



Felip MARTÍ-JUFRESA et ANTONI MORA , « Postfaci Polifònic a *El Monolingüisme de l'altre* », *Traduire Derrida aujourd'hui*, revue ITER N°2, 2020.

Aquest text va ser escrit per acompanyar la traducció catalana del llibre de Jacques Derrida El monolingüisme de l'altre (Barcelona, Universitat de Barcelona, 2017). Però Éditions Galilée negà els drets a la traducció si s'hi inseria cap altre escrit, de manera que va quedar inèdit. Aquí se n'ofereix una versió reduïda, traduïda del català.

«Si bé és cert que hi ha (en la llengua xinesa) un caràcter d'escriptura que indica a la vegada *home* i *dos*, és fàcil de reconèixer en l'home aquell que és sempre si mateix i l'altre, la dualitat feliç del diàleg i la possibilitat de la comunicació. Però és menys fàcil, més important potser, de pensar *home*, és a dir també *dos*, com la distància [*écart*] a la qual manca la unitat.»

Maurice Blanchot (*Le pas au-delà*)

EL CONCEPTE DE PROPIETAT

—Caldria començar, al meu parer i si t'hi avens, encarant el concepte mateix de propietat.

Que la llengua no és objecte de propietat vol dir abans de qualsevol altra cosa el següent: que no és objecte de compra-venta, que no pot ser una mercaderia. Entenguem-nos: la llengua *com a tal*. Que no *tinc* cap llengua, que no puc dir que cap llengua sigui la meva, vol dir que la llengua no és una mercaderia. Puc convertir els meus coneixements de qualsevol llengua en mercaderia, evidentment: hi ha un mercat de llengües com hi ha un mercat de llengües de vaca. Però no puc comprar (ni vendre, és clar) cap llengua com a tal i demanar un lloguer, per exemple, a tot aquell que la vulgui utilitzar, prohibir-ne l'ús a tot aquell que no pugui o vulgui pagar el preu fixat o atacar en justícia els morosos.

—No puc evitar les suors i el neguit en pensar que això pugui esdevenir real algun dia.

—T'ho imagines -«imagina-te'l, figura't algú que *posseís* el francès. El que se'n diu el



francès»...- t'imagines el malson, duria per títol *La privatització de les llengües*.

—Imagino, retrospectivament, fins a quin punt la privatització de la terra que vivim, per exemple, va poder aparèixer com un malson comparable als ulls i les orelles de col·lectius humans difunts.

—Les llengües tindrien, doncs, efectivament, un propietari (o un conjunt de propietaris, els accionistes d'una llengua...). Algú podria dir, literalment, sense metàfores, ni violències conceptuals de cap ordre, «Hola, bona tarda, et presento la *meva* llengua. T'agrada? Et faria servei? Doncs si vols saludar-me o enviar-me a pastar fang en la *meva* llengua, m'hauràs de pagar un tant per paraula o llogar tota la llengua per un cert lapse de temps. Haig de dir-li que la segona opció li resultarà més econòmica. Miri, aquest mes tinc unes ofertes increïbles: pel mateix preu del lloguer de la llengua en horari nocturn, li regalem una hora d'utilització en hora punta, de 9 a 10 del matí o de 6 a 7 de la tarda», o encara «Aquesta és la *meva* llengua. Sí, sí, *aquesta*, aquesta amb la qual li dirigeixo ara la paraula. I si vol utilitzar-la... haurà de passar per caixa, per *La Caixa*, per ser encara més exactes». *La Caixa de Pensions*, per exemple, s'hauria apropiat el català -recordes aquella vella història de l'acumulació originària de capital? Sí, home sí, allò que explica aquell senyor de la barba grisa, segons qui tot capital es fonamenta d'una manera o altre en un acte d'apropiació pura i dura, externa al funcionament del mercat mateix segons les regles del qual aquest capital pretén després regir-se i legitimar-se...-, *La Caixa de Pensions* s'hauria apropiat el català, deia -quin mal negoci, per cert-, i li llogaríem l'ús de la llengua amb contractes mensuals o per paraula emprada. Hi hauria inspectors de llengua equipats amb les tecnologies de tele-control més sofisticades que en sentir parlar català a un parlant sospitós d'estar utilitzant la llengua de gorres, podria demanar-li o tele-demanar-li legalment els papers o la targeta que acreditaria el pagament actualitzat del lloguer.

—Podríem, però, introduir una versió menys monopolista d'aquesta ficció, més comparable així a allò que hem fet amb la terra, per exemple. En aquesta versió la mercaderia-llengua hauria estat dividida en moltes parts i posades al mercat com a tals. No caldria ser propietari d'una llengua sencera, hom podria tenir en propietat només els adjectius o part dels adjectius, els adverbis, unes quantes preposicions, els noms o, evidentment, els verbs que suposo que seria una de les parcel·les més ben valorades i més buscades. I hi hauria moltes baralles, molts conflictes entre propietaris per decidir si



aquest verb nominalitzat és meu o és teu, o si aquest participi passat és ja només un adjectiu o no, molta jurisprudència i fins i tot una branca del dret mateix. El curs de les diferents empreses propietàries dels conjunts o subconjunts lingüístics es podria seguir a la borsa, i un bon dia hom es llevaria i escoltaria a la ràdio o llegiria a Internet que els adjectius s’han enfonsat i que corre gent desesperada pels carrers pensant que tot s’ensorra.

—Suposo que aquells que es dediquen més sovint, i per tant més destrament, a la creació de ficcions, a aquestes ficcions que anomenem precisament de *ciència-ficció*, ja deuen haver donat corda a aquesta possibilitat i construït tot tipus de guions, arguments i escenaris al seu voltant. Si en coneixés alguna, m’hi referiria gustosament. Si en coneixes alguna, no dubtis a dir-m’ho. Derrida, pel que jo sé, no fa referència a aquesta possibilitat fins avui mai efectuada, posada en pràctica, que jo sàpiga, per cap col·lectiu humà. Per ara, la llengua (o algun dels seus components), com a tal, no pot ser *meva*, ni *teva*, ni *seva*, no és de ningú, no cal pagar a ningú els drets d’utilització, tothom hi entra i en surt, en aquest sentit, amb total llibertat. Això no vol dir, com ja he dit, que per entrar-hi, per aprendre a entrar-hi, a les portes (difícilment comptabilitzables) de cada llengua, no s’hagi organitzat un mercat (abundant per a algunes, indigent per a la majoria d’altres) que permet a força gent, com se sol dir, “guanyar-se la vida”.

—Però Derrida, de tot això, no en parla. Quan esmerça esforços per pensar i exposar per què no podem dir amb *propietat* que una llengua ens pertany, no està pensant en aquesta propietat, en el concepte modern per excel·lència de propietat, el més lligat a la metafísica que pressuposa la físico-matemàtica, l’economia i el dret moderns.

—Tampoc no pot estar pensant en el concepte de propietat lligat al simple ús que fem de les coses, a aquell «valor d’ús» del qual parlava Karl Marx, perquè aleshores les seves reflexions no tindrien cap sentit. Si estigués dient que no podem dir amb *propietat* «aquesta llengua és la meua llengua», pressuposant un sentit de *propietat* anàleg al que pressuposem quan diem, per exemple, tornant del lavabo en un bar «aquesta cadira és la meua», o en un sopar més o menys multitudinari «perdona, però aquest got és el meu», aleshores no tindria cap sentit que digués que la llengua francesa no era la seva, ja que, alhora, ens diu que no n’emprava, bàsicament, cap altra.

—Et segueixo, sí, vull dir que d’acord, però... Em quedo amb aquest últims exemples que



em poses, tan gràfics. En un bar, torno a la “nostra” taula i m’assec novament en aquesta cadira que (no) és la meva, i a un contertulià li dic ep, que aquest (no) és el meu got. Després sortirem tots plegats del bar sense endur-nos ni la cadira ni el got que hem emprat. La llengua, com a tal, no és de ningú. Quan ets jove, gaudeixes, gairebé sense adonar-te’n, parlant amb uns girs i uns mots que els “teus” grans no fan servir, però a mesura que ets tu qui et fas gran veus com són els més joves que empren uns mots i uns girs que entens perfectament però que tu no uses. Si t’estàs convertint en un vell malcarat remugaràs que aquest jovent l’està fent malbé, aquesta llengua que només tens i que no és la teva.

—En suma, el concepte de propietat alhora pressuposat i qüestionat pel motiu que obre i organitza *El monolingüisme de l’altre* (“només tinc una llengua, però no és pas la meva”) no és ni el sentit jurídicoeconòmic lligat a la invenció de la propietat privada (*meu* és allò que puc vendre legalment), ni el concepte merament instrumental lligat a l’ús, a l’habitud, al costum de fer això o allò amb això o allò i al saber que aquest ús suposa.

—Per poder dir que tot i el seu domini evident de la llengua francesa, aquesta llengua no és la seva, Derrida ha d’estar donant el seu vist-i-plau a un concepte de propietat que després mirarà de rebutjar. Si del que es tracta és de desfer aquest concepte de propietat, i desfent-lo desfer-se’n, no hauria estat molt més efectiu dir precisament que aquella llengua era la seva llengua tot i no ser «la seva»? No hagués estat molt més eficaç això, ja que, com diu la bona tradició dialèctica i ens recorda Rubert de Ventós, «només se supera allò que se supleix»? No hagués estat aquesta una manera de posar ja en marxa un concepte alterat de propietat? Per què Derrida se sent obligat a concedir a aquest concepte de propietat tant de pes, tanta realitat?

—Per avançar en aquesta direcció, la pregunta que ens hauríem de fer hauria de ser més aviat la següent: quin fenomen compleix els requisits del concepte de propietat que Derrida pressuposa i rebutja en la seva relació a la llengua francesa? Amb quin tipus de coses Derrida establia aquesta relació de propietat que només podia establir negativament amb la (no)seva llengua? Si establir aquesta relació amb la llengua està, sempre, fora de lloc, tot i constituir-ne negativament, sempre, l’experiència, aleshores amb què Derrida hagués concedit la justesa o l’adequació d’aquesta relació? Sabem què en pensava o què n’hagués hagut de pensar de l’expressió «la meva vida», seguint la lògica del *Monolingüisme de l’altre*?



—Què n’hauria pensat Derrida de la següent frase amarada de tautologia de Lluís Maria Xirinacs: «La meva vida és meva»? Hauríem d’oposar a aquesta declaració de propietat una mena de frase que miraria de clonar la frase inaugural del discurs del llibre que hem traduït? Podria ser quelcom com ara: “Sí, només tinc una vida, ara bé, no és la meva” o, una mica més variada, “La meva vida no és meva, tot i ser l’única que tinc”. Ens pot donar la relació de cadascú a la vida un model per pensar el concepte de propietat que pressuposa negativament Derrida en la seva experiència de la llengua en general? O hem de pensar, més aviat, que l’experiència derridiana de la llengua és un model de vida, una manera de viure la relació a qualsevol cosa i que, per tant, res, cap contingut d’experiència pot ser pròpiament anomenat *meu*, seguint la lògica del *Monolingüisme de l’altre*? L’experiència de la llengua en general que proposa Derrida seria, aleshores, un model per l’experiència en general, per pensar una experiència de l’experiència en general. Quin nom i quina tradició tindria aquesta experiència de l’experiència?

—No se n’hi va dir *theoria* d’aquesta manera d’heure-se-les amb qualsevol cosa i *ironia* o *escepticisme* a “l’exercici espiritual”, al mètode o camí per assolir aquesta posició o postura?

—Escolta què en diu Vincent Descombes de l’escepticisme (*Le raisonnement de l’ours*, Seuil, Paris, 2007, p. 75):

“A les classes de filosofia hom es representa alegrement l’escepticisme com una teoria del coneixement. Tanmateix, històricament, els pensadors escèptics no es mostren tant preocupats per arribar a certituds cognoscitives sinó més aviat per alliberar-se de tota dependència exterior. [...] Reduir tota cosa a una aparença és, pel filòsof escèptic, una manera de conquerir una posició de *desarrelament* [*détachement*]. La fita profunda és gaudir de la llibertat d’algú que no se sent concernit per coses insignificants.”

I una mica més tard (p. 77) continua així:

“Tanmateix, el personatge escèptic que trobem en les pàgines dels filòsofs, en general, no és aquest heroi ascètic de la moral eremítica, sinó més aviat una criatura de ficció que rep l’encàrrec d’un filòsof racionalista de formular el *repte escèptic* amb una finalitat purament metodològica, de tal manera que es pugui



desempallegar de totes les seves opinions mal garantides, de tots els seus prejudicis. Es tracta per ell de practicar el dubte en vistes a atènyer un fonament inamovible. El repte escèptic és un repte que el racionalista es llança a ell mateix per atènyer una posició radical.”

—Jo crec que aquest “desarrelament” i aquest “desempallegament” com a eina o via emprada pel filòsof racionalista “per atènyer una posició radical” ens dóna una molt bona pista per entendre el gest derridià que travessa no només aquest escrit que hem traduït, sinó la seva manera de pensar, en això perfectament clàssica. Com bé diu Derrida, la seva peculiar relació amb l’única llengua que va parlar correntment i amb la qual es parlava a si mateix esdevé, gràcies al fet de viure aquesta relació com una sort i no com una desgràcia (un fet que no va saber explicar-se mai del tot, segons ens diu Derrida mateix), el model per mirar de desempallegar-se d’aquella mena de relació amb la llengua en general que la seva experiència mateixa de la llengua pressuposa i que anomena *propietat*. El que afirmo és que aquesta relació esdevé el model per mirar de desempallegar-se de tot un mode de ser, de tota una manera de heure-se-les amb les coses, amb els fenòmens, amb la presència en general.

—Per què no ens divertim una estona multiplicant la frase-tema -per dir-ho en termes musicals- del llibre traduït canviant només el contingut d’experiència a veure si la cosa rutlla, a veure si podem pensar aquesta experiència de la llengua com a experiència de l’experiència en general?

—Som-hi, doncs, a veure on ens porten totes aquestes variacions del tema.

—La primera variació ja l’hem composta unes línies més amunt. Continuem? “Només tinc una casa, ara bé, no és la meva”; “només tinc un amic, ara bé, no és el meu”; “només formo part d’una espècie animal, ara bé, no és la meva”; “només tinc un gos, ara bé, no és el meu”; “només tinc un país, ara bé, no és el meu”.

—“Només he escrit un llibre, ara bé, no és el meu”; “només tinc un fill, ara bé, no és el meu”; “només tinc una feina, ara bé, no és la meva”; “només tinc una mare, ara bé, no és la meva”; “només tinc un cos, ara bé, no és el meu”, etc.

—L’estructura de l’experiència diria “només tinc un..., ara bé, no és el meu”. Però, en el



fons, diria que la primera premissa no cal, no és del tot rellevant, o es pot generalitzar encara més. El fet que allò que es digui tenir, posseir, a què es digui pertànyer, sigui únic només augmenta el grau de paradoxalitat del lema, fa que sorprengui més, però, ben mirat, el sentit de la frase de Derrida seguiria sent el mateix si en comptes de dir “només tinc una llengua”, digués “tinc 173 llengües, ara bé, no són les meves” o, com suggereix ell mateix, “tinc totes les llengües hagudes i per haver, ara bé, no són les meves”; o encara, “tinc totes les vides hagudes i per haver, ara bé, cap d’elles és la meva”. L’estructura de l’experiència en qüestió s’hauria, doncs, de verbalitzar més aviat de la següent manera: “tinc..., ara bé, no és el meu”. O encara més refinadament: “tinc..., ara bé, no és meu”.

—Tot sembla apuntar cap a la idea d’exercici. Diria que el gest que governa aquest llibre és un exercici filosòfic, el sentit del qual no és epistemològic, sinó propedèutic. Més que un contingut conceptual, el que Derrida ens lliura és un model d’ètica fenomenològica, un model de gimnàstica per desempallegar-nos de certa manera de relacionar-nos amb les coses, de fer-les aparèixer, una manera de viure les coses tal que aquestes queden categoritzades segons un ordre de pertinença, des de graus màxims a graus mínims, del “només-meu” al “gens-meu”. El sentit d’aquest discurs seria, doncs, performatiu, com es diu; seria l’exercici necessari, però insuficient, per tal d’establir una nova mena de relació amb el que passa i ens passa, amb el que em constitueix. No es tractaria d’enviar a dida les llengües, els altres, la vida, els gossos, les cases, els amants, els fills, les mares, els països, la humanitat o l’ésser mateix. Es tractaria de fer-s’hi altrament, de modificar la nostra manera de ser amb el ser, d’estar en el ser, de modificar la nostra arxiposició. I un cop assolida aquesta posició, això hauria d’implicar l’invent d’una altra manera de fer les coses, d’una altra política, en definitiva, d’una altra manera de viure...

—“Psicologitzar” Derrida? És aquesta la nostra lectura?

—Més aviat *Apprendre à vivre enfin...* Aprendre finalment a viure. Ves per on, quin projecte filosòfic més clàssic. Escolta aquest text, per exemple, hi parla del que pretenia fer en el llibre que hem traduït. El trec de *De quoi demain...* (Fayard/Galilée, 2001, p. 155):

«Com trobar el bon límit entre la reafirmació de la nació -no tinc res contra aquest terme-, i el nacionalisme, que és una forma molt moderna del combat per



la supervivència, i àdhuc l'expansió de l'Estat-nació? El nacionalisme, avui, sempre és un *Estat-nacionalisme*, una reivindicació zelosa, és a dir *gelosa*, venjativa, per a una nació constituïda en Estat sobirà. Les dificultats comencen aquí, però no estic segur que un nacionalisme no operi ja, per discret que sigui, en el llinar mateix de la més simpàtica consciència nacional, de la més innocent afirmació de pertinença a tal o qual comunitat nacional, cultural, lingüística. D'aquí la dificultat de fugir del nacionalisme. Però, se n'ha de fugir? No l'hauríem, més aviat, com estaria temptat de pensar i com he intentat de dir-ho enjondre (especialment a *L'autre cap* i a *Le monolingüisme de l'autre*)^[1], de dirigir vers una altra experiència de la pertinença i una altra lògica política?»

No t'amoïnis, ni m'amoïnis: no tinc cap ganes de parlar de nacionalisme. És més, et prego que no ho fem. Imagino molt bé la mena de lector que ja ha obert aquest llibre i ha començat a llegir aquest prefaci pensant que només hi trobaria disquisicions de “nacionalistes catalans”, com diuen despectivament. No els hi donaré aquest plaer.

Es tracta només aquí de recollir l'estructura del gest que fa Derrida i veure com el lloc que en aquest text ocupa el nacionalisme, en d'altres texts l'ocupen molts altres conceptes: hospitalitat, perdó, raó, messianisme, democràcia, sobirania, psicoanàlisi... La recurrència obsessiva de l'adjectiu *altre* en la seva obra, sobretot a partir d'un cert moment, no és índex d'una altra cosa. És el nom o la traça d'aquest esforç, d'aquesta voluntat de migració conceptual, el qual pressuposa un exili conceptual previ. Aquest exili és la suspensió del saber en el qual hom es trobava instal·lat, és a dir, el “desarrelament” del qual parlàvem abans arran del text de Descombes, el qual pren en Derrida la forma de les frases que he assenyalat anteriorment. Derrida acostuma a començar el seu pensament barrejant les cartes, desfent les diferències establertes (“la tradició diu que X és A i Y és B, però com podeu observar X també és B i Y també és A”). Ara bé, aquest gest, a la base de tots els crits dels seus detractors que només veuen en el seu pensament aquest moment introductori (que només llegeixen les primeres pàgines?) i que per això l'acusen de barrejar-ho tot, d'enterbolir l'enteniment en comptes d'ajudar-nos a veure-hi més clar, aquest gest, dic, és sempre només el pas previ, el gest inaugural que li permet posar-se en situació d'exili (“desterritorialitzar-se”, dirien els deleuzians) per tal de posar-se a caminar vers aquell *altre* concepte de X o Y en el qual desitjaria poder reinstal·lar el pensament (els deleuzians ara haurien dit “reterritorialitzar”).



—En aquest sentit hauríem de comentar la recepció derridiana d'un dels trets del concepte d'existència heideggeriana més estretament lligats a aquesta qüestió de la propietat i l'apropiació. Em refereixo a aquella famosa *Jemeinigkeit* que podem mirar de traduir provisionalment per *l'en-cada-cas-mevitat* de l'existència. Ho dic perquè, tot i que la frase de Xirinacs crec que va en aquesta direcció, el concepte de vida ens dirigeix precisament vers aquell aspecte de l'existència que no és en cada cas meu, sinó de tot allò que viu, de tota cuca viva. Crec que acabariem de demostrar que el gest que Derrida fa en aquest text és practicable tant a la llengua com a qualsevol altre cosa, si mostréssim com el podem fer respecte a aquell aspecte de l'existència més rabiosament lligat a aquest concepte de propietat, a allò que no només és meu, sinó que només pot ser meu i de ningú més. *L'en-cada-cas-mevitat* de l'existència implica el concepte més hiperbòlic de propietat que podem pensar. Car l'existència és l'aspecte o la dimensió essencialment incol·lectivitzable de l'ésser: el nom de la singularitat de l'ésser.

—Si la memòria no em falla, em sembla que això que demanes ho trobaràs en un text que Derrida va publicar gairebé al mateix temps que *El monolingüisme de l'altre*, nou mesos abans, cosa que ja podries interpretar com un indicatiu que tendiria a confirmar la teva tesi. El text es diu *Apories* i fou pronunciat primerament com a conferència el 15 de Juliol de 1992, és a dir, tres mesos després de la primera versió oral de *El monolingüisme de l'altre*. Escolta com presenta el tema de la conferència al començament del text (*Apories*, Galilée, 1996, p. 18-19):

«Es tracta, doncs, de pensar el *principi mateix de la gelosia* com a passió primitiva de la propietat i com a cura del propi, de la pròpia possibilitat, per a cadascú, de la seva existència. De l'única cosa de la qual podem testimoniar. Com si d'entrada es pogués estar -o no estar- gelós de si mateix, fins a morir-ne. Hi hauria, doncs, segons Sèneca una propietat, un dret de propietat sobre la seva pròpia vida. La frontera (*finis*) d'aquesta propietat seria més essencial, més originària i més pròpia, en suma, que les de qualsevol altre territori al món.»

Si del que es tracta és de desarrelar-se, de desempallegar-se d'aquest concepte de propietat que duríem enganxat a la nostra experiència com si fos un concepte-xiclet transcendental, aleshores els primers i últims esforços, la roca dura que haurem de picar, els haurem de dirigir contra aquesta relació hiperbòlica de propietat que tendim a tenir cadascú amb si mateix. En aquest sentit, convindrà amb mi, l'esforç que haurem de



desplegar per acceptar com a virtut l'alteritat de la llengua pròpia serà un joc de nens comparat amb l'esforç que haurem de desplegar per acceptar com a virtut l'alteritat de l'existència pròpia. Haurem, per cert, de fer prova d'especial honestedat intel·lectual quan es tracti de posar sobre la taula tots els fenòmens lligats a la vivència rabiosa i gelosa d'aquesta propietat hiperbòlica de l'existència, seguint el model de la relació d'apropiació indeguda de la llengua dita pròpia.

—Deixa'm que faci ara referència, molt breument, a un text de Rosa Luxemburg que ens obligaria a pensar el tema del llibre des d'unes coordenades diferents, però al meu parer ben vingudes. Si del que es tracta és de saber pensar amb justesa i justícia aquesta, per a nosaltres (membres ben amarats d'ideologia liberal d'una societat capitalista), estranya col·lectivitat de la llengua, no ens hauria d'estranyar que hàgim de pensar alhora la relació d'aquesta col·lectivitat amb la vella qüestió de la propietat col·lectiva de la terra. Si tinguéssim més temps, ens hauríem de tornar a endinsar en aquest vell terreny fangós i empantanegat, camp de les pitjors associacions. Perquè, si no ens hi endinséssim, el risc que correríem segur que seria el més perillós de tots. ¿Des d'on podem pensar avui una relació amb les coses altra que la relació de propietat, sinó des de la relació de (no)propietat que defineix encara avui la nostra relació amb les llengües? Potser si sabéssim pensar bé aquesta relació, podríem pensar una altra manera de relacionar-nos els uns amb els altres i els uns amb les coses. Del sentit que siguem capaços de donar a aquesta *propietat col·lectiva*, un sintagma que -com deia Derrida d'un altre sintagma, *sobirania condicional*- ja desconstrueix el concepte de propietat, podria dependre'n, simplement, la possibilitat per a l'espècie humana de viure. Escoltem aquest text (Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, Smolny, Toulouse, 2008, p. 201) i deixem-ho córrer:

Quan el 1873, a l'Assemblea nacional francesa, es decidí el destí dels pobres àrabs d'Algèria mitjançant una llei que instaurava per la força la propietat privada, no s'hi cessà de repetir, en aquesta Assemblea on retrunyia encara la covardia i la fúria mortífera dels guanyadors de la *Commune*, que la propietat comuna primitiva dels Àrabs havia de ser destruïda a qualsevol preu "com a forma que alimenta en els esperits les tendències comunistes"

Trobo, si més no curiós, que Derrida no faci referència a aquesta llei en el seu text. Entre aquesta llei i el decret Crémieux només hi ha tres anys de diferència, i la Comuna de



París entremig: 1870, 1871 i 1873. En fi, deixem-ho per un altre dia...

ADDENDA: DE LA *LINGUFILIA*

—No trobes que ens caldria ara qüestionar l'obvietat d'aquest amor vers la llengua. No té un costat estrany això, d'on ve aquesta *lingufilia*, aquesta *filo-logia*? Què dimonis estem dient quan diem que ens estimem una llengua? Quin sentit pot voler tenir aquest amor? D'on ve aquest desig d'estimar una llengua, de sentir amor per una llengua si no és una forma de narcisisme per element o objecte interposat? Què és el que estem estimant exactament? I no trobes que el mestre de la sospita, el valent i coratjós destructor fa figa en aquest punt, que no qüestiona prou totes aquestes declaracions d'amor que fa a la llengua francesa? En l'última entrevista que va concedir abans de morir, i que van publicar pòstumament amb l'estrany títol *Aprendre a viure finalment* (Galilée, 2005), Derrida torna a declarar-se líricament a la llengua francesa, i ens dóna alguna pista per mirar de respondre a aquesta qüestió. Escoltem la seva resposta a la pregunta de Jean Birnbaum:

«—En *El monolingüisme de l'altre* (Galilée, 1996), arriba a presentar-se, irònicament, com el « darrer defensor i il·lustrador de la llengua francesa »...

—Que no em pertany, tot i que sigui l'única que « tingui » a la meva disposició (i encara!). L'experiència de la llengua, certament, és vital. Mortal, doncs, res d'original en això. [...]

I de la mateixa manera que estimo la vida, i la meua vida, estimo allò que m'ha constituït, l'element mateix del qual és la llengua, aquesta llengua francesa que és l'única llengua que em van aprendre a cultivar, l'única també de la qual em pugui dir més o menys responsable.

Vet aquí per què hi ha en la meua escriptura una manera, no diré perversa, però sí una mica violenta, de tractar la llengua. Per amor. L'amor en general passa per l'amor de la llengua, que no és ni nacionalista ni conservador, però que demana proves [preuves]. I passar proves [épreuves]. No es fa el què a un li dóna la gana amb la llengua, aquesta ens preexisteix i ens sobreviu. Si s'afecta la llengua d'alguna cosa, s'ha de fer de manera refinada, respectant



irrespectuosament la seva llei secreta. És això, la fidelitat infidel: quan violento la llengua, ho faig amb respecte refinat, creient respondre així a una injunció de la llengua mateixa, lligada a la seva vida, a la seva evolució. No llegeixo sense somriure, i de vegades amb menyspreu, aquells que creuen violar, sense amor, precisament, l'ortografia o la sintaxi « clàssiques » d'una llengua francesa, amb cara de donzells amb ejaculació precoç, mentre la gran llengua francesa, més intocable que mai, se'ls mira esperant el següent. Descric aquesta escena ridícula de manera una mica cruel a *La carta postal* (Flammarion, 1980).»

—Evidentment, aquesta declaració d'amor a allò que “m'ha constituït” és un gest que fa exactament el contrari que la desconstrucció, que o és una malfiança implacable d'allò que “m'ha constituït” –si vols: d'allò que “ens ha constituït”, començant per la llengua- o no és res. Fas una cita llarga, però per ser justos amb el context, cal pensar que això ho declara un home malalt, que gairebé anuncia la seva agonia. Llavors, no sé si se li ha de tenir tant en compte, la declaració d'amor a allò que “m'ha constituït” per part de qui se sap greument malalt. Però la declaració d'amor a la llengua francesa, vorejant la novel·la rosa, ja la tenim a *El monolingüisme de l'altre!* També es pot capgirar el sentit d'aquesta declaració, i veure-la com una manera de mostrar-se feble davant l'implacable monolingüisme, per part de qui, al cap i a la fi, se sent estrany, estranger, d'aquesta llengua, d'aquesta cultura francesa. Lévinas va fer declaracions amoroses no ja a la llengua, sinó a la pitjor política francesa. ¿Declaracions de colonitzat feliç, d'esclau agrait? En tot cas, confessions implícites d'un desarrelament profund i de cert temor a això que molt bé en diem *alienació*, però l'alienació aquí seria la de qui, malgrat tot, però també per feblesa, i per trepitjar un terreny sempre insegur, declara l'amor al colonitzador, al Senyor. Finalment, declarar l'amor a una llengua és un acte de reconeixement d'alienació: és dir que aquesta llengua, en el més sobtant dels casos l'única que parles, no és la teva.

—És estrany que en el moment de reconèixer la versatilitat o la diferència del text de Derrida amb la màquina desconstruïda a la qual s'ha associat el seu nom, decideixis que tot plegat no és res més que una mostra de senilitat. En aquest text, en aquesta frase –però no tardaré massa a convocar-ne d'altres– Derrida és menys derridià que els derridians. I aquí és on a mi m'interessa. Els monjos i les monges derridianes segur que es van posar les mans al cap en llegir-la (“El Mestre desbarra, el Cos mateix de la Llei hi esdevé infidel!”). Crec que si redueixes aquest *écart*, aquesta diferència, aquesta mostra



de radical llibertat a un error, a una incoherència atribuïble a una manca d'energia o a la finitud mateixa de les capacitats de qualsevol ésser humà, passaràs al costat d'un tret important del pensament derridià, i àdhuc de la filosofia mateixa. Derrida era menys derridià que els derridians, de la mateixa manera que Marx, per exemple, fou menys marxista que els marxistes. Sense aquesta capacitat d'infidelitat, ni Derrida hagués pensat res més o altrament que els seus predecessors, ni Marx hagués desplaçat la filosofia com la va desplaçar. Que Derrida sembli ser aquí infidel a la desconstrucció, no vol dir que Derrida desbarri, vol dir que la desconstrucció i el pensament de Jacques Derrida no són exactament la mateixa cosa. El problema del pensament de Jacques Derrida no podia ser ser fidel a la desconstrucció, mirar d'acoblar-s'hi infinitament i fustigar-se amb un xurriac cada vegada que cometés un pas en fals, un pas al costat o fora de la disciplina de la desconstrucció. Aquest problema no és un problema de pensador, sinó de funcionari, de funcionari de la desconstrucció. El problema de Jacques Derrida era més aviat ser fidel al pensament, per la qual cosa calia observar una intransigent i dràstica fidelitat a la llibertat sense condicions del pensament mateix, una força de qüestionament que, si s'esqueia, no podia més que anar més enllà de la desconstrucció mateixa.

^[1] Aquest parèntesi en el text original és una nota a peu de pàgina.

Source Image : Jacques Derrida, *El monolingüisme de l'altre*, trad. Felip Martí-Jufresa et Antoni Mora, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017
