

O LUGAR DO SUJEITO NA DESCONSTRUÇÃO DERRIDIANA

THE PLACE OF SUBJECT IN DERRIDEAN DECONSTRUCTION

Rozângela Gontijo
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Resumo: O termo “desconstrução” nasceu em um momento da filosofia francesa no qual as discussões sobre o sujeito eram norteadas por uma situação de hegemonia centralista. A questão primordial sobre qual lugar deve ocupar um indivíduo para ser sujeito quase sempre desemboca na finalidade do ser humano sendo, portanto, uma questão posta sobre várias vertentes de pensamento como a antropologia, a psicologia, a ética e a linguagem. Em outubro de 1968, em um colóquio internacional cujo tema era “Filosofia e Antropologia”, Derrida inicia sua conferência com três epígrafes nas quais cita Kant, Sartre e Foucault para abrir a intenção de uma fala sobre “os fins do homem”, deixando claro a ambiguidade da palavra “fim” como finalidade e como término. Mais de duas décadas depois, em entrevista a Jean-Luc Nancy publicada em “Points de Suspension”, sob o título “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, Derrida em certo momento diz: “Le sujet est une fable” (DERRIDA, 1992, p. 279). Duas premissas da discussão contemporânea instigaram essa conclusão: 1) a questão “quem vem após o sujeito?” e 2) a discussão sobre a “liquidação do sujeito”. Assim, como já existe uma opinião expressa na primeira premissa, pois nesta se denota a pressuposição sobre a existência de um sujeito ou qualquer coisa nomeada de sujeito, verifica-se que certas opiniões difundidas fortemente na França se dividem quanto ao diagnóstico de liquidação do sujeito. O debate permanece em aberto, pois longe de ser apenas um problema levantado pelos intelectuais franceses de uma época, assistimos hoje a um crescimento político e uma efervescência popular na qual a questão sobre o lugar do sujeito no mundo torna-se urgente.

Palavras-chave: Sujeito; desconstrução; ser humano; *différance*.

Abstract: The term "deconstruction" was born in a moment of French philosophy which discussions about the subject were guided by a situation of centralist hegemony. The primordial question about which place an individual should occupy to be subject almost always leads to the purpose of the human being and is therefore a question posed on various aspects of thought such as anthropology, psychology, ethics and language. In October 1968, in an international colloquium whose theme was "Philosophy and Anthropology," Derrida begins his conference with three epigraphs that he quotes Kant, Sartre and Foucault to open the intention of a talk about "the ends of man", making it clear the ambiguity of the word "end" as a purpose and as finish. More than two decades later, in an interview with Jean-Luc Nancy published in "Points de Suspension", under the title "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", Derrida at one point says: "Le sujet est une fable" (DERRIDA, 1992, p.279). Two premises of contemporary discussion instigated this conclusion: 1) the question "who comes after the subject?" and 2) the discussion about the "liquidation of the subject." Just as there is already an opinion expressed in the first premise because it denotes the presupposition on the existence of a subject or something named subject, it is verified that certain opinions widely diffused in France are divided as to the diagnosis of the liquidation of the subject. The debate remains open because, far from being only a problem raised by the French intellectuals of a time, we are witnessing today a political growth and a popular effervescence in which the question about the place of the subject in the world becomes urgent.

Keywords: Subject; deconstruction; human being; difference.

Introdução

O termo “desconstrução” nasceu em um momento da filosofia francesa no qual as discussões sobre o sujeito eram norteadas por uma situação de hegemonia centralista. Conforme a psicanalista Elizabeth Roudinesco (2004) esse termo, utilizado pela primeira vez na obra *Gramatologia* (1967) foi emprestado da arquitetura significando uma decomposição de uma estrutura. Em termos psicanalíticos remeteria a um pensamento inconsciente que consistiria em desfazer sem destruir um sistema hegemônico e dominante. Em outras palavras, a desconstrução é um trabalho de resistência diante da tirania do logos, da metafísica da presença, da hierarquia das oposições binárias, do significado a partir de um centro, em suma uma estratégia de resistência às várias ideias fundamentadas pela metafísica ocidental. Todavia, essa desconstrução se faz com a ajuda do próprio material já dado e, nesse sentido, o “lugar do sujeito na desconstrução derridiana” deve ser remetido aos conceitos metafísicos disponíveis desde a antiguidade clássica.

A questão primordial sobre qual lugar deve ocupar um indivíduo para ser sujeito quase sempre desemboca na finalidade do ser humano sendo, portanto, uma questão posta sobre várias vertentes de pensamento como a antropologia, a psicologia, a ética e a linguagem. Resumidamente pode-se destacar que do ponto de vista da antropologia a indagação sobre o homem investiga o conceito de natureza humana ou os atributos propriamente humanos que fazem parte da sua essência. Em geral esta investigação é salientada por um jogo de oposições como, por exemplo, aquele que pertence ao mundo das regras sociais (*nomos*) em relação às regras da natureza (*physis*), considerando assim o lugar do sujeito na pólis como sujeito político e social. O sujeito psicológico se inscreve, sobretudo, nas questões sobre a consciência e seria necessário falar não em sujeito, mas em sujeitos como sujeito afetivo ou sujeito epistêmico em diversas análises psicológicas. Por exemplo, uma análise psicológica existencial do sujeito pode pensá-lo como ser de necessidade e carências, marcando o papel da cultura como suplemento necessário àquilo que lhe é negado pela natureza. Em função disso, o sujeito é considerado como um projeto inacabado num confronto ao que lhe falta e ao que ele não é. O sujeito ético encontra seu lugar como indivíduo no privativo, no preceito “conhece-te a te mesmo”, mas também como sujeito que se define por sua ocupação ou mesmo sua disposição em relação às situações e aos vários domínios com os quais deve lidar, questionar, agir e interagir, sendo assim um sujeito coletivo e responsabilizado por seus atos.

O sujeito do discurso tem sem dúvida um lugar privilegiado nessa discussão devido à constatação do logos como essência humana: o sujeito fala. No discurso o sujeito faz uso das

palavras e reconhece a linguagem como atributo próprio do homem. Todavia, a linguagem como instrumento de mediação entre o homem e a realidade é uma essência vinda de fora que, por sua vez, cria a necessidade de se pensar acerca da heterogeneidade do discurso, seus vários gêneros como a literatura, a ciência, a religião para a formação do sujeito. Em *Gramatologia*, Derrida reforça a posição de Ferdinand Saussure da inserção da linguagem ao ser humano desde o nascimento. Esse parece ser um tema histórico de determinação do sujeito ligado a sua língua, raízes, terra natal fortalecido pela determinação ontológica do homem como animal que fala. Contudo, a linguagem também pode ser vista sob a perspectiva da *différance*. Assim como o signo gráfico da palavra *différance* pode ser transformado na escrita e não ser efetuado pela fonética, qualquer signo lingüístico se estabelece pela repetição, mas também pela transformação, isto é, sob a inscrição do mesmo que não é idêntico. Derrida explica essa perspectiva através da noção de iterabilidade quando fala da mimesis na arte. A arte e sua morte estariam compreendidas no espaço de alteração e iteração originária, lembrando que *iterum* (de novo) vem do termo *itara* (outro).

A estrutura de iteração implica ao mesmo tempo identidade e diferença. (DERRIDA, 1973, p. 255). Portanto, seria absurdo pensar a linguagem como reprodutora fiel de uma realidade pré-existente como também seria absurdo pensar um sujeito do discurso que reproduzisse fidedignamente uma realidade. O sujeito não lida com uma realidade, mas com uma rede de feixes e intervenções que se cruzam pela política, pela história e pelo pensamento do ser. Nessa multiplicidade de lugares só é possível pensar a identidade do sujeito na relação com o Outro. A preocupação com a alteridade na filosofia contemporânea encontra um dos seus ápices na inquietude através da qual o homem deve ultrapassar toda a dimensão empírica e material em uma espécie de humanismo transcendental.

O jogo da *différance* permite pensar essas discussões sobre a subjetividade. A noção de “jogo” mostra que na linguagem é possível fazer operações de substituição infinitas e, justamente por isso, não poderia haver um centro ou uma lógica da presença. O presente se transforma continuamente em um segmento do passado que se abre para o futuro, em uma reconstituição, repetição e modificação, uma espécie de doação ao futuro. A substituição da letra “e” pela letra “a” na palavra *différance* põe em dúvida toda a tradição fonocêntrica em um jogo do diferir e do adiar/retardar e o “ance” indica uma extensão temporal como na imagem da cauda de cometa, um rastro. Da mesma forma que a relação entre subjetividade e consciência considera o “eu” não apenas como diferente do “outro eu”, mas o próprio “eu” se diferenciando, se diferindo e se adiando no confronto com o tempo e o espaço, o sujeito é lido de forma fragmentária ou heterogênea, nos vários discursos, nos vários sentidos, tendo

sempre o Outro como àquele que poderia dizer a significação, isto é, o sentido e o *telos* do sujeito humano só podem ser dados pela alteridade.

Para Derrida a afirmação de um humanismo transcendental encontra seu amparo na fenomenologia e na filosofia de Martin Heidegger. O discurso fenomenológico é fundamental justamente porque se apodera dos conceitos metafísicos como *eidōs*, *ousia*, *aletheia* em uma confluência do pensamento grego sobre o *telos*: “entre esses conceitos metafísicos que formam os recursos essenciais do discurso de Husserl, o fim ou o *telos* desempenha um papel decisivo” (DERRIDA, 1991, p. 163). Portanto, o homem tem relação como o seu *fim*, seja na condição de ser para a morte, seja na condição de finalidade humana.

Os fins do homem

Em outubro de 1968, em um colóquio internacional cujo tema era “Filosofia e Antropologia”, Derrida inicia sua conferência com três epígrafes nas quais cita Kant, Sartre e Foucault para abrir a intenção de uma fala sobre “os fins do homem”, deixando claro a ambiguidade da palavra “fim” como finalidade e como término. Não inocentemente suas primeiras palavras giram em torno da questão política. O ano de 1968, conhecido mundialmente como “o ano que não terminou” se impõe à redação de Derrida precisamente situada em abril de 1968. Ele lembra que as semanas que antecederam sua escrita foram motivadas pela abertura das conversações de paz para o Vietnã e sobre o assassinato de Martin Luther King e que no momento em que datilografava o texto da conferência as universidades de Paris estavam à procura de um reitor, ocupadas pelos movimentos estudantis. Derrida marca tais circunstâncias históricas como preâmbulo para a comunicação, recordando que um colóquio internacional ao escolher o tema *anthropos* deve sentir pesar sobre suas fronteiras o peso da diferença. Diferença que deve considerar - além do lugar social do negro, dos homossexuais e das mulheres - os lugares culturais, políticos, lingüísticos, etc. nos quais um colóquio internacional não teria o menor sentido, isto é, deve-se considerar o lugar do inculto.

Esse preâmbulo foi uma imposição necessária para se pensar a postura dos franceses quanto ao homem. Na verdade a “França” é tomada como um lugar não-empírico de um movimento que teria na questão “homem” o ponto de partida para a análise do pensamento francês da época como um pensamento essencialmente humanista. O slogan “o existencialismo é um humanismo” traz em evidência o conceito “realidade humana”, traduzido do *Dasein* de Heidegger. Essa tradução feita por Henry Corbin ganhou fama através

de Jean-Paul Sartre na palestra pronunciada por este em 1945 em Paris, na qual o existencialismo, pelo menos o existencialismo ateu, levanta a bandeira do humanismo. Para Derrida esta é uma tradução monstruosa em vários aspectos, mas por isso mesmo bastante significativa. A noção de “realidade humana” substitui as noções de homem providas das heranças metafísicas e sua tentação substancialista, por uma noção neutra e indeterminada. Essa neutralização acontece graças à fenomenologia transcendental de Husserl e à ontologia de Heidegger em *Ser e Tempo*. Todavia apesar dessa aparente neutralização das pressuposições que constituem a necessidade de uma unidade do homem, esta unidade não é interrogada em si mesma. Para Derrida uma postura imediatista que coloca o homem como *animal rationale* pode até ser considerada, mas é preciso muito mais. É preciso mais do que a *ratio*, mais o que o *anima*, mais do que a pessoa e espírito para se pensar o homem. Derrida não é contra o humanismo e nem mesmo desvaloriza a história sobre o homem. Ele também não é contra o antropologismo e nem é contra as posições dadas sobre o *anthropos*. Ele deseja apenas salientar fortemente a necessidade de se interrogar sobre o próprio conceito de homem quanto à história, à antropologia, à metafísica e até quanto às teses humanistas.

Retomando a epígrafe kantiana que abriu a conferência destaca-se no texto a visão indissociável entre metafísica e humanismo. Conforme Kant: “*O homem, e em geral todo e qualquer ser racional, existe como fim em si e não apenas como meio que esta ou aquela vontade possa usar a seu bel-prazer*” (DERRIDA, 1991, p. 149 apud KANT). Na *Metafísica dos Costumes* o antropologismo é criticado, pois não se podem deduzir os princípios da moralidade a partir do conhecimento da natureza de um ser particular chamado homem. As leis morais devem ser válidas para todos os seres racionais, os únicos capazes da prática de um imperativo categórico. A especificidade do homem como ser racional se anuncia como fim em si, como pensamento incondicionado que se eleva acima da experiência e da própria finitude. Ser racional e humanidade estão dispostos e associados pela conjunção “e” que indica o “nós” de toda natureza racional e de todos os homens por um fim incondicional e absoluto. Essa ideia kantiana de fim incondicional é unida à epígrafe sartreana que evidencia a frase na qual a ontologia permitiria simplesmente determinar os fins últimos da realidade humana e suas possibilidades fundamentais. Claramente Sartre antecipa seu desejo de uma ontologia fenomenologia que religa o nós-homens no horizonte da humanidade. As condições de possibilidade para o conhecimento é marcada pela finitude do sujeito, mas ganha força na perspectiva do futuro que abraçará a história. No existencialismo não existe uma essência humana e o sujeito limitado pelo seu corpo e por sua existência finita encontra na liberdade e na história o poder da permanência do humano. Já a pesquisa arqueológica de Michel

Foucault evidencia a invenção do homem na história, assim como o seu desaparecimento. O homem como objeto do saber e sujeito do conhecimento encontra a prevalência da temporalidade para a possibilidade epistemológica.

Embora Derrida abra sua conferência epigrafando esses três filósofos sua articulação temática sobre os fins do homem é eminentemente com a filosofia de Heidegger, pois deseja por em questão a metafísica do ser do ente como presença e o pensamento do próprio. Especificamente no texto *Carta sobre o humanismo*, Heidegger claramente se posiciona a esse respeito: “o próprio de toda metafísica revela-se no fato de ela ser ‘humanista’. De igual modo, todo humanismo permanece metafísico” (HEIDEGGER, 2010, p.47). O pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento do homem porque antes de falar, o homem deve deixar-se reivindicar pelo ser e predispor-se por ele, “porque o humanismo consiste em refletir e velar para que o humano seja humano e não inumano, isto é, fora da sua essência” (DERRIDA, 1991, p. 169). Em Heidegger, o sentido do ser deve ser-nos sempre disponível num movimento e compreensão do ser: “desde que nos perguntamos “o que é o ser?”, mantemo-nos numa compreensão do “é” sem poder conceituar o que “é” quer dizer” (DERRIDA, 1991, p. 165). Há uma correspondência entre “ser” e “é”. Portanto, para se sustentar essa proximidade entre o ser e a essência do homem seria preciso acolher a proposta heideggeriana entre metafísica e humanismo para responder à questão: “em que consiste a humanidade (*humanitas*) do homem?”, pois a destruição da metafísica ou até mesmo da ontologia clássica seria uma afronta direta ao humanismo. Derrida analisa essa “proximidade” heideggeriana entre metafísica e humanismo.

Heidegger explica que há muito tempo existe uma desconfiança quanto aos *ismos*. Os *ismos* podem delimitar vários saberes, diversas áreas do conhecimento. No humanismo, mesmo que o homem não seja equiparado ao animal, mesmo que a ele seja atribuída uma diferença específica como pessoa, sujeito, espírito, permanece ainda o *animalitas*. O mesmo se dá com a metafísica: “A metafísica pensa o homem a partir do *animalitas*, ela não pensa em direção a sua *humanitas*” (HEIDEGGER, 2010, p. 23). Para Derrida, o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser e isso pode ser lido sob o conceito geral de proximidade. Se em “*Ser e Tempo*” essa proximidade não tem nada a ver com a forma da consciência subjetiva da fenomenologia transcendental, é no jogo entre “proximidade a si” e “proximidade ao ser” que é possível verificar-se uma constituição contra o humanismo e contra o antropologismo metafísico em Heidegger. A de-limitação do humanismo e da metafísica acontece no pensamento sobre o homem, no pensamento sobre o

ser e sobre a verdade do ser, como revalorização da essência e da dignidade do homem ou da humanidade do homem. Heidegger é enfático na sua posição: a humanidade do homem repousa na sua essência, pois a restauração de uma essência é a restauração de uma dignidade e de uma proximidade entre ser e homem.

Proximidade é uma identidade ou presença a si do ente que “nós somos”, sendo anterior àquilo que o predicado metafísico “humano” poderia nomear, por isso, para Derrida, o próprio do homem não pode ser entendido num sentido metafísico, pois não é um atributo essencial. Heidegger pensa certa co-propriedade entre ser e homem. Mas essa co-propriedade é a própria autenticidade do homem que se relaciona com o sentido do ser, que interroga seu ser e escuta seu ser. Só o homem tem como própria essa maneira de ser: “*o fim do homem é o pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser é desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio*”. (DERRIDA, 1991, p. 175).

A palavra “fim” nesse jogo de ambiguidade demonstra a importância das noções de homem, especificamente no humanismo metafísico heideggeriano. Derrida sabe ser esta uma posição que merece todo louvor para uma discussão contemporânea sobre o homem e sobre o sujeito, pois a radicalidade arqueológica das questões esboçadas por Heidegger, retomadas da *paidéia* grega na cultura romana, na cristianização da *humanitas* latina, etc permanece historicamente regional, periódica e periférica.

O sujeito é uma fábula

Duas décadas depois da publicação de “Os fins do homem”, em entrevista a Jean-Luc Nancy publicada em “Points de Suspension”, sob o título “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, Derrida em certo momento diz: “*O sujeito, isto é o que eu gostaria de começar a dizer. O sujeito é uma fábula*” [*Le Sujet, voilà ce que je voulais commencer par dire. Le sujet est une fable*] (DERRIDA, 1992, p. 279). A conclusão assim “colocada” foi iniciada por duas premissas da discussão contemporânea a cerca do lugar do sujeito, ou seja, a questão: quem vem após o sujeito? e a menção a um discurso disseminado na época sobre a “liquidação do sujeito”. Segundo Derrida, seria necessário, antes de enfrentar – e já enfrentando – a questão do sujeito, fazer a devida distinção entre as diversas filosofias do sujeito, compreendê-las como estratégias discursivas diferentes, apresentando diferentes formulações do sujeito, para fugirmos do risco de se pensar que todas elas, à sua maneira, se refiram a “algo” real que seja

“o Sujeito”. Para Derrida está claro que na história do humanismo e até mesmo na antropologia: nunca houve para ninguém o Sujeito, o Sujeito é uma fábula.

Isso torna bizarra a pergunta "Quem vem após o sujeito?", pois ela implica que algo assim denominado “sujeito” possa ser identificado e ultrapassado. Como vimos, nos anos 60, a situação filosófica francesa, pensou o lugar do sujeito em certa hegemonia central, mas também foi o momento em que a fenomenologia de Husserl estava muito presente nas discussões acadêmicas. Havia um interesse pela transcendentalidade do sujeito e do Ego. Derrida chama nossa atenção para esse contexto humanista francês para dizer que responder a um “quem?” desconhecido é simplesmente identificar um “sujeito” já contaminado por determinações metafísicas. Na questão “quem?” o sujeito não é apenas o “quem é o sujeito?”, mas o próprio questionamento. Deslocando o foco da pergunta “quem?” para o próprio ato de se perguntar:

“não somente para se perguntar quem coloca a questão, ou a respeito de quem se coloca a questão (de modo que as sintaxes já decidam a resposta), mas se há um sujeito, não, um quem antes do poder de questionar” [Non seulement pour se demander qui pose la question ou au sujet de qui se pose la question (autant de syntaxes qui décident déjà de la réponse), mais s'il y a du sujet, non, du « qui » avant le pouvoir de questionner.] (DERRIDA, 1992, p. 275).

Para Derrida esse deslocamento é uma dupla concordância em relação ao tema do qual se fala ao outro independente da autonomia e de um sujeito já constituído, pois, antes mesmo da questão há um duplo sim (“oui, oui”): *“A relação a si não pode ser, nessa situação, senão de différence, quer dizer, de alteridade ou de rastro” [Le rapport à soi ne peut être, dans cette situation, que de différence, c'est-à-dire d'altérité ou de trace]* (DERRIDA, 1992, p. 275). Derrida verifica nesse argumento, no qual existe a pergunta sobre o próprio perguntar, a possibilidade do lugar do sujeito como aquele que tem o poder de questionar e assim identifica Heidegger. O homem é o Aí (Da) que coloca o Ser (Sein) em questão. Todavia se a questão “quem?” é uma questão de lugar, uma questão topológica, os predicados do sujeito podem ser desconstruídos a partir de termos como ser-jogado, ser-debaixo-de, ser-próximo-de. O que se procura através da pergunta "quem" talvez não seja uma questão de gramática, um pronome interrogativo que se refere a um sujeito, mas o que se busca na desconstrução do “sujeito” norteadada pela pergunta “quem” é o próprio nomear, a assinatura, o próprio nome, isto é, a questão sobre o lugar do sujeito. Portanto, é na singularidade do “quem” que se pode

deslocar para outras questões ou outros lugares como o lugar da ética, do conhecimento, do político, do jurídico, considerando assim o sujeito em suas várias vertentes.

“Quem” é estabelecido pelo jogo da *différance* e do rastro, pois ao interrogar a própria questão, existe uma preocupação derridiana sobre um tema persistente na desconstrução, o problema do signo. O significado nunca é contemporâneo. Isso quer dizer que o sujeito não é apenas o “quem” no sentido de uma resposta como “eu/ele”, mas o “eu sou/ele é”, mostrando que a presença é uma formação já anterior e manifesta em uma identidade ontológica e linguística. Em *Gramatologia*, Derrida lembra que Heidegger nos convida a pensar o “ser” sob o privilégio da terceira pessoa do singular do “presente do indicativo” e do “infinitivo”: ele é/está morto ou ser morto: *“Interrogar a origem desta dominação não equivale a hipostasiar um significado transcendental, mas questionar sobre o que ele constitui a nossa história e o que produziu a transcendentalidade mesma”* (DERRIDA, 1973, p.29). A noção de rastro permitiria a inscrição do significado/sentido e ao mesmo tempo do ser.

Por outro lado, a segunda premissa destaca um discurso frequente na França dos anos 60 sobre a liquidação do sujeito. O sujeito está liquidado? Derrida, já de início demonstra sua preocupação com a *doxa*: *“Ora, não deveríamos tomar uma precaução inicial à doxa que comanda, de alguma forma, a formulação mesma da questão?”* [*Or ne faut-il pas prendre une première précaution à l'égard de la doxa, qui commande en quelque sorte la formulation même de la question?*] (DERRIDA, 1992, p. 270). Assim como a opinião expressa na pergunta “quem vem após o sujeito” já denota a pressuposição sobre a existência de um sujeito ou qualquer coisa nomeada de sujeito, verifica-se que certas opiniões difundidas fortemente na França a respeito da questão sobre o sujeito não coadunam com o diagnóstico de liquidação do sujeito: *“nenhuma delas buscou “liquidar” o que quer que seja”* [*aucune d'elles n'a cherché à « liquider » quoi que ce soit*] (DERRIDA, 1992, p. 270).

Pensando exclusivamente na história da subjetividade, mesmo diante do discurso de Foucault e apesar das declarações massivas sobre o desaparecimento do homem, não se pode falar em “liquidar” o sujeito. Derrida chama nossa atenção sobre a palavra “liquidar”. Será que essa palavra pode ser usada em um contexto filosófico? Afinal essa palavra parece estar mais adequada a outros códigos como finanças, banditismo, terrorismo, crime civil ou política, e, portanto, essa palavra “liquidação” está mais na posição de lei e até mesmo no contexto policial. O diagnóstico de “liquidação” denuncia, em geral, uma ilusão e um erro que implica uma promessa, no sentido de fazer justiça ou reabilitar o sujeito, nesse slogan da volta, ou melhor, do retorno ao sujeito perdido na modernidade e nas pressuposições metafísicas. O diagnóstico “liquidação” é uma falta, é uma ilusão que Derrida acusa:

“quer-se “liquidar”, crê-se poder fazê-lo, nós não permitiremos que o façam. O diagnóstico implica assim uma promessa: nós faremos justiça, nós salvaremos ou reabilitaremos o sujeito. Palavra de ordem, portanto: retornar ao sujeito, retorno do sujeito” [on a voulu « liquider », on a cru pouvoir le faire, nous ne laisserons pas faire. Le diagnostic implique donc une promesse : nous allons faire justice, nous allons sauver ou réhabiliter le sujet. Mot d'ordre, donc : retour au sujet, retour du sujet] (DERRIDA, 1992, p. 270).

Derrida entende que se o sujeito foi recolocado, reinterpretado ou mesmo reinscrito em algum discurso ele certamente não está liquidado. Sua postura não é da entrada em uma discussão da qual se supõe saber o que é o sujeito, mas:

“essa personagem que parece ser a mesma em Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser e quaisquer outros que concordariam, todos em liquidá-lo” [ce « personnage » dont il irait de soi qu'il est le même pour Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser et quelques autres, qui tous s'entendraient à le « liquider »] (DERRIDA, 1992, p. 270).

Para além da confusão gerada pela *doxa*, Derrida pretende discutir uma questão mais séria e mais necessária, uma questão para além da determinação clássica do sujeito na ciência, na ética, na política, no direito, etc.: a questão sobre o “lugar” do sujeito, uma questão sobre o *topos*.

O lugar do sujeito

Desde o séc. XIX encontramos filosofias que coadunam com questões sobre a descentralização do sujeito em análises históricas, por exemplo, marxistas, sobre as relações de produção e em Nietzsche sobre a racionalidade ou a ditadura da razão como próprio do homem. Na psicanálise as teorias mostram um sujeito descentrado das leis do desejo, já que ele próprio não consegue responder discursivamente sobre a sua sexualidade ou sobre seu inconsciente. Contudo, a França dos anos 60 diante do vigor das manifestações políticas, do estabelecimento de uma greve geral, do abalo dos costumes como a liberação sexual, do pós-estruturalismo e da desconstrução, questionar-se-á o lugar do sujeito. Derrida focaliza seu ponto de interesse nas confusões geradas pela *doxa* que aponta problemas graves, mas necessários: algumas opiniões expressam determinações clássicas do sujeito no âmbito da

objetividade científica, ética, política, etc. e outros se atêm a busca de resposta à questão “Quem?”. De fato, a questão “quem” não busca um estatuto do sujeito sobre uma pressuposição de que ele é isto ou aquilo, mas o lugar que esse “quem” ocupa nos discursos e nas opiniões. Sabe-se que pela desconstrução esse lugar não poderia ser o centro. A desconstrução questiona as filosofias que imputam um sujeito central nos diversos discursos ou um sujeito da presença para mostrar a diferença na presença. Logo, a questão sobre o lugar do sujeito não é apenas o “ser”, mas o “estar”. O sujeito não “estando” no centro, não “estando” na origem, não “estando” na presença, como poderia ser sujeito?

Para elaborar a topologia do sujeito, isto é, “qual é o lugar do sujeito?”, talvez seja preciso construir aquilo que foi destruído e, ao invés de se perguntar: “o que é?”, talvez seja preciso elaborar uma questão em torno do lugar: “onde?”. Desde a tradição de Descartes, Kant, Husserl, em seus predicados e rigores conceituais, estabeleceu-se o sujeito por suas qualidades de substância ou pelas teses que o ligam à consciência, à humanidade, à história, à lei, em sua própria autonomia, num contexto de discursos convencionais. Portanto, a questão sobre o lugar do sujeito na desconstrução não pretende criticar o pensamento metafísico, antropológico, psicológico ou mesmo humanista que pensa o sujeito a partir de um lugar privilegiado. A desconstrução se preocupa em repensar e desconstruir essa topologia, hierárquica e bem definida, do pensamento metafísico em favor de se pensar não apenas essa topologia de certo não-lugar localizável, ao mesmo tempo necessário e oculto:

“mas uma estância (sem estância, de um “sem” sem negatividade) para o “quem”, um “quem” assediado pela problemática do rastro e da différance, da afirmação, da assinatura e do nome próprio, do jet (principalmente todo sujeito, objeto, projeto) como destino errância dos envios ” mais une instance (sans stance, d’un « sans » sans négativité) pour du « qui », un « qui » assiégé par la problématique de la trace et de la différance, de l’affirmation, de la signature et du nom dit propre, du jet (avant tout sujet, objet, projet) comme destinerrance des envois.] DERRIDA, 1992, p. 275).

“Destinerrance” é um termo composto por duas palavras “destino” e “errância” que são aparentemente contraditórias, mas que permite essa imagem do lançar-se ao destino sem lugar, como uma garrafa lançada, jogada ao mar. O lugar do sujeito é o su-jet, ser-jogado, um permanente andarilho que não se encontra em lugar algum nem chegará a lugar algum. Ele não tem endereço.

Além disso, como Derrida sublinhou bem na conferência sobre “Os fins do homem”, é preciso pensar o sujeito inculto. A escrita divide historicamente a humanidade em duas eras: o

antes e o depois da escrita. Mais do que isso a escrita também divide as estâncias sociais e o próprio poder do sujeito que discursa. O tema amplamente usado por Derrida “écriture” possibilita o pensamento sobre a “différence”. Na obra *L'écriture et la différence* questiona-se o modelo excludente e hegemônico da cultura européia por intermédio das inquietações em torno da linguagem. Apropriar-se da escritura e da leitura é fundamental para obtenção de um lugar social e econômico. O sujeito inculto é excluído dos seus direitos mais fundamentais, inclusive sobre o status de dignidade humana, pois é necessário que se aproprie das tecnologias da escrita e da leitura para as possibilidades de um discurso político e social. Embora Saussure atribua à linguagem escrita o papel de representante da fala, sendo assim uma degradação da voz verdadeira e em Platão a escrita possa ser responsável pela perda da memória, Derrida lembra que a cultura egípcia antiga atribui ao deus Thot a invenção da escrita. Essa associação da escrita à divindade mostra que esta já seria uma imposição de dominação de uma sociedade letrada, de uma classe culturalmente dominante.

Portanto, longe de apenas deslocar o sujeito do seu lugar central, desse lugar estabelecido pela hegemonia central, colocando-o em outro ponto ou liquidando-o, a desconstrução pretende questionar uma filosofia topográfica e a versão na qual uma verdade possa ser situada, seja na essência ou na existência do homem. O debate permanece em aberto, pois não se trata de um problema levantado pelos intelectuais franceses de uma época. Assistimos hoje a um crescimento político e uma efervescência popular mundial, além de problemas humanitários como o dos imigrantes na Europa. A questão sobre o lugar do sujeito está assim como os sírios que se jogam ao mar da destituição: perdido na sua subjetividade, o sujeito não encontra seu lugar na política, na ética, na existência.

Referências

DERRIDA, Jacques. Il faut bien manger ou Le calcul du sujet. In: *Points de suspension*.

Paris: Galilée, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, *L'écriture et la différence*. Paris : Éditions de Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. Os fins do homem. In: *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã... diálogos*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

Sobre a autora

Doutoranda e mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); professora universitária. Atualmente, desenvolve pesquisa sobre estética a partir de Sartre e Derrida, sob a orientação da professora Virgínia Figueiredo.

Recebido em 05/07/2017
Aprovado em 24/08/2017