

# A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais\*

Alan D. Schrift\*\*

**Resumo:** O texto discute e faz um balanço das apropriações teóricas da filosofia de Nietzsche em termos dos diferentes, e freqüentemente opostos, posicionamentos políticos que as motivaram. Nesse sentido, defende-se uma leitura de Nietzsche que ressalte, a partir da crítica ao nacionalismo, ao dogmatismo e à rigidez das identidades étnicas, culturais ou políticas, o apreço do filósofo por uma política agonística. Tal leitura nos permitiria hoje uma defesa nietzschiana de práticas políticas democráticas marcadas pelo respeito à diferença, ao antagonismo e ao conflito.

**Palavras-chave:** *agon* – identidade – diferença – democracia

Do mesmo modo, porém, que os jovens foram educados disputando entre si, seus educadores, por sua vez, viviam em recíproca rivalidade. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, maior dos professores da antigüidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos. Que maravilhoso!...Que problema se abre para nós, quando perguntamos pela relação da disputa na concepção da obra de arte! Nietzsche, "A disputa de Homero"<sup>(1)</sup>

...Tenho sido mais um *campo de batalha* que um ser humano.  
Carta a Heinrich Köselitz de 25 de julho de 1882

---

\* A ser publicado em outra versão em *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, Politics*. Berkeley: University of California Press. Tradução de Sandro Kobol Fornazari, revisão de Fernando R. de Moraes Barros.

\*\* Professor de filosofia no Grinnell College, Estados Unidos.

Há quase meio século, na conclusão de sua contribuição para o *Festschrift* em honra de Ernst Jünger, Martin Heidegger observou que “Nietzsche, em cuja luz e sombra hoje todos, com seu ‘por ele’ ou ‘contra ele’, pensam e refletem, ouviu uma ordem que requer uma preparação para assumir o controle da terra. Ele viu e entendeu o conflito por dominação em vias de ser deflagrado” e “ouviu tal ordem refletir sobre a essência de uma dominação planetária.” (Heidegger 25, p.107) Que Heidegger veja Nietzsche obedecer à ordem de refletir e preparar-se para a dominação da terra é de menor interesse para mim do que sua observação de que todo mundo pensa em termos de uma posição pró ou contra Nietzsche. Em particular, o gesto de designar “Nietzsche” como um campo de batalha, no qual se contrapor a um posicionamento ou se envolver em uma competição com as idéias de um predecessor ou rival intelectual, tem acontecido muito frequentemente no século XX. Vemos este gesto na própria leitura que Heidegger faz de Nietzsche, como uma resposta para as leituras vitalistas/racistas de ideólogos nazistas tais como Oehler e Bäumler; na leitura de Adorno e Horkheimer, como uma resposta socialista a Heidegger e ao fascismo; na leitura de Deleuze, como um desafio aos hegelianos franceses; nas referências estruturalistas dos anos 60 a Nietzsche, no contexto de seu desafio científico-social e antiacadêmico à ortodoxia filosófica da Sorbonne; na escolha de Derrida em fazer seu primeiro real afastamento de Heidegger através de sua leitura de Nietzsche em *Éperons*; na preferência de Gadamer e Derrida em debater os méritos do diálogo vs. desconstrução no encontro da Casa Goethe de Paris em termos de suas respectivas leituras de Nietzsche com relação a Heidegger; e assim por diante. A lista poderia continuar mas o ponto deve estar claro: há algo a respeito de “Nietzsche” que faz dele um local desejável para tais polêmicas. De fato, talvez mais do que qualquer outro filósofo no século XX, Nietzsche nos deixa cara a cara, emprestando uma frase de Derrida, com *a política do nome próprio*.

Enquanto o século vinte encaminha-se para o fim, vemos esta polémica retornar a Nietzsche nos desenvolvimentos filosóficos mais recentes na França. Aproximadamente ao mesmo tempo em que Jürgen Habermas, em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, estava tomando

posição no terreno nietzschiano contra os franceses, por seguirem o itinerário anti-Iluminista e antimoderno de Nietzsche, uma nova geração de pensadores franceses apareceu, também designando “Nietzsche” como o local principal no qual especificar suas razões para afastarem-se das opiniões de seus professores — os “filósofos dos anos 60” — aqueles filósofos que na comunidade filosófica de língua inglesa vieram a ser chamados “pós-estruturalistas”. Essas razões têm muito a ver com o que cada geração entendia ser a tarefa da filosofia. Mas têm a ver também com o afastamento da nova geração do que eles consideravam como posições políticas excessivas e irresponsáveis de seus predecessores filosóficos. Entendendo a necessidade tanto de uma noção renovada do assunto quanto de uma noção de comunidade baseada em princípios liberal-democráticos, eles recusaram fazer vista grossa à incomensurabilidade de muitas suposições e conclusões do nietzschianismo francês com esta ou qualquer outra noção de comunidade.

Tomar Nietzsche como o local de sua contraposição aos “filósofos dos anos 60” é certamente parte do que ocorre em dois dos trabalhos mais conhecidos que foram escritos por esta nova geração de pensadores franceses: *O Mesmo e o Outro: quarenta e cinco anos de filosofia francesa (1933-1978)* de Vincente Descombes (Descombes 12) e *O Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo* de Luc Ferry e Alain Renaut (Ferry 15). Se estes trabalhos deixaram qualquer dúvida sobre a função que seus autores pensavam que Nietzsche desempenhara na evolução da vanguarda da esquerda francesa nos anos 60, sua posição na tradição nietzschiana na França foi explicitada em um trabalho no qual eles e vários outros colaboraram, um trabalho cujo título polêmico expõe a questão claramente: *Por que não somos nietzscheanos* (Boyer 7)<sup>(2)</sup>. Nesta coletânea, os autores apresentam suas objeções tanto a Nietzsche quanto àqueles nietzschianos (leia-se “pós-estruturalistas”) que dominavam o mundo acadêmico francês quando estes autores iniciaram seus estudos nos anos 60. Estes “sumos pensadores” dos anos 60 – Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, Lacan – ensinaram-lhes que os ideais do Iluminismo eram somente “uma piada de mau-gosto, uma lúgubre mistificação”; eles os afastaram do humanismo de Merleau-Ponty

e Sartre, introduzindo-os em vez disso aos “filósofos da suspeita: Marx, Freud e Heidegger, é claro, mas sobretudo Nietzsche, o inventor daquela ‘genealogia’ em nome da qual [eles] tiveram de tratar todo discurso como um sintoma.” (Boyer 7, p. 7) Argumentando contra os preceitos básicos do pós-estruturalismo, os ensaios nesta coletânea, de uma forma ou de outra, exigem que a filosofia abstenha-se de sua recente tendência para a “infinita desconstrução” e, em vez disso, retorne ao seu “desejo ancestral por racionalidade, o qual o relativismo dos modos de pensamento da diferença” tornou tão fácil renunciar (Boyer 7, p. 7).

Os autores destes ensaios admitem uma certa dívida com Nietzsche, quer dizer, admitem que “ninguém hoje acredita no Conhecimento Absoluto, no sentido da história ou na transparência do Sujeito.” (Boyer 7, p. 8) Porém, embora “pensando com Nietzsche,” eles deixam claro que também pensarão contra ele – contra sua resistência à argumentação, contra seu repúdio a verdade, contra suas objeções à democracia e à igualdade. E deixam igualmente claro que recusam seguir o itinerário filosófico que marca o *nietzschianismo* da geração de pensadores que imediatamente os precedeu na França. De fato, em muitos dos ensaios, é mais o *nietzschianismo* de seus predecessores que as próprias idéias de Nietzsche que se tornam o foco de crítica. Porque os nietzschianos franceses são vistos como valorizadores do imoralismo, elitismo e hierarquização de Nietzsche – posições que, embora filosoficamente interessantes, os antinietzschianos franceses pretendem que devam ser contestadas no terreno da *Realpolitik* – eles são, por sua vez, criticados por fazer vista grossa a tudo que é politicamente problemático nas idéias de Nietzsche. Assim, por exemplo, temos André Comte-Sponville oferecendo uma prolongada leitura de muitas das passagens mais perturbadoras de Nietzsche, nas quais descobre Nietzsche articulando opiniões brutalizadas, racistas, elitistas, sofisticadas e esteticizadas que vão tão contra muito do que sustenta os ideais da moderna democracia liberal que ele pode apenas perguntar, em conclusão, “por que seríamos nietzschianos?” (Boyer 7, p. 91) Ou, tomando outro exemplo, encontramos Vincent Descombes enfocando os nietzschianos franceses contemporâneos misturando retórica e filosofia, negando a racionalidade e

meramente repetindo a crítica de Nietzsche à filosofia moderna sem acrescentar qualquer coisa de mérito filosófico a essa crítica. Mais problemático ainda, segundo Descombes, é que quando vão além da própria crítica de Nietzsche, os nietzschianos tornam as coisas piores porque enquanto a crítica de Nietzsche era filosófica, suas contribuições – “filosoficamente incoerentes”, “mal concebidas” e apresentadas em termos que são “desesperadamente confusos” – abandonam-se a um discurso cuja retórica é moralmente irresponsável e politicamente perigosa (Boyer 7, p. 107).

Como se deveria responder a tais críticas? Escrevendo no gênero de polêmica, estes escritores não buscam entender os autores que estão lendo. Em vez disso, querem acusar: como um advogado, eles dispõem as evidências de modo tão danoso quanto possível a fim de justificar a acusação política de “neo-conservadorismo”, “irresponsabilidade” ou “barbarismo”. Por que eles escolhem dar este tratamento? Bem, por uma razão, porque vende. E não apenas na França. Pois claramente há um público para tais “críticas” deste lado do Atlântico, como pode ser visto no aparecimento das recentes séries da Princeton University Press, editados por Thomas Pavel e Mark Lilla, e intitulado “O Novo Pensamento Francês”. O editorial “balanço da missão” de Pavel e Lilla deixa poucas dúvidas de suas intenções: “O propósito destas séries é trazer para um público cultivado o melhor dos recentes escritos franceses em humanidades em traduções claras e acessíveis. As séries enfocam as gerações mais jovens de filósofos, historiadores e analistas sociais que representam a nova inclinação liberal e humanística da vida intelectual francesa.” A perspectiva dos editores é feita mais clara, talvez, na introdução de Lilla a uma de suas primeiras edições, *O Novo Pensamento Francês: Filosofia Política*, na qual ele escreve que “o quase universal abandono dos dogmas hegelianos, marxistas e estruturalistas” na cena intelectual francesa nos últimos quinze anos “assinalou também a derrocada de uma certa concepção do intelectual como um ‘sumo pensador’ cuja filosofia da história ou teoria do poder o autorizou a proferir julgamentos *ex cathedra* sobre os eventos políticos da ordem do dia. Esta imagem do *philosophe* francês pode ainda ter seus admiradores em certos cantos

mal ventilados das universidades americanas e britânicas, mas tem virtualmente desaparecido da França” (Lilla 30, p. 15).

Vale a pena perguntar<sup>(3)</sup> se este último comentário expressa não um fato mas um desejo da parte de Lilla, e a sua conclusão de que a presença dos filósofos conhecidos como “pós-estruturalistas” tem “virtualmente desaparecido” da França é, para dizer o mínimo, exagerada. Basta simplesmente considerar o número de conferências, novos livros e edições especiais de revistas dirigidos ao trabalho de Deleuze que apareceram recentemente na França<sup>(4)</sup> ou tomar nota da atenção dirigida para a publicação dos quatro volumes dos *Ditos e Escritos* de Foucault (Foucault 16) – provavelmente o mais importante “evento” editorial na França na década passada – para perceber que não é somente o público de língua inglesa que está interessado no trabalho dos filósofos pós-estruturalistas franceses.

Mas repetindo a questão que levantei um momento antes: como se deveria responder aos polêmicos ataques vindo desses novos *nouveaux philosophes*?<sup>(5)</sup> Várias réplicas são possíveis. Algumas sem dúvida tentarão defender Nietzsche e os nietzschianos franceses, respondendo as críticas uma a uma e construindo uma defesa contra as acusações levantadas. Não estou certo, entretanto, de que tal defesa é necessária. Isto não quer dizer que concorde com as críticas levantadas por recentes antinietzschianos franceses (ou, indiferentemente, alemães)<sup>(6)</sup> contra Nietzsche ou seu legado francês. Mas quer dizer que, em certo sentido, esta linha de defesa já foi feita por Derrida entre outros em resposta à apropriação nazista de Nietzsche, e a réplica geral de Derrida pode ser aplicada também a leituras como aquelas de Comte-Sponville, Descombes e Ferry e Renaut.<sup>(7)</sup> Em particular, um dos pontos que surgem na resposta de Derrida é que Nietzsche escreveu algumas coisas que se prestavam elas mesmas ao tipo de uso feito de suas obras pelos nazistas. Considere-se a seguinte observação de *Otobiografias* no contexto de uma leitura de um texto de Nietzsche de 1872, *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*:

Mesmo se a intenção de um dos signatários ou acionistas da enorme “Corporação Nietzsche” não tivesse nada a ver com isso, não poderia ser inteiramente fortuito que o discurso que acompanha seu nome na sociedade, de acordo com as leis civis e as normas editoriais, serviu como uma referência legitimadora para ideólogos. Não há nada absolutamente contingente a respeito do fato de que o único regime político a ter *efetivamente* brandido seu nome como uma bandeira principal e oficial foi nazista (Derrida 11, p. 30-1).

Quer dizer, não é apenas o fruto de uma infeliz coincidência ou da má sorte de Nietzsche que suas obras, e não as obras de, digamos, Kant ou Leibniz, tornaram-se tão vinculadas com o Nacional-Socialismo.

Mas isto faz de Nietzsche um nazista? Claro que não. Entretanto, isto diz alguma coisa sobre seus textos e os riscos que qualquer escritor corre quando permite que suas obras entrem na esfera do discurso público; isto é, quando ele torna público seu discurso, sanciona *de facto* sua obra a ser apropriada e enxertada em outros contextos. Estes riscos tornam-se extremos quando um escritor escolhe escrever com a retórica hiperbólica que se encontra em Nietzsche. E encontra-se este mesmo excesso retórico em muitas partes da obra de recentes filósofos franceses, um excesso que Ferry e Renaut em particular exploram constantemente em suas próprias respostas muitas vezes retoricamente excessivas aos “filósofos do anos 60”.<sup>(8)</sup>

Esta resposta não é, entretanto, a única que desejo seguir aqui. Pois embora eu pense que se pode, e outros talvez o farão, defender Nietzsche e os franceses contra as leituras de Descombes ou de Ferry e Renaut, escolhi chamar a atenção para os antinietzschianos franceses não a fim de refutar suas interpretações mas porque eles escolheram enfocar Nietzsche e o nietzschianismo da filosofia pós-estruturalista francesa a fim de fazer o que fundamentalmente é uma réplica *política* aos escritos dos filósofos que designei em outro lugar como “o legado francês de Nietzsche”.<sup>(9)</sup> Como tais, suas críticas representam o que se pode chamar um sinal dos novos tempos na França, e talvez em outros lugares.

Porém, como vários trabalhos recentes têm mostrado, a herança de Nietzsche repercutiu tanto entre a esquerda quanto entre a direita quase desde que seus textos primeiramente apareceram.<sup>(10)</sup> A recente virada para a direita na Europa e Estados Unidos, e o ressurgimento do nacionalismo geralmente acompanhando ou mesmo dirigindo esta virada, conduziu a novas associações entre Nietzsche e a direita que diriam respeito àqueles intelectuais de esquerda, no mundo de língua inglesa e em outros lugares, que continuarão a voltar-se para Nietzsche como um recurso filosófico. Leitores esquerdistas de Nietzsche têm criticado legitimamente aquelas leituras que o compreendem como um “ingênuo” misoginista ou um pensador honestamente anti-semita ou antiiluminista. Mas ao mesmo tempo, existem problemas com muitos daqueles leitores que procuram “salvar” Nietzsche de acusações de misoginia ou anti-semitismo ou fazê-lo compatível com uma política socialista ou liberal-democrática de esquerda. Antes do que confrontar diretamente e levar em conta os muitos comentários grosseiramente racistas, sexistas ou elitistas de Nietzsche, aqueles que tentam rotular Nietzsche como um campeão da esquerda freqüentemente escolhem fazer vista grossa deles como lapsos insignificantes ou momentâneos. Em um escritor cuja prosa é tão nuançada e excessiva quanto a de Nietzsche, uma certa quantidade de seletiva inatensão pode ser inevitável. Mas quando os centros filosóficos e políticos estão se transferindo para a direita, o que parece ser o caso enquanto nos aproximamos deste *fin de millennium*, fazemos vista grossa aos comentários menos progressistas de Nietzsche sob nosso próprio risco.<sup>(11)</sup>

Isto significa que se deva abandonar Nietzsche, indo para um pensador mais “seguro” como Kant ou Levinas? Não acredito que signifique. Pois muitos dos temas que primeiro conduziram os franceses a Nietzsche nos anos 60 valem ser recordados hoje – temas como a ênfase em perspectiva e interpretação; a atenção aos diferenciais de potência e aos vínculos entre relações de potência, práticas discursivas e relações de conhecimento; a recusa em ver o mundo como uma série de oposições binárias e hierárquicas; a atenção às interconexões das instituições filosóficas, culturais e políticas; a visão do mundo em termos de rela-

ções e vir-a-ser em vez de em termos de identidades fixas; o julgamento – político e ético tanto quanto estético – sem apelar a critérios fixos, formais ou dados. E outros temas nietzschianos, em particular a crítica ao nacionalismo e às noções fixas de auto-identidade, que embora não fizessem parte necessariamente da paisagem dos parisienses dos 60, podem ser mais relevantes hoje do que nunca. Isto pode em parte explicar por que, neste momento histórico, Nietzsche tem se tornado um recurso tão importante e uma referência tão onipresente para a intelectualidade de ponta no mundo filosófico e crítico de língua *inglesa* nas décadas de 1980 e 90 quanto era para a vanguarda filosófico-literária na Paris das décadas de 1960 e 70.

Isto é simplesmente outro caso em que a comunidade acadêmica de língua inglesa atua com vinte anos de atraso em relação ao Continente? Ou estaríamos nós testemunhando desenvolvimentos genuinamente inovadores por parte dos americanos, britânicos e australianos dos temas pós-estruturalistas que emergiram a partir do nietzschianismo francês dos anos 60 e 70? Se, como eu gostaria de sugerir, a resposta para esta última questão é sim, então teremos de ver se a crítica de língua inglesa estará apta para evitar a reação contra a influência de Nietzsche que emergiu recentemente na França. Porém, deve-se observar que esta reação já começou nos Estados Unidos, visto que o nome de Nietzsche, sozinho ou em conjunção com muitos dos nietzschianos franceses, frequentemente tem sido mencionado em ataques politicamente motivados ao suposto “controle da esquerda” na academia americana. O exemplo mais amplamente discutido tem sido, é claro, *O Enclausuramento da Mente Americana* de Allan Bloom (Bloom 6). Mas deve-se também considerar a função retórica que Nietzsche desempenha em *A Paixão de Michel Foucault* de James Miller (Miller 34). Ou o modo como, nas matérias da imprensa popular sobre “O caso Heidegger” e sobre “O caso De Man”, não é incomum vincular livremente as ditas simpatias nazistas de Heidegger e/ou De Man para trás até Nietzsche e adiante até Derrida e a desconstrução. Embora estas vinculações usualmente sejam incapazes de sustentar-se num exame crítico minucioso, parecem muitas vezes tomar conta da imaginação do público em geral, como pode-

mos ver, por exemplo, no seguinte estratagema retórico encontrado na obra de um dos queridinhos da direita intelectual, Dinesh D'Souza, cuja *Educação Não-Liberal* vai em uma página de J. Hillis Miller, Geoffrey Hartmann e Jacques Derrida para os escritos de De Man ao *Minha Luta* e volta a *Alegorias da Leitura*, antes de fechar com uma citação *non sequitur* incorreta de Nietzsche: “os homens prefeririam acreditar no nada que acreditar em nada” (D'Souza 13, p. 192).

Há, entretanto, razão para ser otimista sobre o futuro do legado de Nietzsche, especialmente na medida em que a identidade política que produziu os nacionalismos étnicos na Europa ocidental e na África exigir uma resposta crítica na qual as críticas nietzschianas tanto da identidade quanto do nacionalismo possam ser de algum valor. Por exemplo, embora seja preciso um grande trabalho interpretativo para mostrar como Nietzsche pode ser usado para sustentar o pluralismo democrático, tal trabalho pode ser e está sendo feito.<sup>(12)</sup> Considere, neste aspecto, o seguinte comentário de Ernesto Laclau: “Uma sociedade democrática não é aquela na qual a ‘melhor’ proposta domina sem contestação mas antes aquela na qual nada é definitivamente adquirido e há sempre a possibilidade de contestar. Se pensamos, por exemplo, no ressurgimento do nacionalismo e de todos os tipos de identidades étnicas na atualidade da Europa ocidental, então podemos facilmente ver que o perigo para a democracia reside no encerramento desses grupos ao redor de identidades plenamente estabelecidas que possa reforçar suas tendências mais reacionárias e criar as condições para um confronto permanente com outros grupos.” (Laclau 28, p. 292). Isto, eu argumentaria, é precisamente o tipo de posição política de esquerda em que uma consideração – e uma crítica – nietzschiana do nacionalismo e da identidade pode ser usada para sustentar.

De fato, pode-se começar tal consideração nietzschiana com o exame da seção 475 de *Humano, Demasiado Humano*, onde Nietzsche oferece uma de suas mais poderosas acusações do nacionalismo. No contexto de recusar a artificial e perigosa separação da Europa em distintas nações através da “produção de hostilidades *nacionais*,” Nietzsche sugere que isto não é o interesse de muitos mas o interesse de uns pou-

cos – “certas dinastias principescas e certas classes sociais e de negócios” – “que impelem para este nacionalismo”. É precisamente neste ponto que Nietzsche situa as origens do anti-semitismo moderno: “o problema todo dos *judeus*,” escreve, “existe somente nos estados nacionais.” Ele continua, em uma passagem que deveria refutar definitivamente a acusação de que Nietzsche é simples e honestamente anti-semita:

É aqui que sua energia e mais alta inteligência, seu capital em vontade e espírito acumulado de geração em geração em uma longa escola de sofrimento devem vir a preponderar em um grau calculado para despertar inveja e ódio, de modo que em quase toda nação – e tanto mais quanto mais nacionalista a atitude que a nação está novamente adotando – está ganhando terreno a indecência literária de induzir os judeus à carnificina sacrificial como bodes expiatórios para todo possível infortúnio público ou privado (MAI/HHI 475).

Se o próprio Nietzsche pode sucumbir a uma política da identidade no aspecto cultural ou étnico de que sua crítica filosófica do nacionalismo o teria distanciado é, naturalmente, uma questão que valeria a pena tratar. Mas na medida em que ele aqui proporciona ferramentas para uma crítica da identidade nacional em favor do ideal cosmopolita de produzir “a mais forte possível raça mista européia,” existe razão para também olhar para sua crítica como um possível recurso para criticar uma política de identidade étnica ou cultural.

Similarmente, a crítica nietzschiana do dogmatismo, fundada como é em uma posição perspectivista que exige multiplicar os pontos de vista e evitar as atitudes fixas e rígidas, pode ser uma voz importante para ser levada em consideração na construção de uma política que possa contestar a ampla coleção de fundamentalismos emergentes. Ao mesmo tempo, um perspectivismo no mais alto grau pode acomodar uma noção de contingência radical que parece tanto teoricamente desejável como pragmaticamente necessária no presente momento para muitos que – das perspectivas dos estudos feministas e de gênero, teoria homossexual, estudos de minorias, estudos culturais e, em geral, de qualquer perspectiva oposicionista – desejam partir da teoria para a ação. Em outras pa-

lavras, estar apto para ver o mundo com outros e diferentes olhos (GM/GM III 12) aparece agora como uma necessidade política para estes indivíduos que se encontram em posições socialmente subordinadas que resultam de julgamentos tradicionais e/ou essencialistas a respeito de seu valor diminuído em virtude de seu pertencimento a certos grupos historicamente marginalizados. Ao recusar tradicionais identificações de grupos dogmáticamente mantidas como o reconhecimento objetivo e necessário de “tipos naturais”, um apelo à contingência radical de tais agrupamentos abre toda espécie de caminhos de resistência por aqueles que têm sofrido com a tradicional e opressiva distribuição de poderes, bens e privilégios.

Em um de seus primeiros ensaios, o não-publicado “A disputa de Homero”, Nietzsche sugere que os gregos sabiam que a competição é vital “quando se deve preservar o bem-estar da cidade-estado” (Nietzsche 36, p. 191). De fato, o sistema educacional grego estava voltado ao cultivado respeito pelo *agon* e, ao contrário do que Nietzsche considerava como a ambição moderna que busca a posição exclusiva de dominação absoluta, os gregos viam a disputa contínua por poder como necessária para o avanço cultural. O germe da idéia helênica de disputa, ele escreve, é sua aversão pelo “domínio de um só” e o temor dos seus perigos, “ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio” (Nietzsche 36, p. 192). Sua hostilidade em relação à “‘exclusividade’ do gênio em sentido moderno” nasce de seu reconhecimento de que não só diversos gênios se estimulam mutuamente para a ação, mas também “se mantêm mutuamente nos limites da medida” (Nietzsche 36, p. 191-2).

Uma vitória absoluta no interior do *agon* marcaria assim a morte do *agon* e Nietzsche admitia que a fim de preservar a liberdade da dominação, deve-se estar comprometido a manter a instituição do *agon* como um espaço público para a competição aberta. Foi, de acordo com Nietzsche, através de seu saudável respeito pela competição que os gregos homéricos estiveram aptos para escapar daquele “abismo pré-homérico de uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (Nietzsche 36, p.193) sobre o qual aprendemos em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, “um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus

e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio” (Nietzsche 36 p. 188). E sem aquela competição saudável e respeitosa, a cultura grega não poderia senão deteriorar, tal como é evidenciado pelos declínios de Atenas e Esparta seguindo suas respectivas ascensões em uma hegemonia cultural inigualável.

O que a leitura nietzschiana do *agon* grego nos mostra, e o que penso que também a crítica de Nietzsche ao nacionalismo e às assunções metafísicas que sustentam identidades políticas rígidas deveria nos mostrar, é que não é somente uma política da diferença; mas é também uma boa política. Os méritos de uma tal política agonística foram exploradas recentemente por diversos teóricos políticos. Chantal Mouffe, por exemplo, fez da “permanência do conflito e do antagonismo” uma característica fundamental em sua articulação de uma “democracia radical e plural.” Contrariamente a teóricos democráticos liberais como John Rawls, para quem o conflito e o antagonismo são “vistos como distúrbios que infelizmente não podem ser completamente eliminados ou como obstáculos empíricos que tornam impossível a completa realização de um bem” que a total harmonia social constituiria, Mouffe sustenta que o pluralismo é necessário para a democracia, e a dissensão – conflito e contestação, diversidade e discordância – é uma condição necessária do pluralismo (Mouffe 35, p. 44). Ao invés de apagar as diferenças através da postulação de algum consenso imaginário ainda a ser alcançado, Mouffe busca o desenvolvimento de uma atitude positiva em relação às diferenças agonísticas que vê num pluralismo “cujo objetivo é alcançar a harmonia ... no fundo uma negação do valor positivo da diversidade e da diferença”, não a vida mas a morte de uma forma de governo democrática (Mouffe 35, p. 44).

Bonnie Honig também tem argumentado a favor de uma política agonística que, recorrendo à obra de Hannah Arendt, se aproxima muito de uma posição nietzschiana em vários pontos.<sup>(13)</sup> Trazendo a posição de Judith Butler sobre performatividade, uma posição que discuti em outro lugar como se aproximando profundamente de Nietzsche (Schrift 37, p. 54-8), junto ao agonismo de Arendt, Honig vê em Arendt uma política que deliberadamente evita a representação sobre “o que” so-

mos, em favor de uma política performativa que “agonisticamente produz ‘quem’ somos ao produzir episodicamente novas identidades, identidades cuja ‘novidade’ torna-se ‘o início de uma nova história, começada – embora involuntariamente – por homens [e mulheres] ativos para ser posta em vigor mais adiante, para ser aumentada e prolongada pela sua posteridade’” (Arendt 3, p. 47; Honig 27, p. 149). Ela continua, numa passagem com fortes, embora não-reconhecidas, alusões nietzschianas:

A política de Arendt é sempre agonística porque resiste às atrações do expressivismo em função de sua visão do eu [*self*] como um complexo local de multiplicidade cujas identidades são sempre performativamente produzidas. Este agonismo deliberadamente evita as familiaridades complacentes da coisidade da subjetividade e rejeita a sedutora comodidade do social em função da ação e sua estimulante capacidade de gerar novas relações e novas realidades.

Da perspectiva de Arendt, uma comunidade política que constitui a si mesma na base de uma identidade prévia, compartilhada e estável ameaça fechar o espaço da política, homogeneizar ou reprimir a pluralidade e a multiplicidade que a ação política postula (Honig 27, p. 149).<sup>(14)</sup>

Tal perspectiva é, para Honig, particularmente bem apropriada para a ação política feminista na medida em que um “feminismo agonístico” acomodará em si o pluralismo que deveria ser uma fonte de vigor nos movimentos das mulheres enquanto incluindo estratégias de engajamento político que desafiem as hierarquias dominantes de gênero.

Trabalhando a partir de princípios mais explicitamente nietzschianos, William E. Connolly também enfoca o apelo de Nietzsche à natureza contestatória do *agon* enquanto argumentando a favor de uma democracia revigorada, entendida não em termos da busca pelo consenso mas como um espaço social dinâmico no qual o respeito agonístico está revestido pelas “ambigüidades, conflitos e interdependências que constituem as relações sociais” (Connolly 10, p. 195). Connolly faz do agonismo central para a prática democrática enquanto exige a impossibilidade da chegada a uma identidade final e fixa – seja social ou indivi-

dual – como a base para o cultivo do “respeito agonístico” necessário à democracia. Como para Honig, para Connolly o dinamismo agonístico de Nietzsche opera não só interpessoalmente mas também intrapessoalmente, tal como a proposição nietzschiana do eu múltiplo – do eu como uma luta entre impulsos que competem entre si – pode igualmente servir como um modelo para uma forma de governo dinâmica e pluralista. Acostumando-se com as “diferenças que continuam a circular através minha ou nossa identidade pode[-se] engendrar uma certa *empatia* por aquilo que nós ou eu não sou. A empatia, então, emerge do caráter ambíguo, relacional da própria identidade, quando esta ambigüidade é afirmada preferivelmente a ser negada ou lamentada” (Connolly 10, p. 195). Enquanto os seres humanos operarem dentro da modernidade e a moralidade servil de políticas identitárias oposicionais que ela tem fomentado não forem capazes de exibir esta empatia pelo que nós não somos permanece para Nietzsche uma possibilidade para aqueles indivíduos soberanos que serão aptos a superar a modernidade. De fato, isto é o que Connolly leva Nietzsche a dizer com seu “*pathos* da distância”: “uma afeição em relação àquilo que difere de você fazendo crescer pequenos sinais de diferença em você, uma afeição que toma a forma de tolerância no conflito e generosidade na interdependência, ao invés de uma busca pela diminuição das distâncias através da formação de uma maior unidade. ... Este costume do respeito agonístico no meio de um mundo de dissonantes interdependências é crucial para o tecido da política democrática: ... ele reveste com um *pathos* da distância as relações democráticas de contestação, colaboração e hegemonia” (Connolly 10, p. 195).

Connolly está consciente do quanto não-nietzschiano isto soará para aqueles cujo executor modelo da “grande política” de Nietzsche foram Hitler ou Mussolini. Mas isto é realmente tão não-nietzschiano? Pois enquanto Nietzsche foi, para ser claro, um crítico da democracia, deveríamos também recordar que suas críticas aqui, como em outros lugares, foram oportunas, o que quer dizer que suas críticas foram dirigidas contra “aquilo que *hoje* chama a si mesmo democracia” (WS/AS 293. Grifo adicionado). Consideremos, neste contexto, a crítica de

Nietzsche às instituições liberais em diversas de suas incursões “extemporâneas” em *O Crepúsculo dos Ídolos*. Ela abre a “Incurião” 39, intitulada “Crítica da modernidade,” observando que hoje todo mundo concorda que nossas instituições não são mais apropriadas para nada, mas rapidamente acrescenta que o problema se encontra não em nossas instituições mas em nós. Nós modernos perdemos todos aqueles instintos a partir dos quais as instituições crescem, instintos que Nietzsche descreve como antiliberais ao ponto da malícia: “o desejo por tradição, autoridade, responsabilidade secular, solidariedade entre sucessivas gerações para trás e para frente *in infinitum*.” Nietzsche então prossegue desenvolvendo a dimensão futurista desta descrição: “Todo o Ocidente, escreve, perdeu aqueles instintos a partir dos quais as instituições crescem, a partir dos quais o *futuro* cresce: talvez nada vá tão contra os instintos de seu ‘espírito moderno’ quanto isto. Vive-se para o agora, vive-se muito rápido – vive-se muito irresponsavelmente: é precisamente isto o que se chama ‘liberdade.’”

Esta seção é precedida por outra igualmente interessante e pertinente, “Incurião” 38, intitulada “Meu conceito de liberdade”<sup>(15)</sup>, na qual Nietzsche nos oferece um exame da liberdade no contexto de uma crítica do liberalismo. O valor de uma coisa, ele começa, não está naquilo que se alcança com ela, mas naquilo que se precisa fazer a fim de alcançá-la. O exemplo que ele dá são as instituições liberais, que “deixam de ser liberais tão logo são alcançadas.” Como resultado, não há de fato “mais radicais danificadores da liberdade do que as instituições liberais” porque em seu caminho em direção a fazer tudo igual, elas minam a vontade de potência que é necessária para a liberdade exercer a si mesma na superação de resistências. Guerra, diz Nietzsche, é um exercício para a liberdade e o homem livre, reivindica, é um guerreiro. Porém, por guerra ele quer dizer alguma outra coisa que aquilo que aqui estivemos chamando de *agon*? Nações, e indivíduos, que valeram algo para Nietzsche, que “*adquiriram* valor, não o adquiriram sob instituições liberais: o *grande perigo* fez deles algo digno de veneração, o perigo, o único que nos ensina a conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossa defesa e armas, nosso *espírito* – que nos *coage* a ser fortes. Liberdade, ele conclui,

deve ser entendida “como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, e que se *conquista*.” E por esta razão, e talvez isto seja chave aqui, não são as instituições liberais mas a *luta* por instituições liberais que é mais provável que promova a liberdade que reconhecerá a si mesma como “vontade de responsabilidade própria.”

O pensamento de Nietzsche aqui se encaixa bem à idéia de democracia como um permanente “vir”, sempre algo que estamos em direção a e para o qual as relações agonísticas entre nós não são algo para ser lamentavelmente suportado mas são, de fato, o único meio pelo qual nos tornaremos aptos a nos engajarmos em práticas políticas democráticas. O próprio Nietzsche observou o mesmo quando escreveu que esta democracia ainda por vir “quer criar e garantir tanta *independência* quanto possível: independência de opinião, de modo de vida [*Lebensart*] e de trabalho” (WS/AS 293). E observou – uma observação tão pertinente no final de nosso século quanto era no final do seu – que os três grandes inimigos deste triplo sentido de independência “são os pobres, os ricos e os partidos” (WS/AS 293).

O próprio Connolly toma nota desta sensibilidade nietzschiana, a mesma sensibilidade que admirava o *agon* grego enquanto se desesperava com a tendência dogmático-cristã de buscar a eliminação da diferença porque sempre entendera a diferença somente como oposição. Seguindo a famosa seção aberta de “Moralidade como contranatureza” de *Crepúsculo dos Ídolos*, na qual Nietzsche observa que o único jeito que a Igreja, e a moralidade de modo geral, sabe combater as paixões é através de sua exterminação, vem esta menos famosa afirmação da alternativa de Nietzsche, que Connolly cita:

A Igreja em todos os tempos desejou a destruição de seus inimigos: nós, nós imoralistas e anticristãos, vemos que é em nossa vantagem que a Igreja existe. ... Em política, também, a inimizade tornou-se muito mais espiritual – muito mais prudente, muito mais circunspecta, muito mais *ponderada*. ... Adotamos a mesma atitude em relação ao “inimigo interior”; aqui também espiritualizamos a inimizade, aqui também alcançamos o seu *valor*. É-se *proveitoso* somente ao custo de ser rico em

contradições; permanece-se *jovem* somente com a condição de que a alma não relaxe, não anseie pela paz (GD/CI Moral como contranatureza 3).

Assim, no final de sua vida produtiva, como em seu início, Nietzsche continuou a apelar para a idéia de que competição e contestação – a *agon* – são necessárias para o contínuo bem-estar do indivíduo e da comunidade. Embora Nietzsche não tenha escolhido vincular a *agon* com a democracia, seu descuido não deveria nos afastar do reconhecimento de que é precisamente o *totalitarismo* que requer a eliminação da competição e da contestação da esfera política. De fato, Nietzsche reconhece exatamente isto em *O Andarilho e sua Sombra* (289), onde observa que as instituições democráticas servem para combater a “pestilência antiga, a ambição pela tirania”. E, contrariamente à tendência da direita em desejar uma identidade ou unanimidade que presuma a eliminação de seus antagonistas, Nietzsche nunca se cansou de invocar a desejabilidade de um “inimigo respeitável”, cuja resistente presença é requerida para o *agon* continuar e para cada um dos parceiros agonísticos prosseguirem pelo caminho da auto-superação.<sup>(16)</sup>

Para concluir, precisamos, portanto, não deixar Nietzsche para a direita e seu uso dele para legitimar sua identificação da diferença com discriminação e com apelos para a hegemonia étnica ou nacionalista. Pois há razões para a esquerda olhar para Nietzsche, assim como explora as possibilidades da política democrática dentro de um espaço público agonístico e diferencial, para o Nietzsche que viu na meta antiga de uma educação agonística não “uma ambição do desmedido e do incalculável como a maioria das ambições modernas” e que viu como o mais alto lugar no qual os dramas da cultura devem ser combatidos não os campos de batalha da Europa mas os festivais dionisiacos atenienses, nos quais “mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos” (Nietzsche 36, p. 192). Era este Nietzsche que olhava para as competições homéricas para entender seu próprio futuro; é para este Nietzsche que se dirige ao “cultivo do respeito

agonístico entre eleitorados mesclados e conflitantes” (Connolly 10, p. 197) que devemos ainda prestar atenção enquanto olhamos para um novo século com estratégias para evitar uma recorrência daqueles confrontos não-democráticos que atormentaram este último século; e, para finalizar, é este Nietzsche que invocamos quando respondemos para os polemistas antinietzschianos de hoje, afirmando que ainda existem boas razões para sermos nietzschianos.

## Notas

- (1) Conforme a tradução do alemão feita por Pedro Süsskind (“A disputa de Homero” in Nietzsche, F. *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não-Escritos*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996), que preferimos a retraduzir o texto em inglês utilizado pelo autor (Cf. Nietzsche 36) (NT).
- (2) Além de ensaios de Descombes, Ferry e Renault, esta coletânea inclui ensaios de Alain Boyer, André Comte-Sponville, Robert Legros, Philippe Raynaud e Pierre-André Taguieff. Um tanto curiosamente, enquanto a edição francesa lista os autores simplesmente em ordem alfabética, a tradução da University of Chicago Press publica a coletânea sob a editoria dos dois autores mais conhecidos e, suponho, de maior apelo comercial.
- (3) Pode-se perguntar o que faz Lilla das contribuições regulares de Pierre Bourdieu para o *Le Monde Diplomatique* e *Libération* sobre assuntos correntes em política, economia e cultura.
- (4) Ver, por exemplo, Alliez 1 e 2, Badiou 5, Buydens 8, Dumoncel 14, Gualandi 22, Lenain 29, Martin 31 e 32, Mengue 33, Simont 39 e Zourabichvili 43. Além disso, pelo menos três conferências de maior importância sobre Deleuze tiveram ocasião recentemente, os relatórios de cada uma delas foram publicados na França: *Gilles Deleuze* 18, 19 e 20.
- (5) Talvez valha a pena lembrar que o manifesto da “nova filosofia” de André Glucksmann *Les Maîtres Penseurs* (Glucksmann 21) também incluiu uma polémica anti-Nietzsche.
- (6) Ver, por exemplo, Habermas 23 e Frank 17.
- (7) Embora eu não queira sugerir de nenhuma forma que Comte-Sponville, Descombes, Ferry ou Renault tenham quaisquer ligações ou simpatias pela ideologia nazista, quero observar que suas leituras são muito seletivas em termos de em

que eles prestam atenção em Nietzsche e nos nietzschianos franceses. Por esta razão, os comentários de Derrida parecem relevantes em relação às suas práticas de leitura.

- (8) Por exemplo, em reação à questão de Lyotard no *Libidinal Economy*: “O que fazia a mão esquerda de Marx enquanto ele escrevia ‘O Capital’?” Ferry e Renaut escrevem: “Consideramos uma sorte que, apesar da marginalização da atividade filosófica pelo ambiente tecnopolítico do período de ’68, a descoberta desses traços do que foi tomado por pensamento à época significa que a necessidade de que historiadores tentem reconstruir textos que de outra maneira teriam sido considerados como caricaturas pode ser permanentemente evitada” (Ferry 15, trad. inglesa, p. 17-8). Exemplos como esse comprometem seu texto.
- (9) Embora haja, para ser claro, questões substantivas envolvidas aqui, talvez se deveria também notar que as complexas questões acerca da inveja profissional e da política acadêmica parisiense estão também operando na reação contra os nietzschianos franceses.
- (10) A recepção política e cultural de Nietzsche na França e na Alemanha é discutida em muitas obras recentes, incluindo Smith 40, Aschheim 4, Taylor 41. Uma discussão anterior e com um enfoque menos amplo da recepção de Nietzsche pela esquerda alemã pode ser encontrada em Thomas 42. Uma coletânea de escritos altamente críticos de Nietzsche, que foram publicados originalmente na mais influente revista literária na França no século XIX e início do XX, a *Revue de Deux Mondes*, também apareceu recentemente: Cessole 9.
- (11) Este e vários dos parágrafos seguintes são tomados, com pequenas alterações, das páginas conclusivas de meu *Nietzsche’s French Legacy* (Schrift 37), partes do qual também aparecem em meu “Kofman, Nietzsche, and the Jews” (Schrift 38).
- (12) Além do conhecido trabalho de Wendy Brown, Judith Butler e William E. Connolly, ver, como um exemplo do tipo de trabalho interpretativo que estou sugerindo, *A Nietzschean Defense of Democracy* de Lawrence J. Hatab’s (24).
- (13) Isto pode explicar em parte por que seu “feminismo agonístico” encontrou tão grande resistência de teóricos políticos feministas e por que a própria Arendt não teve poucas críticas feministas.
- (14) Honig vincula Nietzsche com Arendt mais diretamente em “The Politics of Agonism” (Honig 26).
- (15) Para as citações referentes a esta seção utilizamos a tradução de Rubens R. Torres F.<sup>o</sup> para Nietzsche, Friedrich. *Obras Incompletas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 2.<sup>a</sup> edição, 1978 (NT).
- (16) Agradeço a Debra Bergoffen por sugerir que eu recordasse neste contexto a idéia nietzschiana do “inimigo respeitável”.

## Referências Bibliográficas

1. ALLIEZ, Eric. *La signature du monde, ou, Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari?* Paris: Éditions du Cerf, 1993.
2. \_\_\_\_\_. *Deleuze: Philosophie virtuelle*. Paris: Synthelabo, 1996.
3. ARENDT, Hannah. *On revolution*. New York: Penguin, 1963.
4. ASCHHEIM, Steven E. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. Berkeley: University of California Press, 1992.
5. BADIOU, Alain. *Deleuze: La clameur de l'être*. Paris: Hachette, 1997.
6. BLOOM, Allan, *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.
7. BOYER, Alain et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1991; tradução inglesa: *Why We Are Not Nietzscheans*, trans. Robert de Loaiza, ed. Luc Ferry and Alain Renaut. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
8. BUYDENS, Mireille. *Sahara: L'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 1990.
9. CESSOLE, Bruno e CAUSSE, Jeanne (ed.). *Nietzsche: 1882-1914*. Paris: Maisonneuve et Larose: Éditions des Deux Mondes, 1997.
10. CONNOLLY, William E. *Political Theory and Modernity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
11. DERRIDA, Jacques. "Otobiographies" in *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, trans. Avital Ronell, ed. Christie V. McDonald. New York: Schocken Books, 1985.
12. DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979; tradução inglesa: *Modern French Philosophy*, trans. L. Scott-Fox and J. M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

13. D'SOUZA, Dinesh. *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Macmillan, Inc., 1991.
14. DUMONCEL, Jean-Claude. *Le symbole d'Hecate: Philosophie deleuzienne et roman proustien*. Paris: Éditions HYX, 1996.
15. FERRY, Luc e RENAUT, Alain. *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard, 1985; tradução inglesa: *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, trans. Mary Schnackenberg Cattani. Amherst: University of Massachusetts Press, 1990.
16. FOUCAULT, Michel. *Dits and écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
17. FRANK, Manfred. *What is Neostructuralism?* trans. Sabine Wilke and Richard Gray. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
18. *Gilles Deleuze: Annales de l'Université Libre de Bruxelles*, ed. Isabelle Stengers e Pierre Verstraeten. Paris: Vris, 1998.
19. "Gilles Deleuze: Immanence et vie" in *Rue Descartes. Colloge international de philosophie* 20 (Maio de 1998), ed. Eric Alliez, Danielle Cohen-Levinas, Françoise Proust e Lucien Vinciguerra.
20. *Gilles Deleuze: Une vie philosophique: rencontres internationales Rio de Janeiro-São Paulo, 10-14 juin 1996*, ed. Eric Alliez. Paris: Synthelabo, 1998.
21. GLUCKSMANN, André. *Les Maîtres Penseurs*. Paris: Éditions Grasset e Fasquelle, 1977.
22. GUALANDI, Albert. *Deleuze*. Paris: Belles Lettres, 1998.
23. HABERMAS, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.
24. HATAB'S, Lawrence J. *Nietzschean Defense of Democracy: Na Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.

25. HEIDEGGER, Martin. *The Question of Being*, trans. W. Kluback e J. T. Wilde. New York: Twayne Publishers, Inc., 1958. Tradução modificada.
26. HONIG, Bonnie. "The Politics of Agonism" in *Political Theory* 21:3 (August 1993): 528-33.
27. \_\_\_\_\_. "Toward na Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity" in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State Unoversity Press, 1995.
28. LACLAU, Ernesto. "Power and Representation" in *Politics, Theory, and Contemporary Culture*, ed. Mark Poster. New York: Columbia University Press, 1993.
29. LENAIN, Thierry. *L'image: Deleuze, Foucault, Lyotard*. Paris: Vrin, 1997.
30. LILLA, Mark. "The Legitimacy of the Liberal Age" in *New French Thought: Political Philosophy*, ed. Mark Lilla. Princeton: Princeton University Press, 1994.
31. MARTIN, Jean-Clet. *Variations: La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot, 1993.
32. \_\_\_\_\_. *L'Image virtuelle: Essai sur la construction du monde*. Paris: Éditions Kime, 1996.
33. MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze, ou, Le système du multiple*. Paris: Éditions Kime, 1994.
34. MILLER, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster, 1993.
35. MOUFFE, Chantal. "Democratic Politics and the Question of Identity" in *The Identity in Question*, ed. John Rajchman. New York: Routledge, 1995.

36. NIETZSCHE, Friedrich. "Homer on Competition," trans. Carol Diethe in *On the Genealogy of Morals*, ed. Keith Ansell-Pearson. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
37. SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism*. New York: Routledge, 1995.
38. \_\_\_\_\_. "Kofman, Nietzsche, and the Jews" in *Enigmas: Essays on Sarah Kofman*, ed. Penelope Deutscher and Kelly Oliver. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
39. SIMONT, Juliette. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: Les 'fleurs noire' de la logique philosophique*. Paris: L'Harmattan, 1997.
40. SMITH, Douglas. *Transvaluations: Nietzsche in France 1872-1972*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
41. TAYLOR, Seth. *Left-Wing Nietzscheans: The Politics of German Expressionism 1910-1920*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
42. THOMAS, R. Hinton. *Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918*. Manchester: Manchester University Press, 1983.
43. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

**Abstract:** This text discusses and makes a statement about theoretical appropriations of Nietzsche's philosophy, according to different, and often opposite, political positions that brought them about. Then a reading of Nietzsche that emphasizes, from the criticism to nationalism, dogmatism and ethnic, cultural or political identity's stiffness, his esteem for an agonistic politics is defended. Such reading would now allow us a Nietzschean defence of democratic political practices characterized by respect to difference, antagonism and conflict.

**Key-words:** *agon* – identity – difference – democracy