jura”, é preciso entender que se faz ato de fidelidade (juramento, ato de fé: não trair...). Quando leio, minha primeira preocupação é de não trair aquele que leio ou de quem falo. Eu juro não trair a cada vez. Mesmo se traio, tinha feito o possível pra não trair. E, ao mesmo tempo, *con-jurar* é também outra coisa, destoar, trair de uma certa maneira, isto é, fazer alguma coisa que não seja reapropriável, que seja outra. Que não imite, não reproduza, sob o risco da nota falsa, mas que assume o risco, para obedecer ao comprometimento de fidelidade. Chamo frequentemente isso, essa assunção, de “contra-assinar”.

Esse con-jurar da contra-assinatura, eis no fundo o que me guia. Isso supõe, ao mesmo tempo, fidelidade e infidelidade a cada instante, ou infidelidade por fidelidade. É como uma lei contraditória (e não há, creio, nem responsabilidade, nem decisão, nem acontecimento, sem a provação desta contradição) ao mesmo tempo na minha existência, na minha docência e fora dela: em tudo que procuro dizer, escrever ou fazer. No ensino, já que sua questão sobre transmissão se coloca aí de maneira bem específica, procuro também, sempre procurei fazer as duas coisas ao mesmo tempo. Eu tive a sorte institucional de fazê-lo e não teria podido fazer em qualquer situação institucional. Ocorre que ensinei bem pouco na Universidade, ao menos na França, ensinei durante quatro anos como assistente na Sorbone e o resto do tempo na Ecole Normale Supérieure ou nos Hautes Études, onde eu podia fazer um seminário sobre o que quisesse, como quisesse, no ritmo em que escolhesse, sobre os autores e assuntos que eu escolhesse. Assim, ao curso desses longos anos – isso perfaz 30 anos de docência e mesmo mais-, sempre procurei ajudar os alunos, explicando-lhes Kant, Descartes ou Heidegger, mas, ao mesmo tempo, de o fazer encenando que me era próprio nos textos que escrevia – sempre escrevi tudo que ensinei -, e esses textos que pude assinar como textos quase literários... não do começo ao fim literários, mas enfim textos que não são simples-

mente textos de transmissão de saber. Sempre procurei aliar os dois: transmitir o saber, ajudar os alunos, relendo eu mesmo os textos – canônicos ou não, literários, filosóficos, históricos ou jurídicos – e depois fazer com que cada sessão fosse, ao mesmo tempo, uma espécie de, não diria de *coup de théâtre*, mas de teatro, de momento irreduzível no cerne da lógica ou da lógica de que falava; uma maneira hegeliana e não hegeliana de falar de Hegel, uma maneira kantiana e não kantiana de falar de Kant, até no estilo, na maneira de escrever, de falar. Eu tenho, por vezes, o sentimento talvez um pouco complacente de que fiz meu dever, de que cumpri o melhor possível a missão pedagógica. Então, quanto à genealogia, em resumo, minha resposta é dupla como no texto em que você citou: há a genealogia, há o gênero, a gênese e depois há o que chamo com bastante precaução, no caso de Hélène Cixous por exemplo, o momento “genial”, isto é, o momento do acontecimento. Devo romper com essa confissão que parecerá seguramente complacente. Pareceria sugerir que cada vez que eu fazia um curso, eu inventava algo de novo. Não, longe disso. Eu enfatizo também em relação ao que ocorre ali, não me sinto seu autor nem verdadeiramente responsável. É algo que verdadeiramente me vem a partir de outro, algo que recebo de outro, mesmo se é de um outro “em mim”. Quando leio um autor clássico para os alunos e acontece algo que não seja simplesmente o comentário de Kant, meu sentimento é o de que isso caiu-me de surpresa. Isso chega para mim, antes que eu o invente ou fabrique, creio. Não sei se se pode falar de responsabilidade, mas assumo a responsabilidade de algo que no fundo não estou certo de ser responsável. Há pouco, quando me veio a expressão “con-jurar”, juro a você que nunca tinha pensado nela antes. Essa expressão nos vem da língua francesa. E depois a tratamos de maneira, por vezes, imprevisivelmente singular. Nós a conduzimos aliás para dentro e para fora do dicionário ou da gramática. Em francês, esse “*jurer*”, esse “*jurer avec*” [con-

jurar] que não é de conjuração, jamais conheci esse uso e ele permanece intraduzível com seus dois sentidos. Isso me é dado no instante, numa situação bastante singular, que é a nossa agora, uma vez que jamais a tinha pensado na vida. Ela me foi dada pela língua francesa, por um legado ao qual pertencço, ao qual nós pertencemos, você e eu, antes mesmo que nos pertença. Daí esse sentimento aguçado ao mesmo tempo de responsabilidade e de irresponsabilidade – e isso é o acontecimento.

EG - Eu me perguntava, recentemente, relendo alguns de seus livros, se não havia nesta escritura singular que o senhor inventou, nesse estilo que é seu (no ponto de convergência e de divergência da literatura, da filosofia e da psicanálise), se não havia, então, uma paixão de interpretação à medida mesmo em que parece perdida a crença na verdade – uma interpretação infinita se exercendo através do pôr-em-cena, do pôr-no-espaco da língua e da escrita.

JD - Cada vez você diz muito bem o que eu gostaria de lhe dizer em resposta. Você já o disse de antemão. É verdade que tenho o gosto ou o senso do dever de interpretação, de decifração, da leitura, em suma, da hermenêutica, não somente lendo os textos escritos nos livros, mas antes de tudo na vida, nisso que chamo de escritura no sentido largo. Estou a todo momento – isso não é original, mas é uma paixão verdadeira-, procurando decifrar para além dos códigos facilmente disponíveis. E o paradoxo que você mesma enfatizou é a questão da paixão, não direi que não seja uma paixão da verdade – sou de uma certa maneira apaixonado pela verdade-, mas ela está, ao mesmo tempo, acompanhada e, provavelmente, motivada pela convicção de que a verdade se subtrai sempre ao infinito da interpretação. Não que ela não exista. Eu nunca disse: “não há verdade”, mas eu diria que o conceito de verdade não responde ao que busco, a isso que procuramos na decifração. Quer dizer que não há, ao fim da decifração, acesso

a um sentido estável e verdadeiro. Isso teria de passar – e não se pode fazê-lo ao longo dessa entrevista – por um trabalho que me acompanhou por toda a minha vida sobre a história da verdade, sobre os conceitos de verdade. Assim, em Heidegger, passa-se de um conceito de verdade como *aletheia* à verdade como *homoiosis*; mas, na pista de Heidegger como talvez também sem Heidegger, a questão da verdade me atormenta de muitas maneiras. Ela não é simplesmente isso que desencoraja a interpretação. Ela lhe dá seu elã, ao contrário. Seria preciso por vezes chamar verdade, eu mesmo tentei muitas vezes chamar de verdade coisas que não pareciam com a verdade transmissível. Em *Un ver à soie*, ponho em questão o conceito de verdade³: digo que estou cansado da verdade como revelação, como véu, suspensão do véu, no sentido de Heidegger. Todavia, não estaria pronto a abandonar a verdade em nome de um ceticismo. Não sou cético nem empirista, estou ligado a algo que parece verdade e para mim se daria na experiência *disso que acontece*, uma experiência intraduzível, talvez intransmissível – o que é uma verdade intransmissível? – uma experiência para a qual não quero utilizar palavras como “luz” precisamente, como “lucidez”, como “revelação”, como “esclarecimento”, nem mesmo – e aí se toca num ponto bastante difícil – nem mesmo do tipo “como tal”. Em geral, e em Heidegger em particular, é quando a coisa aparece “como tal” que a verdade é possível. É por isto que Heidegger disse que, para o animal, não há “como tal”, e, portanto, não há verdade. Procuo, ao contrário, pensar uma verdade em que não aparecesse mesmo o “como tal”, pois, desde que esta apareça “como tal”, pode ser captada e, portanto, transmitida pela linguagem ordinária, pela linguagem no sentido corrente. Diz-se: eis, aí está a essência da coisa que aparece “como tal”; eu a nomeio, então a transmito e é virtualmente universal, universalizável. Não, trata-se de uma verdade singular, intransmissível, que não apareça talvez mesmo “como tal”, que pode permanecer então inconsciente em um sen-

tido vagamente psicanalítico, em todo caso do tipo psicanalítico, que todavia procede. Uma verdade, ali, transforma, faz trabalhar, muda as coisas. Há a verdade, quando se opera uma mutação, uma revolução mais que uma revelação – a menos, certamente, que tal revelação não seja efetivamente revolucionária-, faz ad- vir e muda o mundo. Não se está facilmente inclinado a dizer que uma revolução é verdadeira. A questão seria: em que uma mutação, uma revolução, um acontecimento performativo ou mesmo sem ser performativo poderia constituir uma verdade? É um tema sobre o qual insisto bastante há muitos anos, a saber que o privilégio concedido ao performativo não é também justificado como se acreditava. O acontecimento não pode ser performativo. O performativo implica a maestria na observância de uma convenção dada e inflexível. Então, um acontecimento mais do que performativo ou algo outro que performativo, como se pode dizer que ele constitui uma verdade? Essa, agora, todavia o creio. Creio que a verdade, essa que me interessa para além do conceito tradicional de verdade, é sempre revolucionária, do tipo poética, se quiserem, ou do tipo do acontecimento, e não do tipo do teorema, isso que se pode ver diante de si ou transmitir. É uma mutação sobre a qual pode-se tentar refletir depois. Pode-se tentar transformá-la em verdade transmissível, com todos os riscos que isso comporta, mas, ao mesmo tempo em que acontece, isso não pode ser pensado, tematizado, objetivado. É uma verdade que fez pensar, mas é impensável. Há, conseqüentemente, uma exigência, eu diria uma *pulsão de verdade*, que nutre todo o meu trabalho de interpretação e que é compatível com uma certa desconfiança, uma certa suspeição quanto ao que se chama em geral de verdade como sentido último. Há uma pulsão de verdade, mas não ousou apresentá-la como tal; isso se prestaria a muitos mal-entendidos.

Se você me permite, acrescentarei em confissão, de maneira mais familiar, mais empírica, que, quando eu procuro pensar,

trabalhar ou escrever e quando creio que algo de “verdadeiro” deve ser apresentado no espaço público, na cena pública, bem, nenhuma força no mundo me impediria. Essa não é uma questão de coragem, mas quando acredito que alguma coisa deve ser dita ou pensada, fosse de uma maneira “verdadeira”, mas ainda inaceitável, nenhum poder no mundo poderia desencorajar-me de o dizer. Isso é o que chamo de *pulsão*. Isso naturalmente me trouxe muitos inimigos, é sem dúvida a origem dessa turbulência, às vezes de ambivalência, de alergia auto-protetora, até mesmo da antipatia. Ocorreu-me algumas vezes escrever textos que eu sabia eles iam odiar. Eram, por exemplo, críticas em relação a Lévi-Strauss ou a Lacan – eu conhecia muito bem o meio para saber que isso conduziria a estórias – bem, era impossível guardar aquilo para mim. Essa é uma lei, é como uma pulsão e uma lei: *eu não podia não dizê-lo*. Aqui entre nós, aconteceu-me, nos momentos em que escrevia esse gênero de texto de contestação, um pouco provocante em certos meios, escrever algo e depois, no momento em que adormecia um pouco, numa semidormência, havia alguém em mim, mais lúcido e mais vigilante que o outro, que dizia: “você é completamente louco, não devia fazer isso, não devia escrever aquilo. Você sabe bem o que vai acontecer [...]” E depois, quando eu abria os olhos e me punha a trabalhar, eu o fazia. Eu desobedecia a esse conselho de prudência. É a isso que chamo de pulsão de verdade: isso *deve* ser confessado.

EG - *O senhor está seguro de ter razão, é isso?*

JD - Não estou seguro *de ter razão*: estou seguro de que isso deve ser pensado. Não se trata de ter razão em uma polêmica ou em um debate, ainda que isso pudesse me ocorrer algumas vezes, de estar seguro de ter razão. Que quer dizer «ter razão»? Você sabe, em muitos textos e em particular no texto sobre Lacan que se encontra em *La carte postale*, e mesmo desde o começo, quan-

do dou razão ao outro, é ali que se deve desconfiar, se não se é tolo porque o terreno está minado. Então, não dou razão a mim, jamais. É bastante complicado dar razão, mas, em todo caso, sinto que não tenho nem o direito nem a força de me impedir de pensar ou de dizer isso ou aquilo que parece então *verdadeiro* nesse outro sentido. É *verdade* e eles podem zangar-se, baixar o nível, fuzilar-me, *eu o direi*. Isso não é coragem. É assim. É uma espécie de pulsão que me constitui, porque sou assim na vida como na escrita. Pode-se chamar isso de “paixão”, como você disse, uma “paixão de verdade”: algo que é mais forte do que eu, eu cedo. Pode haver pessoas bem fortes em torno de mim, forças que temo, certamente, mas algo mais forte que eu faz com que me lance dessa maneira, muitas vezes completamente sozinho, algumas vezes menos sozinho, raramente em uma grande multidão, mas com os solitários com frequência: solitário com os solitários.

EG - *É a mesma idéia que o senhor tem quanto à verdade...*

JD - Ousaria dizê-lo? Desde que se tomem muitas precauções e se coloquem aspas nessa palavra verdade.

EG - *Gostaria que falasse agora da questão do secreto e do indecível do qual muitas vezes o senhor falou e de forma singular nesses dois livros recentes: Béliers, le dialogue ininterrompu: entre deux infini, le poème e o outro que citei há pouco, sobre Hélène Cixous, Genèses, généalogies, genres et le génie. Em Béliers, a propósito da interpretação que Gadamer fez de um poema de Celan, o senhor escreveu esta frase que considero magnífica: “Sem esse risco, sem essa impossibilidade de provar que deve permanecer ao infinito e não deve ser saturada ou fechada por uma certeza, não haveria leitura, nem dom, nem bênção” e o senhor acrescenta um pouco mais adiante: “[...] o porvir da interpretação [está ligado] a uma interrupção pensativa e suspensiva⁴”. Isso entra em ressonância*

com o que o senhor dizia há instantes: não se carrega a prova disso que se interpreta, mas ao mesmo tempo, há uma grande força de certeza.

JD - Eu li isso em um texto sobre Celan, mas creio que, analogicamente, isso pode ser estendido a toda leitura, à leitura de todo poema, de toda escrita poética. Há, em cada texto poético, mas também em cada fala, em cada manifestação fora da literatura, um segredo inacessível ao qual nenhuma demonstração jamais será adequada. Na vida cotidiana, por exemplo, sei que muitas vezes surpreendi meus alunos, quando lhes dizia: «jamais podemos provar que alguém mentiu». Não será nunca possível comprová-lo, nem na vida cotidiana nem na justiça. Um testemunho pode ser *falso*, mas não se poderá jamais provar que há *falso testemunho*. Por quê? Porque de outra parte, da parte da testemunha, como da parte do poeta, há sempre o recurso de dizer: isso que digo talvez seja falso, eu me enganei, mas o fiz de boa fé. Nesse momento, não há perjúrio, não há falso testemunho e não há mentira. Se digo algo falso, mas sem a intenção de enganar, eu não minto. Não poderemos, então, nunca provar de maneira objetiva que alguém mentiu. Esse alguém sempre poderá dizer: eu tinha boa fé. Não se poderá nunca *provar* que alguém está de má fé, *isso que se chama* provar. Isto liga-se ao fato de o outro ser secreto. Não posso estar no lugar do outro, na cabeça do outro. Eu não poderia jamais me medir em relação ao segredo da alteridade. A própria essência da alteridade é o secreto.

Para retornar à questão poético-hermenêutica, há em todos os textos e em particular nos de Celan, que é exemplar a esse respeito, um segredo, isto é, uma superabundância de sentidos que não poderei jamais pretender ter esgotado. No caso de Celan, pode ali haver uma alusão a um referente guardado de sua vida ou encriptada por meio de numerosas camadas de referências literárias guardadas. Recebi nesses dias uma carta da tradutora de Nelly Sachs sobre *Béliers*. Ela me disse coisas generosas sobre

o livro, bem como sobre todos os elementos que analiso, há ecos, afinidades, consonâncias com os poemas de Nelly Sachs, uma das amigas e poetisas mais próximas de Celan. Então, sob tal palavra, pode-se ter ali eventualmente uma saudação a Nelly Sachs ou uma referência a uma experiência pessoal, segundo a qual nada nunca é dito relativamente a alguém, a tal viagem, a tal nome próprio. Isto não desencoraja nem impede a interpretação. Ao contrário, isso a põe em movimento. É a diferença que busquei estabelecer há bastante tempo, em *“La double séance”*, entre disseminação e pluralidade temática⁵. Pode-se fazer o inventário de uma multiplicidade de sentidos em um texto, em um poema, em uma palavra; haverá sempre um excedente que não é da ordem do sentido, que não é simplesmente outro sentido. Há primeiramente o espaçamento, já que estamos falando de espaço, o espaçamento que não é do sentido. A maneira como Celan espaça seu poema, o que é, o que é que isso quer dizer? O ritmo, a cesura, o hiato, a interrupção, como os ler? Há, então, uma disseminação que é irreduzível à hermenêutica no sentido de Gadamer. É aí que jogo com Gadamer esse jogo de aprovação (dou-lhe razão) e, *ao mesmo tempo*, há as linhas de fuga no que tange à interrupção. Ainda há pouco, nós o dissemos, não só não desencoraja a leitura mas é, para mim, a condição da leitura. Se eu pudesse provar algo a respeito de um poema de Celan, dizer, como o fizeram tantas pessoas: “eis o que isso quer dizer”, por exemplo é Auschwitz, ou Celan é o Shoah (evidentemente é verdade!) – mas se eu pudesse provar que é isso e somente isso, eu destruiria imediatamente o poema de Celan. Haveria um interesse limitado se ele se resumisse a isso que quer dizer, a isso que se crê que ele quer dizer. Procuo, então, pôr-me à escuta de algo que não posso ouvir, atento em marcar na minha leitura os seus limites. O que equivale dizer, eis o que, creio, pode ser reconstituído, o que isso poderia querer dizer, porque é compreensível, bom e forte, mas deixando intacto, inaudito, o não-dito. Isso que autorizará, aliás,

outras leituras. Minha leitura é modesta e não exclui nenhuma das outras leituras desse poema. É também uma ética ou uma política da leitura.

EG - *Ainda a propósito de Celan e de Béliers, o senhor evoca em dado momento a ferida que se cria no poema, quando o lemos segundo esta “experiência disseminante” da leitura interpretativa, ferida que se metamorfoseia em “boca falante do poema”. Leio esta passagem: “Tal abertura não pertence nem ao sentido, nem ao fenômeno nem à verdade; mas, tornando-os possíveis em sua restância, ela marca no poema o hiato de uma ferida tal que os lábios não se fecham ou não se unem jamais. Os lábios se delineiam em torno de uma boca falante que, mesmo quando guarda o silêncio, apela ao outro sem condição, em uma língua de uma hospitalidade que não decide mais mesmo⁶”. Essa boca-ferida, é ela uma simples metáfora ou o senhor realmente quer sugerir que o poema nos fala por esta boca aberta em si?*

JD - A assinatura de um poema, como de todo texto, é uma ferida que se abre, que não cicatriza, o hiato, é admirável a boca que fala lá onde *está ferido*. No lugar da lesão. Em cada poema de Celan, há ao menos uma ferida, a sua ou a de um outro (é também porque em *Shibboleth, pour Paul Celan* estou preso à circuncisão, à marca, à incisão). Quando se lê o poema, que se tenta explicar, comentar, interpretar, fala-se em torno dele, fazem-se outras frases, poéticas ou não. Mesmo quando se reconhece – e é meu caso -, que há para o poema uma boca ferida, falante, corre-se sempre o risco de a saturar, de a fechar. O dever do comentador é, então, de escrever, deixando o outro falar, ou para deixar o outro falar. É o que chamo também, eu o dizia há pouco, de *contra-assinar*. É, também, uma palavra da qual Ponge fez um belo uso e que pus em relevo, creio, em *Signéponge*. Escreve alguma coisa outra, mas busca também deixar falar o outro: é ele que escreve, é ele que assina.

EG - *Mas por isso é preciso o ferir antes de tudo...*

JD - A ferida consiste justamente em pretender descobrir e dominar o sentido, em pretender saturar ou em saturar, encher esse vazio, fechar a boca. Imagine que alguém pretenda ter dito tudo o que era preciso dizer sobre tal poema ou tal verso de Celan; que ele pretenda ter esgotado o conteúdo. É aterrador, é uma destruição do poema. Para não destruir o poema, e isso é o que gostaria de fazer, seria preciso procurar falar de tal sorte que, como diz o próprio Celan, o poema fala ainda. Isso fala ainda. É preciso falar para dar-lhe a palavra. Falamos no domínio da leitura interpretativa, da hermenêutica do poema, mas isso vale também na vida em geral. Fala-se tentando escutar o outro. *Dever-se-ia* falar dando a fala ao outro. É uma questão de ritmo, de tempo: não basta falar impondo o silêncio ao outro, não adianta ficar silencioso. Tudo isso se negocia.

EG - *Há em tudo essa mesma coisa violenta no ato de interpretação. Ali o senhor me disse: trata-se de dar a palavra. Todavia a ferida que descrevera em Béliers supõe também, parece-me, um gesto de perfuração, uma abertura que fere: o senhor evoca os lábios de uma ferida dando ao poema esta boca pela qual ele fala.*

JD - É uma outra dimensão da violência, diferente daquela de que acabei de falar, a que consiste em arriscar saturar, em saturar. Pode-se, também, assumir o risco da escrita e às vezes um risco interessante, este de escrever, por sua vez, algo sobre um poema que o signatário, no fundo, ignorava, não queria dizer, não dominava em todo caso; ficaria surpreso de ouvir dizer de seu próprio poema. Não sei o que Celan teria pensado de minha leitura, não tenho a menor idéia, mas o desejo de surpreendê-lo com o gesto de minha leitura, isso não me é estranho. Se faço qualquer coisa,

é preciso fazer algo que ensine e surpreenda, ensine algo ao leitor, mas também ao *Eu* que assina o texto. Você viu que a posição do *Eu* e do *Tu* é bastante complicada nesse poema. Quem é o *Eu*? Quem assina o poema? Qual é a assinatura literária e não literária desse poema? É bastante difícil de dizer. Impossível mesmo. Então, uma interpretação que surpreende supõe uma violência em relação ao signatário consciente do poema: tu queres dizer aquilo que não sabes que queres dizer; tu terás dito mais, em que não crês, ou algo além do que crês. É isso a análise, seja ela demonstrativa ou não. Tu disseras o que não crias ou que não querias dizer. É violência, é verdade.

EG - Mas, é também, imagino, uma ofensa física das palavras do poema? A ofensa se exerce diretamente nesse corpo de escrita que é o poema?

JD - Há já ofensa “física”, por exemplo, no fato de escrever (em) uma outra língua. Por exemplo, escrevo em francês sobre um poema em alemão, bastante difícil de traduzir. Nesse sentido o corpo de palavras de Celan é violentamente tomado à parte e exilado em uma outra língua que conhecia muito bem, mas enfim era uma outra língua que a do poema. É um corpo, sim, há aí então amor e violência. Não sei se é isso que você entende por “corpo de escrita”, mas é o que fez com que esse poema, antes de tudo, fosse único. Como todo corpo próprio, ele é único. Esse poema, uma vez publicado, é preciso respeitá-lo como único. Só acontece uma vez. Mesmo se se põe em cadeia alguns de seus elementos com todo o corpus de Celan, o corpus de Höderlin, o corpus de Nelly Sachs e de tantos outros; o poema é único. Então, isso que chamarei aqui de “o corpo do poema” é esta unicidade que é incorporada, encarnada, nisso que se chamou recentemente de “significantes”, nos grafemas que não podem ser traduzidos. Traduzir é perder o corpo. A tradução mais fiel é uma violência: perde-se o corpo do poema que existe apenas em

alemão e em uma única vez. É um corpo-a-corpo, é um ataque. Ele, evidentemente, é desejado pelo poeta - ele quer que o leiam, que o traduzam-, mas reconheço que há a agressão e o corpo-a-corpo. Procuo escrever um texto que é, também, resguardadas as proporções, deveria permanecer, como único, de uma certa maneira. É uma certa leitura, isso me ocorreu uma vez, eu fiz isso uma vez, é um texto meu; a que acrescentarei, tratando de corpo, que, quando digo “o poema de Celan pertence à língua alemã”, é já uma simplificação. A língua de Celan é, ela mesma, um corpo-a-corpo com a língua alemã que ele deforma, que ele transforma, que ele mesmo agride, na qual ele faz uma incisão. Ele se apega ao corpo da língua alemã. À minha maneira e modestamente, faço a mesma coisa com o francês. É um corpo-a-corpo não somente entre duas línguas, mas duas línguas que estão, elas próprias, em uma guerra intestina. Há o corpo-a-corpo “no interior” de cada língua nacional. Cada vez que há escrita. Não há escrita que abra sua passagem sem essa violência do corpo. Como explicar por outro lado a mudança - outros diriam o investimento-, a mudança libidinal, até mesmo narcísica que cada um traz em seus próprios textos? É o meu corpo, este é o meu corpo. Cada poema diz “este é o meu corpo” e o que segue: tomai, e comei em minha memória». Há uma cena em cada poema, que diz: esse é o meu corpo, aqui e sempre. E você sabe o que vem depois: as paixões, as crucificações, as condenações à morte. Outros dizem também ressurreições...

NOTAS

1. Chaque fois unique, la fin du monde, présenté par Pascale-anne Brault et Michael Naas, Galilée, 2003. p. 331-332.
2. Genèses, généalogies et génie – les secrets de l’archive, Galilée, 2003, p. 55. [Edição brasileira Gêneses, Genealogias, Gêneros e o Gênio . Tradução de Eliane Lisboa. Editora Sulina. Porto Alegre. 2005. p. 47].
3. «Un ver à soie», in Voiles, Hélène Cixous, Jacques Derrida, Galilée, 1998. p. 40 sq. [Edi-

- ção Portuguesa: Um Bicho-da-seda de si: pontos de vista passajados no céu. In: DERRIDA, J.; CIXOUS, H. Véus... à vela. Tradução de Fernanda Bernardo. Coimbra: Quarteto, 2001. p. 21-77].
4. Béliers, le dialogue interrompu: entre deux infinis le poème. Galillée, 2003, p. 35-6. [Edição Portuguesa Carneiros. O diálogo ininterrupto: entre dois infinitos, o poema, Palimage, 2006].
5. «La double séance», in La Dissémination, Seuil, 1972. Ver em particular o comentário que Jacques Derrida propõe sobre a obra de Jean-Pierre Richards, L'univers imaginaire de Mallarmé (p. 277-294) e sua conclusão: «se não há, então, unidade temática ou sentido total a ser reapropriado para além das instâncias textuais, em um imaginário, uma intencionalidade ou um vivido, o texto não mais é a expressão ou a representação (feliz ou não) de alguma verdade que viria difratar ou se reunir em uma literatura polisêmica. É esse conceito hermenêutico de polissemia que seria preciso substituir pelo de disseminação.» (p. 294).
6. Béliers, op. cit., p. 54.

Recebido em: Dezembro de 2006

Aprovado em: Dezembro de 2006