



Responsabilidade ilimitada: Nietzsche e Levinas¹

Unlimited responsibility: Nietzsche and Levinas

Silvio Pfeuffer

Doutor em Filosofia pela Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, pesquisador do Grupo Internacional de Investigações sobre Nietzsche (GIRN), Leipzig, Alemanha, e-mail: silvio_pfeuffer@web.de

Resumo

O artigo compara as desconstruções nietzscheana e levinasiana do pensamento greco-europeu e da moral nele contida. Ao destacarmos os motivos de suas respectivas críticas e a posição excepcional delas no discurso filosófico, e ao compararmos, em seguida, as alternativas oferecidas por Nietzsche e por Levinas aos valores morais gerais, objetivamos esclarecer as compatibilidades e incompatibilidades destas alternativas, as quais conduzem a uma noção de responsabilidade individual que é, por princípio, ilimitada.

Palavras-chave: Crítica da moral. Responsabilidade. Força e Fraqueza. Justiça.

¹ Título original: “Unbegrenzte Verantwortung. Nietzsche und Levinas”. Publicado em: **Nietzsche-Studien**. Berlim: Walter de Gruyter, 2008, p. 220-233. (Vol. 37). Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas, professor do curso de licenciatura em filosofia da UFT. Doutorando em Filosofia pela UNICAMP.

Abstract

The article compares Nietzsche's and Levinas' approaches to destroying Greco-European philosophy and morality. In examining the motivations behind these critiques and their privileged position in philosophical discourse, we aim to demonstrate points of connection and disagreement between Nietzsche's and Levinas' notion of the principally unlimited responsibility.

Keywords: Morals. Critique. Responsibility. Strength and Weakness. Justice.

Dissolução da responsabilidade

Qualquer um compreende intuitivamente o que ocorre com a responsabilidade: alguém sente-se imediatamente obrigado em relação a algo, como se isso se tratasse da coisa mais natural do mundo, misturado com um sentimento rapidamente crescente de aflição. A responsabilidade dissolve seus próprios limites na certeza de que se é responsável: onde ela poderia terminar? Se eu sou responsável por alguém, por que eu não deveria também sê-lo pelos outros? Ao temor ante a dissolução dos limites da responsabilidade soma-se um gesto de rejeição: por que os outros não deveriam também ser responsáveis? Tais reflexões servem ao propósito de justificação; elas devem trazer certeza e segurança, e tais certezas podem assegurar normas e regras gerais.

É por isso que o modelo padrão da responsabilidade se assenta sobre elas: ele descreve critérios que definem quem deve ser responsável por quem ou pelo quê. Segundo tais critérios, as responsabilidades são divididas de maneira justa e elevadas a obrigações. Mas também segundo eles pode-se demonstrar que certas responsabilidades foram divididas injustamente, de modo que ou elas ou os critérios são então colocados em questão.

O conceito de responsabilidade é empregado em circunstâncias onde predominam restrições e onde as consequências das ações se tornam confusas. Ele atua como substituto moral para possibilidades fracassadas de influência. Quanto mais os mundos da vida se tornaram confusos, mais

se recorre à responsabilidade própria de cada um. Mas o próprio conceito de responsabilidade também se torna, então, confuso.²

A responsabilidade para a qual se possui critérios é atribuída, e nesta atribuição, pode-se diferenciar de modo grosseiro:

- Atribuição de responsabilidade feita por outros, a qual eu posso assumir ou não (eu ‘não poderia ter feito nada’ pelo ocorrido porque as circunstâncias não me deixaram escolha; a tarefa atribuída supera minhas possibilidades ou me traria muitas desvantagens);
- Atribuição de responsabilidade a outrem, a qual eu não posso ou não desejo assumir;
- Outros podem me retirar uma responsabilidade (para me aliviar, mas também por incapacidade);
- Eu posso retirar responsabilidades alheias (porque eu me considero mais competente ou porque acredito estar numa posição legal ou moral mais correta).

Tal atribuição de responsabilidade é dependente de fortes pressupostos metafísicos: a liberdade do sujeito, a intencionalidade da ação e uma clara causalidade entre intenção e resultado da ação. Contudo, a destruição (pós-moderna) da metafísica trouxe consequências fatais também para o conceito moderno de responsabilidade. Além disso, toda determinação criteriosa de responsabilidade atua como alívio da responsabilidade própria, pois então não se tem mais nenhuma responsabilidade em aceitar ou rejeitar aquela determinação. Todavia, o sentimento de responsabilidade permanece.

Nietzsche e Levinas seguem a intuição originária da responsabilidade própria. Eles desvinculam a responsabilidade das reflexões teóricas sobre critérios e não tentam traçar uma fronteira para ela. Em Nietzsche isso se confirma no indivíduo soberano, que é tão forte a ponto de não ter necessidade de justificações dos outros nem em vista dos outros. Em Levinas a responsabilidade é ilimitada em vista da fraqueza do Outro. O indivíduo soberano de Nietzsche pode ainda, a partir de sua

² Cf. HEIDBRINK, Ludger. **Kritik der Verantwortung**. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: 2003.

própria responsabilidade, decidir para quem ele irá voltar suas atenções. Já segundo Levinas, até mesmo isso é proibido pela fraqueza do Outro, pois ela desperta minha responsabilidade involuntariamente e até mesmo contra minha vontade.

Referências de Levinas a Nietzsche

Levinas enxergou uma proximidade com Nietzsche, mas não se externou em relação a ele.³ Suas primeiras publicações filosóficas caem no período imediatamente pré-guerra. Naquela época Nietzsche ainda contava para ele como um precursor espiritual do nacional-socialismo. Suas declarações sobre Nietzsche e sua compreensão do conceito de poder deste filósofo são, no entanto, muito generalizadas e apontam para uma relação com Nietzsche que está longe de ser profunda.⁴ Nos anos pós- II Guerra Mundial este quadro também não se altera: no modo de escrever provocativo e quase violento de Nietzsche ouve-se o tom dos nacional-socialistas.⁵

Uma primeira abertura cautelosa ocorre em *Totalité et Infini*.⁶ Para Nietzsche, os eventos produzidos por meio da referência interindividual não seriam intencionados pelo indivíduo. Esta também é a posição de Levinas. Contudo, Nietzsche permaneceria demasiadamente preso à linguagem poética e, com isso, preso a certas ambiguidades, por conta das quais ele não encontra o “caráter racional da relação ética com o

³ Cf. em detalhe PFEUFFER, Silvio. **Die Entgrenzung der Verantwortung**. Nietzsche — Dostojewskij — Levinas. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2008, p. 9-24.

⁴ Cf. entre outros, LEVINAS, Emmanuel. *“Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus*. In: LEVINAS, Emmanuel. **Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte**. Munique, 2006, p. 32s. e também LEVINAS, Emmanuel, “Existenzialismus und Antisemitismus”. In: LEVINAS, Emmanuel. **Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte**. Munique, 2006, p. 103.

⁵ Cf. entre outros, LEVINAS, Emmanuel. *A propos du Struthof*. In: LEVINAS, Emmanuel. **Difcile liberté**. Essais sur le judaïsme. Paris, 1976. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4019. Paris, 1997, p. 211. LEVINAS, Emmanuel. “Entre deux mondes”. In: LEVINAS, Emmanuel. **Difcile liberté**. Essais sur le judaïsme. Paris, 1976. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4019. Paris, 1997, p. 260.

⁶ Nota do Tradutor: em português: LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

Outro e com a língua”.⁷ A “relação com o Outro, que é alcançada sem que se revele como estando em contato”, seria a dimensão religiosa da “obra” que “emerge fora daquela melancólica condição de satisfação de fracasso e de consolos, com a qual Nietzsche define a religião”.⁸ Na medida em que Nietzsche falha em reconhecer a dimensão religiosa na relação com o Outro, a obra — assim como ele a concebe — permaneceria um “jogo” ou um “simples esgotamento” que teria a si própria por objetivo último.

No final da década de 60 e início da década de 70, Levinas faz uma revisão deste julgamento. Esta é a época em que ele começa a trabalhar em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*⁹ e, de sua parte, não quer mais expressar a relação com o Outro na linguagem do logos, mas ao contrário, abrir a linguagem filosófica para o Outro. A linguagem de Nietzsche conta para ele agora como um tal despertar a partir do ser.¹⁰ Contudo Nietzsche não teria pensado até o fim a heteronomia da referência ao Outro, justamente porque, em sua rejeição do Deus moral e metafísico, a dimensão religiosa na relação com o Outro permaneceria fechada para ele.¹¹ Por isso ele também não poderia avançar até a responsabilidade ilimitada do modo como ele, Levinas, a entendia.

⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**. Essais sur l’extériorité. La Haye, 1961. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4120. Paris, 2000. p. 222.

⁸ LEVINAS, Emmanuel. *La trace de l’autre*. In : LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger**. Paris, 1949. Citado segundo a edição de bolso da Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 2001. p. 267. Nota do Tradutor: em português: LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad.: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

⁹ La Haye, 1974.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme et an-archie*. In : LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l’autre homme**. Montpellier, 1972. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4058, Paris, 2000. p.119. LEVINAS, Emmanuel. **Sans identité**, ibidem, p. 112s. Nota do Tradutor: em português: LEVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Philosophie, Justice et Amour*. In : LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous**. Essais sur le penser-à-l’autre. Paris, 1991. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4172, Paris, 1998, p. 121. Nota do Tradutor: em português: LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Trad.: Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

Estado atual da pesquisa

Na literatura secundária sobre Levinas e Nietzsche encontram-se, em geral, apenas indicações esporádicas quanto a afinidades, analogias ou interesses comuns subjacentes a suas filosofias. Elas se referem sobretudo à crítica nietzscheana e levinasiana da moral greco-europeia, à subjetividade da força respectivamente à fraqueza, à responsabilidade e sua referência à religião e à Deus. Porém, dificilmente são fundamentadas em mais detalhes. As referências sistemáticas são, pelo contrário, extremamente raras.

Werner Stegmaier realizou uma contribuição fundamental para esse tema.¹² Além disso há uma monografia (dificilmente acessível) de Souleymane Coulibaly.¹³ Jacques Derrida e Bernard Wardenfels¹⁴ correlacionaram Nietzsche e Levinas no interior de suas próprias reflexões éticas. No todo, a figura geral é bastante heterogênea.¹⁵

As desconstruções nietzscheana e levinasiana do pensamento Greco-europeu e de sua moral

Nietzsche presentiu a grandeza e multiplicidade dos problemas que se resumem hoje sob o chavão “globalização”, os quais, no horizonte dos valores de bem e mal baseados no cristianismo, não podem nem ser articulados, nem resolvidos. A incorporação física e psíquica destes valores representa o grande obstáculo para a sobrevivência da humanidade. Considerando-se os abalos já perceptíveis por meio da incipiente era industrial e da marcha triunfal das ciências, o pensamento greco-europeu e sua moral encontram-se num processo de dissolução — que Nietzsche denomina niilismo ou morte de Deus —, sobre o qual este pensamento ainda

¹² STEGMAIER, Werner. *Levinas' Humanismus des anderen Menschen — ein Anti-Nietzscheanismus oder ein Nietzscheanismus?* In: STEGMAIER, Werner; KROCHMALNIK, Daniel (Org.). **Jüdischer Nietzscheanismus**. Berlim / Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1997. p. 303-323. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 36).

¹³ COULIBALY, Souleymane. **Temps et humanisme radical: Nietzsche et Lévinas**. Essai d'interprétation des *fréquences* de Nietzsche dans la pensée de Lévinas. Paris, 1998.

¹⁴ Cf., entre outros, **Antwortregister**. Frankfurt am Main, 1994. p. 609s.

¹⁵ Cf. sobre isso em detalhes PFEUFFER, Silvio. **Die Entgrenzung der Verantwortung**, p. 24s.

não está preparado para refletir, sendo que justamente uma tal reflexão é exigida pela escrupulosidade cultivada por Nietzsche.

A autossupressão do pensamento greco-europeu inaugura a evolução de um pensamento, o qual conta com o desconhecido e com o incerto, e de uma moral, a qual trata com o outro e com outras coisas de modo diferente. Nietzsche — que sabe que ele próprio está enraizado no pensamento greco-europeu — questiona-se sobre o que o capacita a realizar esta crítica fundamental. Ele vê a si próprio como “*décadent*” e também o seu contrário (EH por que sou tão sábio 1 e 2).¹⁶

Nietzsche não quer instruir os leitores sobre a crise da moral européia, como se aqui se tratasse de uma circunstância universalmente válida, mas sim deixá-los inseguros a tal ponto que eles próprios reflitam novamente acerca do que é bem e mal, do que é moral e imoral e de quais ações podem ser ditas responsáveis e quais não. Ele formula uma contra-hipótese à moral cristã-europeia: os indivíduos *têm de agir* do modo como agem e, por isso, são inocentes. Todavia não é possível imaginar nenhum indivíduo completamente inocente e irresponsável. O gosto “amargo”, que o homem do conhecimento sente em face de uma tal “completa irresponsabilidade”, é tanto mais duradouro quanto mais ele foi *acostumado*¹⁷ a ver a carta de nobreza de sua humanidade na responsabilidade e na obrigação” e a ligar isso com os motivos da “compaixão” e do “autossacrifício” (HH I 107).

Nietzsche tampouco nega a responsabilidade em geral, mas sim problematiza a relação dos indivíduos com ela.¹⁸ Ele enxerga a responsabilidade precisamente em responder pela irresponsabilidade de si próprio e das ações alheias, em defendê-las independente de considerar até que ponto os outros seriam capazes de fazê-lo. Nietzsche não elimina o conceito de responsabilidade, mas sim o transvalora.¹⁹ Com isso, o indivíduo

¹⁶ A respeito da alegada moral dupla do “espírito livre”, Cf. SIMON, Josef. *Ein Geflecht praktischer Begriffe*. Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der europäischen Tradition. In: SIMON, Josef (Org.). **Nietzsche und die philosophische Tradition**. Würzburg, 1985. Vol 2. p. 106-122.

¹⁷ O realce em itálico é do próprio autor.

¹⁸ A esse respeito, Cf. WISSER, Richard. *Nietzsches Lehre Von der völligen Unverantwortlichkeit*. In: **Nietzsche-Studien**. Berlim / Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1972. Vol 1, p. 147-172.

¹⁹ A esse respeito, Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos**. Berlim / Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1999. p. 26. Segundo Werner Stegmaier, Nietzsche não objetiva uma supressão da moral, mas uma “perspectivação da moral”

se torna livre porque ele reconhece suas limitações, também através da sua moral.

Desse modo, a ‘doutrina’ da inocência e irresponsabilidade pode emborcar em uma ‘doutrina’ da culpa e responsabilidade completas e, com isso, tornar-se paradoxal. Ela abre uma margem de manobra na qual todos têm de se decidir e se mover com base na própria responsabilidade, sem base em valores e normas gerais (Cf. também HH II O Andarilho e sua Sombra 81).

A época de Levinas foi onerada por acontecimentos tão graves — as guerras mundiais, o holocausto, a guerra fria, o colapso do comunismo e, por fim, a acelerada globalização — que sua pessoa renunciou completamente por ele. Ele partilhou a crítica de Nietzsche ao Deus metafísico e moral do cristianismo, mas não enxergou a religião enquanto tal como afetada por esta crítica. Sua crítica da moral greco-cristã-europeia se direcionou sobretudo contra o pensamento grego, na medida em que este insistiu na identificabilidade de todo o existente com o bem e excluiu, com isso, a alteridade não identificável.

As normas e valores greco-europeus não puderam evitar as catástrofes do século XX, talvez elas tenham até mesmo favorecido tais catástrofes e desabado nelas. Levinas retrocede até aquilo que reside antes de todas as normas e valores, o encontro de Outros individuais e o preocupar-se infundado com outros que estão sujeitos à perseguição. Sua ética da responsabilidade pelo Outro conduziu inicialmente, sobretudo na Alemanha, a uma recepção num molde cristão-humanista, que não permite reconhecer quaisquer paralelos com Nietzsche, mas sim parece até mesmo excluí-los.

Mas Levinas também parte da ideia de que não se pode condenar moralmente a outros quando eles pensam moralmente de modo diferente e, contudo, na limitação por meio da própria moral, não pode agir de outra forma que não seja julgá-los. Normas e valores gerais, critérios gerais de bem e mal podem então ajudar a condenar outros com boa consciência e, no caso mais extremo, revelar a destruição.

Levinas, oriundo da fenomenologia, destrói as normas morais gerais, mas o faz de forma diferente de Nietzsche. Primeiramente ele,

(STEGMAIER, Werner. **Nietzsches “Genealogie der Moral”**. Darmstadt, 1994, p. 11s.) Cf. também BÖNING, Thomas. *Ecce homo Philologicus, oder: Die Freundschaft zum Wort als Sprengkraft der Egoologie*. Nietzsche vom Alteritätsdenken her gelesen. In: **Nietzsche-Studien**. Berlim / Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1999. Vol 28, p. 1-37.

assim como Nietzsche, segue o pensamento greco-europeu conforme sua própria lógica até o seu limite, onde ele então se destrói a si próprio, fazendo desaparecer o Outro, do qual e de cuja alteridade este pensamento trata em todas as suas diferenciações. Assim, o Outro se mostra apenas como o Outro do próprio pensamento. Levinas quis abrir decididamente o pensamento para a alteridade do Outro e mostrou que ele, por sua vez, é rompido por esta alteridade.

No exato momento onde o eu identifica o Outro como Outro e, por meio disso, o quer igualar com um segundo outro, ele é requerido física e psicologicamente pela sua alteridade — em face do Outro, ele se depara com algo incompreensível, absoluto, iniludível, que o fascina. O eu, estando irremediavelmente sujeito ao outro, é fraturado em seu poder-identificar²⁰ e, com isso, é absolutamente fraturado em seu poder²¹. Assim, Levinas posiciona-se mais radicalmente do que Nietzsche.

Com isso aproximamo-nos do núcleo de ambas as destruições da moral greco-europeia e, simultaneamente, da profunda linha divisória que corre entre Nietzsche e Levinas. Ambas desenvolvem-se a partir do neologismo ‘não-poder-diferentemente’²². Aqui caberia lembrar a famosa sentença de Lutero na Dieta de Worms, que resume de maneira fenomenal o conteúdo deste conceito: “Aqui estou e não posso agir de outra forma”.²³

Não poder fazer diferentemente do que se faz; que quer dizer isso? E se uma explicação do conceito de “não-poder-diferentemente” chegasse à conclusão que se trata aqui de uma tautologia, o que o conceito *quer* dizer então? O conceito de “não-poder-diferentemente” — que interrompe o poder para continuar a falar de maneira ominosa dele — é apenas um veículo,

²⁰ Nota do Tradutor: “*Identifizieren-Können*” no original.

²¹ Nota do Tradutor: “*das Können*” é a forma substantivada do verbo *können*, cujo correspondente em língua portuguesa é o verbo poder, entendido no sentido de capacidade, de estar ou ter condições para algo. A despeito do eventual risco em suscitar uma má-compreensão no leitor — seja pela remissão à ideia de poder num sentido estritamente político, seja pela remissão à ideia nietzscheana de Vontade de Poder (*Wille zur Macht*) — acreditamos que nossa opção pelo termo “poder” em detrimento da palavra “capacidade” se justifica pelo fato de que, se empregássemos “capacidade” para traduzir “*das Können*”, não seria possível manter este termo nas outras composições de fundamental importância deste texto, como “*Nicht-anders-Können*”, “*Identifizieren-Können*” e “*Nicht-Können*”.

²² Nota do Tradutor: “*Nicht-anders-Können*” no original.

²³ Nota do Tradutor: “*Hier stehe ich, und kann nicht anders*” no original.

um recurso de escrita improvisado imposto pela necessidade. “Não-poder-diferentemente” indica concretamente um *switching* entre a conceitualidade teórica e uma postura/atitude moral; entre filosofia e ética, exatamente do modo como isso se expressa em Lutero: o ‘não-poder-diferentemente’ coloca Lutero em ligação com o *estar*, com o lugar determinado de um indivíduo singular, que não pode ser ocupado por outros.

Trata-se de um ato de resistência numa situação excepcional. Por conseguinte, o ‘não-poder-diferentemente’ isola os indivíduos, enquanto que o poder os leva a se compararem entre si. Desse modo, uma ação — de acordo com Nietzsche e Levinas — torna-se, antes de mais nada, moral. Uma ação moral pode assim ser (eticamente) legitimada — ainda que teoricamente —, mas ela só faz sentido no agir concreto. A moral é dependente da ética. Porém esta tem que rejeitar simultaneamente suas fixações teóricas para se tornar moralmente eficaz. Este *switching* entre conceito (teórico) e performidade não se mostra mais claramente em nenhum outro lugar que não seja nos escritos de Nietzsche e de Levinas.

Poder quer dizer ‘poder fazer diferentemente’. Quem pode algo, também pode deixar de fazê-lo. Por exemplo: alguém pode procurar por algo que lhe seja mais fácil ou mais difícil. Se alguém continuamente faz tudo aquilo que pode, então seu poder não se diferencia em nada daquilo que ele faz. Acerca de tal homem não se pode dizer se ele seria mais forte e mais livre do que todos os outros — já que ele inexplicavelmente parece poder muitas coisas —, ou se ele não poderia absolutamente nada — já que suas ações podem, na mesma medida, ser determinadas em sua totalidade. O primeiro supera continuamente resistências e, por isso, não se deixa influenciar por outros, fazendo isso conscientemente. Do mesmo modo, o último supera continuamente resistências, mas ele sucumbe completamente à influência de algo outro e age completamente inconsciente.

Neste ponto, o emprego do conceito de ‘não-poder-diferentemente’ tem um sentido preliminar. O conceito prende o não-poder²⁴ ao poder. ‘Não-poder-diferentemente’ não significa ‘não-poder’. Ao contrário, ele é como uma volta inserida no próprio conceito de poder. Se o poder significa sempre poder fazer diferentemente, então isso inclui *per definitionem* o ‘não-poder-diferentemente’: eu não posso diferentemente do que (continuamente) poder.

²⁴ Nota do Tradutor: “*Nicht-Können*” no original.

Mas o poder está incluído inversamente e da mesma maneira no ‘não-poder-diferentemente’; poder quer dizer: poder também fazer outras coisas. Mas a cada momento determinado eu só posso fazer algo determinado. No momento em que eu executo uma ação eu não *posso*. Pelo contrário: eu sou determinado pelo meu próprio poder. Se eu faço algo, eu não posso diferentemente do que fazer isso. Mas visto que eu sempre faço algo a cada momento, eu nunca pude nada.

Neste ponto inicia o *switching* mencionado anteriormente. Não poder fazer diferentemente do que se faz — o que interrompe o poder — poderia *neste momento* significar uma força extrema ou uma fraqueza extrema. Deixemos então os protagonistas de Nietzsche e Levinas falarem. O indivíduo soberano diz: ‘eu não posso diferentemente. Eu jamais posso fazer outra coisa do que poder, e visto que poder quer dizer sempre poder mais e poder fazer outras coisas, eu sou aquele que pode tudo. Eu não posso diferentemente do que poder tudo’. Com isso, a responsabilidade sobre o mundo recai sobre o soberano. O soberano é divino, e fragmentos desta ideia se encontram nas cartas da loucura, p. ex.: para Burckhardt: “No fim eu preferiria muito mais ser professor da Basileia do que Deus.”²⁵

De outro modo fala o eu anucleado de Levinas: ‘eu não posso diferentemente do que obedecer ao outro. Eu nunca posso dizer que eu faço isso, porque eu não sei o que faço. No fundo eu não sou mais homem porque eu não posso mais nada’. “Trauma”, “obsessão”, “psicose” são as características que Levinas subscreve ao eu que está sujeito ao outro. Aqui a loucura também torna-se uma cifra. Em face do outro, o eu não deixa de perder seu poder, e, com isso, faz aquilo que nenhum homem pode fazer, a saber: fazer algo pelos outros em completa renúncia de si mesmo e, não obstante, não se destacar ante si próprio nem ante os outros. Desta maneira o homem *pode* ainda mais que o indivíduo soberano de Nietzsche. Na desvalorização da Vontade de Poder nietzscheana, Levinas ainda excede Nietzsche.

Levinas é mais radical que Nietzsche porque ele rompeu com o conceito de poder e com a conceitualidade da ação e da decisão a ele integrada. Desse modo, o emprego do conceito “não-poder-diferentemente” para a situação do eu em Levinas também é incerto, ou seja, é apenas uma aproximação fenomenológica de uma situação excepcional que Levinas

²⁵ Carta a Jacob Burckhardt de 5 de janeiro de 1889.

persegue até um ponto determinado. O conceito ‘não-poder-diferentemente’ é apenas um veículo para o observador externo; ele não ‘ocorre’ no próprio eu. O eu que está sujeito aos outros não pode mais nada e, com isso, tampouco pode indicar o que ele já começou a fazer face ao outro: tomar a responsabilidade por ele.

No indivíduo soberano de Nietzsche, o ‘não-poder-diferentemente’ é uma cifra para um poder que acolheu em si toda alteridade. Se este indivíduo pode tudo, mas se poder significa sempre poder fazer outras coisas, então o conceito de poder se dissolve. O indivíduo soberano não faz algo porque ele o pode, mas porque ele o *quer*. Assim poder-se-ia também dizer que a linha divisória entre Nietzsche e Levinas corre entre a *vontade* de responsabilidade e a *tarifa de toda volição*, que conduz igualmente para a responsabilidade.

Com isso nós retornamos novamente ao plano dos fenômenos. Como se apresenta este cenário filosófico a um terceiro? Se ele não pode dizer com certeza acerca de um homem se ele é mais forte e mais livre que todos os outros, — já que ele inexplicavelmente parece poder muitas coisas —, ou se ele não pode absolutamente nada — já que suas ações podem ser completamente determinadas pelos outros — então o indivíduo soberano de Nietzsche e o eu sujeito aos outros de Levinas tornam-se indiferenciáveis, e isso mostra novamente que toda relação de sobrevalorização ou desvalorização é apenas uma ‘coisa’ entre Levinas e Nietzsche.

Levinas desvia-se da discussão, embora ele tenha enxergado esta proximidade. Nos *Aufsätzen Humanisme et an-archie* e *Sans Identité* assim como em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* encontram-se características tomadas de empréstimo da soberania (cf. acima). Nietzsche reconheceu o problema em sua obra tardia e tratou parcialmente dele nos textos sobre a figura de Jesus. No fim ele assimila em sua própria soberania características da não-soberania, da fraqueza.

As concepções nietzscheana e levinasiana de uma ética da responsabilidade ilimitada

Acerca das éticas nietzscheana e levinasiana de responsabilidade ilimitada, poder-se-ia mencionar uma frase d’*Os Irmãos Karamázov* de Dostoiévski, cujo sentido Nietzsche, em HH II O andarilho e sua sombra 81 pretende indiretamente relacionar a Jesus e que Levinas frequentemente

citou: “(...) cada um de nós é culpado por tudo perante todos, e eu mais que todos”.²⁶ Se cada um é culpado por tudo, a culpa torna-se geral. Cada um seria igualmente culpado ou inocente, e assim a frase ultrapassa a doutrina nietzscheana da completa responsabilidade, por um lado, e da completa irresponsabilidade, por outro.

Com o complemento “e eu mais que todos” a situação se altera: ela quer dizer que eu não posso ceder minha culpa e responsabilidade a todo o restante, ainda que eles possam ser igualmente culpados. Ninguém pode impingir a própria responsabilidade a outros e no fim eu sou responsável não apenas pela minha culpa, mas também pela culpa dos outros, independentemente do que eles pensem ou façam. Mas isso é aquela dissolução dos limites da responsabilidade, a qual também Nietzsche tinha em vista.

Com isso, as destruições nietzscheana e levinasiana da primazia das normas e valores morais gerais sobre a responsabilidade individual objetivam, no essencial, a assimetria entre os indivíduos. Eles não podem se tornar justos um para o outro na simples obediência aos valores morais gerais. A assimetria entre os indivíduos não quer dizer que eles permaneçam indiferentes um pelo outro, mas ao contrário, que sem a intermediação de um terceiro eles estão diretamente sujeitos um ao outro. Eles experimentam diretamente a responsabilidade um pelo outro.

A responsabilidade pelo outro, tal como Nietzsche e Levinas a pensam, existe precisamente lá onde ela não mais alcança as diretrizes éticas gerais. Ela é indivisível e (em conceitos gerais) tampouco comunicável. Desse modo ela se mostra como o fenômeno moral mais resistente; ela se esquia *eo ipso* da valoração segundo critérios gerais. Mas na medida em que ela não é passível de ser limitada por critérios gerais, a responsabilidade se torna ilimitada. Nietzsche diz isso com relação ao indivíduo da “vontade duradoura” (GM II 2). Enquanto para Nietzsche o “indivíduo soberano” aceita a responsabilidade pelos outros devido à sua força, para Levinas o indivíduo torna-se fraco pela responsabilidade que a fraqueza alheia lhe impõe.

A correlação de ‘força’ e ‘fraqueza’ tomada de empréstimo da biologia coloca as concepções éticas de Nietzsche e de Levinas em

²⁶ DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009. Vol. 1, p. 396.

contradição uma com a outra. Para Nietzsche, um indivíduo se torna distinto quando ele, em seu afastamento dos outros, conhece sua diferencialidade íntima e sua riqueza. Apenas um tal indivíduo especial está em condições de lidar adequadamente com os outros e com sua alteridade. Na medida em que ele se destaca da generalidade, ele está livre perante os outros e para os outros — sua liberdade reside nesta soberania.

Nietzsche pensa a responsabilidade para além dos critérios gerais de bem e mal, de tal modo que ela surge entre indivíduos especiais, excelentes, que não têm necessidade dela e não tencionam se justificar perante os outros. Isso, contudo, faz com que eles apareçam como irresponsáveis e maus para aqueles que se prendem a esses critérios gerais. Eles passam por egoístas e de fato eles querem que outros sejam diferentes, querem deixar-lhes uma margem de manobra mais ampla para suas ações, para ampliar suas próprias margens de manobra. Por isso eles consideram o dissenso como mais valioso que o consenso.

Nietzsche tem necessidade deste “indivíduo soberano” como consequência de sua reflexão crítica da moral. Ele o *quer*. Isto torna o próprio Nietzsche suspeito. N’O *Anticristo* ele arrisca um novo embate com o tipo Jesus, o qual, por sua vez, despotencializa o julgar e o punir.²⁷ Jesus ataca os fariseus porque eles seriam tão culpados como todos os outros, o que desautorizaria as condenações morais por eles realizadas. Mas ao contrário do próprio Nietzsche, Jesus não extraiu a conclusão em favor de uma completa inocência e irresponsabilidade. Seu “Não resistam ao perverso”²⁸ indica uma postura passiva: pelo fato de que uma boa ação pode aparecer como má sob um outro ponto de vista é que alguém não deve se defender precisamente daquele que é considerado como mau.²⁹ Com o

²⁷ Cf. STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens*. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*. In: **Nietzsche-Studien** 21. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1992, p. 163-183. Nota do Tradutor: em português: “A crítica de Nietzsche da razão da sua vida — Para uma interpretação de *O Anticristo* e *Ecce homo*. In: STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Org.: Jorge L. Viesenteiner e André L. Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 65-90.

²⁸ Mt 5.39. Citado segundo a Bíblia Sagrada: nova versão internacional.

²⁹ Segundo Christoph Türcke (**Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb**. Lüneburg, 1989. p. 83), Jesus sabia que o mandamento do amor aos inimigos seria irrealizável. Com isso, ele não realizaria um desligamento da realidade, mas sim a teria visto até o seu fundo e teria conceitualizado “o que a ética deveria propriamente ser e, contudo, não pode: mostrar o

“Amem os seus inimigos”³⁰ isso foi mostrado como procedimento ativo e esta atividade além de bem e mal faz então com que a doutrina nietzscheana da Vontade de Poder apareça como problemática. Tal procedimento precisou ser interpretado como atividade no interior do teorema da Vontade de Poder, mas não pôde ser aí entendido como volição, como um afirmar-se contra os outros.³¹ Enquanto o indivíduo soberano promete futuro, Jesus nega novas ordens. Assim, Nietzsche acolhe alguns traços do tipo Jesus tanto em sua reflexão sobre a responsabilidade soberana como também, em *Ecce homo*, em vista de si próprio. Sua própria prática de vida, da qual ele nos põe a par nesta obra, contém tanto traços do indivíduo soberano como também do tipo Jesus.³²

Nietzsche afirma ter realizado em *Ecce homo* a “transvaloração de todos os valores”. Até *O Anticristo*, sua crítica da moral cristã-europeia também exhibe uma desvalorização desta, a qual se deve aos próprios limites morais de Nietzsche: ele não suportou o cristianismo.³³ Aqui ele se distancia

caminho que conduz de uma vez por todas para fora do reino da inquietação que se propaga; nomear o método que derruba definitivamente a cadeia de inimizade e maldade. O sermão da montanha não revela o caminho para a paz eterna, mas sim a impossibilidade de toda ética absoluta. Que esta revelação não venha a se propagar — nisso o cristianismo se esforça já há quase dois milênios”.

³⁰ Mt 5.44. Também em Lc 6.27. Citado segundo a Bíblia Sagrada: nova versão internacional.

³¹ Segundo Hubertus Busche (*Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche*. In: DJURIC, Mihailo (Org). **Nietzsche und Hegel**. Würzburg, 1992, p. 90-109, aqui, p. 107.), a valorização discrepante de Nietzsche acerca de Jesus n’*O Anticristo* poderia ser expressão de uma crise no pensamento da Vontade de Poder. “Na vida tolerante, porém livre de ressentimento, de Jesus, Nietzsche vê uma vitalidade — portanto, uma Vontade de Poder — que não é uma vontade de supremacia violenta. Mas porque Nietzsche expande toda interpretação conceitual como já sendo incorporação violenta do outro, ele só pode pensar a ausência de agressão como renúncia a todo conceito. Mas a completa ausência de conceito foi o que a sinceridade de seu Jesus deixou emborcar na forma da perda do mundo do idiota.”

³² Segundo Gerd Schank (**Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce homo”**. Frankfurt am Main/ Nova Iorque, 1993, p. 83s.), em *Ecce homo* Nietzsche não diz nada de essencialmente novo, mas começa um jogo de perguntas e respostas que permite uma comparação com as práticas jornalísticas. Segundo Schank isso preparou o esclarecimento do jogo de perguntas e respostas que serve à sua própria obra naquela última sentença oracular, com a qual Nietzsche conclui o capítulo: “— Fui compreendido? — Dioniso contra o Crucificado...”.

³³ Isto vale especialmente para o fundador de fato do cristianismo, Paulo. A esse respeito, veja HAVEMANN, Daniel. **Der ‘Apostel der Rache’. Nietzsches Paulusdeutung**. Berlin/Nova

a tal ponto do seu ressentimento pessoal que reconhece como a moral cristã-europeia se transformou, nele próprio, num problema, e então vê precisamente nisso sua tarefa e sua responsabilidade. Ele inclui seus próprios valores na transvaloração de todos os valores, transvalorando aquilo que, sob as condições de sua vida, chamou em determinado momento de soberano e de não-soberano. Ele não quer mais sua vida diferentemente do que ela foi ou é — um traço do tipo Jesus — e assim ele refina seu teorema da Vontade de Poder. Aqui ele não se opõe mais a outras vontades e tampouco à vontade da moral cristã-europeia de suprimir a soberania individual. Neste novo embate com a moral cristã-europeia entra então em vigor, se assim quisermos chamar, a soberania não-soberana.

Em Levinas, a ênfase situa-se na relação interindividual compreendida, desde o início, como assimétrica pelos Outros. É o Outro, em sua fraqueza, que mobiliza a mim, em minha responsabilidade, em favor dele. Ao resistir a compará-lo com outros e a considerá-lo como sendo tão bom quanto qualquer outro, ele impede o recurso ao geral, ele o arranca do geral. O âmbito do ético cria continuamente uma situação excepcional. O eu se vê ligado ao Outro, que intencionalmente não está em condições de compreender isso, ele é seu “refém”. Mas é somente neste ser-refém que ele é responsável e, com isso, também um eu responsável. Assim, o “ser-possuído” pelo Outro se torna um “desejar” o Outro. Isso se mostra simultaneamente como “bom”. O autocontrole do eu inverte-se numa substituição sob o Outro. Ele está na diferença, na qual o Outro responde por si. Mas a diferença mais extrema, na qual o Outro responde por si, é a sua morte, que destrói esta diferença e onde o eu não pode morrer por ele, da qual o eu não pode aliviá-lo. Ao contrário, na qualidade de eu que vive e persegue suas próprias ideias e objetivos, ele é continuamente uma ameaça potencial ao Outro. Assim o eu está, sem que o queira, na responsabilidade pela morte do Outro. O eu tem responsabilidade por algo que ninguém pode fazê-lo ser responsável; e suporta sua responsabilidade sozinho. Justamente nesta situação quase absurda, o indivíduo é singular.

Esta responsabilidade cabe a cada um independentemente de quais forças, fraquezas, diferencialidade íntima ou sensibilidade pelos outros ele demonstre. Levinas coloca menos condições para a responsabilidade do que Nietzsche: a qualquer momento, cada um pode se revelar como o fraco e

Torque: Walter de Gruyter, 2002. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Vol. 46).

como aquele que é afetado e responsável por esta fraqueza. E cada indivíduo é um “escolhido” especial quando lhe cabe a responsabilidade por outro. A pergunta nietzscheana sobre quais motivos movem as ações — motivos que nunca se podem desvendar completamente — não tem relevância para Levinas.

A relação com outros, pela qual alguém se torna responsável, tampouco enriquece o indivíduo soberano do modo como Nietzsche esperava que ocorresse. O indivíduo não amplia a si próprio por meio de sua própria estranheza íntima, a qual seria provocada pela alteridade do outro, mas ao contrário, entra numa passividade que — assim diz Levinas em uma fórmula insistentemente repetida — “é mais passiva que toda passividade”. Enquanto o indivíduo soberano de Nietzsche tem “orgulho” de ser responsável por si próprio e pelos outros, o indivíduo segundo Levinas, no momento em que lhe cabe a responsabilidade por outros, é “desnucleado” por aquele estado de consciência.

O indivíduo não pode ter nenhuma consciência nem quaisquer conceitos do que é factível num conceito e, desse modo, pessoas externas podem inserir em seu comportamento motivos e interesses que ele, em face do Outro, acabou de renunciar. Sua sujeição ao Outro é também uma falta de proteção para com a generalidade. O indivíduo soberano de Nietzsche também não faz para si qualquer conceito de sua responsabilidade. Levinas evita até mesmo identificar a responsabilidade como tal, pois é somente na responsabilidade por outros que alguém se torna eu, mas sempre já um outro eu. É um eu enquanto associação de interrupções por outros. Com isso, a responsabilidade não constitui a essência dos indivíduos, mas sim aquilo que interrompe ou quebra (“rupture”) toda pretensa essência. Assim, a relação com o Outro não é passível de ser representada conceitualmente.³⁴

³⁴ Derrida (*Precisamente neste momento desta obra você me encontra*. Trad. Elisabeth Weber. In: MAYER, M.; HENTSCHEL, M. (Org). *Lévinas*. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie. Gießen, 1990. p. 42-83. Aqui, p. 60 [Parabel. Schriftenreihe des Studienwerks Villigst]) escreve que, com essas interrupções, Levinas não quer apenas deixar claro que não se pode sintetizar nenhum sentido da responsabilidade — nesta afirmação reside ainda um sentido da responsabilidade, ainda que irrealizável e inalcançável. Pelo contrário, Levinas também interromperia aquelas passagens textuais que poderiam dar origem a qualquer sintetização por meio da qual se saberia para quem e para o quê se é responsável. A readmissão e ligação destas interrupções permitiriam ao leitor apenas perceber a alteridade dos outros. Ele não poderia reproduzi-la adequadamente.

Nesse sentido não ‘existe’ a responsabilidade pelo Outro e, todavia, ela cresce continuamente. A responsabilidade não depende que se faça um conceito (geral) dela, ou seja, que se tenha um conceito (geral) dela. Levinas recua atrás do conhecer para registrar atrás ou antes dele um comportamento outro e inesperado: o comportamento motivado por responsabilidade moral, se ainda podemos nomeá-lo desta forma. Ele não esclarece e não precisa esclarecer se e porquê se pode ser simultaneamente culpado e responsável e inocente e irresponsável. E, contudo, ele também admite os paradoxos, pois o eu se torna culpado quando persegue interesses em vista dos outros e é inocente quando a responsabilidade lhe recai devido à fraqueza alheia, e nisso, porém, ele se torna culpado, ou seja, precisamente responsável por outros. Mas ele permanece culpado na medida em que ele nunca pode lidar de maneira completamente adequada com os outros. Contudo, esta última culpa se diferencia do conceito cristão-europeu de culpa por nunca ser generalizável; ela é vivenciada de modo único e isolado pelo indivíduo que é sujeitado por outros.

Levinas não contradiz o ponto de vista de Nietzsche sobre a vida. O indivíduo singular não poderia se libertar do ser, no qual todos estão contra todos. Todavia, o pensamento cristão-europeu, segundo Levinas, também detém a ideia do bem quando ele a recorda como um ideal. Na medida em que ele a postula enquanto ideal, ele poderia favorecer a autoilusão e a repressão moral. Levinas também aceita implicitamente o que Nietzsche denomina a tragédia e a crueldade originária da vida, sem afirmá-las e desejá-las.

Contudo, a absoluta prioridade do Outro coloca sua concepção de responsabilidade ante duas provas de fogo: em primeiro lugar, o eu, nesta sua entrega ao Outro, pode ser consumido por este outro, destruído por ele. O eu, em sua responsabilidade pelo Outro, não tem nada a esperar deste Outro, pois a reciprocidade já pressupõe novamente normas e valores gerais. Mas daqui resulta um recurso surpreendente, pois ao lado do Outro pode surgir um Terceiro que, por sua vez, provoca minha responsabilidade e assim levanta-se a pergunta pela justiça para este e todo outro Terceiro, e com ela renova-se a necessidade de critérios gerais de bem e mal, justo e injusto.

Aqui o trabalho das instituições políticas e jurídicas dá origem ao moderno Estado democrático. O Estado alivia o eu de sua responsabilidade e o protege contra o Outro em casos extremos. Contudo, segundo Levinas, o âmbito do ético — a responsabilidade pelo Outro — retém, nestes casos, a prioridade: o estar-afinizado do eu com os outros, onde ocorre o imprevisível

e onde os valores e normas gerais são submetidos a uma constante correção, permaneceria primário.³⁵ Todavia, Levinas deixa em aberto de que modo esta relação de ética e política seria pensável.³⁶

Em face da falta de compromisso e rigidez da concepção levinasiana da responsabilidade, precisar-se-ia questionar se a relação entre ética e política é afinal determinável, se aqui se pode fazer uma diferenciação responsável. Está em jogo aqui a diferenciação geral entre ética e política.³⁷ Esta é a segunda prova de fogo, ante a qual a ética levinasiana da responsabilidade se vê colocada, pois nos textos de Levinas não está definido de nenhum modo quem é o Outro e quem é o Terceiro. Na sujeição ao Outro, o indivíduo é perturbado pela diferença de um

³⁵ Miguel Abensour (em ABENSOUR, Miguel. *Der Staat der Gerechtigkeit*. In: HIRSCH, Alfred; DELHOM, Pascal (Org.). **Im Angesicht des Anderen**, Zurique/Berlim, 2005. p. 45-60) destaca o aspecto deste pensamento que é mais inquietante para a política. Abensour cita Levinas, segundo o qual a “sociedade, no sentido corrente do termo, não é o resultado de uma limitação do princípio que o homem é o lobo do homem”, mas que ela nasce da “limitação do princípio que o homem existe pelo homem”. (p. 46s.). A força que impõe a interrupção da minha violência para com o Outro, não seria o tipo de força com a qual o Estado garante a paz (como integração do Outro, como tolerância, como sincronização dos interesses). Meu surpreendente pacifismo em face da alteridade do Outro seria, por conseguinte, uma força que suspenderia, mas não extinguiria, a lógica do Estado. O Estado teria que me proteger diante do Outro; e isso traz como consequência o fato de que meu pacifismo para com o Outro “infiltra-se” como um poder no Estado, o qual transmite ordenações de tal modo confusas que as medidas integrativas não se tornam autônomas e nem nivelam a alteridade do Outro, a tolerância não se transforma em igualdade de direitos e a sincronização dos interesses não promove nenhum empobrecimento social e cultural.

³⁶ Segundo Jacques Derrida (em DERRIDA, Jaques. **Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas**. Trad. de Reinhold Werner. Munique, 1999, p. 38s.), nós somos solicitados por Levinas a uma outra reflexão sobre política e direito precisamente porque nenhuma política ou ordenação jurídica deixa-se deduzir a partir de sua ‘ética’.

³⁷ Cf. STEGMAIER, Werner. *Die Bindung des Bindenden. Levinas’ Konzeption des Politischen*. In: HIRSCH, Alfred; DELHOM, Pascal (Org.). **Im Angesicht des Anderen**. Zurique/Berlim, 2005. p. 25-44, aqui, p. 35: “(...) a ação ética, por sua vez, é tanto mais uma ação política quanto mais ela procure se efetivar com sucesso — tomando atalhos para isso — e tenha que visar ao reconhecimento geral. Mas na medida em que o âmbito do ético se utiliza do político, ele não é (...), na prática, distinguível dele sem dificuldades e isso também torna possível, então, uma política com o âmbito do ético (...). Como resultado, é preciso, por um lado, separar o âmbito do ético e o do político para não deixar que eles se dissolvam um no outro, e contudo, por outro lado, não se pode separá-los.”

Outro. Mas então torna-se difícil, se não impossível, diferenciar em cada momento os diferentes Outros entre si.³⁸

A revogação das normas e valores gerais se realiza em Levinas de modo pontual, nos encontros de indivíduos que são diferentes. O geral recupera sua força ordenadora *quase* no mesmo momento em que ele é despojado dela. Mesmo esta intermediação entre a diacronia do Outro e a

³⁸ Neste ponto, Derrida se reporta a Levinas. Nas interrupções, que geram as mencionadas questões no texto de Levinas, ele “transborda” a contradição entre a diacronia do Outro e a presença do terceiro e estende a alteridade do outro para todos os lados. O geral abre caminho novamente, de modo que a diferença entre o Outro e a diferença de um Outro se multiplica. Derrida eleva o Outro da diferença de um Outro, por onde esta diferença já é novamente nivelada por um totalmente Outro. As diferenças entre o Outro e a diferença de um Outro, tornam-se simultaneamente mais precisas e arbitrárias. Para Derrida, “cada outro é cada outro”, “cada outro é completamente diferente” (“tout autre”). (*Den Tod geben*. Trad. de Hans-Dieter Gondek. In: Anselm Haverkamp (Org.) **Gewalt und Gerechtigkeit**. Derrida — Benjamin. Frankfurt am Main, 1994. p. 331-445. Aqui, p. 395.) Neste caso pode-se falar do Outro? Mas como não falar dele? Derrida coloca em jogo a fronteira entre o Outro e a diferença do Outro, para fazer com que a pergunta sobre ele retroceda. A alteridade não-lógica, com a qual mesmo os escritos de Derrida estão comprometidos, produz, portanto, quatro outros que estão todos repletos de generalidade: (1) O outro é completamente diferente. (2) O Outro é completamente diferente da diferença do Outro. (3) Todo Outro é Outro do Outro, não há nenhum Outro. (4) Aquele que é menos Outro, é o Outro. A radicalização que Derrida propõe entre o Outro e o Terceiro se projeta facilmente de modo retroativo no texto de Levinas: a preocupação de Levinas vale para o Outro no sentido (4) quando ele fala do Outro no sentido (1). O outro poderia ser aquele que não vive num “terceiro mundo”, mas sim já num “quarto mundo” (LEVINAS, Emmanuel. *Diachronie et représentation*. In: **Entre nous**, p. 175). Mas então a responsabilidade pelo Outro falha *partout*. Se o eu é responsável por todos, ele não é responsável por ninguém, mas justamente este ninguém cruza seu caminho. Por ele o eu é responsável. Derrida mantém o momento reflexivo de diferenciação entre o Outro e a diferença do Outro em um local onde sua indiferenciabilidade se mostre. Com isso, a reflexão do Outro/da Outra torna-se um axioma ético. A diferenciação entre o Outro e a diferença de Outro é uma decisão em face da sua indiferenciabilidade. Nem um indivíduo fraco nem um forte mostram preferência por este diferenciar decidido ou decidir diferenciado. O enfraquecimento do indivíduo pelo Outro se revela como um empecilho porque ele não pode refletir a diferença do Outro, para o qual o indivíduo também teria que ter responsabilidade. Porém, um indivíduo forte, que pode refletir a diferença de um Outro, não experimenta o Outro no desespero constrangedor, como Levinas o descreve. Derrida fortalece o caráter aporético da responsabilidade na medida em que ele a desvincula da contradição entre força e fraqueza, com o qual Nietzsche e Levinas possibilitam o trato com ela. Para Derrida, o eu é responsável pelo Outro. A responsabilidade é impossível porque não se pode decidir quem é o outro. Esta impossibilidade é confiada ao eu e, nisso consiste sua responsabilidade. O eu é responsável pela própria irresponsabilidade, tal como uma irresponsabilidade que não existe, que não pode existir. Com base na leitura derridiana de Levinas, Nietzsche torna-se novamente visível.

sincronia do Terceiro não é suficientemente clarificada. A responsabilidade pelo outro exclui a justiça simultânea em face da Alteridade e, contudo, precisaria ser incluída numa responsabilidade ilimitada.

Neste ponto a concepção nietzscheana de responsabilidade se mostra como mais forte e mais duradoura, mesmo quando ele, ao deter-se na reflexão e no determinado, segue uma abordagem mais limitada e elitista em relação às mencionadas características do indivíduo responsável, pois um indivíduo soberano está em condições de experimentar não apenas o Outro, mas também a diferença de um Outro e sua alteridade. Ele decide o que é justo. Esta decisão não está livre de violência no sentido levinasiano, mas Nietzsche reconhece que mesmo a ética não pode excluir a política.

A ação de indivíduos soberanos é, como ele denomina, “grande política”, a qual lança o mundo em uma “guerra de espíritos” (EH Por que sou um destino 1). Nietzsche não revoga a generalidade dos valores e normas morais como o faz Levinas, mas provoca, por meio da “transvaloração de todos os valores” uma situação de decisão, após a qual a história pode tomar um outro curso. Para Nietzsche, enquanto a democracia consistir somente na igualdade, ela não capacita para o futuro, pois ela não permite o embate interindividual entre indivíduos soberanos, como Nietzsche o conceitua enquanto “Vontade de Poder” e enquanto responsabilidade. Aqui, a abordagem de Levinas é muito mais desprezível. Ele aponta que o âmbito do ético — enquanto responsabilidade de um indivíduo por um Outro — não é totalmente eliminável pelos piores totalitarismos e pelo colapso de todos os parâmetros civilizatórios. Esta responsabilidade mantém a prioridade também na democracia, a qual Levinas entende absolutamente como a realização do pensamento Greco-europeu. Nesse sentido Nietzsche permanece para Levinas o usurpador de um futuro que a herança greco-judaico-cristã ameaça extinguir.

Referências

ABENSOUR, Miguel. Der Staat der Gerechtigkeit. In: HIRSCH, Alfred; DELHOM, Pascal (Org.). **Im Angesicht des Anderen**, Zuriqye/Berlim, 2005.

BÖNING, Thomas. Ecce homo Philologicus, oder: Die Freundschaft zum Wort als Sprengkraft der Egologie. Nietzsche vom Alteritätsdenken her gelesen. In: **Nietzsche-Studien**. Berlim / Nova Iorque: Walter de Gruyter, Vol 28, 1999.

BUSCHE, Hubertus. Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche. In: DJURIC, Mihailo (Org.). **Nietzsche und Hegel**. Würzburg, 1992.

COULIBALY, Souleymane. **Temps et humanisme radical: Nietzsche et Lévinas**. Essai d'interprétation des fréquences de Nietzsche dans la pensée de Lévinas. Paris, 1998.

DERRIDA, Jaques. **Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas**. Trad. de Reinhold Werner. Munique, 1999.

DOSTOIÉVSKI, F. **Os irmãos Karamázov**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009. Vol. 1.

HAVERKAMP, Anselm. (Org.) **Gewalt und Gerechtigkeit**. Derrida — Benjamin. Frankfurt am Main, 1994.

HAVEMANN, Daniel. **Der 'Apostel der Rache'. Nietzsches Paulusdeutung**. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2002. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Vol. 46).

HEIDBRINK, Ludger. **Kritik der Verantwortung**. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Difícile liberté**. Essais sur le judaïsme. Paris, 1976. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4019. Paris, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte**. Munique, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nous**. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris, 1991. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4172, Paris, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**. Essais sur l'extériorité. La Haye, 1961. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4120. Paris, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. **Humanisme de l'autre homme**. Montpellier, 1972. Citado segundo Le Livre de Poche. Reihe biblio essais, N° 4058, Paris, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. Paris, 1949. Citado segundo a edição de bolso da Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 2001.

MAYER, Michael/HENTSCHEL, Markus (Org.): **Levinas**. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie. *Parabel Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerkes Villingst* Bd. 12. Focus: Gießen 1990.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche-Interpretationen II: Über Freiheit und Chaos**. Berlin / Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

PFEUFFER, Silvio. **Die Entgrenzung der Verantwortung**. Nietzsche — Dostojewskij — Levinas. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2008.

SIMON, Josef. Ein Geflecht praktischer Begriffe. Nietzsches Kritik am Freiheitsbegriff der europäischen Tradition. In: SIMON, Josef (Org.). **Nietzsche und die philosophische Tradition**. Würzburg, Vol 2, 1985. p. 106-122.

SCHANK, Gerd. **Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce homo”**. Frankfurt am Main/ Nova Iorque, 1993.

STEGMAIER, Werner. Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Der Antichrist und Ecce homo. In: **Nietzsche-Studien** 21. Berlin/ Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1992.

STEGMAIER, Werner. **Nietzsches “Genealogie der Moral”**. Darmstadt, 1994.

STEGMAIER, Werner. Levinas’ Humanismus des anderen Menschen — ein Anti-Nietzschanismus oder ein Nietzschanismus? In: STEGMAIER, Werner; KROCHMALNIK, Daniel (Org.). **Jüdischer Nietzschanismus**. Berlin / Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1997. p. 303-323. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 36).

STEGMAIER, Werner. Die Bindung des Bindenden. Levinas’ Konzeption des Politischen. In: HIRSCH, Alfred; DELHOM, Pascal (Org.). **Im Angesicht des Anderen**. Zurique/Berlin, 2005. p. 25-44.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Org.: Jorge L. Viesenteiner e André L. Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.

TÜRCKE, Christoph. **Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb.** Lüneburg, 1989.

WISSER, Richard. Nietzsches Lehre Von der völligen Unverantwortlichkeit. In: **Nietzsche-Studien.** Berlin / Nova Iorque: Walter de Gruyter, Vol 1., 1972., p. 147-172.

Recebido: 17/04/2013

Received: 04/17/2013

Aprovado: 12/06/2013

Approved: 06/12/2013