

INSISTÊNCIAS DEMOCRÁTICAS
ENTREVISTA COM MIGUEL ABENSOUR,
JEAN-LUC NANCY & JACQUES RANCIÈRE

Realizada por Stany Grelet, Jérôme Lèbre & Sophie Wahnich
(Traduzido do francês por Vinícius Nicastro Honesko)

Natal (RN), v. 19, n. 32
Julho/Dezembro de 2012, p. 517-538

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Quem poderia hoje não ser democrata? A democracia, é notório, é o poder do povo. Mas qual poder e qual povo? Na entrevista que segue, aprofundando seus respectivos trabalhos, Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière propõem três pensamentos singulares da democracia que se juntam nisto: o povo é o sujeito de uma exigência de igualdade; seu poder não é o de escolher chefes, mas o de romper com as hierarquias constituídas. A democracia não é um regime político, mas uma prática nunca acabada. Três convites para defendê-la como tal.

Os senhores estão em dois frentes: por um lado, desviam-se daqueles que se contentam em pensar e defender uma democracia estatal. Por outro lado, não aceitam que se rejeite a democracia em nome da luta de classes ou da crítica da dominação. Os senhores poderiam explicitar essa posição? A maneira com a qual a elaboraram, em qual contexto intelectual?¹

Jacques Rancière: Essa dupla recusa da vulgata “democrática” dominante e da crítica marxista foi inspirada pelo meu trabalho sobre a história do trabalho. É dentro das formas de luta republicana trabalhadora dos anos 1830-1840 que eu encontrei o meio de sair dos impasses da crítica marxista dos direitos do homem e da “democracia formal”. O jovem Marx dizia: os direitos do homem são, de fato, os direitos dos indivíduos burgueses. Contra

¹ Conforme seus desejos, Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière responderam por escrito e separadamente as nossas questões. (Nota dos entrevistadores)

isso os combates operários opõem uma lógica bem mais produtiva: esses direitos são escritos e, portanto, nós podemos dar-lhes uma forma de existência concreta. Que todos os franceses sejam iguais diante da lei é não somente a mentira que encobre a exploração capitalista e o governo oligárquico, como também um fato que podemos demonstrar para nós mesmos as consequências, transformando uma querela sobre tarifas em forma de afirmação pública de nossa igualdade pela greve, pela manifestação pública e mesmo pela criação de ateliês em que os operários trabalham para si próprios. A declaração igualitária abstrata dos direitos do homem se ligava a questões de “forma” nas relações entre patrões e operários, como o direito de ler jornais no ateliê e a obrigação de, ao adentrar um ambiente, tirar seus chapéus para os patrões. A forma não é, portanto, o contrário ou a embalagem do real. A luta centra-se na questão de saber quem domina o jogo e o que dele se pode tirar. Saímos então do dualismo do real e da aparência em proveito de um conflito entre duas maneiras de construir o real.

Parece-me, no entanto, que os fronts se deslocaram. Quase não existem mais pessoas para declarar o nada dos direitos formais em nome de uma hipotética democracia real. É agora de um outro lado que a democracia se vê oposta a si mesma. Dizemos que o bom governo democrático é ameaçado por uma sociedade democrática marcada por um individualismo consumidor desenfreado de mercadorias e de direitos. Isso começou em 1975, com as advertências da Trilateral² sobre os perigos que a democracia representa para as democracias. Essa posição foi retomada na França pelos discursos como o de Marcel Gauchet, que fazem da aspiração pelos direitos do homem a expressão do individualismo narcisista. Então vieram os republicanos para nos explicar que o ensinamento do povo foi arruinado pela afirmação do direito à livre expressão do jovem bárbaro, consumidor inculto. Além disso, as análises da sociedade de consumo nos moldes de Baudrillard, a crítica do espetáculo de Debord, a análise lacaniana do simbolismo etc., foram inscritos para completar o quadro da democracia como

² A Comissão Trilateral é uma fundação privada que reagrupa, a partir de 1973, as potências dos mundos políticos, industrial, financeiro e intelectual da Europa do Oeste, América do Norte e Ásia do Pacífico, e que colocou os quadros da globalização econômica atual.

reino do indivíduo consumidor. A ressonância desse discurso à esquerda é muito forte – tanto mais que ele é em grande medida obra de esquerdistas reconvertidos – e seu efeito é, talvez, pior do que aquele do velho discurso sobre a democracia real, na medida em que nutre um consentimento niilista à ordem existente em nome da brutalidade geral.

Miguel Abensour: A hipótese que proponho, a da democracia insurgente, resulta também de uma luta nesses dois frentes: nenhum dos dois levam em conta a *excepcionalidade da democracia*. Eles evitam, ao mesmo tempo, interrogar-se sobre a sua verdade. Para tomar a medida dessa excepcionalidade é preciso sempre voltar ao nascimento grego da democracia. “Pela primeira vez na história do mundo homens adquiriram a possibilidade de decidir por si mesmos em que tipo de ordem gostariam de viver”, diz Christin Meier. Ora, essa ruptura revolucionária – repetida diversas vezes na história – poupa da confusão entre a democracia com o que ela não é, o governo representativo e o Estado de direito. Especifiquemos que não houve um só nascimento da democracia, mas vários nascimentos-renascimentos, várias rupturas com o curso do mundo. Portanto, é reconhecer que a primeira posição se engana sobre a verdade da democracia e que a segunda omite a colocação da questão. Estamos no ponto em que, para não ocultar essa excepcionalidade, é-nos preciso qualificar a democracia para subtrai-la às apropriações ideológicas que a banalizam e a desarmam, ou, para não confundi-la com suas formas degenerescentes. Democracia radical, democracia selvagem, democracia insurgente, tantos adjetivos como que para marcar essa diferença.

Por surpreendente que possa parecer, o jovem Marx foi para mim uma ajuda preciosa nesse caminho, pois, no manuscrito de 1843, *A Crítica do direito público de Hegel*, ele se colocou a questão da verdade da democracia, sob o nome da “verdadeira democracia” que ele identifica com o desaparecimento do Estado político. Sua crítica a Hegel ajuda, de fato, a pensar isto: a “verdadeira democracia” é um agir político que resiste à sua transfiguração numa forma organizadora, integradora, unificadora, a forma-Estado. Essa resistência à alienação estatal permite a extensão

daquilo que está em jogo na esfera política – uma experiência de universalidade, a não-dominação, a constituição de um espaço público igualitário – conjuntamente à vida do povo. Além disso, existe, parece-me, uma continuidade subterrânea entre o Marx de 1843 e o de 1871, autor do *Adresse sobre a Comuna*. Notando, entretanto, um deslocamento: o advento da democracia não se cumpriria tanto num processo de desaparecimento do Estado quanto no fato de que ela se constituiria numa luta *contra* o Estado. Segue-se uma divisão da ideia de revolução entre a tradição jacobina, que visa a tomada do Estado, e a tradição comunalista, que trabalha para quebrar a forma-Estado para substituí-la por uma comunidade política não-estatal, por exemplo, uma república dos conselhos.

Jean-Luc Nancy: Para seguir os termos de sua questão, eu diria que estou suspenso entre esses dois “frontes”: de um lado, mal vejo como evitar a democracia “estatal”, cujas fraquezas (em particular aquelas da representação e da dominação dos supostos “experts”) são difíceis de se reduzir, mas, de outro lado, eu sei bem quais os enormes riscos que se atribuem a regimes que gostariam de apreender com outros instrumentos questões agudas da justiça social e da dominação técnico-econômica. Eu só me pergunto se nós podemos, por fim, evitar tais tentativas, se a “democracia estatal” não se recuperaria de uma maneira ou de outra. Ora, ela somente o pode fazer se tentar retomar o fundo deste problema: o que quer dizer “democracia”? Isso é o que mais me preocupa. Essa palavra, que parece pertencer à classe dos tipos de regimes políticos, ganhou, com a idade moderna, grande amplitude e passou a esconder também uma polissemia. “Democracia” é também o nome do surgimento do homem “emancipado”, autônomo, mestre do mundo e de si mesmo, sujeito de uma história capaz de conduzir ao cumprimento desse “homem”. “*Demos*” é “povo”, e sabemos também quais polissemias nele podem se jogar – mas, para os Modernos, “homem” é, primeiramente, “todos os homens”. E com isso são os homens (e com eles a natureza) inteiramente entregues a si próprios, sem recursos tutelares, sem deus nem super-homens. É preciso, portanto, pensar essa ambiguidade: a democracia política não trouxe um programa da realização do homem (expressão que,

precisamente, não tem sentido e a partir da qual é preciso pensar essa ausência de sentido).

Suas concepções da democracia parecem implicar uma visão muito precisa do sentido a ser dado à palavra povo... Pois os senhores não cedem, os senhores se atêm a essa palavra. Povo soberano mesmo?

Jean-Luc Nancy: “Povo soberano”, eis a questão: “povo”, como lhe disse há pouco, é “todos”, não todos indistintamente, mas todos como singulares entre os quais somente se passa o que podemos nomear a vida, simplesmente, ou o sentido. Povo que se divide, que pode se excluir ou entrar em conflito consigo, obviamente, mas que exige a possibilidade de um “nós”: que em algum lugar um “nós” seja declarado, e não somente um “eles”. “Nós” sem dúvidas jamais pode ser dado – a não ser na ficção religiosa. Mas ele pode e deve ser interrogado, inquietado, perseguido... E sempre recusado quando é pronunciado por um ou alguns que a partir dele apenas se ostentam. E “soberano”, sim: além do qual não há nada. E que deve, portanto, lidar com este desafio considerável: não ter nem tutela, nem garantia, nem recurso de seu próprio “ser-povo”, se assim posso dizer.

Miguel Abensour: A partir da reforma de Clístenes, o povo é um sujeito político que se constitui por ruptura com os pertencimentos familiares, tribais, e que se estabelece por transferência a um espaço e a um tempo tornados políticos. O povo é o instituidor de uma cidade igualitária, concebida para privilegiar um centro comum, a igualdade, a simetria e a reversibilidade. A democracia é, portanto, *isonomia*. Dessa ruptura com a naturalidade para constituir o povo, segue-se que este último, enquanto ser político, não tem nada a ver com uma raça, nem mesmo com uma etnia, nem com um grupo comunitário. O que descreve Michelet a respeito da festa da Federação senão o acesso a uma estranha *vita nuova*, uma experiência de humanidade? “As velhas muralhas se abaixam... os homens então se veem, reconhecem-se semelhantes...” Qual é a identidade desse novo sujeito político? Certamente não uma identidade substancial, mas uma identidade paradoxal, uma identidade não idêntica. Michelet ainda pensa o povo como jamais

coincidente consigo mesmo. Ele está tanto além de si quanto aquém de si mesmo.

Há aí uma dificuldade. É possível que esse povo seja definido como o conjunto de cidadãos, um conjunto, senão indiviso, ao menos que tenda à indivisão, ou, de outro modo, como uma parte, aquela das pessoas de baixo contra as Grandes, a parte daqueles que não têm parte nenhuma e que, em nome desse erro, colocam-se como o todo? Ora, se entendemos o povo nesse segundo sentido, é preciso observar que o termo democracia, que por seu próprio nome reconhece à parte de baixo um *kratos* sobre a parte dos Grandes, coloca um problema. Segundo Nicole Loraux, a palavra *kratos* é “pesada” e a questão da democracia torna-se delicada, pois “ter o *kratos*, é ter o acima”. Como a democracia, que é igualitária – que institui uma lógica da não-dominação e disso tende ao ser anárquica –, pode acomodar-se da posse de um *kratos* de uma parte da sociedade sobre uma outra? De que modo a existência desse *kratos* pode acompanhar uma lógica da não-dominação? É suficiente dizer que essa situação indica uma tensão constitutiva e insuperável da democracia? É suficiente invocar o fato majoritário? Se aceitarmos a ideia da tensão, é de longe mais satisfatório voltarmos a Maquiavel, que percebendo a divisão de toda cidade humana, nela reconhece a fonte mesma da liberdade e subsídios adicionais ao povo de ser um guardião da liberdade muito melhor do que os Grandes.

Povo soberano? Aqui ainda distinções são necessárias. Soberano o povo o é quanto à sua instituição. Ele não recebe sua lei, sua liberdade e seu agir de nenhuma instância exterior nem de nenhuma transcendência, ele recebe apenas de si mesmo. Mas, se prestarmos atenção à distinção de La Boétie entre *o todos uns* – experiência da separação que liga sob o signo do entre-conhecimento, da amizade, portanto, da pluralidade – e *o todos Um*, frequente resultado de uma renúncia voluntária da liberdade, sob “o charme do nome Um”, a questão da soberania se complica estranhamente. De fato, querendo-se manter a pluralidade do *todos uns*, aí onde há ao mesmo tempo pertencimento a uma totalidade aberta, dinâmica e manutenção da singularidade dos uns, só se pode tomar distâncias da ideia de soberania e a ela resistir na medida em que esta instaura o reino do Um e arruína, no mesmo

golpe, a desordem fraternal, a desordem enquanto recusa da síntese, portanto, da totalização estatal.

Jacques Rancière: De fato, eu resisto à proposta de substituir o termo por um outro como, por exemplo, “multidões”. À primeira vista, este é mais moderno e não é, como “povo”, comprometido com ideologias criminais. Mas justamente “povo” tem para mim a vantagem de ser um sujeito polêmico. “Multidões” define a coincidência de uma subjetivação política com um modo de ser coletivo. Mas, para mim, a política começa quando seu sujeito se separa de toda coletividade formada por um processo econômico e social. Isto é, que “povo” é um sujeito político na própria medida em que é um sujeito litigioso, em que a política sempre opõe um povo a um outro. O povo é o *demos* oposto ao *ethnos* – isto é, ao povo como organismo coletivo. É sobretudo o coletivo desses que estão a mais em relação a todas as consistências sociais. Nisso ele se opõe a todas as concepções identitárias, inclusive as que querem fundar a política sobre o reconhecimento da multiplicidade das identidades. O poder do povo é o poder daqueles que não são nada, ou seja, que não pertencem a nenhum grupo que tenha as qualidades que os predestinam ao governo. Isso implica uma relação muito particular com a soberania. Se a soberania do povo tem um sentido, é o de minar o próprio conceito de soberania. A soberania do povo é a do coletivo daqueles que não têm nenhum título para governar. Eu me situo, portanto, completamente fora daqueles para quem a soberania do povo é a herdeira da soberania dos reis, esta que seria ela mesma a delegação da soberania divina, isto é, para falar de modo geral, estou completamente fora do discurso teológico-político.

A democracia não é um regime político; ela é um “agir que, na sua própria manifestação, trabalha para desfazer a forma Estado, para parar a lógica deste (dominação, totalização, mediação, integração) e substituí-la por sua própria” (M. Abensour); ela “interrompe qualquer espécie de teologia política” e “não pode ser subsumida a nenhuma instância ordenadora” (J.-L. Nancy). Ela interrompe “a lógica policial da distribuição dos lugares” (J. Rancière). Os

senhores poderiam especificar o sentido e o conteúdo da emancipação que está em jogo?

Miguel Abensour: Efetivamente a democracia não é um regime político. Além de uma instituição política conflitiva do social, ela é uma ação, uma modalidade de agir político, específica naquilo em que a irrupção do *demos* na cena pública, na oposição aos Grandes, luta por um estado de não-dominação na cidade. Trata-se não da ação de um momento, mas de uma ação continuada que se inscreve no tempo, sempre pronta a tomar novos rumos em razão dos obstáculos encontrados. De um processo complexo que se inventa permanentemente para melhor perseverar no seu ser e desfazer os contra-movimentos que o ameaçam aniquilar e retornar a um estado de dominação. Tal é a democracia insurgente. Desse ponto de vista, de 1789 a 1799, repetidamente o povo teve que irromper na cena revolucionária para proclamar sua vocação de agir ao mesmo tempo contra o Estado do Antigo Regime e suas sobrevivências, e contra o novo Estado. A partir de tal perspectiva, as últimas insurreições do ano III, de Germinal (abril de 1795) e, sobretudo, de Prairial (maio de 1795), são notáveis. O povo invade então a Convenção com uma dupla palavra de ordem: *Pão e Constituição de 1793*. Associando esses dois motivos, o povo reivindicava o direito à insurreição que lhe reconhecia a Constituição de 1793. O que fazia ele senão lutar para retomar o poder que lhe pertencia enquanto soberano, a saber, o poder constituinte? Nesse evento, percebe-se bem as características da democracia insurgente: uma oposição brutal entre o povo e os Grandes do dia, a criação de uma situação de duplo poder, o poder popular dos *sans-culottes* parisienses de um lado e o poder estatal do outro, com o projeto de substituir este por aquele. De modo mais profundo, é possível ver o princípio que anima a Insurreição: a busca de uma ligação política viva, intensa, não hierárquica. A luta visa a preservar a potência de agir do povo e a impedir que o que faz ligação entre os cidadãos não se degenere, uma vez mais, em ordem obrigatória, vertical. Basta ler o manifesto *A Insurreição do povo para obter pão e reconquistar seus direitos* para ver aparecer o contraste entre a ligação e a ordem: “Os cidadãos e as cidadãs de todas as seções indistintamente partirão de todo lado para uma

desordem fraternal... a fim de que o governo astucioso e pérfido não possa mais encabrestar o povo como de costume e conduzi-lo como uma tropa, por chefes que lhe são vendidos e que nos enganam.” Tal é a *desordem fraterna* contra o poder pastoral dos chefes. Tal é a emancipação an-árquica que carrega essa forma de democracia.

Jean-Luc Nancy: A “democracia” é, de uma maneira em parte independente do registro político (independente, por exemplo, do que era a exigência do Terceiro-Estado ou do que exige a separação dos poderes), um outro nome da “morte de Deus”. Isto é, de um recolocar em jogo de modo integral isso que quer dizer um “mundo”, entendido como um espaço de circulação de sentido. O sentido não desce mais do céu nem a ele sobe. Talvez, aliás, jamais o tenha feito. Mas pôde-se representar que ele o fazia. Acabou. O sentido está entre nós e ele não termina, não se conclui. Ele é “nós”, nossas vidas e nossas mortes, nossas palavras e nossas maneiras, nossas obras, nossos sentimentos. A política inteiramente dissociada da religião e da assunção de um “destino de nação (ou povo, ou pátria)” não pode e não deve carregar “o sentido”. Entretanto, é o que a confusão ao redor de “democracia”, também de “república” e de “comunismo”, pôde fazer crer. O sentido é carregado de outro modo: na arte, no saber, no amor, na festa, o esporte, o pensamento, o que sei eu? A política deve se conceber como o que garante o acesso a todas essas esferas, mas não pretende inervá-las. A demarcação dos papéis e das esferas é muito delicada, sem nenhuma dúvida. Ela é até mesmo infinita. Mas toda a história das representações modernas da política, por meio do espectro que vai dos “totalitarismos” aos “socialismos”, serviu para mostrar que não havia nada mais apressado do que esperar “a política” como a tomada de todo o sentido. Tudo, sem dúvida, passa por ela, mas nada nela para nem nela se deixa assumir. Essa diferença, essa diferença interna a “nós”, os homens, devemos pensá-la e agi-la.

Jacques Rancière: Digamos, de início, que o conceito essencial para mim é o de emancipação. Eu tentei repensar as noções de política e de democracia a partir dele, mas, então, foi esse conceito que se tornou decisivo para mim, pois ele supunha um recolocar em questão certas oposições que delimitam habitualmente o lugar da

política (a política contra o social ou o privado contra o público). Ele determinou minha separação em relação a certa visão arendtiana, opondo a excelência do exercício político e a liberdade às formas de expansão da necessidade social. Sabe-se qual papel os pensadores de direita a ele atribuíram em nosso pensamento para estigmatizar os movimentos sociais. A emancipação é a refutação em ato dessa partilha *a priori* das formas de vida. É o movimento pelo qual aqueles e aquelas que tinham sido localizados no mundo privado afirmam-se capazes de um olhar, de uma palavra e de um pensamento públicos. Isso pode começar com esses novos honestos trabalhadores, evocados por E.P. Thompson, que, numa noite de março de 1792, reúnem-se numa taberna londrina e aí fundam uma sociedade com número de membros ilimitado para afirmar o direito de todos a eleger os membros do Parlamento. Isso começa também quando operários em conflito com seus empregadores, na Paris dos anos 1830, fazem de sua greve não mais um meio de pressão de um grupo de indivíduos sobre um indivíduo particular, mas uma ação pública dos operários enquanto tal; ou quando Rosa Parks, em 1955, em Montgomery, converte um ato privado – sentar-se num lugar vazio – numa manifestação pública – suprimir por sua própria conta a repartição de assentos em função da cor da pele. O coração da emancipação está em se declarar capaz daquilo que certa distribuição dos lugares lhe nega a capacidade, de declarar-se capaz disso como representante qualquer de todos aqueles cuja capacidade é aparentemente denegada. A emancipação funda uma ideia do universal político não mais como aplicação da lei comum aos indivíduos, mas como processo de desidentificação, isto é, de saída por quebra de certo estatuto sensível, de certo lugar na ordem do visível e do dizível, na distribuição dos lugares e dos tempos. É a partir dessa desidentificação que repensei a democracia como o poder dos sem-parte, isto é, daqueles que não representam nenhum grupo, função ou competência particulares.

Em que medida é um oximoro falar de instituição democrática?

Jean-Luc Nancy: Não há oximoro uma vez que se entenda “democracia” no sentido de forma ou de regime político: ainda que seja uma forma em perpétua transformação, a ela é preciso suas

pausas, suas marcas. Há, além disso, instituições que são muito especificamente democráticas: aquelas que colocam controles ou freios internos ao próprio sistema (conselho constitucional, conselhos, comissões ou “autoridades” encarregadas do respeito pela igualdade e pela justiça em tal ou qual setor – por exemplo, audiovisual, internet). De fato, a instituição pode também ser a melhor garantia contra o arbitrário e contra todos os direitos de exceção. Mas nenhuma instituição pode ser colocada como um templo, ou jamais será recolhido o verdadeiro princípio da democracia.

Jacques Rancière: O oxímoro, para mim, ao menos na origem, é a ideia de democracia representativa. A regra democrática originária é o sorteio. A lógica da representação é claramente oligárquica. A monarquia feudal e, em seguida, a monarquia burguesa, foram cercadas de homens que “representavam” potências sociais (a nobreza, o clero, a propriedade). Tardiamente é que a representação tornou-se “representação do povo”, nessa figura de compromisso que nós conhecemos. A noção de instituição democrática designa o próprio paradoxo da política ou – querendo-se – seu artifício. A democracia é a forma de poder legítima que leva em si a refutação de toda legitimidade do exercício do poder. Nossas instituições trazem o traço desse paradoxo. É possível dizê-las democráticas, caso queira assinalar com isso a obrigação na qual elas estão de inscrever o poder de quem quer que seja e de lhe construir formas de efetividade mínimas. Mas o funcionamento mesmo da máquina estatal tende continuamente a apagar esse traço e a esvaziar essas formas de toda substância. E é por isso que a democracia deve sempre se separar da forma estatal à qual se procura reduzi-la. Ela deve ter seus órgãos próprios, distintos dos órgãos da representação do poder estatal.

Miguel Abensour: A expressão “Estado democrático” constitui efetivamente um oxímoro. Aliás, basta inverter o sujeito e o predicado para melhor medir o caráter problemático de tal associação; uma democracia estatal, uma democracia estatizada, é concebível? Mas o que vale para a instituição Estado vale para toda instituição? A representação das relações entre a democracia e a

instituição apenas sob o signo do antagonismo seria uma simplificação ultrajante. Isso seria como se uma sempre se desdobrasse numa efervescência instantânea, enquanto a outra permaneceria em prol de um estatismo marmóreo. Uma primeira réplica se impõe: uma relação é possível entre democracia insurgente e instituição, desde que a constituição reconheça ao povo o direito à insurreição, como foi excepcionalmente o caso na constituição de 1793.

Mas isso não é suficiente. Ainda é preciso anotar que a relação dessa democracia com a efervescência não é a instantaneidade. Também pode ela, para salvaguardar o agir político do povo, voltar-se para instituições que, no momento de sua criação, tiveram por finalidade favorecer o exercício desse agir. Assim, desde os acontecimentos de Prairial, a insurreição apoiou-se nas seções parisienses e nos deputados *montagnards*, que a apoiaram e votaram, no dia primeiro de Prairial, na Convenção invadida, pela permanência das seções. A democracia insurgente pode, portanto, dar início a uma circulação entre o presente do acontecimento e o passado, na medida em que aí se encontram instituições emancipadoras que são promessas de liberdade. Não há, portanto, antagonismo sistemático entre a democracia insurgente e as instituições, uma vez que estas trabalham para esse estado de não-dominação.

Uma complexidade da mesma ordem se revela ao tomarmos o problema desde o ponto de vista da instituição. Tomemos Saint-Just nas *Instituições republicanas*. Ele opõe as instituições às leis, com a preeminência sendo concedida às instituições e a desconfiança reservada às leis suspeitas de serem opressivas. Notemos que a República deve ser então constituída por um *tecido institucional*, espécie de lugar primeiro que se distingue tão bem tanto da “máquina de governo” quanto das leis. Essas instituições, que têm por finalidade ligar os cidadãos e as cidadãs por meio de *relações generosas*, devem levar em si algo como um princípio da República, como sua antecipação sob a forma da totalidade dinâmica. Lembremos que Saint-Just soube expor uma especificidade da instituição. A instituição matriz, mais do que o quadro, contém uma dimensão imaginária de antecipação, que possui uma potência incitativa de natureza para engendrar condutas que vão na direção da emancipação que ela anuncia. É nesse sentido que a instituição,

“sistema de antecipação”, diz Gilles Deleuze, opõe-se à lei, na medida em que traz em si um chamado de uma liberdade a outras liberdades. É por isso que Deleuze opunha nesses termos a instituição à lei: “Esta é uma limitação das ações, aquela um modelo positivo de ação.” Último ponto: existe uma incompatibilidade entre a insurgência e a instituição no nível da temporalidade? Segundo Merleau-Ponty, a instituição dota a experiência de uma dimensão durável. Mas essa característica equivale tanto menos a um imobilismo quanto o que pode ser percebido de uma duração criativa, inovadora, em sentido bergsoniano, numa dimensão durável. Ora, a característica da antecipação da instituição trabalha, por assim dizer, a duração interiormente, de tal modo que essa dimensão durável, em vez de ser resistência à mudança, transforma-se em trampolim que permite, junto com sua estabilidade relativa, uma execução da invenção. Se, como afirmam certos teóricos, a instituição é a categoria do movimento, ela pode então se aclimatar sem esforços à temporalidade democrática.

Quais formas esse “movimento” toma? Se os senhores estão de acordo em dar um lugar central à resistência e à conflitualidade, parece-nos que a emancipação é, para os senhores, tanto um movimento continuado quanto um esforço descontínuo, sincopado.

Jacques Rancière: Eu não estou seguro de que é preciso opor os dois. Da minha parte, insisti no fato de que a emancipação era exatamente uma conversão do corpo e do pensamento que começava por uma leve subversão das atitudes ordinárias. Isso começa, em Gauny (*O Filósofo plebeu*), pelo olhar do carpinteiro que esquece o trabalho dos braços e transforma o lugar de trabalho em espaço de exercício de um olhar estético desinteressado, e ele continua nisso por meio da elaboração de uma contra-economia doméstica que permite escapar às restrições físicas e intelectuais da dominação. Isso começa, em Jacotot (*O Mestre ignorante*), pela atenção do iletrado por estudar, palavra a palavra, a relação entre a prece que ele sabe de cor e o texto que lhe é mostrado no papel. A emancipação é em si mesma, em ruptura com a lógica da reprodução, a criação de certa continuidade, de uma espiral que se constrói desviando-se de seu círculo. Descontínuas são as

emergências coletivas do poder dos homens emancipados. Jacotot tinha vinte anos em 1789 e Gauny em 1830. As estratégias de emancipação individual que eles elaboraram foram possíveis porque os dias revolucionários modificaram brutalmente a própria paisagem do possível. E, por sua vez, essas invenções formaram homens capazes de outras grandes afirmações coletivas.

Levando em conta *as* histórias singulares, saímos da homonímia entre a história como processo de evolução necessário e a história como narrativa sintética de encadeamentos de causas e efeitos. A história da democracia pode ser a potência de efração e a influência de certos momentos do poder do povo, as transformações que eles produzem na paisagem do visível e do possível, as formas de memória que eles suscitam, mas também a maneira pela qual seu brilho se difrata nas percepções e nas atitudes novas. Isso pode ser, tomando-se as coisas por um outro viés, o tornar-se bola de neve de uma modificação singular na vida de um indivíduo ou de um grupo, a maneira pela qual essa trajetória singular revela todos os constrangimentos reais e simbólicos que definem uma sujeição, todas as virtualidades de mundos diferentes que esboçam as transgressões desses constrangimentos. É assim que em *A Noite dos proletários* eu tentei enquadrar toda a paisagem do que a “emancipação dos operários” podia querer dizer por meio do destino de um pequeno número de proletários, reencontrando sob diversas formas os constrangimentos da dominação e as promessas de utopia, e construindo por meio desses reencontros, ao mesmo tempo, uma forma diferente de vida individual e uma imagem da coletividade operária emancipada. Disse, então, que é a história de uma geração, isto é, não uma era, mas uma configuração, meio efetiva, meio ideal, de trajetórias singulares marcadas por uma mesma abertura revolucionária do possível. Tais histórias não definem nenhum encadeamento causal de circunstâncias e de consequências. Elas definem construções alternativas do possível que se inscrevem numa outra configuração do que tomamos por presente.

Miguel Abensour: Penso igualmente que, mais do que colocar uma alternativa entre continuidade e descontinuidade, é mais justo conceber a história da emancipação como relevante para dois

modelos ao mesmo tempo: indissociavelmente contínuo para seus objetivos, descontínuo pelo seu modo de manifestação. Trata-se, portanto, de uma comunidade política fazendo-se, orientada para a igualdade e para a não-dominação. Penso a história da liberdade sob o signo da descontinuidade, com momentos fortes de emergência entre longas zonas cinzentas. Esses momentos são a invenção da democracia grega, a república romana, as repúblicas italianas da Idade Média e as grandes revoluções modernas. Essa história é pontuada pelo que Saint-Just chama de modo magnífico “profecias da liberdade”, as quais deixam traços na história destinados a ser retomados e reativados sob outros nomes, sob outros motivos. Mas a história da democracia – história complexa, caótica – deve levar em conta também tanto os grandes acontecimentos quanto os acontecimentos menores, a incontável multiplicidade dos atos de resistência e de rebelião durante períodos ditos “calmos”, nos quais a ordem estatal parece reinar, embora ao consultar os arquivos vê-se que é de um estado permanente de “intranquilidade” latente que se trata. É assim que Jean Nicolas pode escrever no seu belo livro, *A Rebelião francesa 1661-1789*: “Entre 1660 e maio de 1789, a sociedade francesa viveu sob o modo da intranquilidade, segundo ritmos desiguais, mas numa tremulação quase ininterrupta.”

Jean-Luc Nancy: Pensar a democracia sob os termos “movimento” e “emancipação”, como “movimento de emancipação”, não é algo sem problemas. “Emancipação” é sem dúvidas uma outra grande palavra que mantém “democracia” numa outra polivalência obscura. Emancipação de que, de quem? Dos deuses e dos tiranos, é o que se entende: mas eles não cessam de voltar! Eles têm muitos avatares! Quem e o que nos tiraniza e nos coloca na idolatria ou na superstição? Emancipação da escravização, da exploração, do sofrimento moral e físico? Nós sabemos nos sujeitar a sistemas inteiros, nós sofremos de nossa própria exploração da natureza e nós sabemos muito mal como conduzir a saúde de uma população cuja maior parte passa fome e é negligenciada, enquanto a outra parte está doente por tanta comida e por excesso de cuidados. Tal é a verdade: emancipação é um termo herdado do direito da escravidão e, em seguida, do direito da autoridade paternal. Talvez

ele não nos seja mais conveniente. Estamos sem mestres e sem pais. Talvez, seja mais uma questão de inventar, de criar...

Como situar, a esse respeito, os eventos de maio de 68?

Jean-Luc Nancy: Precisamente, maio de 68 teria sido o primeiro momento visível de uma crise que começava, para além de certo modelo social, em particular ainda vigente na França, e para além de certa representação da luta política (que nos tinha levado até a independência da Argélia) – que começava não para uma perspectiva, mas, justamente, para o desdém ou a impossibilidade de novas “perspectivas”, de novos projetos, programas, projeções de futuro. Maio de 68 declarou uma exigência do presente contra o passado (sem testamento, para citar ainda Char ou Arendt) e também contra o futuro (pensado como presente futuro, projetado, para citar Derrida). O que sabemos do “aqui-agora”? O que sabemos de “nós” e não de nossos pais nem dos nossos filhos? O que sabemos de um sentido que não seja desde sempre marcado de céu ou de futuro? No limite, poder-se-ia mesmo dizer que 68 se declarava contra o “sentido” – um pouco à maneira com a qual Freud escreve que se interrogar sobre o sentido da vida é já ser neurótico – e pela vida, pela existência, por nossa existência somente enquanto sentido. Ora, a “democracia”, sabendo ou não, também levou em si uma exigência dessa forma. (Exigência a respeito da qual ousou me perguntar se talvez não tenha sido melhor encontrada em outras épocas ou culturas...)

Jacques Rancière: Os acontecimentos de 68 não têm seguramente uma significação unívoca. Os aspectos para mim dominantes são o recolocar em causa o determinismo histórico e a afirmação do que “democracia” pode significar, se levarmos a palavra a sério. Esquecemos o singular contratempo que maio de 68 representou na paisagem francesa. Sem dúvidas, o contexto global da Revolução cultural chinesa e a luta anti-imperialista tiveram papel importante nas capacidades de mobilização da juventude tanto na França quanto nos EUA, na Alemanha ou no Japão. Mas a sociedade francesa, na véspera de 68, descrevia-se em termos de reformismo triunfante: integração da classe operária pela sociedade de

consumo, nova geração estudantil desligada das ideologias do passado, novo rosto do capitalismo, gerências modernistas etc.. Tudo isso foi varrido em alguns dias pela espiral de um movimento originalmente muito limitado. Se esse movimento recolocou em cena o cenário revolucionário, isso foi fora de sua temporalidade própria e sob o signo da distância entre vanguarda de direito (o partido da classe trabalhadora) e força motriz nascida do próprio acontecimento. Muito mais do que os modelos da revolução marxista, a propagação do movimento em 68 lembra as insurreições republicanas do século XIX: de um lado, uma des-legitimação massiva do poder estatal, que se transmite para toda a sociedade e faz aparecer por toda parte o arbitrário e o inútil das hierarquias e, do outro lado, as capacidades de invenção dos indivíduos ordinários. Não temos necessidade de autoridade, não temos necessidade de hierarquia, podemos perfeitamente construir um mundo sem isso: é isso que todo o mundo descobria ao mesmo tempo e um pouco por todo lugar. As alternativas cômodas (movimento trabalhador de reivindicação *contra* aspirações libertárias da juventude) recobriram essa experimentação democrática radical.

Miguel Abensour: Para minha geração, maio de 68 funcionou como uma *catarse* em relação aos anos obscuros e sinistros da guerra da Argélia, como se nós pudéssemos finalmente nos distanciar da tortura, “o câncer da democracia”, segundo Pierre Vidal-Naquet. Foi também a alegria de recuperar uma potência de agir em unísono, em comum, de fazer novamente experiência da “desordem fraternal”, alegria reforçada por uma fala generalizada; o prazer de poder denunciar em praça pública “os crápulas estalinistas”. Foi uma impressionante greve operária que lembrava aqueles que tinham tendência a esquecer de que nossa sociedade vivia sob a empresa do capitalismo, de que a questão de sua supressão se colocava para nós e de que de tal questão não podíamos nos esquivar. Isto é, maio de 68 é um fenômeno complexo e compósito. De fato, pudemos ver coexistir um neobolchevismo, quero dizer, um neo-stalinismo, a dominação das organizações burocráticas frequentemente afetadas pelo culto do chefe genial e onisciente – e, ao mesmo tempo, uma potência corrente anti-burocrática que

navegava entre a busca de uma democracia radical e o que era denominado “a autogestão”. Duas tradições revolucionárias coexistiam, a jacobina, ou de modo mais preciso, a jacobina-leninista e a tradição comunalista; ao lado das organizações trotskistas, maoístas, o movimento de 22 de março. Nessa perspectiva, seria preciso ver até que ponto os comitês de ação, comparando-os em certo sentido aos clubes da Revolução de 48, conseguiram instaurar uma crítica emancipadora da forma-partido. Uma das lições de 68, rapidamente esquecida, é a reafirmação da necessidade de uma crítica inovadora dos partidos políticos, seguindo Simone Weil, aquela da *Crítica Social*, saudada por André Breton no texto *Banir os partidos políticos*. Uma outra é que a democracia parlamentar é a inimiga mais formidável da verdadeira democracia: como prova, decididas as eleições legislativas, a torrente democrática também voltou ao seu leito e o movimento acabou.

Para os senhores, nem tudo é política; entretanto, os senhores se diferenciam na maneira de situar a democracia, em sua relação com a política. Onde hoje os senhores veem a afirmação e a experiência democráticas, no sentido em que os senhores as entendem?

Miguel Abensour: Em todo lugar onde os agentes sociais e políticos decidem “tomar suas tarefas nas mãos” e lutar eles próprios contra o inaceitável, há experiência democrática, ainda que essas lutas escapem ao controle das direções burocráticas. Podemos citar o movimento dos *sans-papiers*, as ajudas espontâneas frequentemente associativas aos imigrantes, notadamente em Calais, a luta por abrigo, os inícios de desobediência civil. Em relação a essa experiência, duas tarefas sem impõem. No exemplo de Louis Janover, denunciar os fenômenos de dissidência fingida com mais lucidez do que a de um neobolchevismo que está de volta. Além da oposição muito fácil totalitarismo/democracia, fazer a análise crítica das degenerescências da democracia, sua deriva em oligarquias autoritárias. Três direções: crítica da representação, crítica do Estado de direito que sob a cobertura do formalismo está pronto a integrar o que quer que seja, mesmo a tortura, crítica da

colonização da vida cotidiana. A democracia deve recuperar seu caráter de ruptura, de interrupção da dominação.

Jacques Rancière: Parece-me que hoje é possível distinguir os elementos sob duas formas principais. De um lado, no sentido de refutar as barreiras que separam os que são daqui e os que são de outro lugar, portanto, na luta contra as leis iníquas e todas as formas de repressão que, de fato, criam populações de segunda classe. De outro lado, nas tentativas múltiplas de fazer viver associações, órgãos de informação, fóruns de discussão ou ateliês de criação fora dos modelos hierárquicos e mercantis. Essas duas formas comportam ao mesmo tempo seus riscos ou seus limites. De um lado, há o risco de transformar a “parte dos sem-parte” em combate contra a exclusão, de pensar a luta a partir de um “outro” definido por suas privações mais do que a partir de um “quem quer que seja” definido por suas capacidades. Do outro lado, há o risco de perder um sentido político global da democracia e uma percepção global do fortalecimento e da conjunção – em um grau sem precedentes – dos poderes oligárquicos. É por isso que creio necessário hoje reformular a radicalidade democrática do poder de quem quer que seja na sua formulação teórica e nas suas consequências práticas. E, de maneira correlata, creio necessário proceder a um reexame da tradição crítica e descobrir tudo o que numerosas formas de denúncia crítica do sistema dominante de fato trazem à lógica desse sistema.

Jean-Luc Nancy: Tento fazer com que essa distinção que afirmo entre política democrática e “democracia” como nome, digamos, “porta-trecos” [*fouire-tout*], valha para a abertura de uma grande virada antropológica e, se posso dizer, metafísica. A esfera política pela qual tudo deve transitar, mas na qual nada pode se concluir, permite o acesso a outras esferas que são aquelas em que há, se posso dizer, cumprimento no presente: a arte, o amor, o pensamento, mesmo o saber no seu ato puro, cumprem-se, eventualmente sem durar, ou entrando numa outra duração que não a das esperas, das previsões etc.. Todo o “sentido” é assim: o sentido sensível, a sensação, a sensualidade, o sentimento, a sensibilidade, o sentido de uma “ideia” ou de uma palavra, o

sentido de um encontro, isso se cumpre. Isso se cumpre infinitamente na sua finitude ou no seu próprio findar – um canto, um gesto, um sopro, uma obra talvez, mas não forçadamente. Sofremos por perder isso de vista observando uma política que nos conduziria para um cumprimento final. Nós erramos correlativamente ao compreender como esses toques, às vezes quase insensíveis de sentido, podem circular entre “nós”.

Se nós encontramos as justas demarcação e *emaranhamento* dessas duas ordens (a política não é tudo, mas deve poder velar por tudo, ao mesmo tempo em que nada mais é tudo, e é nisso que ainda seria preciso muito refinar e especificar), progrediremos talvez para o que pode nos querer essa “democracia”, que talvez não diga nada mais do que uma mutação completa da “civilização”. Isso não virá sem tocar também a ordem econômica e a ordem técnico-científica.

Ora a “democracia” recobre com seu prestígio “emancipador” o fato de que seus termos fundamentais – a saber, liberdade, igualdade, fraternidade e justiça – são uma carga metafísica considerável, mas são também considerados como evidências: liberdade de cada um limitada pela do outro, igualdade, fraternidade ou solidariedade de todos, por definição, e, por fim, justiça para cada um. Como se nós soubéssemos o que são “cada um” e “todos”, onde começa e onde termina um “indivíduo”, uma “pessoa”... Na verdade, nós nela nos engajamos sem olhar muito para uma ontologia do indivíduo, desligada de tudo e indivisível nessa separação – a partir de que nós tornamos necessária a questão: como, portanto, indivíduos podem se reunir?

Mas não vimos que o “indivíduo” é uma pressuposição frágil e pouco consistente. Nós não vimos porque ele foi produzido num tempo em que a civilização fazia uma escolha fundamental: ela não remetia mais às marcas dadas (a hierarquia, a fidelidade, diversas figuras da “comunidade”) mas ela escolhia, inconscientemente, uma referência de valor que era o valor não dado, e não incomensurável, mas por se produzir e comensurável: o valor da riqueza e da invenção (velocidade, potência, precisão) – ambas ligadas a seu conhecimento – enquanto capacidades de auto-expansão ou de produção indeterminadas. Isso mais tarde foi nomeado “capitalismo” e “técnica”.

Assim, liberdade, igualdade etc., foram desde o início as características de um sujeito do valor que, ele próprio, tornou-se “o” valor. O “indivíduo” abstrato é apenas a imagem – no fundo muito confusa – do agente de um tal processo: a (re-)capitalização indefinida tanto da riqueza quanto dos *savoir-faire*. O dinheiro, os transistores, as matérias plásticas ou os semicondutores, as velocidades e as potências são livres, iguais, solidárias entre elas. Quanto à justiça, no fundo é esse mesmo processo... Em outros termos, é a toda essa escolha profunda da civilização que “democracia” nos remete: saberemos reintroduzir outra coisa além do valor intercambiável e auto-expansivo, seja o dinheiro, a precisão, a velocidade ou o indivíduo?

NB: A entrevista foi originalmente publicada na revista *Vacarme* (nº48, verão de 2009) e está disponível no endereço: <http://www.vacarme.org/article1772.html>

Sugestões de leitura

ABENSOUR, Miguel. *La Démocratie contre l'État, Marx et le moment machiavélien*. Paris: Éditions du Félin, 2004; *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens et Tonka, 2006.

NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 1990; *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *La Méésentente, politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995; *La Nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*. Paris: Hachette Pluriel, 2005 (1ª edição 1981).