

NOTAS SOBRE LINGUAGEM E ALTERIDADE: A PARTIR DE DERRIDA, LEITOR DE HEGEL, HUSSERL ET AL.

NOTES ON LANGUAGE AND OTHERNESS: FROM DERRIDA, READER HEGEL, HUSSERL ET AL.

Alice Mara Serra*

RESUMO

Este texto parte de considerações de Derrida sobre a filosofia de Hegel, mais especificamente, sobre a “dialética do senhor e do escravo” e as teorias de Hegel sobre o signo e o símbolo. Em seguida, ele perpassa concepções de Husserl sobre a linguagem, a *ap-presentação* do outro, a simetria e a dissimetria. Ao convocar outros textos de Derrida em que os temas linguagem e alteridade se inscrevem de modos desviantes em relação a discursos logocêntricos, este texto aponta para a questão da diferença que, entre simetria e dissimetria, refrata-se a uma linguagem apropriadora e a uma ideia de reconhecimento unilateral ou puramente recíproco.

PALAVRAS-CHAVE: Derrida; Hegel; Husserl; linguagem; alteridade

ABSTRACT

This text begins with Derrida's considerations about Hegel's philosophy, more specifically, regarding the "dialectic of master and slave" and Hegel's theories about the sign and symbol. Then it passes through Husserl's conceptions about language, ap-presentation of the other, symmetry and asymmetry. Referring again to other texts of Derrida in which the themes of language and otherness appear in a deviant way in relation to logocentric discourses, this paper highlights the question of difference that, between symmetry and asymmetry, refracts into a language of appropriating and to an idea of unilateral or purely mutual recognition.

KEYWORDS: Derrida; Hegel; Husserl; language; otherness

*Doutora em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFMG. Email: alice.m.serra@gmail.com

Embasada na ideia apresentada por Geoffrey Bennington (BENNINGTON, 1996, p.12), dentre outros, de que o discurso desconstrutivo se faz muito mais a partir de leituras de textos da tradição, e muito menos segundo teses e princípios que lhe sejam próprios, na sequência, considerarei primeiramente algumas das leituras de Derrida sobre o tema da representação em Hegel e em Husserl. Cerne deste percurso é pensar em que sentidos Derrida proporia uma outra economia da representação e da ap-presentação-representação do outro: uma que não meramente se vincule à exigência do reconhecimento e da inclusão, como em Hegel, e que também não seja simplesmente reprodutiva, secundária ou fundada no espelhamento, como em Husserl. Por outro lado, se este percurso de releitura de tais leituras de Derrida faz-se aqui, de certa forma, necessário, é porque ele também pretende indicar os pontos em que o pensamento de Derrida, por assim dizer, não se impede de contaminar por tais filosofias, rearticulando-as a partir de alguns impasses e desvios. Entendendo-se por desvio também o que conduz Derrida destes diálogos àqueles com outros autores.

Falando inicialmente de Hegel: Em “Le puits et la pyramide” (*Marges de la Philosophie*), Derrida retoma a distinção de Hegel entre representação reprodutiva e representação produtiva. Já em seus escritos de Iena e, mais tarde, na *Encyclopédie*, na parte dedicada ao “Espírito” (seção C: “Psicologia”), Hegel refere-se metaforicamente a um poço ou reservatório (*Schacht*; o que Derrida traduz por *puits*), do qual a inteligência se serve para exteriorizar um conteúdo que lhe é próprio (imagens, representações, pensamentos próprios) (HEGEL, 1999b, p.446). Segundo Hegel, a imaginação reprodutiva (*reproductive Einbildungskraft*) é a unidade imediata entre a imagem interior e a presença interiorizada pela lembrança e, mais amplamente, entre os conteúdos interiorizados e os modos como eles se tornam atos conduzidos pela inteligência (HEGEL, 1999b, p.448 s.). Conforme Derrida em *Le puit et la pyramide*, embora a consciência exerça assim a “mestria idealizante” (*maîtrise idéalisante*) em relação a conteúdos que se encontram diante e que lhe pertencem, a imaginação ainda é aqui reprodutiva, já que opera sobre um conteúdo que lhe é dado como que de um exterior (DERRIDA, 1972, p.89). Já a imaginação produtiva ou fantasia que produz signos (*Zeichen machende Phantasie*) corresponde à intuição de si a partir da própria exteriorização, é relação a si que se exterioriza como linguagem (HEGEL, 1999b, p.451). Mais precisamente, neste nível Hegel alude à produção do signo, enquanto

consciência que dá a si mesma um conteúdo *seu*. Enquanto, na consciência reprodutiva, a unidade entre interioridade e materialidade permanece subjetiva, na imaginação produtiva, a unidade alcançada no signo superaria tal cisão, já que a linguagem aí atua como mediação entre as consciências. Para tanto, segundo Hegel, é preciso que a linguagem não seja mera exteriorização, não seja mera representação simbólica: enquanto o símbolo é para Hegel uma exterioridade desvinculada da instância que o produz, o signo conserva em si a significação espiritual. É neste sentido que Hegel considera a arte simbólica egípcia e a linguagem hieroglífica como representações exteriores que não correspondem à interioridade (HEGEL, 1986, p.400). Como enuncia Derrida em *Le puits et la pyramide*, tal qual a pirâmide que mantém o corpo em si, e que em si mesma não passa da pura forma para um conteúdo estrangeiro, a linguagem simbólica, enquanto exteriorização representativa, não realiza a unidade entre a instância que profere o discurso e a que o vincularia a si mesma (CF. DERRIDA, 1972, p.95 s.)

Derrida nos conduz assim a pensar que também na *Fenomenologia do Espírito*, especificamente na “dialética do senhor e do escravo”, a linguagem teria um estatuto de representação simbólica, primeiro no sentido de que Hegel aí a define como exteriorização sem retorno a si. Cabe aqui retornar à própria letra dessa escritura que é a *Fenomenologia do Espírito*: como indicaria Derrida, antes de ser uma parte do sistema, esta escritura suplanta os anseios sistemáticos do filósofo (DERRIDA, 2006c, p.401; DERRIDA, 2001, p.85s.). É escritura aberta a marcações, demarcações e fantasmagorias, texto em que se inscreve, na letra do próprio Hegel, uma certa impossibilidade da linguagem enquanto representação produtiva, pelo menos no contexto em que Hegel a apresenta como exteriorização ou alienação:

Linguagem e trabalho são exteriorizações (*Äußerungen*) nas quais o indivíduo não mais se conserva em si mesmo e não mais se possui, mas deixa que o interior vá totalmente ao exterior de si e o abandona à mercê de outro. (HEGEL, 1999a, p.173)

Não por mera coincidência, no capítulo da ‘dialética do senhor e do escravo’, Hegel tanto não considera a linguagem como signo, como mediação entre as consciências, quanto não inscreve uma linguagem do reconhecimento: Hegel fala, antes, de *anerkennen*

(reconhecer) e de *anerkannt* (reconhecido) do que de *Anerkennung* (reconhecimento).¹ O filósofo parece eleger assim um verbo infinitivo e uma forma de particípio para aludir ao que seria o evento (*l'évènement, das Ereignis*) do reconhecer e ser reconhecido, ou o movimento de passagem a algo outro que a singularidade inicial na qual as duas consciências se encontram. Evento, por assim dizer, não situado, já que se trata do espaço *utopos* ou hipotético do confronto entre duas singularidades; mas singularidades que se diferenciam a partir desse confronto mesmo, e é isso que dá uma certa consistência ao evento: uma consciência se submete à outra, mesmo que temporariamente (*während einer gewissen Zeit*, dirá Hegel). De um lado, a consciência que, ao tremer diante da possibilidade da morte violenta, torna-se o escravo, submete-se ao desejo do outro, aliena-se pelo trabalho e pela linguagem; mas linguagem na qual não se reconhece, da qual não se apossa. Do outro lado, a consciência que se constitui como senhor; este apresenta-se como o universal imediato, contenta-se com o gozo da coisa produzida pelo outro, recusa toda forma de exteriorização, logo, recusa a alienação pela linguagem. Assim, não pode haver, por parte do senhor, um ato de linguagem do tipo “eu te reconheço” ou “eu reconheço que tu”; já o escravo seria o único que se aliena e que, portanto, seria capaz de proferir “eu te reconheço”, “eu reconheço que tu”. Mas, se o dissesse, o escravo o diria sem se identificar como o sujeito da enunciação, sem se pôr como a consciência sintética que vincula “eu” a “te reconheço”. Sacrificada à materialidade, a linguagem do escravo permanece numa exterioridade similar àquela atribuída por Hegel aos hieróglifos ou à pirâmide egípcia: À diferença da universalidade do signo, a linguagem simbólica egípcia, assim como a linguagem para o escravo, manteria o hiato entre o ato de significar, que é espiritual, e sua expressão material. Como ressalta Derrida, em *Le puit et la pyramide*: há aí uma ausência de voz, da voz portadora de significado, da voz que se ouve falar; em lugar disso, uma linguagem muda e exterior que nem é exteriorização de si (não há um sujeito que se reconheça na alienação) nem é movimento de interiorização enquanto reconciliação com a exterioridade (DERRIDA, 1972, p.102s.).

Se assim é, a dialética do senhor e do escravo, além de se situar num quase-*utopos*, teria também uma linguagem que efetivamente não tem lugar. É como se o escravo, como se pode ler a partir de Derrida em *Le monologuisme de l'autre*, fosse condenado a proferir

¹ Devo esta consideração a Marcus Coelen, em sua conferência proferida e por mim comentada no “1º Encontro Preparatório da SIPP”, UFMG, Belo Horizonte, 2012.

uma língua que não é a sua, condenado a se expressar infinitamente numa língua que é a do outro e da qual ele não se apropria. Este movimento se circunscreve a uma ‘economia da menos-valia’: como inscreve Derrida em um outro texto sobre Hegel, “De l’économie restreinte à l’économie générale”, enquanto o discurso hegeliano constitui-se como mais-valia, pela recuperação e inflação do sentido que teria se perdido, a economia de uma menos-valia estaria diante da lei da perda: como se a condição do escravo permanecesse *in media-res*, no meio-da-coisa, no ponto em que se está diante da disseminação de exteriorizações, sem o concomitante movimento de junção no qual culmina o processo de formação da consciência na *Fenomenologia do Espírito*.

Afinal, é preciso lembrar que, nesta obra, a questão sobre a linguagem e o reconhecimento não se resolve no capítulo que ficou conhecido como ‘dialética do senhor e do escravo’ (na verdade o capítulo se denomina: *Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft* – independência e dependência da consciência de si: senhorio e escravidão). No capítulo “A cultura e o seu reino da efetividade” (VI.B.I. *die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit*) Hegel acentua que a suposta independência de cada uma das consciências mostrou-se inefetiva (*unwirklich*): o reconhecer e o ser reconhecido deve ser um movimento recíproco, não pode ocorrer se uma das consciências permanece como escrava e a outra submetida à necessidade natural. Na *Fenomenologia do Espírito*, esta dupla mediação tem lugar quando as consciências se reconhecem como se constituindo reciprocamente no universo cultural. Neste, o momento do negativo estaria presente, embora suprasumido (*aufgehoben* – suprimido e conservado) no processo de formação da consciência (em si e para si). Este destino (*Schicksal*) é, segundo Hegel, inevitável: a consciência se cinde e outra vez se unifica em cada uma de suas estações, ela é movida pelo anseio de reconciliação; se ela treme ao defrontar-se com a possibilidade da morte violenta, e mais uma vez, ao defrontar-se com o sepulcro vazio do Deus, e mais outra, a primeira, ao perder na universalidade do isto a diversidade da coisa, ela suplanta tais cisões na medida em que reconverte a si esses momentos de exteriorizações, que são – e este é o ponto – ou devem ser vistos como exteriorizações de si, colocar-se do espírito fora de si mesmo. Lembremos que a própria cisão entre senhor e escravo ocorre neste movimento: estas figuras emergem a partir da figura que as precede, a

“certeza de si”, e se reunificam em seguida na figura da “razão”, antes que a cisão volte a emergir na figura da “consciência infeliz”.

Tratar-se-ia, assim, antes que de um evento do reconhecimento e da linguagem – com toda a regalia de que o termo ‘evento’ se reveste atualmente – de uma fábula ou ficção sobre um encontro sem lugar e sobre a possibilidade da linguagem, mas fábula na qual a linguagem não tem lugar propriamente? Entre fábula e evento é sintomático que a consciência apareça para si, ao fim da *Fenomenologia do Espírito*, como consciência rememorante ou interiorizante (*erinnerendes Bewusstsein*). Sintomático porque, se esta ainda não era uma questão para Hegel, posteriormente tanto a psicanálise quanto a fenomenologia (já em Brentano, e depois em Husserl) voltam-se incessantemente a este ponto: a este encontro com um outro, encontro que pode ter lugar efetivo ou não, e que é prioritariamente uma cena, perceptiva ou representada imaginativamente – esta é a questão –, antes de ser um evento da linguagem.

E é este ponto que nos reconduz à leitura de Derrida sobre Husserl. Em *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Derrida ressalta a passagem das *Investigações Lógicas* em que Husserl menciona a possibilidade de se representar ou se fantasiar como sujeito comunicante: aqui, a palavra não necessita de alguma dimensão existencial, não necessita da mediação do índice (do corpo fônico ou da palavra escrita) para expressar um significado. Neste caso, o sujeito mesmo não se põe como sujeito comunicante: ele tão somente se representa comunicando algo a alguém (a si mesmo ou a um outro) igualmente representado. Entre esta linguagem meramente representada ou fantasiada e a linguagem real haveria esta diferença quase-fundamental: a linguagem falada ou escrita, ou a linguagem em sua condição existencial, implica a mediação dos índices, quer dizer, o teor fônico ou gráfico da palavra; por sua vez, a linguagem mental representada passaria necessariamente pela ficção e não necessitaria do teor material do signo. O sujeito se imagina falando algo, quando tal linguagem não precisa realmente ter lugar. Mas o que é, na fenomenologia, esse ter realmente lugar da linguagem? Derrida mostra que há um elemento que une, para Husserl, a linguagem meramente representada e a linguagem verdadeiramente comunicante: esse elemento é o próprio conceito de representação. Conforme Derrida em *La voix et le phénomène*:

Com efeito, quando eu, *efetivamente*, como se diz, me sirvo de palavras, seja se eu o faça ou não com fins comunicativos [...], eu devo em princípio operar numa estrutura de repetição cujo elemento pode ser somente representativo. (DERRIDA, 1967, p.55)

Como mostra Derrida, Husserl deixa claro que, ao se servir de palavras para se dirigir a alguém, a linguagem é necessariamente uma representação, passível de ser infinitamente repetida: ela representa e repete, no sentido de tornar presente a si e a outro, um significado ideal. Segundo Derrida, o signo é aqui necessariamente representação e “não é jamais um evento, se evento quer dizer unicidade empírica insubstituível e irreversível” (DERRIDA, 1967, p.55). Um signo que tivesse lugar somente uma vez, prossegue Derrida, não seria um signo, não seria uma representação, se representação quer dizer, para Husserl, remissão a uma presença mais originária.

Derrida enfatiza justamente esses motes para se entender a ideia de representação na fenomenologia de Husserl: em primeiro lugar, a representação é, necessariamente, remissão a uma apresentação (*Gegenwärtigung*) mais originária; em segundo lugar, a representação deve manter-se, para Husserl, separada daquilo de que ela é representação. No caso do signo (como expressão) este caráter representativo é primeiro *Vorstellung*, lugar da idealidade em geral, colocada diante de uma intenção significativa e exteriorizada por esta; segundo, é *Vergegenwärtigung*, enquanto repetição reprodutiva remissiva a uma presença ou apresentação mais originária; por fim, é re-presentation (*re-présentation*), no sentido de que cada evento singular significante pode atuar como substituto (de um significado ideal) (cf. DERRIDA, 1967, p.57s.). Esse caráter primacialmente representativo da linguagem seria afirmado quando Husserl apresenta o monólogo solitário e silencioso como sendo já em si significativo, embora ele não seja comunicativo (HUSSERL, 1984, I, § 8).

Todavia, como aponta Derrida, malgrado o esforço de Husserl em separar presença originária e representação, ele acaba por afirmar sua inseparabilidade: a possibilidade de se representar comunicando equivale a se representar atuando numa dimensão que já é da ordem da representação. Se a idealidade é passível de se manifestar através de atos eles mesmos ideias de repetição e de representação de si, a idealidade é em si mesma dependente da representação. E é nisto que, para Derrida, a diferença entre representação e presença se apaga, malogrando o ideal da presença na fenomenologia: ou seja, malogrando

a tese fundamental do caráter derivado e secundário do signo ou da representação diante do significado e da presença (Cf. DERRIDA, 1967, p.56s.).

Neste ponto, tanto à dialética hegeliana quanto à fenomenologia de Husserl se vincularia um ideal de presença para o qual a representação é assimilada quando é representação de uma presença (do teor espiritual na exterioridade; do significado na expressão) e colocada à margem quanto este vínculo é desfeito: assim procede Hegel em sua desvalorização do símbolo; assim procede Husserl em sua exclusão do índice (teor gráfico e fônico da linguagem). Diante da possibilidade de se confrontar com aquilo mesmo que é colocado à margem, a dialética de Hegel privilegiaria a ideia de propriedade do sentido, um sentido que deve ser retomado na interiorização rememorante (*Erinnerung*), não permitindo a permanência de algo literalmente “à margem” do circuito: Aquilo que ainda não foi apropriado teria o *telos* de ser incorporado no movimento que rege o conjunto. Por sua vez, a fenomenologia de Husserl, ao sobrevalorizar a intenção do significado e a intuição eidética, pretenderia relegar a representação não expressiva a uma posição subalterna. A representação como índice, que inclui, além da dimensão material da linguagem, os atos de fantasia, lembrança e a ap-presentação do outro, seria pretensamente posta à margem do verdadeiro modo de doação da presença. Ela atuaria, ao mesmo tempo, como aquilo que evoca, repete ou modifica uma intuição mais originária. Cabe pensar em que medida, para Derrida, esta representação supostamente colocada à margem se inscreveria como condição de possibilidade da própria instância que coloca algo à margem.

Este ponto nos conduz a esta outra fábula-evento – agora fenomenológica propriamente dita – na qual Husserl narra o encontro entre duas consciências. Ou melhor, consciência que é inicialmente um corpo diante de outro, um outro corpo cujos gestos, formas e exteriorizações eu apreendo enquanto outro, porque ele é análogo a mim. É assim por analogia, a partir da percepção de um corpo que se encontra diante, ao lado, emparelhado junto ao meu, ou de um gesto ou movimento semelhantes aos meus, que primeiro se torna possível a experiência de um *alter ego* para Husserl. Se, por princípio, o outro se dá como correlato de meu *cogito*, e somente assim ele é um outro *cogito* para mim, o acesso a esta outra consciência não ocorre nunca de forma direta ou originária: ele se dá por espelhamento (*Entspiegelung*) e emparelhamento (*Paarung*). Como formula Husserl nas *Meditações Cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*), o outro se constitui “em mim”

(*in mir*) não em original, mas espelhado de modo ap-presentativo (*appräsentativ*). Por ap-presentação (*Appräsentation*) entende Husserl a apresentação mediata de algo, um espelhamento particular que não somente reflete um mesmo, mas traz, junto a isso, algo que não é da ordem do mesmo (HUSSERL, 1995, p.111s.). Este ‘algo a mais’ já aparece na percepção externa de uma coisa que não seja um outro sujeito: a percepção exterior é sempre perspectiva e sombreada (*abgeschattet*); o lado de um objeto apreendido numa dada fase perceptiva remete ao objeto enquanto totalidade, na medida em que as outras partes estiverem implicitamente intencionadas (ver, por ex.: HUSSERL, 1966, p.10s.). Mas, na percepção de um *alter ego*, não se trata apenas de constituir uma totalidade, fosse esta psicofísica, real ou intencional, nem somente de restabelecer uma unidade a partir das partes percebidas de modo fragmentário. Trata-se, antes, de remontar dos dados hiléticos do outro a uma consciência que não é a minha: o emparelhamento associativo, fundado na semelhança entre um corpo próprio e um corpo alheio, é a mediação necessária para esta passagem. (Cf. HUSSERL, 1995, p.114s.)

Aqui se tem esse caráter próprio do espelhamento ap-presentativo: o outro me espelha em sua presença em parte imediata, em parte mediada por uma gama de remissões – incluindo a mim mesma que o percebo, diversas vivências minhas e uma gama de representações fantasmáticas. O outro, todavia, não me fere em seu aparecer, não é um negativo que está diante de mim exigindo reconhecimento, como teria formulado Hegel. Todavia, ao conferir ao outro uma existência neutralizada (o caráter existencial-real é colocado entre parênteses, o que implica que a linguagem real seja colocada entre parênteses), Husserl teria, segundo Derrida, fundado na simetria analógico-ideal, toda outra possibilidade de dissimetria e de relação a uma alteridade. Eu cito esta passagem em que Derrida refere-se a Husserl em “Violence et métaphysique”:

Nenhuma dissimetria seria possível sem essa simetria que não é do mundo e que, não sendo nada de real, não impõe nenhum limite à alteridade, à dissimetria, ao contrário, a torna possível. Essa dissimetria [não mais meramente representada] é uma economia em um novo sentido. (DERRIDA, 2006a, p.184-185)

Husserl fundaria assim na simetria a possibilidade de dizer eu, que inclui em si idealmente o ato de conferir ao *alter ego* a possibilidade de dizer eu, o que ele (ou eu), só o podemos fazer enquanto não sejamos uma pedra ou um ser imerso no mundo real. Já as

demais dissimetrias, as diferenciações não intuídas pelo espelhamento, elas se inscrevem como uma espécie de resto não assimilado; é a partir deste que se pode pensar, como citado, “uma economia em um novo sentido”: na medida em que ele conservaria em si a possibilidade da não-assimilação, da não-reconversão a uma presença.

Essa possibilidade da dissimetria e da ‘menos-valia’ – vimo-lo – aparece igualmente em Hegel, não no movimento geral no qual se insere a ‘dialética do senhor e do escravo’, mas na situação do escravo diante da exterioridade (*Ausserlichkeit, dehors*) da linguagem, de sua linguagem. Em termos derridianos, tem-se nesta situação a possibilidade de uma economia geral, que deve ter como uma de suas faces ou momentos a menos-valia: ou seja, a possibilidade não somente do ganho, da apropriação e retomada do sentido que se exteriorizou, mas a possibilidade da perda, do não-sentido; uma não-apropriação do dito e uma cisão (*Spaltung*) entre o dizer e o sujeito do dizer. É como se o sujeito que dá testemunho de si mesmo não coincidissem com a narrativa proferida.

Essa situação dissimétrica do testemunho, intrinsecamente perpassado pela cisão, considera Derrida mais detidamente em seu livro sobre Blanchot, *Demeure*: Derrida indica que não é condição para o testemunho que ele descreva uma verdade sobre o ocorrido, que ele represente uma vivência primacial, mas sim que haja uma “experiência real” (*réelle*) – vivida ou imaginada –, no sentido de “uma fratura” (*une fracture*) que instaura uma partição (DERRIDA, 1998, p.123s.). Esta “fratura desestruturante” (*fracture déstructurante*) – expressão de Derrida – seria intrínseca à possibilidade do testemunho, enquanto aí o dito pode permanecer inassimilável, tanto não compreendido, quanto passível de evocar o horror de uma impossibilidade que se tornou possível. Em Blanchot isso se mostraria pela voz narrativa – Blanchot, em “L’instant de ma mort”, que se refere a si mesmo, mas como um jovem homem diante de soldados nazistas, um jovem homem para o qual a possibilidade da morte violenta evocou *a posteriori* (*après-coup*) – trinta anos depois – um relato em terceira pessoa. Um relato na língua do outro, dirá Derrida.

Em *Le monolinguisme de l’autre*, Derrida inscreve mais detalhadamente este impasse: a possibilidade de ter uma língua que não é a sua, e possibilidade de se representar numa língua que não é a sua: uma língua única que “jamais será a minha” e que “jamais o foi em verdade” (DERRIDA, 1996, p.14). Tal possibilidade parece desconcertar a suposta intenção do testemunho de declarar uma certa verdade sobre um sujeito que se veria

identificado na linguagem por ele proferida. Mas o que é a identidade daquele que dá testemunho – pergunta-se Derrida –, o que são a sua nacionalidade, a sua cidadania, o seu pertencimento em geral? O que é, enfim, a ipseidade, esta que permitiria dizer eu me reconheço, como distinta de ti, antes de dizer, eu te reconheço? A ipseidade não se reduz, sinaliza Derrida, a uma capacidade de dizer eu. Ela remeteria, antes, à possibilidade de um “eu posso” mais originário que o eu: possibilidade de poder dizer-se numa língua que não é a sua, ou que é a sua, enquanto é a de outro. Aqui caberia citar em francês a passagem referida, língua da qual, neste contexto, afinal se trata:

Je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue « propre » m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre. (DERRIDA, 1996, p.47)

Para Derrida, tem-se neste impasse – uma língua que é minha enquanto é a do outro – uma alienação sem ipseidade, sem propriedade. Essa alienação sem alienação – não há um mesmo que se torna outro – estrutura, segundo Derrida, o que é o próprio da língua. Isto se expressa em seu próprio testemunho, na questão da cidadania e do pertencimento – em seu caso, a cidadania francesa e o pertencimento à língua francesa. Estas se lhe apresentaram como concessão unilateral e não recíproca de cidadania e de perda de cidadania: Derrida se relembra, em *Monolinguisse de l'autre*, de como a sua cidadania foi concedida pelos franceses, assim como a todos os judeus argelinos, e de como o francês se constituiu como sua única língua, na qual ele traduzia significações que talvez tenha ouvido, mas não provavelmente em sua escola, onde o francês era a língua oficial. Neste caso, teve lugar um ato de concessão unilateral da língua pelo outro, ato em relação ao qual não esteve implicada a possibilidade da recusa. Da mesma forma, lembra Derrida, também teve lugar, igualmente pelo ato unilateral do outro, a sua exclusão – enquanto judeu argelino – da escola, ou seja, teve lugar o não-reconhecimento de seu pertencimento. No caso destes eventos, à diferença do mutismo do senhor da *Fenomenologia do Espírito*, alguém aqui supostamente possui a linguagem, ou seja, aquele que exclui o outro da língua e o assimila à língua possuiria a língua pátria ou mátria. (Cf. DERRIDA, 1996, p.35s.)

Mas, quem possui a linguagem, pergunta-se Derrida: Quem possui realmente a língua, aquele que assimila a dádiva? Aquele que a concede? (DERRIDA, 1996, p.35). A

questão de Derrida é mais ampla: Possui alguém uma língua? Há uma língua em que eu *me* veja representado falando? Esta questão Derrida se coloca igualmente em *L'animal que donc je suis*: possui o animal uma linguagem? Há nele uma intenção de significar? Ele me significa ao olhar-me assim tão intensamente? Se o possuir uma linguagem depende do ato de concessão ao outro de uma linguagem ou da permissão de seu pertencimento ao sistema da língua, indica Derrida que, continuamente, recusou-se ao animal a linguagem: o animal é pobre de mundo porque não possui linguagem (Heidegger), ou o animal não possui a dimensão simbólica, somente a imaginária (Lacan) (DERRIDA, 2006, p.42s.). Enquanto o judeu-franco-magrebino é, independentemente de si mesmo, ora colocado à margem ora reassimilado no circuito da linguagem, da única língua permitida, o gato que me fita e suscita em mim um questionamento sobre a linguagem é *a priori* estrangeiro à linguagem. No primeiro caso, retira-se e devolve-se a cidadania, um movimento de *fort-da*, ao mesmo tempo acoplado a uma ideia de passividade do outro, ou atribuída ao outro. Mas esta “confusão de identidade” (*trouble de l'identité*) – entre pertencente a, colocado à margem, incluído, excluído – em que, pergunta-se Derrida, ela favorece ou inibe a anamnese? (DERRIDA, 1996, p.37). Ampliando esta questão, em que essa confusão de identidades favorece ou impede a linguagem re-presentativa e o reconhecimento?

Em Husserl, vimos que a identificação por espelhamento não conduz senão a uma simetria que viabiliza, mas de modo nenhum fundamenta, todas as demais diferenciações dissimétricas; no que se tem a possibilidade de uma não-assimilação, de um resto à margem que pode, inclusive, inviabilizar a noção de co-pertencimento. Dizer eu, na língua do outro, equivale a representar-se dissimetricamente em relação àquele que possuiria a língua e a concederia. Mas Derrida assinala que nem mesmo aquele que concede a língua a possuiria de modo próprio ou natural, pois não poderia estabelecer relações de propriedade ou de identidade naturais, congênitas, ontológicas. No caso de Derrida, por exemplo, teria sido através de uma usurpação colonial que aquele que se põe como senhor pôde enunciar a língua oficial como sua. Ele não poderia afirmar essa propriedade ou pertencimento senão “no curso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas” (DERRIDA, 1996, p.45). Voltando a Hegel, vimos que o senhor e o escravo partilham de um certo mutismo, como se, já na letra do texto de Hegel, nenhum deles possuísse a linguagem. Todavia, no texto de Hegel, há, ao mesmo tempo, o direcionamento à conquista de *uma*

linguagem. Derrida ressalta esta marca peculiar à filosofia de Hegel, e, mais amplamente, à filosofia em geral: em sua ânsia de reconhecer uma linguagem própria, recusou considerar uma língua que funcionasse por si mesma, uma máquina, diz Derrida, que funcionasse sozinha, um encadeamento representações, signos, imagens que se vinculam e se desvinculam por si, não a partir de um sujeito, mas a partir de um exterior:

[...] ce que Hegel, interprète relevant de toute l'histoire de la philosophie, *n'a jamais pu penser*, c'est une machine qui fonctionnerait. Qui fonctionnerait sans être en cela réglée par un ordre de réappropriation. Un tel fonctionnement serait impensable en tant qu'il inscrit en lui-même un effet de pure perte. [...] La philosophie y verrait sans doute un non-fonctionnement, un non-travail, et elle manquerait par là ce qui pourtant, dans une telle machine, marche. Tout seul. Dehors. (DERRIDA, 1972, p.126)

A filosofia aí veria, nesse resto não assimilado, nessa *Äußerung* sem retorno a si, um não-funcionamento. Como acentua Derrida em *Freud et la scène de l'écriture*, Freud, em seu percurso semi-filosófico, talvez tivesse sido uma quase-exceção, ao apontar para isso – o inconsciente; *das Es*; a arqui-escritura – que funcionaria por si mesmo, estrangeiro à língua do outro. Freud seria uma quase-exceção em relação à tradição filosófica porque – assinala Derrida – a linguagem na qual a psicanálise primeiramente se constituiu tomou todos os seus conceitos emprestados a concepções filosóficas (DERRIDA, 2006b, p.294s.). Em termos do *Monolinguisme de l'autre*: A psicanálise tomou emprestada a língua do outro para dar testemunho de algo próprio. Derrida nos lembra, nesse sentido, que similarmente, Paul Celan, escrevendo na língua do outro e do holocausto, reivindica o monolinguisismo poético de sua obra.

Que língua falamos, pois, ou em que língua nos representamos falando, perguntemos para finalizar. E essa pergunta tornou-se aqui uma impossibilidade. Inversamente, haveria que perguntar: que língua é essa que ele balbucia – ele, o bárbaro, ele, l'enfant ou criança que perdeu a linguagem após um choque imemorável, ou Artaud e suas palavras queimadas, suas *demi-paroles*. Que linguagem é esta que ele fala ou se representa falando, enquanto perpassado pela possibilidade da ficção? Ele, o outro, a outra, o eu enquanto outra, ele, o gato, o judeu, o psicótico – será ele pobre de mundo, porque não fala a minha língua, porque não nos entendemos na linguagem do querer-dizer, na linguagem signo-representação, na linguagem do reconhecimento? Gostaria de terminar,

com essas perguntas. Perguntas que remetem ao que o pensamento sobre a presença e o representado excluiu de si mesmo, ou pretendeu excluir, quando vislumbrou tratar-se apenas de uma questão de remissão recíproca.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNINGTON, Geoffrey. “Derridabase”. In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida**. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

DERRIDA, Jacques. **La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: PUF, 1967.

DERRIDA, Jacques. “Le puits et la pyramide”. In: DERRIDA, Jacques. **Marges de la Philosophie**. Paris: Minuit, 1972, p 79-127.

DERRIDA, Jacques. **A voz e o fenômeno: Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DERRIDA, Jacques. **Le monolinguisme de l'autre**. Paris: Galilée, 1996.

DERRIDA, Jacques. **Demeure – Maurice Blanchot**. Paris: Galilée, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Posições**. Trad.: Tomaz T. Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DERRIDA, Jacques. **L'animal que donc je suis**. Paris: Galilée, 2006.

DERRIDA, Jacques. “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. In: DERRIDA, Jacques. **L’écriture et la différence** (1967). Paris: Du Seuil, 2006a, p. 117-228.

DERRIDA, Jacques. “Freud et la scène de l’écriture”. In: DERRIDA, Jacques. **L’écriture et la différence** (1967). Paris: Du Seuil, 2006b, p. 293-340.

DERRIDA, Jacques. De l’économie restreinte à l’économie générale. In: DERRIDA, Jacques. **L’écriture et la différence** (1967). Paris: Du Seuil, 2006c, p. 369-407.

HEGEL, Georg. W. F. **Vorlesungen über Ästhetik I**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg. W. F. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg: Felix Meiner, 1999a.

HEGEL, Georg. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse (1830)**. Hamburg: Felix Meiner, 1999b.

HUSSERL, Edmund. **Hua XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926.** Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, Edmund. Hua XIX/1 e Hua XIX/2: **Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.** Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie.** 3. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1995.