

HOGER INSTITUUT VOOR WIJSBEGEERTE



---

KATHOLIEKE  
UNIVERSITEIT  
LEUVEN

## Willen zeggen

Over de plaats van het zelf in het betekenisproces bij Derrida

Promotor: prof.dr. A. Burms

verhandeling aangeboden tot  
het verkrijgen van de graad van  
Licentiaat in de Wijsbegeerte door:

Fauve Lybaert

Leuven, 2007

## INHOUD

<b>I. INLEIDING: IETS TE BETEKENEN HEBBEN</b>	<b>5</b>
<b>II. VERWIJZENDE VERWIJZINGEN: OVER DE ONOPHEFBAARHEID VAN INDICATIE IN HET BETEKENISPROCES</b>	<b>13</b>
<b>A. Idealiteit en aanwezigheid</b>	<b>15</b>
1. Idealiteit en het teken	15
2. Verlangens naar aanwezigheid	21
2.1 Husserls verlangen naar het opnieuw bewust worden van de oorsprong van de wetenschap	22
2.2 Verlangen naar een <i>visio beatifica</i>	27
2.3 Over doordrongen raken en het ongezegde	29
2.4 Aanwezigheid en taal	33
2.4.1 <i>Een dubbele asymmetrie</i>	33
2.4.2 <i>Seeing in</i>	36
2.4.3 <i>Een onophefbare afstand</i>	38
<b>B. Expressie: over Husserls verlangen naar totale aanwezigheid en betrokkenheid</b>	<b>40</b>
1. Een willen-zeggen dat niet totaal wil zijn	40
2. Een zuiver taalkundig teken	45
2.1 Belichaming	46
2.2 De ander	49
2.2.1 <i>Is er een ander in de alleenspraak?</i>	49
2.2.2 <i>Is er een ander in de communicatie?</i>	51
2.3 Idealiteit en het concrete	54
2.4 Aanwezigheid bij zichzelf	64
3. De Ausserungen	65

<b>C. Indicatie: over Derrida's bepaling van de oorspronkelijke differentie</b>	<b>72</b>
1. Representatie, denken en taal	72
1.1 Van verbeelding naar werkelijkheid en terug	73
1.2 De doelloosheid is recht evenredig met de aanwezigheid	75
2. De plooi van de tijd: over tijd en teken	78
2.1 Het gedifferentieerde zelf	83
2.1.1 <i>De uitwendigheid van tijd en ruimte</i>	87
2.1.2 <i>Hoe persoonlijk is mijn dood?</i>	88
3. De affectie en het zelf	92
3.1 De differentie tussen denken en inhoud	92
3.2 S'entendre	93
3.3 De auto-affectie is een hetero-affectie	95
3.4 Het performatieve discours	98
<b>D. Besluit: verwijzende verwijzingen en het openende andere</b>	<b>100</b>
<b>III. 'ZICH IN ZIJN WOORDEN LEGGEN': OVER ITERABILITEIT EN DE PLAATS VAN HET ZELF IN HET BETEKENISPROCES</b>	<b>104</b>
<b>A. Betekenisconstitutie: de zeggingswil van zijn troon gestoten</b>	<b>105</b>
1. Herkenbare andersheid: over iterabiliteit	107
2. Afwezigheid als structurele mogelijkheid	111
3. Een onverzadigbare context	116
<b>B. Effecten van iterabiliteit: het verdeelde zegel</b>	<b>120</b>
1. Handtekeningen	120
2. De verdeelde auteur	123
2.1 Bedoeling en verschuiving	123
2.2 Structureel onbewustzijn	126
3. Het zegel: een met ons verbonden uitwendigheid	133
3.1 Verschuiving, parodie en onmacht	135
3.2 De wereld is een schouwtoneel	143
4. Verschuiving en gevoeligheid; identiteit en verantwoordelijkheid	146

<b>C. Verantwoordelijke uitgever: verlangen naar een zelf in het betekenisproces</b>	<b>147</b>
1. Gevoeligheden	147
1.1 Een dreigende betekenisloosheid	147
1.2 Intensiteit en verlies	151
<i>1.2.1 Betekenis, aandacht en geboeid worden</i>	<i>151</i>
<i>1.2.2 Parasiet en contaminatie</i>	<i>159</i>
2. Verantwoordelijkheid	163
<b>D. Tot slot: het betekenisproces als oorspronkelijk supplement van het zelf</b>	<b>176</b>
1. Iterabiliteit en de plaats van het zelf in het betekenisproces	176
2. ‘Zichzelf in zijn woorden leggen’	179
<b>IV. UITLEIDING: ZICH NIET VAN IETS KUNNEN LOSMAKEN</b>	<b>181</b>
<b>V. EEN WOORD VAN DANK</b>	<b>184</b>
<b>VI. BIBLIOGRAFIE</b>	<b>185</b>

## I. INLEIDING: IETS TE BETEKENEN HEBBEN

Een inleiding wil graag iets zeggen dat raakt. Ze wil de lezer treffen, iets zeggen dat over het wezen van de zaak gaat en dat op zo'n manier doet dat de zaak in al haar levendigheid wordt voorgesteld. Om dit te bereiken vertrekt een inleiding vaak van iets persoonlijks. De auteur vertelt waaruit zijn interesse voor het onderwerp is voortgekomen en bepaalt zijn eigen positie. Maar is dit wel mogelijk? Kan een inleiding werkelijk persoonlijk zijn? Kan ze het wezen van de zaak precies, volledig en levendig voorstellen? Kan ze de lezer treffen? Moet de auteur voor dit alles vooraf bedenken wat hij wil zeggen en die gedachte vervolgens neerschrijven of mag hij het schrijven beginnen in de hoop dat daar een gedachte uit ontstaat? Het eerste lijkt logisch, meer verantwoord ook. Het tweede lijkt praktischer en meer realistisch. In alle eenzaamheid iets bedenken is moeilijk. Als de auteur daarentegen van enkele woorden mag vertrekken, wijzen die hem vrijwel automatisch een bepaalde richting uit. Maar als hij de woorden voor hem laat beslissen wat hij wil zeggen, zegt hij dan nog iets persoonlijks? De woorden waarin hij schrijft zijn al eeuwen de woorden van anderen. Mensen hebben er in verschillende contexten ook verschillende dingen mee willen zeggen: de woorden zijn niet speciaal voor de gedachten van de auteur ontworpen. En stel dat het lukt. Stel dat hij weet wat hij wil zeggen en ook de woorden vindt om dat te doen, zal de lezer die woorden dan precies op dezelfde wijze zien, als de auteur deze ziet? Zal de lezer dan van die woorden terug kunnen redeneren naar de gedachten van de auteur? Of leiden de woorden van deze laatste de lezer ergens anders heen dan de intentie was? Als dit laatste het geval is, hoe moet de auteur daar dan op reageren? Moet hij teleurgesteld zijn, het als een falen beschouwen van zijn zelfexpressie, een falen van zijn poging de lezer te bereiken en van zijn poging de essentie van een zaak zo precies mogelijk uit te drukken? Moet hij het gewoon laten gebeuren, omdat hij er toch niets aan kan doen, het steeds zo gaat wanneer we iets trachten uit te drukken? Of moet hij misschien blij zijn, moet hij blij zijn dat zijn woorden nog meer voor de lezer kunnen betekenen dan hij zelf had gedacht?

*Wat gebeurt er precies wanneer ik iets wil zeggen en wat is mijn plaats in het betekenisproces?* Als de titel van deze verhandeling treffend is, dan zijn dit de vragen waarop hier een antwoord wordt gezocht. Er moet nog wat langer over de titel worden nagedacht om te zien hoe dit zal gebeuren. Hij brengt begrippen in elkaars nabijheid die op het eerste gezicht niet bij elkaar lijken te passen. Wat te denken van de aankondiging dat de antwoorden bij Derrida zullen worden gezocht? Is Derrida niet diegene die in zijn analyse van de werking van het betekenisproces het willen-zeggen als vertrekpunt voor de vorming en overdracht van betekenissen onderuit haalt? En wat te zeggen van een zoektocht naar de plaats van een zelf in het betekenisproces? Is die niet bij voorbaat gedoemd om te mislukken? Derrida toont toch

aan dat gezien de structuur van de tijd en de werking van het betekenisproces een subject nooit met zichzelf samenvalt, nooit volledig aanwezig is bij zijn gedachten en uitspraken en dat het zelf noodzakelijk door het andere wordt doortrokken? Daarnaast heeft hij het toch nooit over de plaats waar een zelf of een betekenis zich zou kunnen bevinden, maar integendeel over de onmogelijkheid een zelf of een betekenis – zo die er zijn – op één plaats te fixeren? Waarom dan verwarring zaaien en het toch over een willen-zeggen en een plaats van het zelf in het betekenisproces bij Derrida hebben? Of is het de bedoeling kort iets te zeggen over de traditionele rol van het willen-zeggen en de plaatstoekenning van het zelf om vervolgens aan te tonen hoe dit bij Derrida wordt omgekeerd? Dat zou kunnen. Dat zou duidelijk zijn. Dat zou zijn zoals we het verhaal steeds horen, zelfs – en misschien vooral – wanneer we niet erg goed luisteren. Laten we het verhaal nog eens kort vertellen. Zoveel inleidende woordjes zijn vooraf gegaan. Nog een keer herhalen wat reeds is gezegd zal wel geen kwaad kunnen. Als het al vaak is verteld, is dat wellicht omdat we het graag horen.

Het verhaal gaat als volgt. De filosoof Jacques Derrida (1930-2004) maakt een einde aan de idee dat de auteur idealiter aanwezig is wanneer hij wenst dat anderen zijn uitspraken goed begrijpen. Deze idee leefde omdat men meende dat de betekenis van een uitspraak niets anders was dan de bedoeling die de auteur er oorspronkelijk mee had. Vermits de inhoud van de oorspronkelijke bedoeling vergeten of vervormd kan worden in afwezigheid van de auteur, is het wenselijk dat de auteur fysiek aanwezig is bij zijn uitspraken, opdat hij deze zo precies mogelijk kan toelichten. Derrida gaat tegen dit ideaal van aanwezigheid in. Hij meent dat een uitspraak slechts betekenis heeft, wanneer ze herhaald kan worden en dezelfde betekenis in de herhaalde uitspraak kan worden herkend. De context bij een herhaling verandert automatisch – iets herhalen betekent het in een andere tijd en ruimte plaatsen –, waardoor duidelijk wordt dat wanneer we iets begrijpen, we dit steeds doen zonder dat we de context en bijgevolg ook de bedoeling van de oorspronkelijke auteur terug volledig aanwezig kunnen stellen. Zo bekeken blijkt een uitspraak pas betekenis te kunnen hebben wanneer ze deze in afwezigheid van de auteur kan bewaren. Omdat een betekenisvolle uitspraak *steeds* in afwezigheid van een auteur moet kunnen functioneren, zegt Derrida dat de auteur nooit volledig aanwezig is bij zijn uitspraken. De afwezigheid van de auteur aan zijn uitspraken, is de mogelijkheidsvoorwaarde voor hun betekenis. Wanneer dit zo is, betekent dit ook dat wat een auteur oorspronkelijk wilde zeggen de betekenis van zijn uitspraken in nieuwe contexten niet (exhaustief) kan bepalen. Het verhaal vertelt verder hoe betekenissen volgens Derrida wél worden bepaald door het specifieke netwerk van relaties waarin ze zich op een bepaald moment bevinden. Uitspraken krijgen dan hun betekenis doordat ze in een bepaalde context van zekere betekenissen worden onderscheiden en met andere betekenissen worden geassocieerd. De vertellers van

het verhaal kunnen op dit punt in twee groepen worden verdeeld. Er zijn vertellers die het verhaal zelf wat kort vinden en zich ergeren aan het feit dat Derrida het tot in het oneindige opnieuw herhaalt. Hij geeft zijn verhaal wel telkens opnieuw vorm, maar die vormgeving wordt ervaren als een volstrekt overbodig literair spel waarmee Derrida slechts tot uiting brengt dat hij gezien zijn talrijke verwijzingen erudiet is, dat hij ernaar verlangt de filosofische *sérieux* door taalspelletjes onderuit te halen, of dat hij eenvoudigweg moet verbergen dat hij als filosoof niet zoveel heeft te vertellen. De andere groep vertellers is daarentegen verzot op Derrida's specifieke wijze van vormgeven. Ze beschouwt de vorm van Derrida's teksten als een illustratie van het inzicht dat betekenis tot stand komt door associatieve processen, waarbij de controle van betekenissen onmogelijk wordt. Volgens deze groep impliceert dit inzicht dat een voortdurend spel met betekenissen volledig gerechtvaardigd – want de normale gang van zaken – is. Ze propageert dit spel door patronen in Derrida's schrijven na te speuren en deze zelf te imiteren.

Dit is het verhaal over Derrida, dat – indien gevolgd – onbegrijpelijk maakt hoe in een verhandeling over het betekenisproces volgens Derrida aandacht kan worden besteed aan de zeggingwil van een auteur of de plaats van het zelf in dit proces, behalve wanneer er zou worden gesteld dat de bepalende rol van steeds nieuwe contexten voor betekenissen aantoont dat het nutteloos is na te gaan wat de zeggingswil van een auteur is en dat de voortdurende verschuiving van betekenissen duidelijk maakt dat het onmogelijk is vanaf de betekenis van een uitspraak terug te redeneren naar een achterliggend zelf. Het verhaal is wellicht zo geliefd, omdat het lijkt te stroken met het ondertussen door de *common sense* aanvaarde inzicht van het structuralisme dat niet het subject aan de basis van alle betekenisgeving ligt, maar het subject wel zelf wordt bepaald door structuren die het niet (volledig) zelf<sup>1</sup> heeft ingesteld en die het niet onder controle heeft. Het is niet het verhaal dat in deze verhandeling wordt verteld. Derrida's beschrijving van het betekenisproces wordt hier anders gelezen en ook de vormgeving van zijn schrijven wordt anders geëvalueerd.

Niet dat hier radicaal afscheid wordt genomen van het verhaal. Het biedt een begin. Ook wij zullen het hebben over de herhaalbaarheid en herkenbaarheid die Derrida aanduidt als noodzaak voor betekenissen en over de implicatie die dit heeft voor de rol van de zeggingswil in het betekenisproces. Alleen menen wij niet dat de zeggingswil helemaal van het toneel verdwijnt. De wil kan de betekenis van een uitspraak

---

<sup>1</sup> We voegen hier de nuancering 'volledig' bij, omdat het er op neer komt dat het subject deze structuren niet bewust of individueel heeft ingesteld. De structuren kunnen wel tot stand komen door een bepaalde manier van samenleven van verschillende subjecten. Ook in dit laatste geval is er echter geen sprake van een (gemeenschappelijke) intentieverklaring die een bepaalde structuur opzettelijk instelt.

niet individueel en exhaustief bepalen, maar blijft wel een van de elementen in de constitutie van betekenissen. We zullen zien dat Derrida's eigen analyse ook aantoont dat we niet zomaar afscheid kunnen nemen van onze zeggingswil. Indien we dat wel zouden doen, zou de totale betekenisloosheid dreigen. Hoewel sommigen oordelen dat Derrida's moeilijke en schijnbaar vage, dubbelzinnige, louter associatieve teksten ervan getuigen dat hij hier niet eens zo'n moeite mee heeft, zullen wij aantonen dat Derrida zich hier zelf steeds tegen verzet. Dit laatste zowel inhoudelijk, met behulp van de ontwikkeling van theoretische concepten die iets moeten zeggen over de werking van het betekenisproces, als door zijn stijl waarmee hij de betekenis van zijn uitspraken zelf steeds opnieuw binnen bepaalde grenzen tracht te houden en waarmee hij de controle over deze betekenis naar zich toe tracht te halen. Derrida's stijl zal voor ons bovendien de plaats vormen waar bij uitstek duidelijk wordt dat Derrida beseft hoe gevoelig wij voor – nochtans onvermijdelijke – betekenisverschuivingen zijn. Deze gevoeligheden tonen aan dat we ons ondanks de vele uitwendigheden (aan onze intentie) die betekenissen constitueren, zoals de plaats en het tijdstip van de uitspraak, toch erg nauw met onze uitspraken verbonden voelen. Wanneer iemand de betekenis van onze uitspraken bijvoorbeeld verschuift door deze te parodiëren, staan we hier niet onverschillig tegenover, maar voelt het aan alsof onze eigen persoon hierdoor wordt aangetast. Het zelf wordt dus niet zomaar van zijn uitspraken gescheiden doordat zijn zeggingswil hun betekenis niet volledig kan beheersen, maar is daar waar het duidelijk geaffecteerd wordt door een betekenisverschuiving in het betekenisproces terug te vinden. Hiermee is in een notendop gezegd wat we langzaam zullen illustreren door stil te staan bij de werking van enkele theoretische concepten van Derrida in de communicatie zoals die zich concreet aan ons voordoet en door over de betekenis van enkele elementen uit het 'literaire spel' van Derrida te reflecteren.

Van deze verhandeling kan worden gezegd dat ze de volgende beweging maakt. Ze vertrekt van een beschrijving van het verlangen volledig aanwezig te zijn bij betekenissen en van de poging om betekenis zo exact mogelijk uit te drukken en door de zeggingswil te laten beheersen. Vervolgens wordt het ideaal van dit verlangen geproblematiseerd door aan te tonen dat onze bedoelingen en betekenissen niet uitsluitend door onze zeggingswil kunnen worden bepaald, maar mede worden geconstitueerd door elementen die aan onze intentie uitwendig zijn zoals de materialiteit van woorden, de aanwezigheid van de ander, de structuur van de taal, de structuur van de tijd en de context van een uitspraak. Het gaat hier om uitwendigheden, omdat we niet zelf kunnen beslissen of en in welke mate deze een rol spelen in de vorming van betekenissen, maar dit betekent niet dat we er op geen enkele manier mee verbonden zijn of er ons op geen enkele manier tot verhouden. Integendeel, de beweging van deze verhandeling zet zich verder en benadrukt steeds opnieuw hoe deze uitwendigheden niet enkel een hindernis vormen voor



wat we willen zeggen, maar dit willen zeggen ook in eerste instantie mogelijk maken. Er wordt ook getoond hoe onze specifieke houding ten aanzien van deze uitwendigheden nieuwe betekenissen genereert. Hierbij ontkennen we niet dat deze uitwendigheden bepaalde betekenissen laten verloren gaan en andere betekenissen voortdurend verschuiven. Evenmin beweren we dat we de uitwendigheden op ons kunnen nemen en ze alsnog in ons willen zeggen kunnen integreren. Ze introduceren in onszelf en in de betekenissen die we willen instellen, een alteriteit die niet is te elimineren. Alleen maakt de constituerende kracht van uitwendigheden zo onlosmakelijk deel uit van het betekenisproces dat de grens tussen wat wel en wat niet van ons is dikwijls niet meer strikt valt te bepalen. Zo kan het gebeuren dat we bij een verschuiving van de betekenis van een uitspraak niet met zekerheid weten of de auteur hier al dan niet mee zou hebben ingestemd. Zo kunnen we ons ook afvragen of het feit dat we geraakt worden door een parodie, die onze betekenissen toch duidelijk verschuift, niet wil zeggen dat we ons toch nog met deze verschoven betekenissen identificeren. In verband hiermee wordt ook stilgestaan bij het merkwaardige gegeven dat we iemand verantwoordelijk houden voor de gevolgen van een uitspraak, ook al erkennen we dat hij er noch de unieke auteur van is, noch de precieze gevolgen van heeft kunnen voorzien.

Bij de analyse van dit alles wordt een andere stijl gehanteerd dan Derrida er zelf op nahoudt. Al is er wel een gelijkenis: hij vraagt plaats – Derrida cirkelt soms tergend langzaam rond een zelfde gegeven – en dat komt omdat de inzichten niet enkel zakelijk worden opgesomd, maar wel rijkelijk worden geïllustreerd. Hoewel Derrida moeilijk volledig binnen één filosofische stroming kan worden gesitueerd, hij over de meest diverse onderwerpen reflecteert en zijn inzichten voor diverse domeinen revelerend kunnen zijn, kan minstens en zonder enige twijfel van hem worden gezegd dat hij een fenomenoloog is: hij legt de structuren van fenomenen bloot. Zo brengt zijn analyse van het betekenisproces bijvoorbeeld aan het licht hoe een ideaal object of een ideale betekenis voor ons kan verschijnen. Derrida hanteert hierbij een bijzondere manier om zelf tot inzichten te komen en deze ook aan anderen kenbaar te maken: hij biedt telkens een *close reading* van één of meerdere teksten aan. Door teksten zo grondig te lezen en op een geduldige, volhardende manier op een specifieke wijze te belichten illustreert hij de werking van zijn fenomenologische analyses aan de hand van de werking van een bepaalde tekst. Hij laat de werking van concepten als *différance*, *dissémination* of iterabiliteit waar hij beroemd mee is geworden op zo'n manier uit teksten oplichten, dat we niet langer begrijpen dat het mogelijk is dat we deze werking nog nooit eerder zelf hebben gezien. Wij volgen Derrida's fenomenologische opzet, in die zin dat we een deel van de structuur en werking van het betekenisproces trachten te analyseren door een observatie van enkele

fenomenen binnen dit betekenisproces. Maar in tegenstelling tot Derrida vertrekken we niet van een *close reading* van teksten om daarmee een bepaalde werking in de tekst te doen oplichten. We definiëren wel eerst wat enkele van Derrida's begrippen betekenen en trachten de werking van deze begrippen vervolgens terug te vinden in concrete en herkenbare fenomenen. Deze fenomenen moeten niet enkel de mogelijkheid bieden tot illustratie, maar ook tot verdere analyse.

Deze werkwijze impliceert uiteraard niet dat we de teksten waaraan we refereren niet nauwkeurig lezen. We kunnen pas iets illustreren wanneer we weten wat we willen illustreren en een deel van onze illustraties vinden we wel degelijk in Derrida's eigen schrijven. Concreet wordt in het tweede hoofdstuk van deze verhandeling uitgebreid ingegaan op Derrida's *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (1967). Het derde hoofdstuk biedt een lezing aan van Derrida's *Signature événement contexte* (1972), zijn *Limited Inc* (1977) en het nawoord dat Derrida elf jaar na de publicatie van dit laatste werk aan *Limited Inc* toevoegde. De keuze voor deze werken volgt zowel uit inhoudelijke als uit praktische overwegingen.

Wat de inhoud betreft is het zo dat *La voix et le phénomène* erg nauwkeurig analyseert hoe bepaalde structuren van het betekenisproces er een onophefbare alteriteit in binnenbrengen. *Signature événement contexte* sluit hier mooi bij aan, omdat het de consequenties van deze structuren doordenkt: het laat enkele effecten van deze structuren zien. *Limited Inc* toont dan weer hoe wij ons tot deze structuren verhouden en op welke punten we er erg gevoelig voor zijn. Het nawoord van *Limited Inc* biedt ons tot slot een aanzet om na te denken over hoe we met deze gevoeligheden kunnen omgaan.

Praktisch gezien is het zo dat veel van Derrida's werk een vrij uitgebreide voorkennis vraagt van het werk van de filosofen die hij bespreekt. Om *La voix et le phénomène* te lezen is het goed iets te weten over het werk van Husserl en om *Signature événement contexte* en *Limited Inc* te begrijpen is het ook niet geheel onnuttig ongeveer te weten waar Austin en Searle het in hun taaldadentheorie over hebben. Vooral wat *La voix et le phénomène* betreft maakt een goede kennis van Husserls project en van zijn uitwerking daarvan interessante lezingen mogelijk. Alleen is het zo dat de hier behandelde teksten – meer dan ander werk van Derrida – ook een lezing mogelijk maken die niet op zoveel voorkennis boogt. Deze verhandeling wil zo'n lezing bieden. Ze is niet blind voor wat vooraf gaat, maar heeft ook niet de ambitie om de volledige betekenis en connotatie van elke term die Derrida gebruikt en die aan het werk van andere auteurs refereert vanuit dit eerdere werk te belichten. Deze verhandeling heeft niet tot doel na te speuren waarvoor een term eerder stond, maar interesseert zich voor de mogelijkheid die deze term

biedt om iets te zeggen over de werking van het betekenisproces zoals we er af en toe in de dagelijkse leefwereld mee worden geconfronteerd.

Er kan opgeworpen worden dat deze praktische overweging slechts een contingente en uitwendige reden vormt voor de opzet van deze verhandeling en dat ze niet als geldig argument in acht kan worden genomen voor de verdediging van een tekstkeuze die de inhoud van de verhandeling bepaalt. Hier kan tegenin worden gebracht dat achter de praktische overweging ook een inhoudelijke schuilt. Er is een inhoudelijke reden waarom we er ons niet expliciet op toeleggen de context waarmee Derrida werd geconfronteerd en waaruit hij begon te schrijven te reconstrueren. Zoals nog uit deze verhandeling zal blijken is Derrida degene die aantoont dat we nooit helemaal kunnen uitkomen bij de oorspronkelijke context die een denker motiveerde zijn gedachten uit te werken op de manier waarop hij dat deed. De specifieke manier waarop Derrida teksten als die van Husserl, Austin en Searle leest komt voort uit een bepaalde interesse die Derrida had, een bepaalde queeste die hij voerde, die tot op zekere hoogte kan worden geduid, maar waarvan de grond nooit volledig te achterhalen is. De ambitie de context waaruit Derrida schreef volledig te reconstrueren zou bijgevolg van gebrek aan inzicht in zijn analyses getuigen. Ze zou ook weinig interessant zijn. We bevinden ons in een nieuwe context waarin andere vragen zich met meer dringendheid opdringen.

In deze verhandeling zijn vooral de volgende vragen van belang. Waar vinden we nu nog het verlangen naar aanwezigheid terug waar Derrida de filosofische traditie van beschuldigde? Waarom zou de invulling van dit verlangen tot desillusies leiden? Welke structuren maken het verlangen feitelijk onmogelijk? Wordt de verlangde aanwezigheid niet net door deze structuren op een andere wijze opgeroepen? Waar bevinden wij ons in dit spel tussen aanwezigheid en afwezigheid in het betekenisproces? Hoe verhouden we ons tot deze plaats? Getuigt het gevoelig zijn voor de verschuiving van betekenissen van een gebrek aan inzicht in het betekenisproces? Als we mensen toch verantwoordelijk houden voor de verschuivingen van betekenissen, betekent dat dan dat Derrida's analyse van het betekenisproces niet geldig is?

De vraag die deze vragen niet alleen samenbalt, maar ons bovenal ook in de richting van geldige antwoorden leidt en als dusdanig als toetssteen voor de volgende paragrafen kan worden gebruikt, luidt als volgt. Welke plaats neemt het zelf in het betekenisproces in? Of liever, welke plaats moet het innemen om te kunnen betekenen? Deze vraag vormde de motivatie voor het schrijven van deze verhandeling en ontstond uit een gevoel van discrepantie tussen het inzicht in het gegeven dat we betekenissen niet volledig zelf kunnen controleren en de terughoudendheid om ons hier bij neer te

leggen. Ik kan wel zien dat ik niet de ultieme oorsprong ben van mijn eigen uitspraken en ik ook de verderzetting en interpretatie van mijn uitspraken niet kan beheersen, maar ik zou toch graag willen dat ik iets persoonlijks te betekenen heb en dat een ander mij echt begrijpt. En wat theoretici ook beweren, soms voel ik me verantwoordelijk wanneer de ander mij anders begrijpt dan ik had bedoeld. De verwachting om bij Derrida zowel een antwoord te vinden dat geldig als zinvol is, is hoog, omdat hij het betekenisproces op een uiterst nauwkeurige wijze analyseert, zonder zich daarbij te laten leiden door een naïef optimisme over of genade voor een verlangen naar een zelf dat bij zichzelf en zijn eigen betekenisproductie aanwezig is en omdat hij als fenomenoloog, polemicus en geëngageerd filosoof toch goed lijkt te weten welke verlangens we koesteren, wat onze gevoeligheden zijn en wat het belang van verantwoordelijkheid voor het behoud van betekenis is. Het zal aan de lezer zijn om te oordelen of dit een goede inschatting was.

## II. VERWIJZENDE VERWIJZINGEN: OVER DE ONOPHEFBAARHEID VAN INDICATIE IN HET BETEKENISPROCES

Mais la possibilité de constituer des objets idéaux appartenant à l'essence de la conscience, et ces objets idéaux étant des produits historiques, n'apparaissant que grâce à des actes de création ou de visée, l'élément de la conscience et l'élément du langage seront de plus en plus difficiles à discerner. Or leur indiscernabilité n'introduit-elle pas la non-présence et la différence (la médiation, le signe, le renvoi, etc.) au coeur de la présence à soi ?  
Derrida, LVP, 15<sup>2</sup>

Wat gebeurt er wanneer we iets willen zeggen? Dat is de vraag van ons eerste hoofdstuk. We beantwoorden ze met behulp van Derrida's in 1967 verschenen tekst *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*.

In deze tekst schetst Derrida Husserls verlangen en zoektocht naar een teken dat ons in staat stelt volledig aanwezig te zijn bij zijn betekenis. De aanwezigheid waarvan hier sprake is heeft zowel te maken met de betekenis en de referent van het teken, alsook met onze eigen betrokkenheid op deze betekenis en deze referent. De tekens waaruit de ideale taal volgens Husserl bestaat moeten hun betekenis en object perfect kunnen voorstellen. Dit wil zeggen dat in de voorstelling door de tekens niets van het wezen van de betekenis of het object mag verloren gaan; dit wezen moet volledig inzichtelijk worden gemaakt. Daarbij vragen de tekens ook onze volledige bezieling. Wij moeten ons bewust zijn van de betekenis waarnaar de tekens verwijzen en deze helemaal gewild en onder controle hebben. Indien we Husserl zouden vragen wat er gebeurt wanneer we iets willen zeggen, zou hij wellicht antwoorden dat we dan gedreven worden door het verlangen betekenis volledig aanwezig te stellen en zelf volledig aanwezig te zijn bij betekenis<sup>3</sup>. Dit antwoord analyseert vooral de betekenis van het 'willen-zeggen' van onze vraag. Als we iets willen zeggen, dan weten we wat we willen zeggen en dan trachten we dit zo

---

<sup>2</sup> 'Aangezien het echter de essentie van het bewustzijn toekomt ideale objecten te constitueren en deze ideale objecten zich als historische produkten slechts op grond van creatieve of gerichte acten manifesteren, zullen het element van het bewustzijn en het element van de taal steeds moeilijker te onderscheiden zijn. Zal hierdoor, door hun niet te onderscheiden zijn, de niet-aanwezigheid en de differentie (het bemiddelende, het teken, de verdaging enzovoort) niet in het hart van de aanwezigheid aan zichzelf worden binnengeleid?' (LVP 15; Vert. 45)

<sup>3</sup> We doen Husserls schrijven hier wat geweld aan door te laten uitschijnen dat hij reflecteert over het gewone taalgebruik. Dit is niet het geval. Husserl analyseert de werking van de taal binnen de wetenschappen. Deze taal wordt volgens hem wel gekenmerkt door het hebben van een *Bedeutung* of willen-zeggen. We rechtvaardigen onze aanpak door er op te wijzen dat het mogelijk is dit taalgebruik als Husserls ideaal voor alle taalgebruik te zien.

goed mogelijk te doen – dit gebeurt op zo'n manier dat onmiddellijk en voor iedereen duidelijk is wat we willen zeggen.

Derrida zou onze vraag anders beantwoorden. Zijn antwoord zou naar alle waarschijnlijkheid de aandacht richten op het '*gebeuren*' waar onze vraag naar vraagt. Hij zou Husserls antwoord wellicht niet betwisten en toegeven dat we in het betekenisproces niet anders kunnen dan verlangen naar een aanwezigheid van betekenis. Alleen zou hij hier aan toevoegen dat zelfs wanneer dit zo is, we van dit *telos* van de taal geen *eidōs* mogen maken. Het is niet omdat we de volle aanwezigheid van betekenis als ultiem doel van onze uitdrukkingen zien, dat de aanwezigheid het wezen van de taal uitmaakt<sup>4</sup>. Dit laatste is volgens Derrida geenszins het geval. Hij argumenteert dat we pas iets kunnen zeggen, wanneer we niet volledig aanwezig zijn aan de act en inhoud van ons willen-zeggen, wanneer de act en inhoud van ons willen-zeggen ook niet helemaal met zichzelf samenvallen. Betekenis kan pas tot stand komen wanneer ons zelf en ons willen-zeggen gedifferentieerd worden. Derrida's antwoord op onze vraag zou ongeveer als volgt kunnen luiden: wanneer we iets willen zeggen, zijn er differentiërende bewegingen aan het werk die dit willen-zeggen tegelijk mogelijk en onmogelijk maken. De differentiërende bewegingen zijn de voorwaarde voor elk zeggen en maken het willen-zeggen in die zin mogelijk. Anderzijds zorgen de differentiërende structuren ervoor dat ons willen en de realisatie van ons willen nooit totaal of verzadigd kan zijn. In die zin maken ze ons willen-zeggen onmogelijk.

Het eerste deel van dit hoofdstuk staat stil bij de verlangens naar aanwezigheid die we in het betekenisproces kunnen terugvinden. Het tweede deel analyseert de aard van het voor Husserl ideale teken. Het derde en laatste deel gaat met Derrida na welke structuren het betekenisproces vooronderstelt en hoe deze ons willen-zeggen steeds differentiëren.

De bedoeling van dit hoofdstuk is te illustreren hoe structuren die in zekere zin uitwendig aan ons zijn, die wij niet zelf bepalen en die een volledige aanwezigheid bij ons zelf onmogelijk maken, de voorwaarde vormen voor de beleving en constitutie van betekenissen. Als dusdanig zullen ze ook de voorwaarde voor de beleving en constitutie van ons zelf en van ons eigen willen-zeggen vormen.

---

<sup>4</sup> Op pagina 109 in LVP toont Derrida aan hoe Husserl het *telos* van de taal wél als haar *eidōs* beschouwt.

## **A. Idealiteit en aanwezigheid**

### **1. Idealiteit en het teken**

Wanneer we een leeg blad nemen waarop de inleiding van een thesis moet verschijnen of naar een telefoon grijpen om iemand iets mee te delen, gebeurt het dat we even nadenken over de gedachte die we tot uiting willen brengen en over de manier waarop we dit wensen te doen, de vorm die we eraan wensen te geven. De inhoud van onze gedachte en de vorm die ze in het schrijven of spreken krijgt lijken iets met elkaar te maken te hebben, maar toch niet helemaal samen te vallen. We merken dat ze iets met elkaar te maken hebben, wanneer we een vorm zoeken die passend is voor onze mededeling; wanneer we beseffen dat de vorm bepalend is voor de inhoud die de ander zal menen te ontvangen en wanneer we ervaren hoe de keuze voor een bepaalde vorm onze eigen gedachten inperkt en nieuwe gedachten doet ontstaan. We merken dat inhoud en vorm niet helemaal samenvallen wanneer uitwendige omstandigheden ons dwingen iets op zo'n manier te formuleren dat we niet helemaal kunnen medelen wat we eigenlijk zouden willen medelen en wanneer we beseffen dat een verandering van omstandigheden dit probleem nooit helemaal zal oplossen – elke vorm perkt onze gedachten op een of andere manier in. De vorm die onze gedachten krijgen kan voor een deel door die gedachten worden bepaald, maar er zijn steeds ook elementen die niets met de gedachten te maken lijken te hebben, uitwendig aan onze gedachten lijken te zijn, en toch hun vorm mee constitueren. Voorbeelden van dergelijke elementen zijn de ruimte en tijd waarbinnen onze mededelingen zich voltrekken. Wanneer we gedachten neerschrijven worden we gedwongen onze woorden van elkaar te scheiden, wanneer we onze gedachten uitspreken wordt van ons verwacht dat we een pauze tussen verschillende woorden inlassen, dat onze woorden elkaar in de tijd opvolgen. Naast deze algemene bepalingen van ruimte en tijd zijn er ook meer specifieke. Zo kan een specifieke ruimte of context bepalen hoe ik mijn gedachten formuleer. Ik zal een 'zelfde' gedachte anders uitdrukken wanneer ik mij in een klaslokaal, dan wel in mijn keuken bevindt; wanneer ik gehaast ben, dan wel alle tijd van de wereld heb; et cetera. Verder kan er in de vormgeving van mijn gedachten ook een zekere diplomatie spelen. De vorm van mijn gedachten past zich aan diegene die ze te lezen krijgt aan, zelfs wanneer zijn reactie niets met de inhoud van mijn gedachten te maken heeft. De reactie kan precies uitgelokt worden door mijn vorm, bijvoorbeeld door mijn positie of door de directheid waarmee ik mijn gedachten uitdruk. De vorm die mijn gedachten krijgen hangt ook af van de taal waarin ik ze uitspreek. De ene taal kan mij meer of minder

mogelijkheden bieden om een zelfde gedachte vorm te geven. Voorbeelden die aantonen dat de vormgeving van mijn gedachten door uitwendigheden wordt bepaald zijn dus legio. Wanneer we ons bewust zijn van deze uitwendigheden, kan dit aanleiding geven tot de idee dat de vorm secundair is aan mijn gedachten. Wanneer mijn gedachten onvoldoende formuleerbaar blijken in de vormen die ik ter beschikking krijg, kan een gevoel van heimwee ontstaan naar het moment dat ik met mijn gedachten alleen kon zijn en ze nog niet in taal dienden te worden gegoten of kan een verlangen naar een teken ontstaan dat transparant is voor mijn gedachten, dat mijn gedachten perfect weerspiegelt.

Husserls *Eerste Logische Onderzoeking* (1900<sup>5</sup>) getuigt van een dergelijk verlangen. In deze eerste onderzoeking beschrijft Husserl de aard, het doel en de werking van het expressieve teken. Het **expressieve teken** (*Ausdruck*) is voor Husserl een teken dat zijn inhoud op de meest perfecte wijze uitdrukt en daarmee zijn eigen materialiteit uitwist. Hier absoluut geldende voorbeelden van geven is volgens Husserl onmogelijk. Dit is zo omdat expressieve tekens steeds ook als indicatieve tekens<sup>6</sup> kunnen functioneren wanneer ze iets aan iemand trachten bekend te maken<sup>7</sup>. Om toch een idee te geven van wat een expressief teken kan zijn, geven we enkele voorbeelden die wijzen op het onmiddellijke, opzettelijke en transparante van het expressieve teken, maar die dus niet puur of eens en voor altijd expressief zijn. We kunnen denken aan het symbool '+' waar we vanaf het eerste leerjaar geen seconde over moeten nadenken om te weten waarvoor het staat. Wanneer we het zien opduiken tussen twee cijfers denken we niet na over al zijn mogelijke betekenissen, maar voeren we uit waar zijn inhoud om vraagt: we tellen de cijfers op. We kunnen ook denken aan de namen van dingen zoals 'stoel' of 'bed', waarbij we doorgaans onmiddellijk een juist idee hebben van wat ze willen zeggen. Tot slot zijn er ook nog uitspraken als 'ik hou van je' of 'verdorie' waarvan de betekenis op het moment van de uitspraak ook onmiddellijk aanwezig lijkt te worden gesteld.

Tegenover het expressieve teken stelt Husserl het **indicatieve teken**. In tegenstelling tot het expressieve teken is het indicatieve teken niet transparant voor zijn betekenis, maar moeten we zijn verwijzing volgen om zijn betekenis te kunnen achterhalen. Hiervan geeft Husserl wel duidelijke voorbeelden (§ 2). Een brandmerk kan een slaaf aanduiden, een vlag een natie, kanalen op Mars de aanwezigheid van een

---

<sup>5</sup> We beroepen ons op de uitgave van *Meiner* (1992).

<sup>6</sup> We beschrijven zo dadelijk wat indicatieve tekens zijn.

<sup>7</sup> Husserl beschrijft dit probleem en de oplossing als volgt. De eigennaam van een ding kan als indicatief teken werken, maar is ook een expressief teken. De naam is een indicatief teken in die zin dat hij iemand naar iets anders verwijst. Hij is een expressief teken in die zin dat hij een uitdrukking is van een ideaal object, van een bepaald wezen (LU I §16).



intelligente bewoner, fossielen het vroegere bestaan van het leven van dieren en een knoop in een zakdoek iets wat we ons moeten herinneren. Het indicatieve teken laat ons niet toe zijn betekenis onmiddellijk te zien. Onze blik stoot op de materialiteit van het teken en moet zich op deze materialiteit concentreren en over de mogelijke verwijzing van deze materialiteit reflecteren om de betekenis van het teken te achterhalen.

Het belangrijkste onderscheid tussen het expressieve en het indicatieve teken is volgens Husserl dat het expressieve teken een *Bedeutung* tot uiting brengt, terwijl dit voor het indicatieve teken niet noodzakelijk zo is. Het is moeilijk om Husserls '*Bedeutung*' correct te vertalen. Een woordenboek zal 'betekenis' voorstellen, maar dit voorstel volgen zou tot verwarring leiden. Zowel het indicatieve als het expressieve teken hebben immers een betekenis<sup>8</sup>, terwijl de *Bedeutung* voorbehouden is voor het expressieve teken. In *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* – een tekst die een commentaar wil zijn op Husserls *Eerste Logische Onderzoeking* – stelt Derrida voor Husserls '*Bedeutung*' met '*vouloir-dire*' of 'willen-zeggen' weer te geven (17). Hij zegt zelf zo te willen aangeven dat er bij een *Bedeutung* een subject is dat zich aangaande iets uitdrukt en ook dat de *Bedeutung* een discursieve inhoud heeft; ze ontleent haar zin aan een bepaald discours. Derrida's vertaling is niet neutraal<sup>9</sup>, maar is wel goed gekozen. Ze legt enkele verlangens en vooronderstellingen bloot die aan de basis van Husserls opvatting over taal liggen.

Het 'zeggen' wijst er op dat Husserls opvatting van de ideale taal nauwer aansluit bij de gesproken taal, dan bij de geschreven taal. De betekenaar in de gesproken taal (de klank) lijkt transparanter voor zijn betekenis te zijn dan de betekenaar (een grafisch teken) in de geschreven taal. De klank is vluchtig en onzichtbaar waardoor we ons niet eerst op zijn materialiteit moeten concentreren om de betekenis ervan

---

<sup>8</sup> We kunnen beide soorten tekens verstaan. Als iemand 'ik hou van je' zegt, kunnen we verstaan wat hij daarmee bedoelt. Als we rook zien, kunnen we begrijpen dat er ergens een vuur moet branden.

<sup>9</sup> Derrida vertaalt '*Bedeutung*' op zo'n manier dat de vooronderstellingen en implicaties van een verlangen naar *Bedeutung* niet alleen duidelijk worden, maar ook in hun meest extreme formulering verschijnen. Dit zal hem de mogelijkheid bieden Husserls positie op een heldere en overtuigende wijze in vraag te stellen. Professor Bernet wijst op de niet-neutraliteit van Derrida's vertaling in een tekstcollege over LVP: Bernet, Rudolf (2006) *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Voor onze uiteenzetting over het willen-zeggen baseren we ons op deze cursus, alsook op: Bernet, Rudolf (2006) Oordeel en waarheid. In: P. Reynaert (red.) *Husserl. Een inleiding*. Kapellen, Pelckmans. p. 58-85. We zullen nog regelmatig naar de lessen van professor Bernet verwijzen. Veel van wat in die lessen werd uitgelegd, is ook terug te vinden in: Bernet, Rudolf (1994) *La voix de son maître*. In: R. Bernet *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Parijs, PUF. p. 267-296. We zullen niet meer expliciet naar dit artikel verwijzen, maar merken hier op dat het een uitstekende en heldere inleiding op Derrida's *La voix et le phénomène* vormt. Bij het schrijven van deze verhandeling was dit een van de eerste teksten waarop werd gesteund om tot inzicht in Derrida's werk te komen.

te achterhalen. Het fenomeen van de klank sluit nauw aan bij de verschijning van het expressieve teken, dat eveneens zijn materialiteit uitwist om de betekenis waarvoor het staat zo goed mogelijk uit te drukken.

Het 'willen' wijst in de eerste plaats op een intentie of bedoeling en in de tweede plaats op een intentionaliteit of gerichtheid. Door de *Bedeutung* met een *bedoeling* te associëren duidt Derrida aan dat het expressieve teken opzettelijk ingesteld wordt<sup>10</sup>. Het expressieve teken is volgens Husserl het teken waarmee een subject zijn gedachten perfect uitdrukt. Husserl bepaalt het expressieve teken dan ook als de talige buitenlaag van een pretalige inwendige gedachte. Hij erkent wel dat de taal feitelijk nodig is om gedachten door te geven, maar meent dat onze gedachten op zich los van de taal kunnen staan. De taal is volgens hem geen noodzakelijke voorwaarde voor de vorming van gedachten, maar slechts een secundair hulpmiddel om ze mee te delen. Als hulpmiddel is het niet de bedoeling dat de taal de gedachten vervormt, maar wel dat ze deze zo precies mogelijk weergeeft. Het expressieve teken doet dit op de meest volmaakte wijze. Het zet de gedachte zonder uitwendige toevoeging in taal om, het vergeet niets en het voegt ook niets toe. Het is transparant voor de gedachte. Wanneer Derrida de *Bedeutung* naar een *intentionaliteit* laat verwijzen, zegt hij daarmee dat het expressieve teken er voor Husserl op gericht is een object voor te stellen<sup>11</sup>. We kunnen dit begrijpen door de achtergrond van Husserls interesse voor het expressieve teken te belichten. Het expressieve teken is het teken waarvan de taal van de wetenschappen idealiter gebruik maakt. In de wetenschappen is het de bedoeling ware oordelen over iets te kunnen vellen en het wezen van iets te kunnen uitzeggen. Beide doelstellingen wijzen erop dat de proposities van de wetenschap gericht zijn op een object waarvan we ons een voorstelling kunnen maken. We moeten een object kunnen voorstellen om na te gaan of ons oordeel over dit object correct, dan wel foutief is en we moeten een object kunnen aanschouwen om te reflecteren over wat het precies maakt tot wat het is.

Het 'zeggen' en de dubbele betekenis van het 'willen' – een willen als intentie en een willen als intentionaliteit – wijzen op een driedubbel verlangen naar aanwezigheid dat het expressieve teken moet

---

<sup>10</sup> Een onwillekeurige gelaatsexpressie is voor Husserl dus geen expressief teken (LU I § 5 37-38). Ze behoort tot het domein van de indicatieve tekens die wel naar iets kunnen verwijzen – de gelaatsuitdrukking kan bijvoorbeeld wijzen op afschuw, heimelijk plezier, pijn of een motorische handicap –, maar waar geen bewuste zeggingswil achter zit. Dit naar analogie met andere indicatieve tekens, zoals rook, waar geen subject achter zit dat zegt 'ik rook, opdat je zou weten dat er vuur is'.

<sup>11</sup> Husserl heeft het over *Bedeutungsverleiende Akte* of intentionele voorstellingen. Hiermee duidt hij aan dat het verstaan van een uitdrukking overeenkomt met het verstaan van de manier waarop een spreker naar een object verwijst.

vervullen. Het expressieve teken moet zowel de betekenis van het teken, als de zeggingswil van een subject, als het object waarop dit subject is gericht aanwezig stellen.

Zoals aangegeven moeten we Husserls aandacht voor het expressieve teken binnen een bepaald discours situeren. Hij beschrijft het teken in het algemeen en het expressieve teken in het bijzonder, omdat deze deel uitmaken van de proposities van de wetenschappen en een beschrijving van een goede taal ons iets kan zeggen over hoe een goede wetenschap eruit moet zien. Deze context in acht genomen is het niet verwonderlijk dat de notie van **idealiteit** een belangrijke rol speelt in Husserls bepaling van het expressieve teken. We staan hier even bij stil. Husserls invulling van het expressieve teken wordt in drieërlei opzicht bepaald door zijn opvatting van idealiteit. Het expressieve teken is ideaal in de zin dat het een betekenis, die zich in ons bewustzijn vormt, perfect uitdrukt. Het expressieve teken stelt ook een ideaal object aanwezig – dit is geen empirisch object, maar een kennisobject dat volledig inzichtelijk en universeel geldig is en dat door idealisering tot stand komt<sup>12</sup>. Ten derde vormt het expressieve teken ook zelf een ideaal. Binnen het domein van de kennis wordt het als hoogste goed voorgesteld. We hebben expressieve tekens nodig om kennis volledig uit te drukken en op zo'n manier door te geven dat de inhoud die de tekens uitdrukken wordt bewaard en door ons wordt beheerst. Dit ideaal is echter ook een onbereikbaar goed. Het is een idee in de Kantiaanse zin van het woord (LVP 114). Het reguleert onze omgang met kennis wel, maar is niet van een realiteit afgeleid. We kunnen een idee hebben van wat een expressief teken zou moeten zijn, maar in realiteit is het expressieve teken steeds met het indicatieve teken vervlochten.

Derrida analyseert en problematiseert Husserls beschrijving van het teken in het algemeen en van het expressieve teken in het bijzonder. Zijn analyse erkent de context van Husserls beschrijving. Derrida beseft dat Husserl de werking van de ideale taal van de wetenschappen onderzoekt. Hij geeft expliciet toe dat Husserls onderscheid tussen het expressieve teken en het indicatieve teken slechts een onderscheid *de jure* en niet *de facto* is (LVP 20 en 113); dat er voor Husserl slechts binnen het transcendentale bewustzijn sprake is van een zuiver expressief teken (hoofdstuk 3 34-52); dat Husserl niet meent dat elke betekenisvolle zin een ideaal object aanwezig stelt (100); en dat heel Husserls opvatting van idealiteit slechts een idee in Kantiaanse zin is, een regulatief, doch onbereikbaar ideaal (114). Hij bekritiseert Husserls verlangen naar een goede taal voor de wetenschappen dan ook niet door er op te wijzen dat de

---

<sup>12</sup> Op dit proces van idealisering komen we in de volgende paragraaf terug.

gewone en de poëtische taal anders werken dan de voor de wetenschappen ideale taal. Integendeel, Derrida erkent het belang van het beschrijven van de werking van idealiteit in taal – taal functioneert slechts dankzij een zekere idealiteit – en zijn uiteenzetting getuigt van respect en bewondering voor de nauwkeurige en geduldige analyse die Husserl geeft (SEC 380). Hij verwijt Husserl niet een ideale taal voor te stellen, maar toont wel aan waarom zijn invulling van die idealiteit onjuist is en waardoor deze wordt veroorzaakt. Hij stelt ook zelf een andere invulling voor.

Met dit hoofdstuk lezen we Derrida's *La voix et le phénomène* voornamelijk vanuit zijn problematisering van de idealiteit. Onze motivatie hiertoe is tweeledig. In de eerste plaats menen we dat Derrida zijn tekst zelf rond het begrip van idealiteit opbouwt. Hij definieert Husserls invulling van idealiteit en toont aan waarom deze onhoudbaar is. In zijn inleiding bepaalt hij Husserls opvatting van de modus van idealiteit als een

‘die is, die oneindig herhaald kan worden in de identiteit van haar aanwezigheid om de eenvoudige reden dat zij *niet werkelijk bestaat, niet reëel is, irreëel is* (...).’ (4; Ned. 35, Derrida's cursivering)

Deze irrealiteit wijst niet op het fictieve, maar op iets ideëels dat wij ons denkend kunnen voorstellen, dat ons helpt over het wezen van iets te reflecteren en dat zich als dusdanig losmaakt van een concrete empirische instantiatie. Derrida vervolgt:

Aangezien deze niet-mundaniteit niet samenvalt met een andere mundaniteit en deze idealiteit niet iets is dat zomaar uit de hemel valt, zal haar oorsprong moeten worden bepaald als de mogelijke herhaling van een stichtende act. Opdat de mogelijkheid van deze herhaling zich *idealiter* tot het oneindige zou kunnen strekken, is het nodig dat een ideale vorm deze eenheid van het *onbegrensde* en het *idealiter* waarborgt: deze vorm is de tegenwoordigheid, of eerder nog, de aanwezigheid van de *levende tegenwoordigheid*. De ultieme vorm van de idealiteit, deze vorm waarin men elke herhaling in laatste instantie kan anticiperen of terugroepen, kortom, de idealiteit van de idealiteit, is de *levende tegenwoordigheid*, de aanwezigheid van het transcendentale leven aan zichzelf. (4-5; Ned. 36, Derrida's cursivering)

Husserls opvatting van idealiteit veronderstelt dus een aanwezigheid aan zichzelf. Derrida bekritiseert Husserls invulling van de mogelijkheidsvoorwaarden van idealiteit. Hij stelt dat niet een zuivere aanwezigheid de voorwaarde van idealiteit en kennis vormt, maar dat betekenis en dus ook kennis er pas kan zijn wanneer er sprake is van elementen van alteriteit die een zuivere en volledige aanwezigheid onmogelijk maken. Een volledige aanwezigheid in temporele zin van het subject aan zichzelf, of een volledige aanwezigheid in ruimtelijke zin van een ideaal object aan het subject, zou elke vorming van betekenissen onmogelijk maken. Het zou een absoluut stilzwijgen veroorzaken. Pas wanneer er werkelijk tijd is – dit is een tijd waarin het verleden geen afgezwakte tegenwoordigheid is, maar wel een moment dat onherroepelijk voorbij is en dat we nooit opnieuw als hetzelfde aanwezig kunnen stellen – en wanneer er werkelijk ruimte is – dit wil zeggen een afstand die nooit kan worden opgeheven –,

kunnen betekenissen ontstaan. Derrida geeft toe dat we in een zoektocht naar kennis of het wezen van de dingen niet anders kunnen dan naar een aanwezigheid van inzicht verlangen (70), maar stelt dat de daadwerkelijke invulling van dit verlangen kennis zou vernietigen. Om kennis of betekenis te verwerven moet gebruik gemaakt worden van een methode die aanwezigheid niet bewaart – wat Husserl met zijn idee van perfecte herhaling juist wel beoogde<sup>13</sup> –, maar die werkt volgens structuren die een niet-aanwezigheid impliceren. Het is Derrida's beschrijving van deze structuren die de tweede en werkelijke motivatie voor onze lezing van *La voix et le phénomène* vormt.

Waar Husserl vertrekt van onze pretalige gedachten en zo een verlangen naar een perfect expressief teken ontwikkelt, toont Derrida aan dat betekenisvolle gedachten slechts gevormd kunnen worden dankzij structuren waarvan het indicatieve teken bij uitstek getuigt. Als geen ander toont het indicatieve teken hoe een element van alteriteit en van niet-expressiviteit nodig is om betekenissen te kunnen vormen. We staan bij dit element stil omdat het ons iets zegt over de werking van het betekenisproces, over wat de taal met ons zelf doet – zoals ons motto aangeeft zijn taal en zelfbewustzijn nauw met elkaar verbonden – en wat de bepaling van onszelf door de taal impliceert voor een begrip van communicatie. Als het zelf nooit met zichzelf samenvalt, staat het immers ook op een niet-evidente wijze in het communicatieproces.

## **2. Verlangens naar aanwezigheid**

Voor we ingaan op Husserls voorstelling van idealiteit en Derrida's problematisering hiervan, staan we stil bij het verlangen zelf naar een dergelijke idealiteit. Binnen dit hoofdstuk stellen we het verlangen naar idealiteit, met Derrida, gelijk aan een verlangen naar totale aanwezigheid (LVP 59). Dat beide verlangens samengaan wordt duidelijk wanneer we zien dat volgens Husserl een ideaal object een perfecte herhaling vraagt en dus een tijd veronderstelt die vanuit de tegenwoordigheid wordt gedacht; een ideaal teken, een teken is waarvan de betekenis volledig en onmiddellijk aanwezig wordt gesteld; een ideale wetenschap, een wetenschap is waarbij we opnieuw aanwezig zijn bij haar oorsprong en oorspronkelijke doel.

In deze paragraaf vergelijken we Husserls verlangen naar aanwezigheid in de wetenschap met het verlangen naar aanwezigheid in het domein van het evocatieve. Derrida maakt in *La voix et le*

---

<sup>13</sup> Een ideaal object komt tot stand door een bewustzijnsact van de mens, waarbij er de mogelijkheid is dat eenzelfde object steeds en door iedereen wordt herhaald, d.i. op identieke wijze wordt voorgesteld.

*phénomène* geen expliciete vergelijking tussen beide verlangens, maar wanneer we Husserls opvatting van idealiteit confronteren met die van Derrida, kan een dergelijke vergelijking toch verhelderend werken. Husserls behoefte aan een teken dat betekenis onmiddellijk aanwezig stelt en aan een subject dat aanwezig is aan zichzelf en aan betekenissen, komt immers voort uit zijn verlangen naar een opnieuw bewust worden van de oorsprong van de wetenschappen. Derrida's problematisering van Husserls hang naar aanwezigheid leidt dan weer tot een inzicht in de werking van het betekenisproces waarvan wij ons ook bewust kunnen worden in een reflectie over het evocatieve. Net als in het domein van het evocatieve komt aanwezigheid volgens Derrida pas tot stand door structuren die de totale aanwezigheid ook verhinderen<sup>14</sup>.

We beginnen deze paragraaf met een beschrijving van de nood waaruit Husserls wens naar meer betrokkenheid in de wetenschap is ontstaan en van de manier waarop hij deze denkt te kunnen lenigen.

### **2.1 Husserls verlangen naar het opnieuw bewust worden van de oorsprong van de wetenschap**

Om te begrijpen waarom Husserl verlangt naar het opnieuw bewust worden van de oorsprong van de wetenschap, moeten we eerst begrijpen wat er volgens hem is verloren gegaan en hoe dit is gebeurd. We komen dit te weten in zijn laatste grote werk, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*<sup>15</sup>. Hierin definieert Husserl de crisis waarin de Europese wetenschappen volgens hem zijn terecht gekomen en geeft hij aan hoe de fenomenologie een oplossing voor deze crisis kan bieden<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> In deze paragraaf bespreken we enkel het verlangen naar en de specifieke aard van het oproepen van aanwezigheid in het evocatieve. De vergelijking tussen Derrida's opvatting van de werking van het betekenisstelsel en de werking van het evocatieve wordt behandeld in paragraaf II.B.3.

<sup>15</sup> Dit werk verscheen oorspronkelijk in 1936. Voor een recentere uitgave zie bijvoorbeeld: Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendenten Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI). Den Haag, Martinus Nijhoff. Wanneer in het vervolg van deze paragraaf naar *De oorsprong van de meetkunde* wordt verwezen, refereren de pagina's van de Duitse versie aan dit zesde deel van de Husserliana.

<sup>16</sup> Voor de volgende uitleg maken we dankbaar gebruik van: Bernet, Rudolf (1986) Derrida en Husserl. Het supplement als oorsprong. In: S. Ijsseling (red.) *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo. p. 90-112; Bernet, Rudolf *et al.* (1993) The lifeworld, both as a problem concerning the foundation of the objective sciences and as a problem concerning universal being and truth. In: R. Bernet *et al.* (reds.) *An introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press. p. 217-228; Bernet, Rudolf (2006) *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte; Cloots, A. (2003) *Fundamentele wijsbegeerte*. Leuven, Acco; Husserl, E. (1977) *Over de oorsprong van de meetkunde*. Baarn,

De crisis waar Husserl het over heeft is niet van technische aard. Het zou wat eigenaardig zijn mocht dit wel het geval zijn. Op het moment van Husserls schrijven worden de inzichten van de wetenschappen immers met groot succes gebruikt voor technische doeleinden. De wetenschappen ontwikkelen zich: ze komen door het volgen van logische en louter technische regels tot vernieuwende inzichten en ze kennen steeds meer praktische toepassingen. De snelle ontwikkeling van de wetenschappen heeft echter een keerzijde. Ze doet ons de oorsprong en het oorspronkelijke doel van de wetenschappen uit het oog verliezen. Hierin ligt volgens Husserl de crisis van de wetenschappen.

Husserl situeert de oorsprong van de wetenschappen in het oude Griekenland bij de eerste filosofen. Hij stelt dat dezen een universele wetenschap trachtten te ontwikkelen, waarin tot rationele inzichten wordt gekomen, met als doel de mensen ook volgens deze rationele inzichten te laten leven. Husserl illustreert hoe de wetenschap een hindernis is gaan vormen voor haar eigen oorspronkelijk verlangen. Een eerste voorbeeld luidt dat de ontwikkeling van de wetenschap ervoor heeft gezorgd dat de mens zijn eigen psychisme als door natuurwetten gedetermineerd is gaan zien. De mens ervaart zich hierdoor niet langer als vrij. Het gevolg is dat hij zich ook niet langer verantwoordelijk voelt – de wetenschap die tot redelijk handelen moest leiden, ontnemt de mens het geloof in de vrijheid die voor redelijk handelen nodig is. Een tweede voorbeeld sluit hierbij aan. De positivistische wetenschap is haar taak als een louter beschrijvende – de wetenschap beschrijft feiten – gaan zien. Hierdoor wordt de wetenschap niet langer als ruimte voor het antwoorden op existentiële vragen beschouwd. De ultieme consequentie luidt opnieuw dat de wetenschap ons niet meer aanspoort het redelijke te doen: wanneer de rede enkel beschrijft, normeert ze niet (Reynaert 2006 100).

Zo Husserl inzicht in de oorsprong van de wetenschappen beoogt, houdt dit ook in dat wetenschappers zich blijvend bewust moeten zijn van de plaats van hun onderzoek in het hele betekenisstelsel<sup>17</sup>. Wetenschappers die zich bezig houden met driehoeksmeetkunde moeten opnieuw nadenken over de plaats van de driehoeksmeetkunde in het geheel van de meetkunde; meetkundigen moeten begrijpen hoe ruimtelijke begrippen zich verhouden tot de ruimte; wiskundigen moeten zich opnieuw afvragen wat de getallen waar ze mee werken precies zijn; natuurwetenschappers moeten reflecteren over de

---

Wereldvenster; Lawlor, Leonard (2002) The root, that is necessarily one, of every dilemma: an investigation of the *Introduction to Husserl's "The Origin of Geometry"*. In: L. Lawlor *Derrida and Husserl*. Bloomington, Indiana University Press; Marrati, P. (2005) *Genesis and trace. Derrida reading Husserl and Heidegger*. Stanford, University Press. p. 88-142; Merwe, Willie Van der (2005) *Developments in phenomenology. Intersubjectivity*. [Les] Stellenbosch, Stellenbosch University; Reynaert, Peter (2006) De fenomenologie van de leefwereld en de crisis van de wetenschappen. In: P. Reynaert (red.) *Husserl. Een inleiding*. Kapellen, Pelckmans. p. 86-116.

<sup>17</sup> Voor een reflectie over de samenhang van de meetkunde, zie o.a. p. 367 in Husserls *Krisis* (p. 51 in de Nederlandse vertaling *Over de oorsprong van de meetkunde*).

inhoud van het begrip natuur zelf. Dit alles is zeker in de exacte wetenschappen niet vanzelfsprekend. We kunnen formules correct uitvoeren zonder precies te weten hoe ze ooit tot stand zijn gekomen en wat ze allemaal impliceren. Zich hier niet bewust van zijn lijkt vaak zelfs de voorwaarde voor de efficiënte uitvoer van de bewerkingen. Zo kunnen leerlingen uit de middelbare school vlot rekenen met een sinus, het getal pi en zelfs met oneindigheden, maar het is waarschijnlijk dat ze hun wiskundetoets nooit op tijd zullen afkrijgen wanneer ze bij elke bewerking willen verstaan wat de plaats of betekenis van de sinus in het geheel van de wiskunde nu eigenlijk is en waar het getal pi vandaan komt. In die zin lijkt er in wetenschappen geen sprake te zijn van echte aanwezigheid. Wanneer we werken met wetenschappelijke formules zijn we doorgaans niet aanwezig bij hun betekenis of oorsprong; we weten niet precies waar we mee bezig zijn. Een snelle ontwikkeling van de wetenschap vraagt dat we haar oorsprong op meer nadrukkelijke wijze vergeten, dan we sowieso al zouden doen.

Husserl denkt met zijn fenomenologie een uitweg uit deze crisis te kunnen bieden. Om dit mogelijk te maken hanteert de fenomenologie de bijzondere methode van de transcendentaal-fenomenologische reductie. Met deze reductie schort men alle vooroordelen op, die men bijvoorbeeld door toedoen van de wetenschappen heeft aangenomen. Zo vertrekt men bij elk onderzoek over de werkelijkheid niet langer van het axioma dat er een objectieve – d.i. een buiten de mens bestaande – buitenwereld bestaat. Dit wil niet zeggen dat men ontkent dat een dergelijke wereld er is. Het houdt vooral in dat er niet langer naar dit bestaan wordt gevraagd: de vraag naar het bestaan van een buiten de mens bestaande wereld wordt tussen haakjes gezet. In plaats van de vraag naar een wereld buiten de mens te stellen, onderzoekt men het transcendentale bewustzijn dat zin constitueert. Wat na de transcendentaal-fenomenologische reductie overblijft is dan een bewustzijnsstroom; een stroom van verschijningen aan het bewustzijn. Of deze verschijningen afkomstig zijn van een buiten het bewustzijn bestaande wereld doet niet ter zake, maar het zich voordoen van de verschijningen zelf kunnen we niet ontkennen.

Husserls transcendentaal-fenomenologische reductie laat hem toe de oorspronkelijke betrokkenheid van het 'subject' op de 'wereld' te denken<sup>18</sup>. Het empirisme en rationalisme hebben subject en wereld uit elkaar gehaald, waarbij het empirisme meent dat het bewustzijn een tabula rasa is, die door indrukken van buiten uit wordt beschreven en het rationalisme stelt dat de betekenis van de buitenwereld wordt bepaald door de denkstructuren van het subject. Husserl heeft het daarentegen niet langer over een

---

<sup>18</sup> We zetten 'subject' en 'wereld' hier tussen aanhalingstekens, omdat de transcendentaal-fenomenologische reductie ervoor zorgt dat we het niet langer over een objectief, transcendent bestaande wereld of subject kunnen hebben. We nemen geen dergelijke objectiviteiten meer aan. Het subject en de wereld zijn slechts subject en wereld in zoverre ze zo aan het bewustzijn verschijnen.



subject en een wereld die eerst afzonderlijk van elkaar bestaan en nadien op elkaar betrokken worden, maar over een *cogito* met *cogitationes*, waarbij er een oorspronkelijke betrokkenheid van het subject op de wereld is. Hierbij ervaren we geen dingen op zich, maar dingen *zoals* deze aan ons bewustzijn verschijnen. Deze ervaringen hebben voor ons een betekenis die niet talig is en ook niet na reflectie tot stand komt. Er is sprake van een pre-reflexieve en pretalige ervaringsbetekenis – dit is een betekenis voor ons – of zinsbelevenis. Het gaat om een ge-waar-wording in de meest letterlijke zin van het woord. In onze prereflexieve ervaring van de fenomenen worden we ons van de waarheid of meest oorspronkelijke betekenis van het fenomeen bewust. De waarheid van het fenomeen ligt volgens Husserl dus noch in de wereld op zich, noch in het bewustzijn op zich, maar wordt ontdekt in de ontmoeting van het bewustzijn met de wereld, in de betekenisverwerving die deze ontmoeting is. De wereld is geen buiten ons bestaande wereld, maar een *Lebenswelt*: een wereld waar we steeds al mee omgaan en waar we vanuit een bepaalde traditie en culturele achtergrond naar kijken, waardoor die een prereflexieve betekenis voor ons heeft<sup>19</sup>. Husserl meent dat de impliciete betekenis van deze traditie ook te expliciteren valt (1976 366, Ned. 47)<sup>20</sup>.

Wanneer Husserl met zijn fenomenologie een oplossing voor de crisis van de wetenschappen tracht te formuleren, doet hij dit door te vragen om een hernieuwde aandacht voor de menselijke betrokkenheid op deze *Lebenswelt* waaruit de wetenschappen zijn ontstaan. Zo bestudeert hij in *Over de oorsprong van de meetkunde* de menselijke bewustzijnsact waardoor ideale objecten tot stand komen. We beschrijven dit ontstaansproces omdat het de rol van de mens in het tot stand komen van de wetenschap illustreert – iets waar Husserl in zijn poging tot opnieuw bewust worden van de oorsprong van de wetenschappen naar streeft – en omdat het ons iets zegt over Husserls opvatting van taal, die verder in deze verhandeling nog van belang zal zijn.

Ideale objecten zijn objecten die altijd, overal en voor iedereen identiek aan zichzelf blijven (Bernet 1986 94; Husserl 1976 368, Ned. 55). Een geometrisch object – zoals een cirkel – of een wiskundige formule zijn hier goede voorbeelden van. Maar het kan ook gaan om een ander object waarvan men – door een vergelijking met soortgelijke objecten – een steeds terugkerend, onveranderlijk wezen ontdekt. Ideale

---

<sup>19</sup> Het is hier niet de plaats om uitgebreid in te gaan op de betekenis van onze ervaring van de *Lebenswelt*. We merken alleen op dat Husserl met zijn beschrijving van deze ervaring geenszins een cultuurrelativisme verdedigt. Hoewel de traditie bepalend is voor de manier waarop we de *Lebenswelt* ervaren en er waarheid in deze ervaring naar voor komt, verschilt waarheid niet zomaar van cultuur tot cultuur. In de verschillende ontmoetingen met de *Lebenswelt* kan een gelijkaardige structuur worden ontdekt. Het streven naar waarheid is voor Husserl wel degelijk een streven naar een inzicht dat universeel geldig is. Dit laatste zal verderop in deze paragraaf nog van belang zijn.

<sup>20</sup> In paragraaf II.A.2.3 leggen we uit waarom dit niet zo is.

objecten bestaan volgens Husserl niet ergens in een andere wereld, maar worden wel geconstitueerd door het menselijke bewustzijn. Zo kunnen we ons steeds perfectere cirkels voorstellen of steeds vlakkeren vlakken schaven en vervolgens een sprong maken van de empirische limiet van voorstellen en schaven naar het concept van een perfecte cirkel of vlak. Dit begrip bevindt zich niet langer op een empirisch, maar wel op een ideëel niveau: het wordt gedacht. Op dit nieuwe niveau kent het een eigen werking: het begrip kan worden gebruikt voor allerlei precieze bewerkingen en redeneringen.

Het ideale object veronderstelt een specifieke werking van de taal: als het ideale object voor iedereen, altijd en overal hetzelfde is, veronderstelt dit dat het perfect kan worden herhaald (Husserl 1976 370, Ned. 65) en dat deze herhaling door een taalgemeenschap op dezelfde manier kan worden begrepen (369, Ned. 59-61). Nu heeft de taal voor Husserl een ambivalent statuut. Enerzijds vormt ze, zoals we net hebben gezien, de voorwaarde voor het tot stand komen van het ideale object. Anderzijds is ze er de oorzaak van dat we de oorspronkelijke act, die aan de basis ligt van het tot stand komen van het ideale object, uit het oog verliezen. In verband hiermee beschrijft Husserl hoe de taal het ons mogelijk maakt iemand te begrijpen zonder dat we de waarheid van zijn beweringen nagaan. Een dergelijk fenomeen doet zich volgens Husserl bijvoorbeeld voor wanneer we de krant lezen en de berichtgeving zonder meer voor waar aannemen (374, Ned. 79). Wanneer we de betekenis wel levendig willen maken, we de oorspronkelijke waarheid aan het licht willen brengen, moeten we volgens Husserl van een passief begrijpen naar een activiteit van verduidelijken overgaan (ibid.). In deze activiteit worden de afzonderlijke delen van een eerder passief overgenomen ongescheiden zin verhelderd. Husserl geeft toe dat de wetenschappen zodanig zijn ontwikkeld, dat het onmogelijk is geworden de volledige betekenis van een stelling in één menselijke act na te speuren. Hij meent echter dat er wel een logisch hypothetische wet kan worden geformuleerd, die stelt dat uit de mogelijkheid van het reacteren van de oorspronkelijke evidenties volgt dat ook hun consequenties opnieuw levendig kunnen worden gemaakt. Theoretisch gezien is het volgens Husserl dus steeds mogelijk de oorspronkelijke zin en samenhang van wetenschappelijke beweringen te reacteren. Wanneer een bewering niet de levendigheid heeft die ze behoort te hebben, is dit slechts een empirisch accident<sup>21</sup>. Theoretisch gezien kunnen we de oorspronkelijke zin wel reacteren.

De bovenstaande beschrijving van Husserls verlangen naar het reacteren van de achtergrond en de zingevende act die aan de basis ligt van de wetenschappen laat ons toe te begrijpen waarom Derrida in *La*

---

<sup>21</sup> Derrida zal hier tegenin gaan. Hij meent dat de dood van de oorspronkelijke zin niet accidenteel, maar transcendentiaal is. Wanneer een zin betekenisvol is, kan deze functioneren in een andere context dan die waarin ze is ontstaan. Dit maakt dat de betekenis van de zin al van bij het begin de banden met haar oorsprong heeft doorgesneden. We komen hier later op terug.

*voix et le phénomène* stelt dat de idealiteit van de idealiteit voor Husserl de levendige tegenwoordigheid is (4). Een ideaal object veronderstelt als bron van zin de act van een *levend* wezen en de mogelijkheid van een zuivere *tegenwoordigheid* in ruimte en tijd is nodig voor de perfecte herhaling die een ideaal object veronderstelt.

We analyseren pas later met Derrida de mogelijkheid of onmogelijkheid van een levendige tegenwoordigheid. In deze paragraaf staan we stil bij het verlangen zelf naar een dergelijke aanwezigheid. We gaan nu in op het verlangen het evocatieve een eindpunt van volle aanwezigheid te laten bereiken. Het derde deel van deze paragraaf zal dit verlangen dan met Husserls zonet beschreven verlangen naar de reactivering van het besef van de oorsprong van de wetenschap in verband brengen.

## 2.2 Verlangen naar een *visio beatifica*

Wanneer we geraakt worden door een kunstwerk, een subliem landschap of iets goddelijks ervaren, kan het verlangen ontstaan datgene wat wordt opgeroepen dichter te benaderen en volledig aanwezig te stellen. Zo is het mogelijk dat we een kathedraal of een tentoonstelling bezoeken; dat die ons aantrekken, maar dat we er niet ten volle van kunnen genieten, omdat er teveel toeristen voor de kathedraal of in de tentoonstellingshal staan. We kunnen dan beslissen een foto te maken om thuis optimaal te genieten van wat ons in de kathedraal of tentoonstelling aanspreekt, zonder dat contingente factoren dit verhinderen. We denken een vervullende ervaring net te missen door enkele toevallige storende elementen en trachten deze elementen uit te wissen om deze alsnog volledig te beleven. In de religie heet dit dat we verlangen naar een *visio beatifica*. Religieuze ervaringen in het aardse leven kunnen ons doen verlangen naar een gelukzaligmakende aanschouwing van God. Dit verlangen vinden we overigens niet alleen terug in het contemplatieve schouwen, maar ook in het gevoel een gelukkig moment blijvend te willen vasthouden. We kunnen zo van een moment of samenzijn genieten dat we ernaar verlangen het in zijn volledigheid vast te houden en het steeds opnieuw *precies zoals het was* in onze herinnering te kunnen oproepen. We kunnen ook het gevoel hebben vroeger, bijvoorbeeld als naïef kind, gelukzalig te hebben geleefd en ernaar verlangen dit nog eenmaal opnieuw te mogen beleven.

Al deze verlangens zijn reëel, maar ze daadwerkelijk trachten in te vullen zou tot desillusies leiden. Het evocatieve roept iets op wat nooit aanwezig kan worden gesteld. In verband hiermee zegt Borges dat

kunst de aankondiging is van de revelatie die niet plaatsvindt<sup>22</sup>. Simon Vestdijk heeft het over hetzelfde wanneer hij zegt dat grote kunstwerken allen de belofte delen ‘dat de ervaring van het ‘nooit zullen kennen’ steeds te hernieuwen zal zijn’ (1952 66). Het ontglippen vormt de voorwaarde voor de evocatie<sup>23</sup>.

Ook uit de gegeven voorbeelden blijkt dat de opgeroepen aanwezigheid iets met een afwezigheid te maken heeft. In de eerste plaats is het zo dat er niets aan ‘de andere kant’ van onze ervaring of van ons gevoel ligt, dat ooit aanwezig kan worden gesteld. De beleving van het kind waar we naar terugverlangen is er nooit als dusdanig geweest. Het kind ervoer het moment niet zoals wij het nu zien. Ten tweede wordt duidelijk dat een *zuivere* aanwezigheid het evocatieve zou vernietigen. Storende factoren of uitwendige elementen – die een totale of zuivere aanwezigheid verhinderen – vormen de voorwaarde voor de evocatie. Dit merken we wanneer de foto van de kathedraal of tentoonstelling ons weinig of niets doet. De eigen aanwezigheid bij de kathedraal is belangrijk onafhankelijk van welke visuele indruk ook. De betekenis van de eigen aanwezigheid aan de kathedraal kan niet vervangen worden door een perfecte weergave van de kathedraal. Hier blijkt een storend element het evocatieve mee te constitueren: mijn aanwezigheid bij de kathedraal is contingent en maakt op zich geen essentieel deel uit van de pracht van de kathedraal. Toch is het deze contingentie – die storend is omwille van de contingentie – die mij het evocatieve doet ervaren. We gaan later verder in op de relatie tussen het storende en het evocatieve<sup>24</sup>. Hier staan we nog even stil bij uitwendigheden waarvan we het gevoel hebben dat ze onze vervulling misschien niet zouden mogen bepalen, maar die er in werkelijkheid wel de voorwaarde van vormen. Van Deyssel geeft hier meerdere voorbeelden van in *Uit het leven van Frank Rozelaar* (1911). Zo laat hij Rozelaar schrijven dat hij het zalig vindt naar een jongetje te kijken dat door het bos huppelt en dat dit

---

<sup>22</sup> Naar dit citaat wordt verwezen in de lessen *Filosofie van de kunst* ((Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.) Ik heb het tot mijn spijt niet zelf kunnen terugvinden.

<sup>23</sup> In een bespreking van Levinas beschrijft professor Visker een soortgelijke structuur. Wat werkelijk betekenisvol voor ons is, is niet vol van betekenis. Niet helemaal kunnen zeggen waaruit de betekenis van het voor ons betekenisvolle bestaat, vormt de voorwaarde voor het betekenisvolle. Indien we de betekenis wel konden uitzeggen, zou iets niet langer specifiek betekenisvol voor ons zijn. Het persoonlijk betekenisvolle zou vertaalbaar zijn en door anderen kunnen worden toegeëigend. (Cfr. Visker, Rudi (2007) *Overzicht van de recente continentale wijsbegeerte*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte). De context van ons schrijven biedt ons de mogelijkheid hieraan toe te voegen dat we, bij het uitzeggen van het betekenisvolle of evocatieve, een sterk belichaamde en onvertaalbare betekenis zouden reduceren tot een zwak belichaamde en vertaalbare betekenis. Met deze reductie wordt het betekenisvolle niet plots volledig voor mijzelf en anderen inzichtelijk, maar verdwijnt het. De betekenisvolheid hangt samen met een bepaald lichaam, met een niet-uitzegbaarheid of niet-expressiviteit. Haar in een andere vorm gieten, vernietigt dit niet-expressieve lichaam, het vernietigt precies wat haar constitueert.

<sup>24</sup> We komen hier met name op terug wanneer we de beschrijving van de *Ausserungen* door Husserl en Derrida in verband brengen met Roland Barthes' uiteenzetting over het punctum (II.B.3).

niet door het jongetje zelf komt, maar door het feit dat het jongetje zijn zoon is, door een uitwendige bloedband die het jongetje niet zelf veroorzaakt heeft (11). Hij laat Rozelaar ook schrijven dat hij ervan geniet naar zijn huis te kijken en ervaart hoe er een zekere schoonheid uit spreekt, die enkel tot hem komt omdat het zijn huis is (37). Ook wanneer we geraakt worden door kunst of wanneer een kunstwerk iets oproept, heeft dit niet zozeer te maken met een ergens aanwezige totaliteit die ons toeroept, maar wel met contingente factoren die in eerste instantie uitwendig lijken te zijn aan wat wordt opgeroepen. In poëzie kunnen we geraakt worden door het toevallige van de taal dat ons in de mogelijkheid stelt iets treffend uit te drukken, wat in een andere taal niet zou kunnen. In een visueel kunstwerk vallen de concrete lijnen niet samen met wat ze oproepen, maar vormen ze wel de voorwaarde voor wat opgeroepen wordt. Een miskennis van dit gegeven vinden we in het werk van Robert Rauschenberg en Roy Lichtenstein. In een kritiek op het abstract expressionisme van de Kooning vraagt Rauschenberg hem een werk, wist het uit en noemt het *'Erased de Kooning drawing'* (1953). Hij wenst hiermee aan te tonen dat er niets achter de lijnen ligt zoals de abstract expressionisten lijken te denken. Roy Lichtenstein wil met zijn *Brush stroke* (1965) de vooronderstellingen van de abstract expressionisten op een gelijkaardige manier bekritisieren. Hij maakt een pictografische voorstelling van een penseelstreek, accentueert deze en laat ook nog opzettelijk enkele verfdruppels na, die voor een expressionist als Jackson Pollock misschien zouden getuigen van een bepaalde gemoedsgesteldheid, maar voor Lichtenstein enkel en alleen verf zijn. Rauschenberg en Lichtenstein hebben gelijk wanneer ze stellen dat er niets achter de lijnen ligt dat ooit aanwezig kan worden gesteld. Ze hebben ongelijk wanneer ze hieruit de conclusie trekken dat de lijnen zelf geen evocatieve kracht hebben, niets kunnen oproepen. Het is niet omdat datgene wat de materialiteit van het kunstwerk oproept niet aanwezig kan worden gesteld, dat de materialiteit niet kan oproepen. In de kunst gaat het om verwijzende tekens, waarbij dit waarnaar ze verwijzen ons steeds ontglipt.

### 2.3 Over doordrongen raken en het ongezegde

We hebben nu gezien hoe zowel binnen het domein van het kennen, als bij de belevenis van het evocatieve het verlangen naar een volle aanwezigheid kan ontstaan. Het gaat hierbij om een verlangen doordrongen te zijn van de hele betekenis van waar we mee bezig zijn. Hier zijn namelijk gradaties in. We worden niet steeds in even sterke mate geraakt door wat we doen of wat we zeggen. Zo kunnen we een zin uitspreken en ons nauwelijks bewust zijn van zijn dramatische karakter. Een nieuwslezer kan het

bijvoorbeeld op een oppervlakkige manier hebben over het aantal slachtoffers van een catastrofe. Van hem kan worden gezegd dat hij niet weet wat hij zegt. Hij begrijpt de betekenis van de zin wel, maar ziet de relevantie er niet van. Ook wanneer we bidden kunnen we meer of minder doordrongen zijn van wat we zeggen. We kunnen louter reciteren of we kunnen de betekenis en kracht van elk woord opnieuw proeven. In het domein van de wetenschap kunnen we eveneens formules gebruiken en daarbij meer of minder doordrongen zijn van hun samenhang.

We hebben ook gezien hoe dit verlangen naar volledige aanwezigheid noch in de wetenschap, noch in de beleving van het evocatieve helemaal wordt ingevuld. De beoefening van de wetenschap en de beleving van het evocatieve verhouden zich steeds in meer of mindere mate tot iets wat ongezegd of ongezien blijft. Telkens wordt er iets gezegd, dat iets anders bevat dat niet wordt gezegd en niet of niet gelijktijdig kán worden gezegd. We worden nooit volledig doordrongen van het ongezegde waarin het gezegde slechts kan bewegen<sup>25</sup>.

Het grappige vormt een illustratie van de werking van dit fenomeen in het domein van het evocatieve. Vaak vinden we een verschijning of een situatie grappig, omdat deze ons aan iets anders doet denken, dat niet mee opgenomen kan worden in de huidige context van de verschijning. Als het wel kon worden opgenomen, zou het grappige effect niet tot stand komen. Het effect van het grappige komt tot stand door het niet helemaal kunnen zeggen van iets waar we toch een verhouding mee hebben.

Ook in het domein van de wetenschap is er een intuïtieve betrokkenheid op wat niet wordt gezegd. Een goede wetenschapper voelt aan dat zijn bewerkingen meer veronderstellen en betekenen dan dat waar hij zich actueel van bewust is en kan zijn. Hij heeft een intuïtief beeld van deze veronderstellingen en betekenissen dat hem oriënteert, maar dit expliciteren zou hem van de wijs brengen. Het intuïtieve en oriënterende beeld kan niet op het moment van de wetenschappelijke bewerking zelf worden geëxpliciteerd. De wetenschapper verkeert overigens niet slechts in de praktische onmogelijkheid de hele samenhang van het wetenschappelijk denken te expliciteren. De terugkeer van de wetenschap naar haar oorsprong, het opnieuw gronden van abstracte begrippen in de concrete *Lebenswelt* is ook de jure onmogelijk. Om dit te begrijpen kan een vergelijking worden gemaakt met de werking van de herinnering of geschiedschrijving.

---

<sup>25</sup> Dit is wat Derrida onder andere beschrijft wanneer hij het heeft over de werking van *différance*. Het is ook de reden waarom dit hoofdstuk de titel 'verwijzende verwijzingen' draagt. Wat hier precies mee bedoeld wordt, wordt in het verloop van dit hoofdstuk nog duidelijk.

Net zoals Husserl ernaar verlangt terug tot de oorspronkelijke beleving van wetenschap en waarheid te komen, kunnen we ernaar verlangen iets wat we zelf hebben meegemaakt opnieuw te beleven of kan het verlangen ontstaan door te dringen tot de belevingswereld van mensen die in een ander tijdperk leefden. Van dit laatste verlangen getuigt bijvoorbeeld de fantasie van een teletijds-machine in stripverhalen. Verwacht wordt dat wanneer we door de werking van de teletijds-machine in een andere tijd terecht komen, we de wereld net gaan zien als de mensen die in die tijd leefden; we hetzelfde gaan geloven, dezelfde angsten zullen hebben en dezelfde verwachtingen zullen koesteren. Deze fantasie kan om theoretische redenen nooit werkelijkheid worden. De geschiedschrijving heeft haar motor in een oorsprong die er nooit is geweest. Van de geschiedschrijving mag verwacht worden dat ze zich niet tot het opsommen van feitelijke gebeurtenissen beperkt, maar ook zoekt naar de beleving van die gebeurtenissen. Er moet echter ook worden beseft dat we nooit bij een oorspronkelijke beleving zullen uitkomen. De oorspronkelijke beleving waar geschiedschrijvers naar zoeken is niet enkel onherroepelijk voorbij, ze is er ook nooit geweest. De geschiedschrijvers zoeken naar iets waar de mensen, opgenomen in hun tijd, zelf niet bij stilstonden.

Omgekeerd verliezen de geschiedschrijvers noodzakelijk de betrokkenheid die deze mensen wel hadden. Dit is zo omdat in de geschiedschrijving, net als in de herinnering, een vroegere gebeurtenis op zodanige manier voor de geest wordt gehaald dat we er vat op hebben. We zien de gebeurtenis voor ons, maar maken er zelf geen deel van uit. Wij hebben een voorstelling van de gebeurtenis, maar de gebeurtenis neemt ons niet langer in bezit. Het is waarschijnlijk dat we meer zien wanneer we de feiten van buitenaf aanschouwen, maar dit meer zien resulteert niet in een dieper, waarachtiger of meer oorspronkelijk beleven. We beleven de gebeurtenis wanneer we erin opgenomen zijn, niet door een reflectie achteraf. De reflectie over een eerdere betrokkenheid getuigt zelfs noodgedwongen van het verloren gaan van deze betrokkenheid. Heidegger heeft het hierover wanneer hij beschrijft hoe we ons bewust kunnen worden van onze oorspronkelijke betrokkenheid op de dingen in de wereld. We gaan hier kort op in<sup>26</sup>. Voor we bewust over de aard van de dingen nadenken, verstaan we deze al op een prereflexieve wijze. Dit blijkt uit ons handelend omgaan met de dingen. Nog voor we over de dingen reflecteren, gebruiken we de dingen<sup>27</sup>. Dit gebruiken toont dat we de dingen al op een bepaalde manier kennen. We weten waartoe ze dienen. Een hamer dient bijvoorbeeld om te hameren. Heidegger stelt dat de dingen hier als ter handen verschijnen. We nemen de dingen in de hand; gebruiken ze; tonen zo dat we ze verstaan, maar zijn ons zelf niet van dit verstaan bewust. Nu kan het gebeuren dat een ding plots niet langer

---

<sup>26</sup> We baseren ons op paragraaf 15 en 16 van *Sein und Zeit*.

<sup>27</sup> Heidegger noemt de dingen die gebruikt worden 'tuigen'.

zonder meer ter handen is. Een hamer kan bijvoorbeeld breken. De hamer wordt dan voor handen. Hij komt voor ons te liggen en pas in het besef dat we hem nu niet meer kunnen gebruiken, dringt tot ons door wat dit gebruiken eigenlijk was, waaruit het ter handen zijn van de hamer bestond.

Cruciaal voor onze uitleg over het verlangen naar de reactivering van oorspronkelijke betrokkenheid is dat het besef van de betrokkenheid er volgens Heidegger pas is in het besef van haar verloren gaan<sup>28</sup>. We beseffen pas hoe de dingen ter handen zijn, wanneer ze dat niet of bijna niet meer zijn. Dat wat we in de ontologie, de geschiedschrijving en de wetenschappen dreigen te vergeten en dat waar respectievelijk Heidegger, de geschiedschrijvers en Husserl naar zoeken, is dus net iets waar we niet mee in contact kunnen treden. Nu komt het specifieke karakter van Husserls verlangen aan het licht. Husserls verlangen naar een oorspronkelijke beleving is niets anders dan het in stand houden van een ervaring van een onmogelijkheid. Zijn verlangen naar de beleving van de oorsprong, beschrijft eigenlijk de ervaring van het (onherroepelijk) verloren zijn deze beleving<sup>29</sup>.

Het ongezegde en intuïtieve spelen dus zowel een rol in het domein van het evocatieve als in het domein van de wetenschappen. De gradaties zijn evenwel verschillend. In de wetenschappen of wiskunde speelt het intuïtieve slechts een onrechtstreekse rol. Bij een wiskundige bewerking kun je *precies* weten wat de volgende stap moet zijn, zonder dat je daarbij beroep moet doen op een of ander aanvoelen. Het intuïtieve oriënteert de wetenschapper wel – hij heeft een zeker aanvoelen van de plaats van zijn bewerking in een groter geheel van bewerkingen –, maar speelt geen nadrukkelijke rol. De lineaire vooruitgang van de wetenschap zorgt er ook voor dat het ongezegde waar ze noodzakelijk rond draait – dat wat we de oorsprong zouden kunnen noemen – makkelijk vergeet. In de filosofie speelt het intuïtieve

---

<sup>28</sup> Dit wordt goed uitgelegd in: Visker, R. (2006) Kunst en grofvuil. Heidegger, Levinas en de overgang. *Tijdschrift voor Filosofie*, 68(3), 583-612.

<sup>29</sup> Husserl zou dit zelf niet zo zeggen. Hij meent dat we ons wél opnieuw en zonder verlies bewust kunnen worden van de oorsprong van de wetenschappen. Hierbij stellen we ons het verleden niet enkel voor, we beleven het ook zoals het oorspronkelijk werd beleefd, terwijl we er ons toch van bewust zijn dat het om een verleden gaat en we ons nu in een ander tijd bevinden. In een boeiend artikel beschrijft Bernet (1994a) hoe dit volgens Husserl mogelijk is. In het artikel wordt ook gereflecteerd over de herinnering zoals die volgens Roland Barthes via de foto tot stand komt. In tegenstelling tot Husserl is Barthes zich ervan bewust dat het verleden onherroepelijk voorbij is. In *La chambre claire* (1980) beschrijft hij hoe een foto getuigt van iets wat geweest is: de foto proclameert 'ça a été' (passim). Toch maakt het besef van dit voorbij onze betrokkenheid op wat voorbij is niet onmogelijk. We kunnen immers door een foto getroffen worden. Het besef van het 'ça a été' kan zelfs constitutief zijn voor dat wat ons in de foto treft. Bernet verwijst naar een passage uit Prousts *A la recherche du temps perdu* (1954) waarin de verteller bij het kijken naar een foto van zijn grootmoeder plots ziet hoe ze werkelijk was en gelijktijdig voor de eerste maal beseft dat ze dood is (II 756). Het samengaan van het besef van iets dat onherroepelijk verloren is en de ervaring van het evocatieve zoals Bernet dit met Barthes beschrijft vormt de perfecte illustratie van de werking van het verlangen dat we hier hebben willen analyseren.



al een grotere rol. Hoe goed een filosofische redenering ook in elkaar zit, wat de volgende stap moet zijn is minder eenduidig dan in een exact wetenschappelijke redenering het geval is. De volgende stap kan niet zonder meer uit de vorige worden afgeleid, maar vraagt een aanvoelen van wat wel en wat niet interessant is om uit te werken. In de filosofie spelen het intuïtieve en het ongezegde dus voortdurend mee. Het is makkelijk in te zien dat dit in het domein van het artistieke nog meer het geval is. De kunstenaar laat zich het meest rechtstreeks leiden door het intuïtieve en er is de voortdurende gewaarwording dat het gezegde en ongezegde onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn.

## **2.4 Aanwezigheid en taal**

### **2.4.1 Een dubbele asymmetrie**

We ronden deze paragraaf over verlangens naar aanwezigheid af met een reflectie over de wijze waarop de taal aanwezigheid zowel mogelijk maakt, als verhindert. Als we de rol van de taal in de wetenschappen vergelijken met de rol van de taal in het domein van het evocatieve komen we een dubbele asymmetrie op het spoor. Het exacte taalgebruik van de wetenschappen maakt een aanwezigheid mogelijk, waarvan er bij het suggestieve taalgebruik doorgaans minder sprake lijkt te zijn. Omgekeerd roept het suggestieve taalgebruik een aanwezigheid op, die het exacte taalgebruik vaak dreigt te verliezen.

We hebben gezien dat de exacte taal van de wetenschappen een gegeven niet enkel inzichtelijk maakt en daardoor volledig aanwezig tracht te stellen; ze bedreigt ook onze oorspronkelijke aanwezigheid bij het inzicht. De taal van de wetenschappen is zo goed en precies ontwikkeld dat ze door wetenschappers kan worden gehanteerd, zonder dat deze steeds opnieuw stil hoeven te staan bij de precieze en volledige betekenis van symbolen. Bewerkingen kunnen correct worden uitgevoerd door een correct gebruik van de taal, zonder dat wetenschappers zich van de volledige betekenis van hun formules bewust zijn. Ze zien dit doorgaans niet als een mislukking van de wetenschappelijke taal, maar maken er handig gebruik van.

In het domein van het evocatieve is het anders. Ons steeds opnieuw beleven van het oorspronkelijke inzicht dat in de wetenschappen door de exacte taal wordt verloren, wordt in kunst, religie of persoonlijke ervaringen van vervulling net door de taal opgeroepen. De taal is er geen middel om tot er tot een universeel geldig en principieel voor ieder toegankelijk inzicht te komen. In die zin geeft ze geen

aanleiding tot de aanwezigheid van ware oordelen zoals de taal in wetenschappen dat doet. De evocerende of suggestieve taal roept aanwezigheid wel op een andere wijze op. Dit is zo, omdat suggestief taalgebruik erg nauw verbonden is met wat wordt opgeroepen. Dit blijkt in de eerste plaats uit het gegeven dat er geen evocatie is zonder de taal. We hebben dit gemerkt in de bespreking van Lichtensteins en Rauschenbergs onbegrip voor het evocatieve. We hebben het concrete nodig om in aanraking te komen met iets universeel. De nauwe verbondenheid tussen de taal en wat ze oproept blijkt ook uit het gegeven dat de taal iets kan oproepen zonder dat wij dat willen. We geven een voorbeeld om dit punt duidelijk te maken. Woorden kunnen een bepaalde geladenheid bezitten waardoor ze iets buiten onze wil om aanwezig kunnen stellen. Zo is het mogelijk dat wanneer een geliefde kanker heeft, we het woord 'kanker' angstvallig mijden. Het woord roept iets op waar we liever niet aan willen denken. Alleen al het woord 'kanker' lijkt onze geliefde dichterbij de dood te brengen. Dit verklaart waarom het voor ons makkelijker kan zijn het over een 'sarcoom' te hebben in plaats van over een 'kankergezwell', alsook waarom we er de voorkeur aan geven over de afdeling 'oncologie' te spreken en niet over de afdeling 'kankerwetenschappen'. De kunst maakt gebruik van een dergelijke band tussen taal en het evocatieve. In de kunst zijn betekenissen sterk belichaamd<sup>30</sup>. Een sterk belichaamde betekenis is een betekenis die niet makkelijk los te koppelen is van haar belichaming. De betekenis is niet zomaar over te plaatsen in een andere vorm. Er is een lage graad van vertaalbaarheid. Wanneer de belichaming verandert, verandert ook de betekenis<sup>31</sup>. In de kunst merken we dat betekenis sterk is belichaamd, wanneer een interpretatie van een kunstwerk er niet toe leidt dat we niet langer naar het kunstwerk gaan kijken, maar ons net opnieuw naar het kunstwerk doet kijken. We blijven de materialiteit nodig hebben om wat wordt opgeroepen te ervaren.

Dit is eigenlijk vrijwel altijd het geval in de taal. Soms spreken we over taal alsof vorm of materialiteit enerzijds en inhoud anderzijds strikt gescheiden zijn. We zien de materialiteit dan als de voorwaarde en hindernis om betekenis over te brengen. Ze vormt de voorwaarde voor de betekenisoverdracht, omdat we nu eenmaal een substantie nodig hebben om innerlijke gedachten naar buiten te brengen. Ze kan er de hindernis voor vormen, omdat ze ons de betekenis uit het oog kan doen verliezen, zoals we gezien hebben bij de beschouwing van wetenschappelijke formules en zoals blijkt uit het gegeven dat we soms enkel de klank van woorden kunnen horen, zonder de betekenis van de woorden te vatten. Dergelijke

---

<sup>30</sup> Voor de uitleg over de sterk belichaamde betekenis baseren we ons op de cursus *Filosofie van de kunst* (Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.)

<sup>31</sup> Dit is bijvoorbeeld het geval bij sacrale of plechtige formules. We kunnen deze niet zomaar vervangen en wanneer we ze per ongeluk anders uitspreken is het mogelijk dat we de betekenis van de formule voelen wankelen.

fenomenen kunnen aanleiding geven tot de idee dat er ook betekenissen zijn zonder vorm of materialiteit, dat betekenissen in eerste instantie zonder vorm of materialiteit zijn. Dit is niet zo. Betekenissen hebben een zekere vorm nodig om te zijn en opdat wij er ons op zouden kunnen concentreren – d.w.z. er naar zouden kunnen verwijzen. De vorm maakt betekenisoverdracht niet alleen mogelijk, hij constitueert de betekenis ook en evoceert haar. De nauwe band tussen vorm en inhoud en de bepaling van de vorm door de inhoud blijkt uit het gebruik van woorden als ‘plomp’. De klankkleur die minstens gedeeltelijk toevallig is, maakt woorden toch minder of meer geschikt om iets uit te drukken<sup>32</sup>. Ook Van Deysse geeft een goede illustratie van wat wij hier willen zeggen. Hij toont enerzijds dat de vorm of toon van een bepaalde gedachte nooit helemaal met de gedachte samenvalt:

Veel van het door mij in schrift gebrachte klinkt mij zoo hard, dat ik er niet herken het zachte leven van mijne gedachte. (1911 98)

Of nog:

Als ik mijn stem hoor in mijn hoofd, hoort die vreemd aan in de stilte, waarin anders alleen mijne gedachte leeft. Hij hoort niet mooi aan, maar mijn gedachte voelt wèl mooi aan. (97)

Anderzijds toont hij dat de toon waarop iets wordt uitgesproken toch iets te maken heeft met de gedachte en ons kan doen beslissen een gedachte al dan niet aan iemand toe te schrijven:

Ik denk wel eens als ik iets hoor nadat ik het gezegd heb, zoû Zij dat ook zoo hebben kunnen zeggen. En meestal moet ik mij dan bekennen, dat die te leelijk was dan dat de toon door Haar geuit had kunnen zijn. (98)

De evocatieve kracht van de vorm in taal blijkt verder uit het gegeven dat we door een inhoud kunnen getroffen worden omdat die op een bepaalde toon, door een bepaalde persoon wordt uitgesproken. De inzichtelijkheid van deze inhoud verhindert niet dat we ervan houden steeds opnieuw terug te keren naar de manier waarop deze werd geuit. De terugkeer naar de vorm van de uiting blijft iets evoceren wat de inhoud op zich niet kan. Hierdoor krijgt de taal zelf een zekere présence. Net zoals in de kunst, waar we, zoals gezegd, ondanks alle interpretaties onze blik toch steeds opnieuw op het gedicht of het beeldhouwwerk richten.

---

<sup>32</sup> Er zijn ook voorbeelden te geven van vormen die objectief gezien nog in sterkere mate uitwendig zijn aan hun inhoud, maar die deze niettemin bepalen. Zo kunnen we verwachten dat de inhoud van een groteletterboek oppervlakkig zal zijn, of kunnen we ervan uitgaan dat de inhoud van een verhandeling in een erg klein lettertype geleerd en moeilijk is. Deze verwachtingen zullen de inhoud ook daadwerkelijk bepalen. We merken dit ook wanneer een zelfde inhoud van een les minder of meer boeiend is, afhankelijk van het mindere of meer aangename stemgeluid waarin deze wordt aangeboden.

### 2.4.2. Seeing in

We vergelijken een laatste maal de verhouding tussen vorm en inhoud in de kunst en vorm en inhoud in de taal. In *Signature événement contexte* merkt Derrida op dat Condillac de tekens van de taal als schilderingen ziet (371). Condillac meent volgens Derrida dat onze huidige communicatievormen ontstaan zijn door een innerlijke gedachte eerst in een gebaar en vervolgens in verschillende vormen van schrift (fonetisch, hiërogliefisch, ideografisch) uit te drukken. Het gebaar vormt een schildering van de gedachte en het schrift een schildering van het gebaar: het gebaar toont de gedachte en het schrift is een andere wijze om hetzelfde als het gebaar uit te drukken.

Nu zijn er verschillende manieren om naar een schildering te kijken. In de filosofie van de kunst kunnen we de opvatting van twee protagonisten tegenover elkaar plaatsen. Aan de ene zijde is er Gombrich (1960) die meent dat de realistische schilderkunst door een gelijkaardig representatieschema tot stand is gekomen als Condillac erop na houdt (108-109). Mensen zouden bijvoorbeeld in de structuur van rotsen of configuratie van wolken afbeeldingen van de werkelijkheid zijn gaan zien, deze vervolgens hebben verfijnd en zo tot schilderkunst zijn gekomen<sup>33</sup>. De werkelijkheid vormt hier de basis voor een steeds fijnere representatie en de interpretatie van de representatie brengt ons terug bij de werkelijkheid. De hier relevante gelijkenis tussen Gombrichs benadering van het kunstwerk en Condillacs visie op taal ligt vooral in het volgende. Wanneer we naar een schilderij kijken, gebeurt volgens Gombrich iets gelijkaardigs als bij de *Gestaltwitch* (105 en verder). We zien nu eens de materiële lijnen van het schilderij en dan weer wat wordt afgebeeld. We kunnen ons niet van beide tegelijkertijd bewust zijn. Condillacs opvatting van taal sluit hier bij aan. Hij maakt een onderscheid tussen de vorm en de inhoud van een woord of zin. De oorspronkelijke gedachte is los te maken van de latere vorm die ze krijgt.

Nu is er in de filosofie van de kunst ook een andere manier om naar schilderingen te kijken. Die wordt verdedigd door Wollheim (2001). Wollheim ontwikkelt de concepten van *'seeing-in'* (19) en *'twofoldness'* (ibid.). Hij stelt dat we niet nu eens de lijnen en dan weer hun betekenis zien, maar dat onze ervaring van betekenis wel gelijktijdig is aan onze bewustwording van de concrete lijnen. Dit inzicht kan ons ook iets zeggen over de taal. Wanneer we woorden verstaan, horen we doorgaans niet eerst de klanken om ons vervolgens bewust te worden van hun betekenis. We horen de betekenis wel *in*

---

<sup>33</sup> 'Once the animal shape had been discovered somewhere in a rock (...) it should have proved easier to transfer and adjust it till the tribe or the caste of medicine man engaged in some magic ritual acquired a specialized skill in the making of such images. (...) It would be tempting to assume that the most striking feature of cave art, its lack of geometrical rigidity, may be thus connected with his distant roots in indeterminate forms discovered and elaborated by subsequent generations.' (108-109)

de klanken<sup>34</sup>. Hierbij vormt de uitwendige vorm van een woord geen neutraal hulpmiddel, noch een hindernis om tot zijn betekenis te komen, maar maakt het deel uit van een aansprekingskracht die nodig is om onze aandacht op een betekenis te richten. Dit is zo voor het gewone en poëtische taalgebruik, maar ook voor de taal van de (exacte) wetenschappen.

In de gewone taal kunnen we geraakt worden door de manier waarop iemand iets zegt. Wanneer we aan iemand duidelijk willen maken waarom iets ons raakte, zeggen we dit soms ook: 'hij zei dit, maar het was de manier waarop die me raakte'. In de poëtische taal kunnen we, zoals reeds aangegeven, aangesproken worden door een treffende formulering waarvan de aansprekingskracht afhankelijk is van de contingente eigenschappen van de concrete taal. Ik kan er ervaren hoe een *specifieke* taal een diep-menselijke – en in die zin *universele* – waarheid uitdrukt. De materialiteit van de taal wordt hier niet gevreesd. Integendeel, het is net de dubbelheid van vorm of materialiteit en betekenis die ons raakt.

Ook in de exacte wetenschappen kan dit het geval zijn. We verlangen er naar heldere en transparante tekens. Een eerste reden hiervoor is dat deze betekenis zo aanwezig mogelijk moeten stellen. Een andere reden sluit hierbij aan, maar verschuift het accent. Exacte wetenschappers worden op professioneel vlak aangesproken door precisie. Hun voorliefde voor precisie – die zich op school eventueel uitte in een liefde voor het vak technisch tekenen – kan zelfs tot hun beroepskeuze hebben geleid. Diezelfde voorkeur kan maken dat ze zich aangesproken voelen door een helder symbolysysteem. De voorkeur voor transparante tekens heeft hier niet alleen te maken met een inhoudelijke motivatie, maar met een persoonlijke waardering waarvan de reden niet steeds uit te zeggen is en die van dezelfde aard is als de reden die de voorkeur voor een bepaald soort literatuur motiveert<sup>35</sup>.

Ook filosofen kunnen van bepaalde discours houden, niet alleen omdat hun bewijskracht beter is, maar wel door de stijl van deze discours. Betekenis blijkt niet enkel achter de materialiteit van uitspraken te liggen, maar ook in die materialiteit zelf en dit zelfs binnen het domein van de wetenschappen.

---

<sup>34</sup> Er zijn fenomenen te bedenken die deze gedachte lijken tegen te spreken. Zo is het mogelijk dat iemand mij in een andere taal toespreekt dan ik verwacht. Ik hoor dan enkel klanken, maar begrijp niet onmiddellijk wat hij zegt. Wanneer het vervolgens even stil is en ik begin te beseffen in welke taal de ander spreekt, zal ik hem wel begrijpen. Het komt ook voor dat we een moeilijk geschrift moeten ontcijferen om pas in tweede instantie tot de betekenis van de krassen te kunnen komen. Bij dergelijke fenomenen lijkt de ervaring van de materialiteit vooraf te gaan aan de ervaring van betekenis. Toch is dit niet helemaal zo. Eens het de taal of het schrift ontcijferd is en er betekenis naar voor kan komen, is er niet enerzijds vorm en anderzijds betekenis, maar ervaren we de betekenis wel in de vorm. We worden aangesproken en geraakt door de specifieke vorm waarmee iets gezegd wordt.

<sup>35</sup> Uiteraard blijft er een verschil tussen de taal van de wetenschappen en de poëtische taal. Hoewel wiskunde ook een zekere schoonheid kan hebben en juist door haar zuiverheid een aantrekkingskracht kan uitoefenen, is het voor diegene die wiskunde beoefent niet van essentieel belang dat hij in contact *blijft* met de poëtische beschouwing van wiskundige zuiverheid. De wiskundige inhoud heeft een zelfstandigheid die de inhoud van poëzie niet heeft.

### ***2.4.3 Een onophefbare afstand***

Met de verlangens naar aanwezigheid in het achterhoofd staan we in wat volgt vooral stil bij de onophefbare afstand in het betekenisproces. Voor we deze denken moet nog één opmerking over taal een aanwezigheid worden gemaakt. Er is een essentieel verschil in Husserls en Derrida's benadering van de verhouding tussen de taal en het aangeduide, dat verklaart waarom Derrida aandacht heeft voor zaken die Husserl niet helemaal heeft doorgedacht. Derrida schrijft in een periode waar heel wat filosofen aandacht krijgen voor de rol die de structuur van de taal speelt in de constitutie van betekenissen en van het zelf<sup>36</sup>. Dit maakt het voor hem meer vanzelfsprekend te zien dat zelfs een object, waar we enkel aan denken en waar we ons niet luidop over uitspreken, taal – want herhaling en verwijzing – veronderstelt<sup>37</sup>. In tegenstelling tot Husserl, benadrukt Derrida hoe de taal en haar structuur betekenissen bepaalt. Anders dan Husserl meent hij niet dat pretalige gedachten bestaan.

Dit verklaart waarom Derrida ook de afstand die aanwezig is in het betekenisstelsel veel beter kan denken. Zelfs wanneer Husserl over talige tekens nadenkt, wist hij de taal – en bijgevolg ook de structurele afstand die deze instelt – uit. In zijn reflectie over het expressieve teken is dit onmiddellijk duidelijk. Het expressieve teken is secundair aan de betekenis en is transparant voor de betekenis die ook zonder taal kan bestaan. Derrida stelt terecht dat het expressieve teken voor Husserl hierom geen werkelijk teken is (LVP 46). Ook Husserls beschouwing over het indicatieve teken wist de taal in zekere zin uit. In eerste instantie lijkt Husserl met het indicatieve teken de afstand tussen de materialiteit van het teken en de gedachte of het ding waar dit teken naar verwijst wel te denken. Een indicatief teken is niet transparant voor een gedachte, maar vestigt onze aandacht op de materialiteit van het teken en vraagt van ons dat we een verwijzing volgen voor we eventueel bij een betekenis uitkomen. De afstand waar Husserl het hier over heeft is echter geen echte afstand. De verwijzing is ontleedbaar – we kunnen de verwijzing volgen en we kunnen te weten komen waarnaar het indicatieve teken verwijst. Zo wordt

---

<sup>36</sup> Men duidt deze aandacht in de filosofie aan met de term '*linguistic turn*' (Rorty 1992).

<sup>37</sup> In *Over de oorsprong van de meetkunde* heeft Husserl het ook al over de constituerende rol van herhaling en taal voor ideale objecten. Hij verwijst hier vooral naar om te verklaren hoe een object dat in het subjectieve bewustzijn tot stand komt, toch universele geldigheid kan hebben. Precies Husserls wil dit laatste te bewijzen wijst er echter op dat er zijns inziens toch een *subjectieve* voorstelling mogelijk is die de taal vooraf gaat. Volgens Derrida veronderstelt echter zelfs die voorstelling de taal. Derrida toont ook beter dan Husserl aan hoe de taal niet enkel een middel is tot het aanschouwen of universeel inzichtelijk maken van een object, maar ons ook op afstand houdt van dit object. De herhaling is volgens Derrida tegelijk voorwaarde en onmogelijkheid van de aanwezigheid van het ideale object. We komen hier op terug wanneer we het in het derde deel van deze verhandeling over iterabiliteit hebben.

de afstand tussen het teken en het aangeduide alsnog opgeheven<sup>38</sup>. Uiteindelijk wordt het ding ook door het indicatieve teken aanwezig gesteld<sup>39</sup>.

In wat volgt staan we stil bij de elementen van niet-aanwezigheid, alteriteit en niet-expressiviteit die de materialiteit en verwijzende werking van taal volgens Derrida aan het licht brengt. Deze elementen vormen volgens Derrida de voorwaarde voor betekenissen. Ze zijn onophefbaar, maar duiden geen deficit aan. We proberen hierbij niet enkel aandacht te hebben voor de structuren die Derrida aanwijst, maar ook voor de evocatieve kracht van verwijzende verwijzingen. *La voix et le phénomène* is een erg analytisch en enigszins droog werk. Het heeft aandacht voor structuren, maar gaat niet steeds uitgebreid in op de inhoudelijke of evocatieve mogelijkheden daarvan. Wanneer we het oeuvre van Derrida in ogenschouw nemen en zien hoe hij de mogelijkheden van woorden en hun niet-expressieve, niet-bedoelde rest, alsook die van contextverschuivingen uitbuit, kunnen we echter niet anders dan zeggen dat Derrida wel oog heeft voor de evocatieve krachten in het betekenissysteem. Daarbij stilstaan naar aanleiding van de structuren die in *La voix et le phénomène* aan bod komen, lijkt dan ook gerechtvaardigd.

---

<sup>38</sup> Let wel, het is niet omdat we zeggen dat Husserl meent de taal te kunnen uitwissen door de afstand tussen de materialiteit van een teken en wat het aanduidt in zekere zin op te heffen, dat gezegd mag worden dat Husserl woorden en gedachten identificeert. Hij stelt expliciet dat hij dit niet doet:

[Wir sind] weit davon entfernt, Wort und Gedanken zu identifizieren. Keineswegs ist für uns in den Fällen, wo wir Symbole ohne Stütze begleitender Phantasiebilder verstehen, das blosses Symbol da; vielmehr ist das Verständnis da, dieses eigentümliche, auf den Ausdruck bezogene, ihn durchleuchtende, ihm Bedeutung und damit gegenständliche Beziehung verleihende Akterlebnis. (LU I §18 71)

Deze stelling doet echter niets af aan ons punt dat Husserls opvatting van tekens de taal en afstand in zekere zin uitwist. Het vervolg van deze alinea over het symbool toont dit precies aan:

(...) es erscheint uns nicht bloss ein sinnlicher Zug auf dem Papier, sondern das physisch Erscheinende gilt als ein Zeichen, das wir verstehen. Und indem wir in seinem Verständnis leben, vollziehen wir nicht ein Vorstellen oder Urteilen, das sich auf das Zeichen als sinnliches Objekt bezieht, sondern ein ganz anderes und andersartiges, das sich auf die bezeichnete Sache bezieht. Also im sinngebenden Aktcharakter, der ein ganz anderer ist, je nachdem das Interesse auf das sinnliche Zeichen oder auf das mittels des Zeichens vorstellig gemachte (wenn auch durch keinerlei Phantasievorstellung verbildlichte) Objekt gerichtet ist, liegt die Bedeutung. (ibid. 71-72)

<sup>39</sup> Dit is zo bij de voorbeelden die Husserl in § 2 van zijn *Eerste Logische Onderzoeking* geeft. De kanalen op Mars verwijzen naar mogelijk intelligent leven, de knoop in een zakdoek naar iets wat niet mag worden vergeten, de vlag naar een land, het merkteken naar een slaaf. In deze voorbeelden kan steeds worden gezegd waarnaar verwezen wordt. Husserl heeft het echter ook over de *Ausserungen* (§5). Dit zijn onwillekeurige uitingen die omwille van hun onwillekeurigheid tot de indicaties worden gerekend (en niet tot de expressies die tot stand komen door een willen-zeggen). De *Ausserungen* lijken niet onmiddellijk iets aan te wijzen waarvan kan worden gezegd wat het is. Als ik in mijn spreken onwillekeurige gebaren maak, kunnen deze dienen om nadruk te leggen of van bepaalde emoties getuigen, maar ze kunnen ook gewoon een teveel aan energie zijn waarvan we de betekenis niet precies kunnen achterhalen. We komen hier later op terug (II.B.1 en II.B.3).

## **B. Expressie: over Husserls verlangen naar totale aanwezigheid en betrokkenheid**

In de eerste drie hoofdstukken van *La voix et le phénomène* schetst Derrida Husserls onderscheid tussen de indicatie en de expressie. Hij wijst op de zuiverheid van het expressieve teken en toont zo aan hoe de ruimte waarin dit expressieve teken functioneert steeds kleiner wordt. In de hoofdstukken die daarop volgen stelt Derrida het strikte onderscheid tussen indicatie en expressie in vraag. Zijn these luidt dat wat betekenis heeft, indicatie veronderstelt. Voor we de structuren behandelen die Derrida aanwijst om deze stelling te onderbouwen, hebben we aandacht voor de uitgangspunten van Husserl zelf, of liever, voor de uitgangspunten van Husserl zoals die door Derrida worden geschetst.

### **1. Een willen-zeggen dat niet totaal wil zijn**

Een eerste uitgangspunt luidt dat het expressieve teken en het indicatieve teken zich van elkaar onderscheiden doordat het expressieve teken wel en het indicatieve teken niet door een willen-zeggen wordt bezielde (LU I §5). We herhalen kort waaruit het willen-zeggen van het expressieve teken bestaat. Het expressieve teken wordt bezielde door het willen-zeggen van een subject; er is een subject dat iets met het expressieve teken wil zeggen. De doelbewustheid waarmee het expressieve teken wordt ingesteld zorgt ervoor dat de betekenis ervan kan worden afgeleid uit het discours waarin het zich bevindt. Het expressieve teken heeft een discursieve inhoud. Dit is niet het geval bij het indicatieve teken. Een natuurlijk indicatief teken, zoals een fossiel, duidt wel het vroegere leven van bepaalde diersoorten aan, maar de steen waarin de afdruk van het dier staat wil zelf niet zeggen 'hier leefde vroeger deze diersoort'. Er is ook geen subject dat de fossiel gevormd heeft, opdat men miljoenen jaren later zou weten dat er een dergelijk dier leefde. Het is iets moeilijker om vol te houden dat het willen-zeggen ook totaal ontbreekt bij het conventionele indicatieve teken. Dit is dan ook niet wat Husserl beweert. Hij geeft het voorbeeld van iemand die een knoop in zijn zakdoek legt, opdat hij zich iets zou herinneren (LU I §2). De conventionaliteit van de knoop duidt hier wel degelijk een willen-zeggen van een subject aan<sup>40</sup>. Alleen is het zo dat het willen-zeggen niet onmiddellijk aanwezig wordt gesteld. Om bij het willen-zeggen van het subject die de knoop legde uit te komen, moeten we de verwijzing (of indicatie) van de knoop volgen.

---

<sup>40</sup> Hij heeft het hier niet over een *Bedeutung*, maar over een opzettelijk geproduceerde indicatie ('*in der Absicht erzeugt*').



Hierom rekent Husserl de opzettelijk in een zakdoek gelegde knoop toch nog tot de indicatieve tekens. In tegenstelling tot het indicatieve teken drukt het expressieve teken het willen-zeggen van het subject wel volledig en onmiddellijk uit.

De taal filosoof Grice maakt een onderscheid tussen *natural meaning* en *nonnatural meaning* dat niet helemaal samenvalt met Husserls onderscheid tussen indicatie en expressie<sup>41</sup>, maar er wel enigszins bij aansluit. De gelijkenis ligt er vooral in dat de twee soorten tekens bij Grice, net als bij Husserl, gescheiden worden doordat de ene wel door een willen-zeggen beziel wordt en de andere niet. Achter de *natural meaning* staat geen subject dat iets wil meedelen, achter de *nonnatural meaning* wel. De *natural meaning* heeft volgens Grice te maken met een oorzaak-gevolg relatie. Hij geeft het voorbeeld van rode vlekjes op ons lichaam, die door een oorzakelijk verband wel naar mazelen verwijzen, maar zelf niet zeggen 'wij zijn rode vlekjes en we zijn er om te zeggen dat jij mazelen hebt' (1957 377). Wanneer men over een *nonnatural meaning* wil spreken, moet er volgens Grice een spreker zijn die een bepaalde intentie heeft en die hoopt dat de intentie zal afgeleid worden uit het teken dat hij produceert (384). Grice geeft het voorbeeld van een buschauffeur die driemaal een belsignaal laat weerklinken om aan te geven dat de bus vol zit. In tegenstelling tot de rode vlekjes, zit er achter het belsignaal wel een subject dat een bepaalde betekenis met het belsignaal wenst uit te drukken (378). De betekenis wordt meteen ook *volledig* in taal uitgedrukt. Het drie maal weerklinken van de bel betekent dat de bus vol zit en dit is de *enige* betekenis van dit signaal. Dit wordt duidelijk wanneer we het branden van een rood lichtje vooraan in de bus vergelijken met het verschijnen van het woord 'stop' op een schermpje. Het rode lichtje en het woord 'stop' betekenen exact hetzelfde. Het teken 'stop' voegt niets bij aan de betekenis die het rode lichtje al had.

Husserl geeft toe dat het expressieve en het indicatieve teken feitelijk vaak vervlochten zijn (LU I §1). Zodra men spreekt of schrijft, maakt men gebruik van indicatieve tekens. Bovendien kan een zelfde teken nu eens indicatief en dan weer expressief zijn, afhankelijk van de bezieling die het krijgt (§16). Ook Grice zegt dat wellicht niet elk gebruik van 'betekenis' makkelijk en netjes onder één van beide categorieën valt te classificeren (1957 379). Toch definiëren noch Husserl, noch Grice een tussencategorie. Het willen-zeggen blijft voor beiden het laatste criterium om twee soorten tekens van elkaar te onderscheiden. Wanneer het willen-zeggen als criterium genomen wordt om een strikt onderscheid te maken tussen twee soorten tekens, kunnen we dit op verschillende wijzen

---

<sup>41</sup> Het is bijvoorbeeld niet zo dat de *natural meaning* volledig overeenkomt met Husserls opvatting van de indicatie en de *nonnatural meaning* met Husserls definiëring van de expressie. De conventionele tekens die Husserl tot de indicatie rekent, rekent Grice tot de *nonnatural meaning*, omdat ze gewild zijn.

problematiseren. We kunnen aantonen dat er structuren zijn die ervoor zorgen dat het willen-zeggen nooit totaal is. Dit is wat Derrida doet. We analyseren deze pas later. We kunnen ook argumenteren dat er een vorm van willen-zeggen is die niet totaal wil zijn. Dit is wat we hier willen doen.

Er zijn betekenisvolle figuren die door Husserl en Grice tot het domein van de indicatie worden gerekend, maar die ons inziens noch helemaal expressief, noch helemaal indicatief kunnen worden genoemd. Het betreft tekens die nauw aansluiten bij de expressie of *nonnatural meaning*, maar waarbij het willen-zeggen niet zo expliciet kan worden gemaakt, dat de tekens volgens Husserl en Grice effectief tot de categorie van de expressies mogen worden gerekend. Dit is bijvoorbeeld het geval bij gelaatsexpressies.

Husserl rekent de gelaatsexpressies tot de categorie van de indicaties (LU I §5). Ze begeleiden het willen-zeggen onwillekeurig en zijn, zijns inziens, zelf geen uitdrukking van het willen-zeggen. Zelfs wanneer een gelaatsexpressie geïnterpreteerd wordt als willende iets zeggen, dan nog wordt de indicatie niet tot een expressie gemaakt. De interpretator krijgt nooit een rechtstreekse toegang tot de gedachten van zijn gesprekspartner. De gelaatsuitdrukking kan verwijzen naar mogelijke gedachten, maar toont deze nooit rechtstreeks en volledig<sup>42</sup>. Grice staat iets langer stil bij het fenomeen van de gelaatsexpressie en wijst op twee vormen die deze kan aannemen. Eenzelfde gelaatsuitdrukking kan in het ene geval een *natural* en in het andere geval een *nonnatural meaning* hebben. Wanneer we onze wenkbrauwen fronsen kan dit bijvoorbeeld zonder enige bedoeling zijn en zelfs zonder dat we het beseffen. Maar soms kunnen we er ook opzettelijk twijfel mee uitdrukken. Ons fronsen is dan een mededeling (383). Volgens Grice problematiseert dit de scheiding tussen *natural* en *nonnatural meaning* niet. In zoverre het fronsen uitdrukking is van een bepaalde gedachte behoort het tot de *nonnatural meaning*, in zoverre het fronsen een onwillekeurige spiervertrekking is, behoort het tot de *natural meaning*. In het laatste geval wil het fronsen zelf niets zeggen, maar is het een *onbedoelde* uitdrukking van ergernis of argwaan. Wij menen dat er een derde categorie van gelaatsuitdrukkingen is, die veel frequenter voorkomt dan de door Husserl of Grice gedefinieerde. Binnen deze derde categorie onderscheiden we twee verschillende gebaren.

Er zijn fenomenen waarbij het willen-zeggen niet expliciet te maken is. We kunnen deze fenomenen **suggestief** noemen. Iemand kan bijvoorbeeld dansen op expressieve en dus betekenisvolle wijze zonder dat het betekenisvolle te herleiden valt tot een expliciete mededeling. Dit wil niet zeggen dat het subject

---

<sup>42</sup> Een zelfde structuur is volgens Husserl aan het werk in elk communicatief taalgebruik. We hebben het hier in het bijzonder over de gelaatsuitdrukking, omdat ook Grice het fenomeen van de gelaatsuitdrukking expliciet behandelt.

helemaal niet kan zeggen wat een bepaald gebaar betekent. Hij kan bijvoorbeeld wel uitleggen dat zijn dans een dans uit vreugde was. Het is wel zo dat (gewilde) suggestieve gedragingen een expressiviteit hebben die niet samenvalt met de betekenis van iets dat in taal gezegd kan worden. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk wanneer iemand zegt dat hij niet kan uitleggen hoe misprijzend iemand deed; dat het gebaar van misprijzen zou moeten worden gezien om de geladenheid ervan te voelen.

Daarnaast bestaan er nog **gebaren die wachten op de reactie van een ander** om betekenis te krijgen. In dit geval ben ik me bewust van mijn gebaar en is het ook gewild, maar is het niet zo dat ik eerst een propositie in gedachten heb, die het gebaar vervolgens moet uitdrukken. Mijn willen-zeggen lijkt zich hier wel opzettelijk wat over te geven aan de lichamelijke en aan de interpretatie van de ander. Een deel van zijn betekenis hangt af van wat de ander ermee doet en ik ben me hier bewust van. Zo komt het voor dat ik met een lach of een bedenkelijke blik niet enkel reageer op iets wat de ander zegt, maar ik er de ander wel mee uitnodig op zijn beurt op mij te reageren. De aard van deze uitnodiging moet goed begrepen worden. Ze vraagt de ander niet om mijn lach op een specifieke manier te interpreteren – in dat geval zou er toch een propositie achter mijn lach blijken te liggen –, ze verklaart wel mijn bereidheid om de betekenis van mijn lach te laten afhangen van de reactie van de ander. Zo kan ik, wanneer ik iets grappig vind, even voorzichtig lachen en het vervolg van mijn lach van de reactie van de ander laten afhangen. Zo gebeurt het ook dat een kind valt, eigenlijk geen pijn heeft, maar omdat het gevallen is toch maar even zijn gezicht vertrekt. Wanneer iemand anders bij het zien van het vertrokken gezicht vraagt of het kind zich pijn heeft gedaan, is het mogelijk dat het kind alsnog begint te wenen. Wanneer niemand reageert kan de grimas zonder verder gevolg verdwijnen. De eerste grimas van het kind was bedoeld, maar zijn betekenis of het willen-zeggen van het kind was niet volledig. Het willen-zeggen wachtte de reactie van anderen af. Zo zijn er verschillende fenomenen die niet onwillekeurig zijn, maar waarvan het willen-zeggen toch niet volledig is.

Samenvattend kunnen we zeggen dat er tekens en gebaren voorkomen die een uitdrukking vormen van een onvolledig willen-zeggen. Niet omdat er geen subject met een intentie achter de tekens staat; niet omdat de representatieve structuur die elk teken kenmerkt een volledig willen-zeggen onmogelijk maakt; maar omdat er een willen-zeggen is waarvan het willen-zeggen essentieel suggestief is en bijgevolg nooit volledig in woorden kan worden uitgedrukt, of waarvan een deel van het willen-zeggen in de overgave aan de lichamelijke en aan de ander ligt. De onvolledigheid van het willen-zeggen is hier geen gebrek, maar een structureel kenmerk van dit willen-zeggen.

Ter afsluiting van deze paragraaf gaan we nog kort in op twee foutieve opvattingen die Grice er op nahoudt en die volgen uit het feit dat hij het willen-zeggen, net als Husserl, pas een willen-zeggen noemt wanneer het willen totaal is. Grice concludeert hier in de eerste plaats uit dat enkel de primaire intentie van een spreker relevant is voor de niet-natuurlijke betekenis van een uiting (1957 386). Wanneer ik iemand iets met een bepaalde bedoeling vraag, maar er volgt uit mijn vraag nog iets anders dat ik met mijn vraag niet op het oog had, dan zegt dit gevolg volgens Grice niets over mijn intentie, noch over de *nonnatural meaning* die ik tot uitdrukking bracht. Deze gedachtegang is zo rigide, dat hij aan veel soorten taalgebruik geen recht kan doen. Wanneer ik iemand ten dans vraag, verwacht ik dat het eerste effect hiervan zal zijn dat hij met mij gaat dansen, maar is het tweede effect misschien dat hij iets voor mij gaat voelen of van mijn aandacht zal genieten. Volgens Grices redenering is dit tweede effect op geen enkele manier afhankelijk van mijn dansaanzoek. Dit lijkt onjuist te zijn. In feite is het duidelijk dat dit effect ook op één of andere manier deel uitmaakt van dit aanzoek. Ook al is het dan niet op expliciete of exhaustieve wijze.

Er is nog een andere opvatting van Grice die te maken heeft met een verkeerd beeld van het willen-zeggen en waar Derrida wellicht op zou reageren mocht ze hem worden voorgelegd. Grice zegt het volgende:

In certain linguistic cases we ask the utterer afterward about his intention, and in a few of these cases (the very difficult ones, like a philosopher asked to explain the meaning of an unclear passage in one of his works), the answer is not based on what he remembers but is more like a decision, a decision about how what he said is to be taken. (...) the case is so special as not to seem to contribute a vital difference. (387)

In tegenstelling tot Grice menen wij dat deze situatie niet de uitzondering, maar eerder de regel vormt. Verklaren wat we met een uiting hebben willen zeggen vraagt in zeer veel gevallen een bepaalde beslissing. Afhankelijk van de context waarbinnen ik mijn uiting situeer kan ik er een andere betekenis aan toekennen<sup>43</sup>. Wanneer ik zeg 'iedereen kan de pot op' en mij achteraf gevraagd wordt wat ik hier mee bedoelde, kan ik antwoorden dat ik er vooral mee uitdrukte dat ik zelf moe was of dat de personen die mij eisen stelden mij irriteerden. De betekenis die ik achteraf aan mijn uitspraak toeken, is afhankelijk van het deel van mijn voorgeschiedenis dat ik in ogenschouw neem. Het feit dat Grice dit niet ziet, reveleert dat hij de intentie als een momentane en volledige wilsuiting opvat. Hij kan nog net zeggen dat een wilsuiting een zeker effect in de toekomst op het oog heeft en eventueel ook dat een bepaalde voorgeschiedenis aanleiding gegeven heeft tot deze wilsuiting. Maar hij heeft de toekomst of het verleden niet nodig om te zeggen wat mijn wil was. De wil hangt voor Grice uiteindelijk enkel van

---

<sup>43</sup> We komen hier op terug, wanneer we het hebben over *moral luck* (III.C.2).

zichzelf af. In wat volgt zullen we aantonen dat een dergelijke stellingname geen stand houdt. De wil heeft verleden, toekomst en anderen nodig om zich te vormen en om betekenis te krijgen.

## **2. Een zuiver taalkundig teken**

We staan nu stil bij Derrida's voorstelling van Husserls bepaling van de zuiverheid van het expressieve teken. Op pagina zeventien van *La voix et le phénomène* noemt Derrida het expressieve teken een zuiver taalkundig teken. Waaruit bestaat deze zuiverheid en wat vraagt ze om bewaard te worden? We laten Derrida even aan het woord.

Zuivere expressiviteit zal de zuiver actieve intentie (geest, psychè, leven, wil) van een *bedeuten* zijn die een discours bezielt waarvan de inhoud (*Bedeutung*) aanwezig zal zijn. Aanwezig, niet in de natuur – alleen de indicatie vindt immers in de natuur en in de ruimte plaats – maar in het bewustzijn. Aanwezig dus aan een 'interne' intuïtie of waarneming. Maar aanwezig aan een intuïtie die niet – en wij weten nu ook waarom – die van de ander kan zijn in een communicatie. Dus: *aanwezig aan zichzelf* in het leven van een tegenwoordigheid die nog niet uit zichzelf is getreden in de wereld, in de ruimte, in de natuur. (43-44; vert. 68, Derrida's cursivering)

Het expressieve teken is zuiver in die zin dat het zowel de wil van het subject, als het ideale object waarop dit subject is gericht perfect aanwezig stelt. Het expressieve teken kan zuiver zijn, omdat het zich in het innerlijke bewustzijn en niet in de uitwendige communicatie manifesteert. Dit zorgt ervoor dat het expressieve teken geen materieel lichaam behoeft – het hoeft niet in klank of schrift aan anderen te worden meegedeeld; dat de inhoud van het expressieve teken onmiddellijk aan ons bewustzijn aanwezig is – het hoeft niet (door een ander) te worden geïnterpreteerd; dat die inhoud volledig inzichtelijk is – het gaat om een ideëel kennisobject en niet om een empirisch contingent feit of object – en dat die inhoud op hetzelfde ogenblik aanwezig is als we hem intenderen – wanneer ik tot mezelf spreek, begrijp ik ook onmiddellijk de inhoud van mijn gedachte. Hier worden heel wat claims gemaakt die niet zo vanzelfsprekend zijn. Om zuiver te zijn mag onze bedoeling zich niet uitdrukken in een bepaalde taal of een bepaald teken; mag de ander niet constitutief zijn voor onze bedoeling; mogen we niets concreets of contingents intenderen en moet de inhoud van onze gedachte op hetzelfde moment als de act van ons denken ontstaan. Net zoals bij Husserls bepaling van het willen-zeggen, kunnen we ook deze claims op twee manieren in vraag stellen. We kunnen enerzijds wijzen op hun structurele onmogelijkheid. Dit is wat Derrida doet en daar komen we later op terug. Anderzijds kunnen we voorbeelden geven van bedoelingen die op een andere wijze geconstitueerd worden dan Husserls voorstelling van de zuivere bedoeling toelaat. Hierbij kunnen we ons afvragen of dergelijke bedoelingen niet eerder de norm vormen

dan Husserls opvatting van de zuivere bedoeling dat doet. Dit is wat we hier willen doen. Voor we dit doen moet één opmerking worden gemaakt. Husserl wenst vooral de structuur van intentionele acts te bespreken die een rol spelen binnen de kennisverwerving. Wanneer we dit doel in acht nemen en ook rekening houden met het feit dat Husserl in een periode schrijft die voorafgaat aan het wijdverbreide besef dat de wetenschappen door taal<sup>44</sup> en (historische) context<sup>45</sup> worden bepaald, is zijn ideaal van een zuivere intentie enigszins begrijpelijk. Onze voorbeelden beperken zich niet tot de intenties in de wetenschappen en doen dus niet helemaal recht aan Husserls uitgangspunt. We geven ze toch, om aan te tonen dat Husserls ideaal, zelfs als ideaal, niet werkzaam is binnen het algemene proces van betekenisconstitutie. Ook indien Husserls ideaal geldig zou zijn binnen het proces van kennisverwerving, dan nog mag dit ideaal geenszins als ideaal van het hele betekenisproces worden gezien.

## **2.1 Belichaming**

Husserl situeert de zuivere expressie in de alleenspraak, omdat ze daar geen nood heeft aan een materieel teken. In de alleenspraak hoeven mijn gedachten zich niet in hoor- of leesbare tekens uit te drukken om zich kenbaar te maken. Dit zorgt er volgens Husserl voor dat de gedachten in de alleenspraak niet worden aangetast door iets wat uitwendig is aan deze gedachten en dat ik onmiddellijk aanwezig ben bij mijn gedachten – ik moet me niet eerst op de materie van een teken concentreren om de betekenis ervan te achterhalen. Derrida leidt hieruit af dat Husserl geen constituerende rol van de materialiteit voor een gedachte of bedoeling weggelegd ziet:

Wat de effectiviteit van het gesprokene uitmaakt: de fysische incarnatie van de *Bedeutung*, het lichaam van het woord, datgene wat in zijn idealiteit een empirisch bepaalde taal toebehoort – dat alles is dan ook, zoniet uit het discours verbannen, dan toch vreemd aan de expressiviteit als zodanig, aan deze zuivere intentie die een discours eerst mogelijk maakt. De hele laag van de empirische effectiviteit, met andere woorden: de hele feitelijkheid van het discours, behoort tot deze indicatie (...). (LVP 36; vert. 62)

Husserl ziet de materialiteit van een teken als een middel om gedachten over te brengen, maar ervaart deze materialiteit niet als een inherent element van de gedachte. Zijns inziens kan een gedachte zich ook vormen zonder beroep te doen op een materieel teken. We stellen deze idee in vraag door voorbeelden te geven van betekenissen of bedoelingen die de materialiteit nodig hebben om tot stand te komen. Hierbij kan de bedoeling gelijktijdig ontstaan met haar belichaming of er zelfs door worden voorafgegaan. We

---

<sup>44</sup> Denk aan de *linguistic turn*.

<sup>45</sup> Denk aan Foucault en Kuhn.

geven voorbeelden uit het domein van de kunst, het gewone taalgebruik en de wetenschappen. We beginnen met het taalgebruik in de kunst.

De inhoud en de materialiteit van een gedicht zijn nauw met elkaar verbonden. Iemand die een gedicht vertaalt, is zich hier doorgaans goed van bewust. Wanneer hij de bedoeling van de dichter zo getrouw mogelijk tracht weer te geven, kan hij de inhoud van dit gedicht niet zomaar parafraseren. Hij moet ook aandacht hebben voor de vorm van het gedicht, d.i. voor zijn structuur, zijn rijm en zijn specifieke woordkeuze. Bedoeling, inhoud en vorm zijn in een gedicht niet van elkaar los te maken. Daarom is het bijvoorbeeld zinloos te zeggen dat een gedicht te lang is en dat de inhoud ervan eigenlijk in twee zinnen kan worden samengevat. De dichter weet dit. Het is hem echter niet louter om de inhoud te doen, maar om een bepaalde voorstelling van deze inhoud. Deze voorstelling bepaalt de inhoud mee. Ook in andere kunstvormen is dit het geval. Bepaalde films kunnen bijvoorbeeld een dermate ingewikkelde structuur hebben, dat we de film in een andere volgorde trachten na te vertellen om zo zijn betekenis te achterhalen. Deze uitleg kan verhelderend zijn. Een film parafraseren is dan ook geen schande. Alleen kan deze parafraze de film zelf niet vervangen<sup>46</sup>. Er is geen *onafhankelijke* inhoud. Je kunt wel zeggen dat een film over nostalgie gaat, maar dit vervangt zijn suggestie van nostalgie niet. Zo ook heeft men de betekenis van een halfabstract kunstwerk niet volledig uitgezegd, door de erin herkenbare vormen te identificeren.

Ook in het gewone taalgebruik vinden we de verbondenheid tussen materialiteit en bedoeling terug. Of we nu iets grappig, boeiend, spannend, droevig, zakelijk, of informatief wensen mee te delen, we zullen steeds op de structuur van ons betoog en zijn woordkeuze letten. Hierbij is het niet noodzakelijk zo dat we eerst de inhoud van ons verhaal in ons hoofd hebben en het verhaal pas later structureren. De inhoud van ons verhaal kan bepaald worden door zijn materie of vorm. Mijn verhaal zal zich vaak in het vertellen vormen. Naarmate ik merk dat iets een meer ernstige, grappige of trieste toon krijgt, kan het doel van mijn vertellen een andere invulling krijgen. Wanneer wat eerst als een eerder neutrale mededeling was bedoeld, een grappige wending blijkt te krijgen, kan ik mijn verhaal verder als grappig gaan bedoelen en het grappige meer beginnen uitspelen. In dit geval heeft de structuur van mijn betoog of de materialiteit van de woorden (die bijvoorbeeld een grappige lading blijken te bezitten) mijn bedoeling bepaald. In de *écriture automatique* wordt deze constituerende kracht van de materialiteit uitgespeeld. Volgens deze schrijftechniek bedenken schrijvers niet eerst wat ze willen schrijven, om die

---

<sup>46</sup> Cfr. onze eerdere uitleg over suggestief taalgebruik: II.B.1.

gedachten vervolgens vorm te geven. Ze laten zich wel leiden door de materialiteit van de woorden. Het ene woord wekt het andere op. Niet door zijn inhoud, maar door zijn concrete vorm of klank.

Ook in de filosofie of in de wetenschappen kan de materialiteit de bedoeling voorafgaan. Wanneer filosofiestudenten, bijvoorbeeld, op een examen gevraagd wordt een essay te schrijven naar aanleiding van een concrete vraag of stelling, is het goed mogelijk dat de inhoud van hun essay wordt bepaald door de vorm die een filosofisch discours doorgaans aanneemt, of waarvan wordt verwacht dat de lectoren deze zullen waarderen. Zo kan een student beslissen eerst de woorden van de vraag te analyseren en daarna zijn essay volgens een these-antithese-synthese-structuur op te stellen. Hierbij bepaalt hij zijn eigen stelling pas in tweede instantie. Ze volgt uit de mogelijkheden die de vorm en de materialiteit van zijn essay biedt. Ook de inhoud of intentie van een publicatie in een vaktijdschrift kan bepaald worden door de huisstijl van dit tijdschrift. In *Limited Inc* schenkt Derrida uitgebreid aandacht aan dit fenomeen. Hij reageert er op een artikel dat Searle over hem schreef, maar herhaalt in zijn reactie voortdurend dat uitwendige contingenties als 'een repliek mag niet langer zijn dan de oorspronkelijke kritiek' zijn schrijven bepalen. Verder is in de filosofie ook het contingente kader van een bestaande discussie of het contingente kader van een historische situering bepalend voor de inhoud en manier waarop filosofen schrijven.

Van alle wetenschappen speelt de materialiteit van de taal in de exacte wetenschappen wellicht de minst belangrijke rol. Het taalgebruik in de exacte wetenschappen is het voorbeeld bij uitstek dat van een zwakke belichaming kan worden gegeven. Er kunnen andere symbolen worden gebruikt om hetzelfde uit te drukken, zonder dat de betekenis van de uitdrukking hierdoor verandert. Toch blijkt uit recente ontwikkelingen dat de materialiteit van de taal zelfs in de exacte wetenschappen constitutief voor betekenis kan zijn. Het blijft wel zo dat de materialiteit van de taal hier een minder grote rol speelt dan in de poëzie.

Dit alles doet vermoeden dat materialiteit vrijwel altijd constitutief is voor de betekenissen die we wensen over te dragen. In die zin is het een illusie om los van de materialiteit rechtstreeks tot de bedoeling te willen doordringen. De bedoeling is er niet zonder de materialiteit: een kunstwerk is er niet zonder concrete vormgeving; onze verhalen zouden niet boeien en daarom misschien ook niet verteld worden wanneer onze woorden niet van een bepaalde geladenheid getuigden; de inhoud van ons essay zou zonder vormregels niet tot stand gekomen zijn. Hierbij is het inderdaad mogelijk dat, zoals Husserl vreest, de materialiteit van onze bewoordingen de inhoud van onze bedoelingen aantast. Deze aantasting wordt door ons evenwel niet steeds als negatief ervaren. Dit is gebleken uit het voorbeeld dat we onze



bedoeling gewillig en met zichtbaar plezier aan een grappige wending van ons verhaal kunnen aanpassen.

## **2.2 De ander**

### **2.2.1 Is er een ander in de alleenspraak?**

Husserl sluit niet enkel de belichaming, maar ook de ander uit van de zuivere bedoeling. Zijn redenering hierbij is, dat de ander nooit een rechtstreekse toegang heeft tot mijn bedoelingen. De ander kan mijn gebaren en woorden wel interpreteren en hun bedoeling daaruit afleiden, maar hij blijft op een afstand van mijn bedoelingen staan. Mijn gebaren en woorden zijn voor hem slechts indicaties voor mijn bedoelingen. Ze tonen mijn bedoelingen niet onmiddellijk (LU I §5; LVP 39). Zelf lijk ik veel dichter bij mijn bedoelingen te staan. In tegenstelling tot de ander die mijn bedoelingen met behulp van uitwendige tekens moet interpreteren, sta ik zelf aan de oorsprong van mijn bedoeling en heb ik deze, nog voor ze in tekens wordt uitgedrukt, voor ogen.

Husserls uitsluiting van de ander van de zuivere bedoeling kan enkel worden gevolgd, wanneer de ander geen noodzakelijke voorwaarde voor de constitutie van mijn bedoeling vormt. Opnieuw zijn er twee manieren om aan te tonen dat de ander niet van mijn bedoeling valt uit te sluiten. We kunnen erop wijzen dat de structuur van onze gedachten en bedoelingen zodanig is, dat ze de ander automatisch binnenbrengt. Dit is wat Derrida doet en daar komen we later op terug. We kunnen ook voorbeelden geven van bedoelingen die duidelijk door de ander worden geconstitueerd en nagaan of deze niet eerder de regel vormen, dan bedoelingen waarin de idee aan een bepaalde ander helemaal geen rol spelen. Dit is wat we hier willen doen.

De aard van de uitspraken of gedachten die ik vorm hangt vaak af van de persoon tot wie ik mij richt. Bij uitspraken is dat vrij eenvoudig te zien. De vorm en inhoud van mijn uitspraken hangt af van de idee die ik van mijn gesprekspartner heb en past zich aan de stijl waarin wij gewoonlijk communiceren aan. Dit is ook reeds het geval bij de vorming van mijn gedachten. Zo kan ik me bij mezelf verontschuldigen voor een niet nagekomen belofte of een zwak resultaat en kan mijn verontschuldiging hier bepaald worden door de persoon waartoe ik mij in gedachten richt. Zelfs wanneer ik me enkel in gedachten verdedig, wordt de vorm en inhoud van mijn verdediging door (de gedachte aan) anderen bepaald. De ander vormt

in dit geval geen hindernis voor het achterhalen van de bedoeling van mijn spreken, maar bepaalt mijn spreken in eerste instantie.

De ander bepaalt niet alleen de vorm van mijn bedoelingen, maar is vaak ook de eerste oorzaak van de constitutie van mijn bedoelingen. Ik lijk pas te denken of te spreken wanneer ik mij tot een ander kan richten. De ander is in dit geval niet secundair aan mijn spreken, maar motiveert mijn spreken. Hierbij hoeft de ander geen reële ander te zijn. Ik kan een ander inbeelden, die wat ik zeg met bepaalde oren beluistert. Ik kan ook zelf de ander zijn waartoe ik mij richt. Dit is het geval in de alleenspraak.

Ook Husserl heeft het over de alleenspraak. Hij zegt dat er in de alleenspraak geen sprake is van een ander, omdat ik er tot mezelf spreek en mezelf daar niets nieuws bekend maak. Volgens Husserl vallen toehoorder en spreker in de alleenspraak samen, omdat de toehoorder alles wat de spreker zegt reeds wist. Wanneer ik bijvoorbeeld tegen mezelf zeg 'je hebt niet goed gehandeld', zeg ik iets wat ik al wist (LU I §8). Mijn uitspraak voegt niets toe aan dit weten of aan mijzelf. Hiertegenover kan worden gesteld, dat ik enkel tot mezelf spreek, wanneer ik een ander voor mezelf vorm. Wanneer ik tegen mezelf zeg 'je hebt niet goed gehandeld', maak ik al een onderscheid tussen diegene die de handeling vooraf ging – en over meerdere keuzemogelijkheden tot handelen beschikte, diegene die gehandeld heeft, diegene die nu spreekt – en zich hierdoor van de eerder handelende persoon distantieert – en diegene die in de toekomst anders kan handelen. Ik spreek tot mezelf, omdat ik afstand kan nemen van wie ik vroeger was en omdat ik mij tot een toekomstig zelf kan verhouden, omdat ik mijzelf dus als een ander kan zien. Los van deze motivatie om te spreken, brengt het vormen van een gedachte ook al een scheiding aan tussen de spreker en het object van de uitspraak, zodat ik zelfs in de alleenspraak automatisch een ander van mijzelf wordt. Verder sluit het feit dat ik niets nieuws zeg de ander niet van mijn spreken uit, maar veronderstelt het deze niet. Ik kan pas een nietszeggend gesprek voeren wanneer er een ander is, die mijn zeggen als een niets-zeggen bepaalt.

De gedachtegang van Husserl kan dus worden omgekeerd. De ander is niet overbodig aan, maar juist de voorwaarde voor de alleenspraak. Was de ander er niet dan zouden mijn gedachten of bedoelingen zich niet kunnen vormen. Wanneer de ander er niet is, is er niet alleen geen (uitwendige) communicatie, maar zelfs geen (inwendige) betekenisvorming. Husserl zegt dat er in de alleenspraak geen communicatie is, omdat ze er doelloos zou zijn: er is geen ander en we maken niets aan onszelf bekend. Wij stellen hiertegenover dat een alleenspraak zonder ander niet plaatsvindt, omdat deze doelloos zou zijn<sup>47</sup>. De

---

<sup>47</sup> We komen tot deze omkering door Husserls gedachtegang door te trekken. We menen echter niet dat de communicatie of de alleenspraak uitsluitend in termen van doel kan worden begrepen. We geven zo

doelloosheid is hier zowel inhoudelijk als structureel. Inhoudelijk is het zo dat ik zonder ander niemand heb om mij toe te richten en dus geen motivatie heb om te spreken. Structureel is het zo dat een gesprek zonder ander pas van werkelijke doelloosheid getuigt. Wanneer ik niets nieuws zeg, kan gesteld worden dat mijn spreken zijn informatieve doel niet vervult. Hoewel het doel van mijn spreken niet vervuld wordt, blijft het als doel aanwezig. Pas wanneer er geen ander is, wordt mijn spreken werkelijk doelloos. Er kan dan zelfs niet meer worden gezegd dat mijn spreken zijn doel niet vervult. Er is geen enkel doel waaraan mijn spreken nog kan worden afgemeten.

### ***2.2.2 Is er een ander in de communicatie?***

Zoals gezegd doet Husserl beroep op de alleenspraak om de ander uit mijn uitdrukkingen te weren. In de communicatie is volgens Husserl wel sprake van een ander. Nochtans bant ook zijn beschrijving van de communicatie de ander ongewild uit. Om dit duidelijk te maken belichten we nu de verschillende betekenissen die Husserl en Derrida aan een ‘zelfde’ structureel aspect van de communicatie hechten. Het gaat om de structuur van de appresentatie. In de appresentatie wordt iets aan de waarneming van een object of van een ander toegevoegd (*ad*), om dit object of deze ander volledig aanwezig te stellen (*presentatie*). Ik kan bijvoorbeeld een meer adequate voorstelling van een doosje creëren door er naast het zichtbare voor- en zijvlak, ook het andere zijvlak, de achterkant, de bovenkant en de onderkant bij te denken. Ook in de communicatie is volgens Husserl een structuur van appresentatie aan het werk (LU I §7). Ik kan de gedachten van mijn gesprekspartner niet onmiddellijk waarnemen. Ik hoor zijn woorden en zie zijn gebaren, maar dring niet rechtstreeks tot zijn gedachten door. De materialiteit van zijn woorden en zijn eigen lichaam verhinderen dit. Toch kan ik mij een voorstelling van de gedachten vormen door iets aan mijn waarneming van de klanken en gebaren toe te voegen. Wat ik eraan toevoeg is de ervaring van mezelf als bezield lichaam. Ik breng de uitingen van de ander met name in verband met de manier waarop ik mijn eigen uitingen vorm. Ik ga er vanuit dat de relatie tussen de woorden en gedachten van de ander dezelfde is als de relatie tussen mijn woorden en mijn gedachten. Ik begrijp bijvoorbeeld wat de ander met ‘ik’ bedoelt, omdat ik zelf ook weet wat ik bedoel wanneer ik ‘ik’ zeg. De appresentatie die in de communicatie aan het werk is, is een manier om, op basis van mijn eigen aanwezigheid aan mezelf, ook de ander volledig aanwezig te stellen.

---

dadelijk (III.C.1.2) een voorbeeld van een situatie waarin het (communicatieve) doel volstrekt afwezig is en er toch een drang is om te spreken.

Derrida kent een andere betekenis toe aan Husserls concept van appresentatie. De noodzakelijke toevoeging aan onze waarneming brengt mij niet dichterbij de ander, maar zorgt er net voor dat ik nooit helemaal aan hem aanwezig kan zijn. Om mij de gedachten van de ander voor te stellen, moet ik steeds nieuwe verwijzingen volgen. Derrida zegt dan ook dat er iets in mijn relatie tot de ander is, dat de indicatie onreducbaar maakt (LVP 39). Ik kan de gebaren en taaltekens van de ander wel interpreteren, maar ik raak zijn gedachten nooit aan. De uitwendigheid van zijn taaltekens en de materialiteit van zijn lichaam verhinderen dit. Ik moet blijvend verwijzen om het zelf van de ander enigszins te kunnen ervaren. Deze verwijzing verloopt steeds langs mezelf: wanneer ik iets aan mijn waarneming van de ander toevoeg, gebeurt dit vanuit een zelfervaring. Deze *voortdurende* verwijzing naar mezelf, maakt de volledige aanwezigheid aan de ander onmogelijk. Vandaar dat Derrida kan zeggen dat de appresentatie de presentatie van de ander niet aanvult, maar haar a priori doet barsten (5; vert. 37). Een appresentatie komt niet tot een presentatie, maar blijft verwijzen en deze blijvende verwijzingen zijn niet te integreren tot een geheel dat de ander vormt, maar wordt steeds door mij gebarsten. Het doel van mijn toevoegingen is weliswaar de ander te zien zoals hij is, maar tegelijkertijd maken ze dit onmogelijk.

Op het eerste gezicht lijkt ik het zelf van de ander beter te benaderen met behulp van een communicatie die werkt volgens de structuur die Husserl analyseert, dan met behulp van een communicatie die werkt volgens de structuur die Derrida ontleedt. Wanneer Husserl de appresentatie beschrijft, is het 'ad' een middel om tot volledige presentatie van de ander te komen. Wanneer Derrida de appresentatie beschrijft, verhindert het voortdurende 'ad' een volledige presentatie. Toch is het Husserls benadering van de apperceptie die het zelf van de ander voorgoed aan mijn oog onttrekt en is het Derrida die een manier beschrijft waarop ik het zelf van de ander kan voorstellen zonder het te vernietigen. Zelfs wanneer Husserl het over communicatie (en dus niet over de alleenspraak) heeft, sluit hij de ander van deze communicatie uit. In Husserls opvatting van de communicatie is de ander geen werkelijke ander, maar een ander zoals ik. Ik kan pas bij de ander aanwezig zijn, wanneer hij denkt en spreekt zoals ik. Bij Derrida is het anders. Wanneer ik langs mezelf moet om iets over de ander te zeggen, betekent dit dat ik nooit volledig bij hem aanwezig kan zijn. Net deze beschrijving maakt dat de ander anders kan blijven. Ze geeft de ander de kans aan mijn bepalingen en begripsvermogen te ontsnappen en er een andere relatie tussen zijn gedachten en uitingen op na te houden, dan ik er een op nahoudt. Vanuit mijzelf kan ik de ander niet helemaal raken. Maar juist in dit besef doe ik meer recht aan het anders-zijn van de ander.

Tot nog toe is enkel over de voorstelling of presentatie van de ander gesproken. Toch wordt niet enkel de voorstelling van de ander, maar ook het eigen zelf door de appresentatie gebarsten. Ik verhoud mij tot het gegeven dat de ander mijn gedachten niet rechtstreeks kan waarnemen. Mijn zelf, het beeld dat ik van mezelf heb en het beeld dat ik tot uiting tracht te brengen (het beeld waarvan ik wens dat de anderen het van mij hebben) worden door de blik van de ander bepaald. Ik kan nooit de totale controle hebben over de manier waarop de ander mij waarneemt, maar ik zal toch vaak zo trachten te spreken dat het voor de ander op een bepaalde manier overkomt. Ik kan ook plots ervaren hoe de toon van mijn spreken voor anderen moet overkomen en hierdoor een ander zelfbeeld krijgen. Het is niet zo dat er eerst een zelf is, dat vervolgens wenst dat zijn uitingen op een bepaalde manier overkomen, waarna die door de ander op de gewenste manier naar de achterliggende gedachten worden teruggeleid. Er is wel een voortdurend spel tussen de presentatie en de appresentatie van een zelf, waarbij de appresentatie soms ook het zelf vormt. Het zelf wordt in elk geval steeds al gebarsten door de verschillende manieren waarop anderen het kunnen zien. Dit wil zeggen dat er geen zelf is zonder deze waarnemingen, maar ook dat deze waarnemingen niet één coherent zelf constitueren. Verschillende interpretaties van het voorkomen van iemand schetsen niet één gedetailleerd beeld van deze persoon, maar zorgen ervoor dat er niet één sluitend beeld van deze persoon is.

We merken nog één ding op over de uitwendigheid van de gebaren en de woorden. Derrida beschrijft hoe deze uitwendigheid een niet te reduceren afstand tussen mij en de ander instelt (39) en een onmiddellijke aanwezigheid van de gedachten van de ander in de weg staat. Dit kan zo zijn, maar soms gebeurt het ook dat ik mij in deze uitwendigheden het meest nabij aan iemand voel. Proust geeft hier een voorbeeld van<sup>48</sup>. In *A l'ombre des jeunes filles en fleurs* beschrijft hij hoe Marcel ervan geniet wanneer Gilberte zijn naam eventjes uitspreekt. Het lijkt of hij hierdoor eventjes in haar mond was. De klank die mij soms van de ander scheidt leidt Marcel hier in de ander binnen. De uitwendige klank creëert een mogelijkheid van intimiteit en aanwezigheid. Marcells ervaring is niet uniek. Wanneer de priester de kerkgangers vraagt samen te bidden of wanneer in de jeugdbeweging samen gezongen wordt, zorgt de

---

<sup>48</sup> In de lessen *Filosofie van de kunst* (Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte) wordt binnen een andere context naar dit fragment verwezen. Ik heb het fragment tot mijn spijt niet zelf kunnen terugvinden. Op pagina 480 (Proust 1954) is wel een gelijkaardig voorbeeld terug te vinden. Daar dagdroomt Marcel over hoe hij een steen met een boodschap van hem erop in het huis van Gilberte zou kunnen binnensmijten. Hij vertelt dat dit voor hem erg waardevol zou zijn, zelfs wanneer Gilberte de boodschap nooit zou lezen. De aanwezigheid van zijn geschreven woorden in haar huis, heeft hem reeds het gevoel dat ook hij in haar nabijheid is: '(...) que mon nom en ma personne se trouvassent ainsi un moment auprès de Gilberte, dans sa maison et sa vie inconnues.'

klank eveneens voor een verbondenheid of aanwezigheid aan elkaar. De woorden indiceren de ander hier niet. Hun materialiteit zorgt er wel voor dat de ander en ikzelf in dezelfde ruimte aanwezig kunnen zijn.

### **2.3 Idealiteit en het concrete**<sup>49</sup>

Een zuivere bedoeling is volgens Husserl gericht op een ideaal kennisobject (LU I §11), dit wil zeggen dat we ons richten op het wezen van een object. Enkel zo kan een object voor ons volledig inzichtelijk zijn en hierdoor volledig aan het bewustzijn aanwezig worden gesteld. Enkel een dergelijk object kan ervoor zorgen dat aan de intentie een volledige intuïtie beantwoordt, dat datgene waarop we ons richten, ook volledig te aanschouwen is. Een object uit de feitelijke wereld is immers imperfect, kan veranderen en vergaan. Wanneer we ons op een empirisch object richten zal onze voorstelling hiervan nooit perfect zijn, we zullen het object nooit volledig of in al zijn gedaantes aanschouwen.

Husserl erkent dat de mogelijkheid tot intuïtie, aanschouwing of voorstelling van het object van een uitspraak niet noodzakelijk is voor zijn zinvolheid (§15). Hoewel we ons geen ronde vierkanten kunnen voorstellen, is de uitspraak 'we kunnen ons geen ronde vierkanten voorstellen' zinvol. Derrida geeft toe dat Husserl deze mogelijkheid van taal inziet, maar wijst erop dat uitspraken volgens Husserl toch pas het *telos* van de taal vervullen wanneer het object waarnaar ze verwijzen ook voorstelbaar is (LVP 109). Voor Husserl is volledige inzichtelijkheid ten nauwste verbonden met voorstelbaarheid; wat niet voorstelbaar is, lijkt immers niet echt te kunnen gegeven zijn aan het bewustzijn.

Derrida stelt het *telos* van de taal, zoals dat door Husserl wordt voorgesteld, in vraag. Hij toont aan dat uitspraken niet gericht zijn op de totale aanwezigheid van de referent, maar dat ons willen-zeggen steeds een mogelijke niet-aanwezigheid van de referent impliceert (102). Betekenisvolle uitspraken kunnen herhaald en begrepen worden in afwezigheid van de referent. Dit is zelfs het geval bij die uitspraken waarvan we doorgaans denken dat ze nauw met hun referent verbonden zijn. Zo is een waarnemingsuitspraak als 'ik hoor de vogel fluiten' ook verstaanbaar wanneer er geen fluitende vogel is en kan een uitspraak met het persoonlijke voornaamwoord 'ik' ook begrepen worden door iemand die niet weet wie de persoon achter deze 'ik' is.

---

<sup>49</sup> Voor de bespreking die volgt baseren we ons op de pagina's 99 tot en met 108 in LVP (vert.: 114-122).

We kunnen de standpunten van Husserl en Derrida als volgt samenvatten. Husserl meent dat wanneer een object van een zin aanwezig wil zijn, het ideaal moet zijn. Alleen het ideale object is immers volledig inzichtelijk en altijd tegenwoordig, want altijd en overal hetzelfde. Derrida stelt dat een zin die refereert aan een (ideaal) object, steeds de mogelijkheid van de niet-aanwezigheid van dit object impliceert. Als deze mogelijkheid er steeds is, betekent dit dat de mogelijkheid van afwezigheid tot de structuur van (refererende) zinnen zelf behoort. De begrijpelijkheid van zinnen veronderstelt volgens Derrida eerder een transcendentale afwezigheid, dan een hang naar totale aanwezigheid. Husserl associeert idealiteit dus met een vervullende aanwezigheid, terwijl Derrida begrijpelijkheid – en dus ook de inzichtelijkheid van idealiteit – associeert met de onophefbare mogelijkheid tot afwezigheid. Volle aanwezigheid impliceert voor Husserl idealiteit; maar idealiteit impliceert volgens Derrida vormen van afwezigheid waar Husserl wellicht niet aan heeft gedacht. We zouden hier kunnen stoppen en zeggen dat Husserl en Derrida idealiteit op een verschillende wijze analyseren, waarbij de analyse van Derrida misschien iets meer geldigheid heeft dan die van Husserl. Het is echter ook mogelijk de idee of, liever, de ervaring van aanwezigheid en afwezigheid in de idealiteit samen te brengen. Dit is wat we hier willen doen. Als aanleiding hiervoor nemen we één van de motto's van *La voix et le phénomène*. Het is een citaat uit Edgar Allen Poe's *Fantastische verhalen*.

Ik heb zowel van klank als van stem gesproken. Ik wil zeggen dat de klank uiteenviel in duidelijk onderscheiden lettergrepen – ja, van een ontzettende en afgrijselijke duidelijkheid. Mr. Valdemar sprak, uiteraard om mijn vraag te beantwoorden...Hij zei nu: '- Ja, - nee, - ik heb geslapen, - en nu, - nu, *ben ik dood*.' (Vert. Bernet 31)

Met dit citaat suggereert Derrida niet alleen dat de betekenisvolheid van mijn woorden mijn dood in de hand werkt – dit wil zeggen dat de betekenisvolheid van woorden maakt dat ze ook in mijn afwezigheid kunnen functioneren –, hij suggereert ook dat het ik dichter bij de dood komt te staan naarmate het duidelijker spreekt. Dat dit het geval is, is niet moeilijk om in te zien. Hoe exacter mijn taalgebruik, des te onpersoonlijker wordt het. Naarmate mijn spreken exacter wordt, wordt het namelijk ook onbelangrijker dat ik het ben die spreek. Op het ogenblik dat ik het meest nabij kom aan de inhoud die ik intendeer, verdwijn ik dus zelf. Hier zijn twee redenen voor. In de eerste plaats is de inhoud ideaal: ik intendeer het werkelijke wezen van iets. Als dusdanig is de inhoud universeel geldig, voor ieder subject toegankelijk en constitueer ik hem dus niet persoonlijk. Ik heb er geen speciale, unieke privé-toegang toe. Bovendien, dit is de tweede reden, zorgt mijn exact taalgebruik er voor dat mijn uitspraak ook in vormelijk opzicht niet door mijn subjectiviteit gemarkeerd is.

Omgekeerd kan ook een persoonlijk spreken waarbij de betekenis van de woorden samenhangt met de concrete materialiteit ervan een volledige zelfexpressie bemoeilijken. Dit is zo, omdat de woorden daar door hun affectieve geladenheid associaties aangaan met andere woorden en ons naar betekenissen leiden

waar we zelf niet voor gekozen hebben en misschien zelfs niet voor zouden kunnen kiezen (Burns 1986 194 en 196). Verder is het zo dat een werkelijk persoonlijke uitspraak impliceert dat de ander mij ook mis kan verstaan (195). Immers, een persoonlijke mededeling vraagt doorgaans niet om een objectieve erkenning die door empirische verificatie kan worden afgedwongen, maar om een persoonlijke erkenning door de ander, d.i. een erkenning die hij in vrijheid kan geven of ontzeggen (197-198).

Zowel het exacte, als het affectief geladen spreken kunnen de persoonlijke zelfexpressie dus bemoeilijken. Een aspect van het exacte taalgebruik is dat het subject zichzelf er niet uitdrukt; een aspect van een affectief geladen uitdrukking is dat we haar betekenis niet volledig onder controle hebben en dat de expressie er dus geen volledige *zelf*expressie is<sup>50</sup>. In beide gevallen gaat een ervaring van aanwezigheid samen met een ervaring van afwezigheid. In het geval van het exacte taalgebruik heeft de inzichtelijkheid en universele geldigheid van de uitspraak, de afwezigheid van een zichzelf uitdrukkend subject tot gevolg. In affectief geladen uitdrukkingen druk ik mijn gevoelens uit en stel ik ze dus aanwezig, maar zorgt die aanwezigheid van emotionele spanning er tegelijk voor dat de betekenis die mijn uitdrukking voor anderen krijgt zich van mijn bedoeling verwijderd.

We zijn vertrokken van de suggestie dat het duidelijkheidsgehalte van een uitdrukking wel eens omgekeerd evenredig zou kunnen zijn met de aanwezigheid van het subject in die uitdrukking en we hebben nu dus reeds twee vormen van duidelijkheid gevonden waar dit inderdaad het geval is: de exacte (wetenschappelijke) uitdrukkingen, waarbij de duidelijkheid bestaat uit inzichtelijkheid en de affectief geladen uitdrukkingen waarbij de duidelijkheid in de voelbare aanwezige emotionele spanning ligt. We noemen nu nog een derde vorm van duidelijkheid waar de ervaring van aanwezigheid en afwezigheid hand in hand gaan. Deze vorm van duidelijkheid is de vertrouwdheid. In persoonlijke, intieme of zelfexpressieve uitdrukkingen streven we er vaak naar het momentane te behouden: we wensen iets van de geladenheid van het moment in onze uitdrukking te vatten. Om onszelf te kunnen uitdrukken moeten we echter beroep doen op een taalcode, die maar een taalcode kan zijn door de herhaal- en herkenbaarheid van woorden en betekenissen. Hoe we ook trachten een momentane, niet-herhaalbare ervaring uit te drukken, de uitdrukking vraagt woorden en zinsstructuren die reeds geformuleerd zijn en nog geformuleerd zullen worden. Ik kan merken het hier moeilijk mee te hebben wanneer ik mezelf

---

<sup>50</sup> Uit het zonet gezegde mag niet worden afgeleid dat de persoonlijke mededeling, in tegenstelling met een uitdrukking in exact wetenschappelijk taalgebruik, vaag of ambigu is. De betekenis van een liefdesuitspraak als 'ik hou van je' is bijvoorbeeld niet eenduidig, maar ook niet vaag. Iedereen begrijpt dat 'ik hou van je' een liefdesverklaring is; in die zin is de uitdrukking niet duister. Niettemin is het nooit zeker dat wanneer ik 'ik hou van je zeg' en mijn vriend hetzelfde doet, we ook precies hetzelfde gevoel uitdrukken; in dit opzicht is de uitdrukking niet eenduidig.



tegen wil en dank in clichés hoor spreken. Op zo'n moment laat de taalcode die de persoonlijke mededeling mogelijk maakt, de afwezigheid van mezelf in mijn uitdrukking voelen. In het cliché wordt mijn uitdrukking onpersoonlijk, omdat ze te bekend in de oren klinkt.

Hiermee is een eerste schets gegeven van de aanwezigheid waar we naar verlangen in ons streven naar verschillende vormen van duidelijkheid (waar idealiteit slechts één van is) en van de afwezigheid die deze eveneens met zich meebrengen. We staan nu langer stil bij uitdrukkingen met het persoonlijke voornaamwoord 'ik' en gaan na wat we er mee wensen uit te drukken, hoe ze feitelijk functioneren en hoe we met dit feitelijk functioneren kunnen omgaan.

Uitspraken waarin ik het over mezelf heb lijken de meest intieme uitspraken te zijn. Als er ergens een volledige niet door indicatie bemiddelde expressie is, is het misschien wel hier. In elk geval lijken we hier vaak een volledige expressie te *wensen*. Wanneer ik het over mijn allerindividueelste zelf, mijn gevoelens, gedachten, ervaringen heb, doe ik dat graag in zo individueel, zo intiem mogelijke bewoordingen. Wanneer ik mijn geliefde meedeel dat ik van hem hou, wil ik graag dat hij weet dat die liefde alleen van mij komt en alleen voor hem is bestemd. Roland Barthes geeft uitdrukking aan deze wens door in *Fragments d'un discours amoureux* (1977) 'szeretlek' als een van de meest geslaagde liefdesuitingen tussen minnaars naar voor te schuiven. De uitdrukking komt uit het Hongaars en is zo geslaagd, omdat ze monolithisch is. In 'szeretlek' staan onderwerp ('ik'), liefde ('hou van') en voorwerp van liefde ('jou') in een onlosmakelijk verband. Bovendien kan 'szeretlek' enkel direct tussen minnaars geuit worden en niet worden meegedeeld aan een derde. 'Szeretlek' betekent steeds 'ik-hou-van-je', nooit 'ik hou van hem' (176; vert.:102). We geven nog enkele ander voorbeelden waarin getracht wordt liefdesuitingen van een te grote universaliteit te vrijwaren. Engelstaligen kunnen er, wegens de universaliteit van hun taal en ongewenste referentie van 'I love you' naar een verzameling goedkope soaps, voor kiezen toch maar 'je t'aime' te zeggen. Of ze kunnen, net als andere geliefden, teruggrijpen naar een geheimtaal. In *Envois* vraagt ook Derrida zich af hoe Engelstaligen hun liefdesbetuiging persoonlijk maken<sup>51</sup>. Hij verwijst hierbij niet naar de universaliteit van het Engels, maar wel naar de meervoudsvorm ('you') van het object van de liefde in een uitspraak als 'I love you'. Hij stelt voor het 'you' dan maar te vervangen door het theatrale 'thee' of 'thou'. Met een begrijpelijke wens in het achterhoofd gaan we met Derrida na of – wanneer het 'houden van' en het object van de liefde niet strikt

---

<sup>51</sup> '(...) (sur toi, on you. Comment font-ils ici pour éviter le pluriel ? Leur grammaire est très louche. Je n'aurais pas pu t'aimer en anglais, tu es intraduisible. Ou alors j'aurais recouru, plus que jamais, à des procédés anachroniques, plus rétro encore, je t'aurais théâtralisée, divinisée. Tu crois que ça aurait changé quelque chose, toi, ce singulier en désuétude ?)' (124)

individueel kunnen worden bepaald – op zijn minst het ‘ik’ als allerindividueelste uitdrukking van een allerindividueelste beleving kan fungeren. Als ik ‘ik’ zeg, kan ik dit begrip dan met mijzelf vullen? Ben ik de zin, het willen-zeggen of de *Bedeutung* van een door mij uitgesproken ‘ik’?

Husserl noemt uitspraken die het persoonlijke voornaamwoord ‘ik’ bevatten ‘wezenlijk occasionele uitdrukkingen’ (LU I §26). In dergelijke uitdrukkingen moet de *Bedeutung* afgestemd zijn op de concrete, occasionele gelegenheid en spreker. De *Bedeutung* kan er niet vervangen worden door een permanente, objectieve, conceptuele representatie. Wanneer ik zeg ‘ik ben blij’, verwijst de zin van de uitspraak naar een concreet ik dat zich op een bepaald moment op een bepaalde plaats bevindt. De uitspraak ‘om het even wie terwijl hij spreekt zichzelf aanduidt is blij’ heeft niet dezelfde inhoud (LVP 105). Het ‘ik’ van de uitspraak is een particulier, individueel ‘ik’, geen ideaal ‘ik’ dat door om het even welke ‘ik’ kan worden ingevuld.

Wanneer voor het verstaan van een uitdrukking naar een concrete situatie of persoon moet worden verwezen, betekent dit dat de werking van de expressie indicatief blijft. Dit is althans het geval wanneer ik mij in een reël discours tot de ander richt. In een dergelijk discours is de ander een ik en ben ik een ik, maar hebben we geen rechtstreekse toegang tot elkaars ik. Als ik zeg dat ik van iets geniet, staat mijn beleving de ander niet onmiddellijk voor ogen, ze moet door een indicatief teken worden aangeduid. De ander moet het ‘ik’ van mijn uitspraak begrijpen als een ‘ik’ dat over mij alleen in het hier en nu gaat. Husserl, die de expressie zuiver – dit wil zeggen los van de indicatie – wil denken, meent dat er in de alleenspraak wel een onmiddellijke voorstelling van de eigen persoonlijkheid is (LU I §26). In de innerlijke monoloog zou het ‘ik’ een individueel begrip zijn, omdat ieder zijn eigen (onmiddellijke) voorstelling van zijn ik heeft. Het ‘ik’ waarvan we ons in de communicatie bedienen zou dan overeenstemmen met dit individuele begrip en vanuit dit individuele begrip moeten worden gedacht. Het woord ‘ik’ is een individueel begrip, maar krijgt in tweede instantie de eigenschap van een indicatie. Omdat ik begrijp wat ik bedoel wanneer ik in de alleenspraak ‘ik’ zeg, begrijp ik ook wat het ‘ik’ aanduidt wanneer het door een ander wordt geformuleerd.

Derrida bekritiseert deze gedachte vanuit Husserls eigen premissen. Aangenomen dat de onmiddellijke voorstelling mogelijk is, rijzen er Derrida’s inziens nog twee problemen. In de eerste plaats wordt het bestaansrecht van de verschijning van het woord ‘ik’ bij een onmiddellijke voorstelling van het ik onzeker (LVP 106). Als er een onmiddellijke voorstelling is, lijkt het woord ‘ik’ een onnodig supplement. Een fundamenteeler probleem voor Derrida is dat het ‘ik’ ook in de alleenspraak slechts zijn zin kan krijgen wanneer het ideaal en niet strikt individueel is (ibid.). Het woord ‘ik’ heeft enkel zin, zolang het

ook hetzelfde blijft wanneer ik niet bij mijn uitspraak aanwezig ben. Derrida wijst erop dat Husserl deze premisse zelf formuleert. Husserl stelt immers dat het willen-zeggen (de intentie) een zekere autonomie bewaart ten aanzien van de intuïtie (de actuele beschouwing van het object dat door mijn uitdrukking wordt aangeduid). Derrida geeft hierbij het hierboven reeds aangehaalde extreme voorbeeld van waarnemingsuitspraken. De uitspraak 'ik hoor een vogel fluiten' heeft, zelfs wanneer er helemaal geen vogel is of ik niets hoor fluiten, zin. Wat een uitspraak als deze wil zeggen is begrijpelijk, zelfs wanneer het subject en het object van de uitspraak afwezig, niet-bestaand of fictief zijn. Derrida argumenteert dat wat geldt voor waarnemingsuitspraken, ook geldt voor uitspraken met een persoonlijk voornaamwoord. Elk willen-zeggen heeft een idealiteit die zijn identiteit en herkenbaarheid in empirisch verschillende situaties bewaart. Toegepast op een uitspraak als 'ik ben levend' betekent dit bijvoorbeeld dat de uitspraak niet wordt aangetast wanneer ik feitelijk dood blijk te zijn (108). Derrida ontkent niet dat de uitspraak dan onwaar kan zijn. Hij wil enkel zeggen dat de uitspraak haar zin niet verliest, wanneer haar subject of object afwezig is.

Wanneer we de idealiteit van elk zinvol woord aanvaarden, moeten we met Derrida erkennen dat de anonimiteit van 'ik', in tegenstelling tot wat Husserl zegt<sup>52</sup>, de normale toestand van persoonlijke uitspraken uitmaakt (ibid.). Het 'ik' van mijn uitspraak is voor zijn inzichtelijkheid en waarheid niet gebonden aan mijn persoonlijk ik. Mijn uitspraak blijft zinvol in mijn afwezigheid en mijn 'ik' kan ingevuld worden door elke andere ik<sup>53</sup>.

Naar aanleiding van het voorgaande kunnen we ons de vraag stellen hoe we met de structurele mogelijkheid tot anonimiteit van onze woorden en schijnbaar meest persoonlijke uitingen omgaan. Voorafgaand moeten hier twee opmerkingen over worden gemaakt. In de eerste plaats wensen we hier geenszins richtlijnen te formuleren voor een juiste houding ten aanzien van die anonimiteit. We willen

---

<sup>52</sup> In de *Logische Onderzoekingen* stelt Husserl 'Wanneer wij dit woord 'ik' lezen zonder te weten wie het heeft geschreven, beschikken wij over een woord dat, zo niet betekenisloos, dan toch vreemd is aan zijn normale betekenis.' (LU I §26 87; motto van LVP; vertaling Bernet 31)

<sup>53</sup> In onze uitleg concentreren we ons op de relatie tussen de taalcode en concrete uitdrukkingen die hij mogelijk maakt. Dit kan verkeerdelijk de indruk wekken dat we de afstand beschrijven tussen het concrete ik en de anonieme taal. Het risico op anonimiteit waarover we het hier hebben wordt echter niet veroorzaakt door een taal die gescheiden zou zijn van het ik. We worden reeds met het risico geconfronteerd in de ervaring van onszelf. Deze ervaring is wel als een taal gestructureerd. Het is de structuur van de taal in de ervaring die voor anonimiteit in de ervaring zorgt. Zodra ik een ervaring heb van een zekere persoonsidentiteit, moet deze identiteit gedurende enige tijd kunnen worden bewaard. Mijn idee van de identiteit moet op verschillende tijdstippen kunnen worden herhaald. Deze mogelijkheid is de mogelijkheid van de taal. Het zijn de identiteit en de mogelijkheid tot herhaling die dan zorgen voor het risico op anonimiteit. Het voortduren van mijn ik zorgt ervoor dat ik er in het hier en nu niet totaal mee verbonden ben. Mijn identiteit wordt niet volledig door mijn actuele ik bepaald.

slechts enkele feitelijke verhoudingen beschrijven. In de tweede plaats wijzen we erop dat we voorzichtig moeten zijn met de aard van invulling die we aan Derrida's uitspraken geven. Derrida geeft hier een structurele beschrijving van de werking van de taal. Zijn kritiek op Husserl is een kritiek op een bepaald soort (filosofisch) begrijpen van de taal, niet op de manier waarop wij feitelijk in de dagelijkse communicatie met de taal omgaan. We kunnen vrij onbezorgd doorgaan met het in de wereld zenden van voor ons persoonlijke uitingen. Wanneer ik mijn vriend zeg dat ik van hem hou en ik vind dit een persoonlijke boodschap, denk ik niet foutief. Deze gedachte is pas verkeerd wanneer ze een bepaald soort theoretische interpretatie krijgt. Ze krijgt deze wanneer ik in een filosofisch essay schrijf dat het ik de ultieme zingever van zijn uitspraken is, dat voor de werkelijke betekenis van het woord 'ik' naar het subject, moment en plaats van de uitspraak moet worden gekeken en dat een zin met een persoonlijk voornaamwoord niet kan worden begrepen zonder deze empirische terugverwijzing. Dit gezegd zijnde belet niets ons aan de hand van enkele concrete voorbeelden na te gaan wat effectieve verhoudingen tegenover de genoemde structurele mogelijkheid tot anonimiteit kunnen zijn.

Een eerste houding is de volgende. Ook wanneer we ten volle beseffen dat de invulling van een concreet ik niet nodig is voor de betekenisvolheid van een zin en zelfs eerder irrelevant is, kunnen we interesse tonen voor dit concrete ik. Wanneer een filosoof in een essay voorbeelden geeft die in de ik-persoon worden geformuleerd, kunnen we ons afvragen of deze voorbeelden daadwerkelijk op hem van toepassing zijn. Het antwoord op de vraag is niet relevant voor de inhoud van het essay, maar interesseert ons wel. Deze interesse toont in de eerste plaats aan dat de structurele anonimiteit van het 'ik' ons niet weerhoudt een concreet, materieel, particulier ik achter het voornaamwoord 'ik' op te speuren. In de tweede plaats wijst het ons op een verhouding tussen de idealiteit van het woord 'ik' en het concrete ik, die we nog niet hebben besproken. Doorgaans wordt de verhouding tussen de taalcode en het concrete gebruik ervan gedacht als ware de taalcode het type of de mal en de concrete uitspraak een toepassing, de instantiatie of het token van dit type. Volgens dit denken maakt de taalcode het concrete taalgebruik mogelijk. Wij hebben er al op gewezen dat de taalcode zijn concrete invulling ook kan hinderen. Soms wordt de taalcode immers niet als de mogelijkheid voor een concrete uitspraak ervaren, maar creëert het besef dat anderen dezelfde taalcode gebruiken het gevoel dat we ons met de taalcode niet persoonlijk kunnen uitdrukken. De taalcode is dan de oorzaak van de onmogelijkheid van een persoonlijke uitdrukking. Nu kunnen we een derde verhouding tussen taalcode en persoonlijke uitdrukking schetsen.

Deze verhouding brengt een *différance*<sup>54</sup> aan het licht, d.i. een onophefbaar verschil of discontinuïteit tussen de taalcode, het gebruik ervan en onze interesse in beide. We maken dit concreet door terug te komen op onze interesse voor het ik achter de voorbeelden van een filosofisch essay. Het 'ik' in de voorbeelden kan er pas zijn dankzij de taalcode. We mogen echter niet zomaar zeggen dat de taalcode bestaat uit de universele, ideële vorm en dat het taalgebruik hiervan een particuliere, feitelijke concretisering is. Er is pas een taalcode dankzij het concrete taalgebruik en er is pas concreet taalgebruik dankzij een herkenbare taalcode. Beide kunnen niet van elkaar gescheiden worden en aan de ideële taalcode blijft steeds een rest van het concrete taalgebruik plakken, zoals het concrete taalgebruik steeds een rest van de ideale taalcode in zich blijft dragen. Het 'ik' van de voorbeelden uit het filosofische essay is een token van de ideale taalcode, maar is ook nog steeds algemeen bedoeld, het verwijst niet naar een concreet, bestaand ik. Wanneer wij toch geïnteresseerd zijn in een concreet ik, miskennen we het ideale aspect van het 'ik' een beetje. Wanneer we echter enkel in de idealiteit van het 'ik' geïnteresseerd zouden zijn, zouden we het concrete waarnaar het 'ik' eveneens verwijst – al was het maar omdat het een instantiatie vormt van de taalcode, omdat het door een concrete persoon wordt neergeschreven die specifieke ik-voorstellingen heeft en omdat het ik steeds naar een afgescheiden subject verwijst – niet geheel recht doen. Een interesse voor het 'ik' ontwikkelen die perfect overeenstemt met de graden van idealiteit en concreetheid die in het 'ik' huizen is onmogelijk, omdat het 'ik' niet over een precieze en definitieve schaalverdeling tussen idealiteit en concreetheid beschikt. Het gegeven dat de taalcode concreetheid nodig heeft en het concrete taalgebruik pas mogelijk is dankzij idealiteit, zorgt er voor dat het 'ik' van meer naar minder idealiteit of concreetheid beweegt.

Er is een ander gelijkaardig fenomeen waarbij onze interesse in een concrete auteur niet helemaal aansluit bij de rol die we de identiteit van die auteur meestal toewijzen. Wanneer we een tekst lezen kunnen we geïnteresseerd zijn in de identiteit van zijn auteur. Deze interesse kan makkelijk verklaard worden door te zeggen dat de kennis van identiteit van de auteur bijdraagt tot een beter begrip van de tekst. Wanneer we weten wie een tekst geschreven heeft, is het bijvoorbeeld mogelijk bepaalde frasen als beïnvloed door of reactie op een ander auteur of omstandigheden te zien. Er is echter ook een interesse in de identiteit van een auteur die niet gerechtvaardigd wordt door onze interesse in de inhoud van zijn discours. We kunnen bijvoorbeeld geïnteresseerd zijn in de jeugd of het geloof van een filosoof, ook al heeft hij herhaaldelijk gezegd dat deze zijn werk niet beïnvloeden en ook al aanvaarden we dit. In dit

---

<sup>54</sup> We komen later op de betekenis van deze notie terug.

geval valt onze interesse voor het concrete niet helemaal samen met de functie die we het concrete plachten toe te schrijven.

Samenvattend kunnen we zeggen dat het concrete en onze interesse in het concrete wordt mogelijk gemaakt door de relatie tussen het ideale en het concrete, maar dat onze interesse voor het concrete zelden helemaal naar de functie van het ideale en het concrete kan worden teruggeleid: als in een essay een voorbeeld wordt gegeven waarin men het heeft over een ik-persoon wordt onze interesse voor de werkelijke identiteit van deze persoon niet verklaard door de grammaticale relatie tussen de ideale taalcode en zijn tokens; als we geïnteresseerd zijn in de persoonlijkheid van een auteur wordt dit doorgaans niet verklaard door de inhoudelijke relatie tussen de identiteit van de auteur en zijn werk.

We beschrijven een tweede houding ten aanzien van idealiteit en concentreren ons nu op de ervaring van anonimiteit of onpersoonlijkheid die idealiteit ons kan geven. Doorgaans hoef ik me niet veel aan te trekken van de structurele mogelijkheid tot anonimiteit van een zin als 'ik hou van jou'. Toch kan ik me er meer en storend van bewust worden wanneer ik de zin bijvoorbeeld te vaak hoor. Een gestructureerde en bedoelde herhaling van de zin kan een intensifiërend effect teweeg brengen. Zo is het mogelijk dat wanneer ik 'ik hou van jou' een aantal maal na elkaar in hetzelfde liedje hoor, dit de betekenis van de uiting verrijkt. Het kan me doen beseffen dat wanneer ik 'ik hou van jou' zeg, dit voor mij voor de overvloedigheid van de liefde staat. Anderzijds draagt de herhaling ook een risico in zich. Wanneer ik voor de zoveelste keer 'I love you' hoor in een soap of Hollywoodfilm, en dit bovendien in een sterk gelijkend timbre, kan de uiting als een zinloos geruis gaan klinken. Ik hoor enkel nog de klanken en niet langer de betekenis. De stabiele formaliteit van de woorden die noodzakelijk is voor de bewaring van betekenis en betekenisoverdracht, kan dus ook een hindernis voor het horen van die betekenis vormen. Er zijn verschillende reacties op deze situatie mogelijk. Ik kan weigeren mij in een steeds leger wordend discours in te schrijven en voortaan de woorden 'I love you' alsook bijbehorende blik en stemtimbre trachten te vermijden. Ik kan ook trachten de woorden terug actueel (dus niet slechts ideaal) zin te doen krijgen door ze in een andere context te plaatsen. Wanneer ik een gedichtje maak als 'ik zie je graag is gauw gezegd, ik hou van je veel minder, het eerste is de rups, het tweede is de vlinder', kunnen de woorden zich voor mij opnieuw vullen met zin. Ik ruk ze van hun mechanische herhaling los door ze nieuwe betekenisvolle en betekenisgenererende relaties te laten aangaan.

Deze mogelijkheid stelt meteen Husserls weg naar een levendige wetenschap in vraag. Husserl wil de wetenschap redden van een automatisch, mechanistisch herhalen van formules, door terug oog te krijgen voor de oorspronkelijke intuïties waarvan ze behoort te vertrekken. In zijn poging hiermee ook een

zekere wetenschap op te bouwen, beschouwt hij de innerlijke monoloog waarin betekenis tot in het oneindige als identiek kan worden herhaald, waarin – met andere woorden – een ideaal object tot stand komt. In ons voorbeeld hebben we gezien hoe deze idealiteit ons, net als de mechanische formules waar Husserl van af wil, van de levendigheid van onze eigen zingeving kan verwijderen. De ideale betekenis mag dan steeds de betekenisvolheid van het object bewaren, ze kan mij dit object wel als leeg doen ervaren. Een ideaal object bewaart een ideale zin, maar niet mijn oorspronkelijke intuïtie<sup>55</sup>. De oorspronkelijke intuïtie lijkt slechts te kunnen worden bewaard door steeds nieuwe concretisering.

Welke houding ik ook aanneem, volledig afstand doen van een persoonlijke invulling van het ‘ik’ of het ‘ik hou van jou’ – omdat deze hoe dan ook in anonimiteit uitmonden – heeft geen zin. Wanneer mijn vriend een filosoof is en hij me vraagt of ik van hem hou, heeft het geen zin te antwoorden dat ik dat niet kan zeggen, omdat die woorden dan toch hun betekenis gaan verliezen. De reden hiervoor komen we op het spoor door naar een analoge situatie te kijken. Wanneer mijn vriend op Valentijnsdag aan mijn deur belt, zegt dat hij geen roos bij heeft en uitlegt dat iedereen elkaar op die dag een roos geeft en het gebaar hierdoor leeg lijkt te worden, vervangt die uitleg niet de waarde die een concrete roos voor mij zou hebben<sup>56</sup>. ‘Ik hou van je’ is net zoals de roos iets waarvan de betekenis zich niet kan losmaken, noch de ideale, noch de concreet persoonlijke betekenis. Hoe onpersoonlijk de uitdrukking ook kan worden, als ik echt iets persoonlijks wil uitdrukken, moet ik ze eens een keertje gezegd krijgen en het risico dat mijn uiting een anonieme klank krijgt lopen. Wellicht is het overigens het risico zelf dat de uitdrukking interessant maakt. Precies het risico daagt me uit mijn uitdrukking nieuwe invullingen te geven. Het risico zet me aan een structureel anonieme zin toch naar me toe te trekken.

Het verlies aan betekenis en de taalcode beschermen me ook. Als alles alleen essentialiteit en intimiteit was, zou dit wellicht ondraagbaar zijn. Als ik de waarde van de uiting ‘ik hou van je’ heb ingezien en er eindelijk in geslaagd ben het aan mijn vriend te zeggen, ben ik – terwijl ik hem met een blik aankijk die zegt dat ik het echt meen – in mijn achterhoofd toch blij te weten dat ik niet de enige ben die dit tegen iemand zeg. De taalcode kan mij redden van het te persoonlijke dat – zoals Derrida het wellicht zou zeggen – de dood zou impliceren. Wanneer alles één en al persoonlijkheid zou zijn, is er geen afstand en

---

<sup>55</sup> ‘Intuïtie’ staat hier niet voor aanschouwing of voorstelling, maar wel voor een oorspronkelijk aanvoelen of betrokkenheid op waarheid en betekenis.

<sup>56</sup> Dit voorbeeld wordt gegeven in de lessen *Historische inleiding tot de Wijsbegeerte*. Steel, Carlos (2004) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

dus geen (apart) leven meer. De taalcode maakt dat ik het 'ik' nooit volledig met mezelf kan opvullen, maar de afstand die hij instelt is meteen ook de voorwaarde voor enige (gedeeltelijke) invulling.

In aansluiting hiermee komen we even terug op een belangrijk punt in de structurele verhouding tussen de anonieme en de concrete invulling van het 'ik'. We moeten goed in het oog houden dat wat de anonimiteit van het 'ik' instelt ook de particulariteit van het 'ik' mogelijk maakt. De stabiliteit van het teken genereert het risico op anonimiteit, maar maakt even goed dat het 'ik' steeds door een nieuw, concreet ik kan worden ingevuld. Er is pas een particulier ik omdat er een taalcode is. In die zin lijkt er iets mis te zijn met de gedachte dat we in de innerlijke monoloog, waarin er geen bemiddeling is door een teken, het meest nabij komen aan een ik. Het teken is nodig voor het ik. De taalcode, waarvan het ik meent dat het geen deel van zichzelf is, is toch nodig voor het ik. Het andere van de taalcode moet het ik iets geven, dat het zichzelf niet kan geven en waardoor het pas betekenisvol is of identiteit krijgt. Ook wanneer ik mezelf aan niemand anders wil meedelen, heb ik om in mezelf over mezelf te spreken een teken nodig dat deze identiteit bewaart<sup>57</sup>.

Verder kan de taalcode mij tot een persoonlijke uiting brengen waar ik uit mezelf niet toe gekomen zou zijn. Zo hoef ik niet steeds eerst te redeneren over wat ik werkelijk meen om het daarna te zeggen. Ik kan ook iets herhalen wat ik ooit al gehoord heb, om pas op het moment dat de ander mij vraagt of ik dit werkelijk meen, te denken dat ik dit inderdaad doe.

## **2.4 Aanwezigheid bij zichzelf**

Ter volledigheid stippen we kort aan waarop de vierde vooronderstelling van Husserls opvatting van een zuivere bedoeling berust. Ze wordt in het derde deel van dit hoofdstuk uitgewerkt. De zuivere bedoeling zoals Husserl die opvat veronderstelt dat het subject volledig aanwezig is aan zijn eigen denkacts en aan het object dat het intendeert. Husserl moet deze aanwezigheid veronderstellen om de indicatie, die hij associeert met een niet-inzichtelijkheid, uit te sluiten. De vorige paragraaf concentreerde zich op het ruimtelijke aspect van de aanwezigheid. Aangezien het object van de zuivere bedoeling een ideaal object

---

<sup>57</sup> In verband hiermee zouden interessante dingen kunnen worden gezegd over persoonsidentiteit. Zo is het mogelijk dat ik door teken te zijn voor de ander ook identiteit krijg voor mezelf. De persoonsidentiteit wordt dan gezien als een geïnterioriseerd teken. Het bestek van deze verhandeling laat niet toe hier verder op in te gaan. In paragraaf III.C.3.3 beschrijven we wel hoe een uitwendige ervaring van onszelf – zoals het zien van onszelf op een video-opname of in de spiegel – onze eigen identiteitsbeleving mee kan constitueren.



is, is het volledig inzichtelijk en kan het volledig worden voorgesteld. De vierde vooronderstelling vraagt een reflectie over de aanwezigheid in de tijd. We problematiseren Husserls verlangen naar aanwezigheid opnieuw op twee manieren. In de paragrafen over tijd (II.C.2) en zelfaffectie (II.C.3) tonen we met Derrida aan hoe de tijds*structuur* zelf een ervaring van volledige aanwezigheid onmogelijk maakt. In de paragraaf over *moral luck* (III.C.2) worden *voorbeelden* gegeven van bedoelingen die niet onmiddellijk zijn, maar pas worden bepaald bij het zien van het effect van een uitspraak.

### 3. De Ausserungen

We sluiten onze bespreking van Husserls plaatsbepaling van de expressie en de indicatie af met een reflectie over de aard van wat hij in paragraaf 5 van zijn *Eerste logische onderzoeking* ‘*Ausserungen*’ noemt, dit zijn onwillekeurige uitingen die ons spreken begeleiden en die volgens Husserl tot het domein van de indicatie behoren. In de voorgaande paragrafen hebben we het andere in het ik en het willen-zeggen van het ik binnen gebracht door aan te stippen hoe het willen-zeggen zich soms opzettelijk overgeeft aan de lichamelijke en de ander; hoe zelfs een zuivere bedoeling lichamelijke en de ander behoeft en hoe zelfs een zuivere bedoeling doortrokken wordt door de contingentie van het concrete en door de tijd. We vullen dit rijtje nu aan door stil te staan bij de niet-opneembaarheid van de uitingen van het ik in zijn eigen zelf of willen-zeggen.

Husserl heeft het in zijn *Logische Onderzoekingen* over uitingen (*Ausserungen*) die het willen-zeggen onwillekeurig begeleiden (§5). De uitingen zelf behoren niet tot het willen-zeggen. We kunnen hierbij bijvoorbeeld denken aan de gebaren die iemand maakt wanneer hij (in de telefoon) spreekt. Het gaat om gebaren waarmee de spreker niet de bedoeling heeft ze betekenis te laten toevoegen aan wat hij wenst uit te drukken. Ze voltrekken zich buiten zijn wil of uitdrukkelijke bedoeling om. Ook de toehoorder heeft ze niet nodig om de betekenis die de spreker wel wil meedelen te vatten. Husserl erkent dat de onwillekeurige uitingen kunnen worden geïnterpreteerd waardoor ze de toehoorder alsnog nabij lijken te brengen aan de gedachten en gevoelens van de spreker. Toch vormen de uitingen nooit een onmiddellijke expressie van een willen-zeggen. Zelfs wanneer mijn uitingen worden geïnterpreteerd kunnen ze slechts als indicaties van mijn gedachten dienen.

In plaats van Husserls visie van bij het begin vanuit Derrida te benaderen, brengen we de *Ausserungen* eerst in verband met het fenomeen van het punctum zoals dat door Roland Barthes in *La chambre claire* wordt gedefinieerd<sup>58,59,60</sup>. Net zoals de *Ausserungen* volgens Husserl niet tot het willen-zeggen van het sprekende subject behoren, behoort het punctum volgens Barthes niet tot de uitdrukkelijke bedoeling die een fotograaf met het maken van een foto heeft.

Het punctum is een storend element in de foto dat niet tot zijn betekenisopbouw behoort, maar het wel intensifieert. Barthes geeft het voorbeeld van een foto die James Van der Zee in 1926 van een zwarte Amerikaanse familie maakt (1980 73-74). Het studium, de uitdrukkelijke bedoeling van de kunstenaar, is duidelijk. De kunstenaar wil weergeven hoe men er als zwarte in die tijd toch deftig kan uitzien. Niettegenstaande de helderheid van de bedoeling, zijn er enkele elementen die niet kloppen. Zo is op de foto zichtbaar dat de ceintuur van de vrouw te groot is. Ook de vreemde riempjes van de schoenen van de vrouw springen in het oog. De kunstenaar had niet de bedoeling deze details naar voor te laten treden. Toch trekken ze onvermijdelijk de aandacht en (her)organiseren ze onze waarneming van de foto. De betekenis en de kracht van deze details ligt in hun storende karakter, niet in hun deelname aan het studium. Het detail van het punctum geldt niet als nog eens een verrijking, maar wel als een breuk en deze breuk treft. De storende details komen niet voort uit de bedoeling van de fotograaf en hoeven er ook niet naar te worden teruggekoppeld. Ze functioneren steeds en slechts vanuit de marge. De notie van de marge is hier belangrijk. De marge vormt weliswaar de rand van het kunstwerk, maar valt er niet buiten. Het denken van deze marge kan twee betekenissen van het punctum samenbrengen<sup>61</sup>. Een eerste betekenis van het punctum hebben we ondertussen behandeld. Het punctum kan gevonden worden in een gedecentreerd detail. Een tweede kracht van het punctum komt niet voort uit zijn capaciteit tot decentrerend, maar wel uit de materiële afdruk die de foto is. Het punctum brengt hier naar voor dat de foto een emanatie (en niet louter representatie) is van de gefotografeerde realiteit. De foto heeft een zekere gebeurtenis, een moment, een aanwezigheid met licht gevangen. Het ontstaansproces van de foto

---

<sup>58</sup> Voor de bespreking van het punctum inspireren we ons op de lessen *Filosofie van de kunst*. Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

<sup>59</sup> In een verdere voetnoot leggen we uit hoe Barthes' uitwerking van het fenomeen van het punctum terug te vinden is in het denken van Derrida.

<sup>60</sup> Barthes' beschrijving van het punctum helpt ons niet enkel bij het begrijpen van de aard van *Ausserungen* (hier stipulatief gedefinieerd als 'onwillekeurige uitingen'). Ze kan ook iets zeggen over Husserls verlangen opnieuw betrokken te raken op iets wat voorbij is. Dit wordt uitgewerkt in het in paragraaf II.A.2 aangehaalde artikel van Bernet (1994a).

<sup>61</sup> De twee betekenissen van het punctum komen in de lessen *Filosofie van de kunst* naar voor. Voor de situering van hun samenkomst in de marge zijn we zelf volledig aansprakelijk. Deze samenkomst mag de verschillende betekenissen van het punctum niet afzwakken. De twee betekenissen hoeven ook niet steeds samen te worden gedacht.

zorgt zo voor een materiële band van de foto met het moment of object van haar oorsprong<sup>62</sup>. Als toeschouwer interesseren we ons voor deze materiële band. Ik kan bijvoorbeeld geïnteresseerd zijn in de foto van een beroemdheid, omdat de afdruk, die zich ooit in haar nabijheid vormde, haar zelf een beetje dichterbij mij lijkt te brengen. In het fenomeen van de marge die wel en niet tot het kunstwerk behoort, worden beide elementen samengebracht. De marge die *materieel* deel uitmaakt van het kunstwerk, maar zich aan zijn *rand* bevindt, kan vanaf de rand een storend, maar ook intensifiërend effect teweeg brengen. De combinatie van het punctum als gedecentreerd detail en emanatie vinden we bijvoorbeeld in het omgaan met een geboortevlek. Een geboortevlek maakt materieel deel uit van mijn huid, maar doorbreekt haar homogeniteit (ze bevindt zich letterlijk en figuurlijk aan de rand van mijn huid). Als dusdanig heeft ze een storend effect. Deze storing kan ook een intensiteit aan mijn imago geven. De intensiteit kan zelfs worden nagestreefd door de storing te benadrukken. Hier kunnen we terecht spreken van een schoonheidsvlek of *tache de beauté*: ze vormt zowel een vlek op de schoonheid, als een vlek van de schoonheid<sup>63</sup>.

Hiermee hebben we voldoende elementen voor een reflectie op Husserls interpretatie van de *Ausserungen*. Zoals gezegd behoren noch de *Ausserungen* (Husserl), noch het punctum (Barthes) tot een willen-zeggen. Het grote verschil in Husserls versus Barthes' benadering van het onwillekeurige effect ligt erin dat Husserl het uitsluit om tot werkelijke (lees zuivere of ideale) zin te komen. Terwijl Barthes wijst op zijn intensifiërende kracht die moet, noch kan worden uitgewist. Zo Husserl de *Ausserungen* al

---

<sup>62</sup> Barthes zegt hier in verband met de fotografie het volgende over: 'On dit souvent que ce sont les peintres qui ont inventé la Photographie (en lui transmettant le cadrage, la perspective albertinienne et l'optique de la *camera obscura*). Je dis: non, ce sont les chimistes. Car le noème "*Ca a été*" n'a été possible que du jour où une circonstance scientifique (la découverte de la sensibilité à la lumière des halogénures d'argent) a permis de capter et d'imprimer directement les rayons lumineux émis par un objet diversement éclairé. La photo est littéralement une émanation du référent. D'un corps réel, qui était là, sont parties des radiations qui viennent me toucher, moi qui suis ici; peu importe la durée de la transmission; la photo de l'être disparu vient me toucher comme les rayons différés d'une étoile. Une sorte de lien ombilical relie le corps de la chose photographiée à mon regard: la lumière, quoique impalpable, est bien ici un milieu charnel, une peau que je partage avec celui ou celle qui a été photographié.' (Barthes 1980 126)

<sup>63</sup> Barthes' punctum is in verband te brengen met de beweging van deconstructie, zoals die door Derrida wordt gedacht en getoond. Net zoals Barthes' blik het punctum in een kunstwerk detecteert, wijst Derrida in zijn deconstructies een element in het betekenisproces aan dat op het eerste gezicht storend lijkt, omdat het de opbouw onderbreekt. Het element dat wordt aangeduid lijkt, net zoals het punctum, toevallig. Zoals het punctum is dit element niet enkel een gebrek, maar werkt het ook intensifiërend. Het storende element kan in de opbouw van de tekst worden gebruikt. Het reorganiseert de tekst. Deze intensifiëring maakt van de deconstructie een fundamenteel affirmatief gebeuren. Deconstructie heeft tot doel een bepaalde intensiteit waarvoor de elementen al in de tekst liggen effectief te realiseren. (Dit verband tussen punctum en deconstructie wordt gelegd in de lessen *Filosofie van de kunst*. Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).

een positieve rol in het betekenisproces toebedeelt, dan slechts in zoverre ze geïnterpreteerd (*gedeutet*) worden, d.w.z. als extra verrijking in de betekenisopbouw worden opgenomen. Wanneer we Barthes lezen, zien we dat een dergelijke denktrant de aard van de *Ausserungen* verkeerd voorstelt. *Ausserungen* behoren niet tot de betekenisopbouw en kunnen er ook nooit in worden opgenomen. Het is waar dat ze storend zijn voor de betekenis en we kunnen terecht de wens hebben er iets mee te doen opdat deze storing verdwijnt. Omwille van de marge-gesitueerdheid van de storing heeft het echter geen zin haar uit te wissen of op te nemen. Daarmee zou immers een belangrijk betekenis-effect verdwijnen. Ik heb geen controle over de ruis van mijn spreken en in die zin is hij uitwendig aan mijn spreken, maar toch heeft hij ook zelf een betekenis-effect waarin we geïnteresseerd kunnen zijn. Wanneer ik moeite heb met een storing, kan ik wel trachten deze te herhalen, zodat ze in plaats van een storend, een intensifiërend effect krijgt<sup>64</sup>. Een dergelijke herhaling hebben we gezien in het kunstmatig aanbrengen van een schoonheidsvlek. Met betrekking tot de taal vinden we een intensifiërende herhaling terug in het rijm. Net zoals het punctum niet tot de eigenlijke betekenis van het kunstwerk behoort, behoort het rijm niet tot de inhoud van een gedicht. Wanneer het niet bedoeld is – en ik mijn zinnen bijvoorbeeld per ongeluk laat rijmen – kan dit storend werken. De materialiteit van mijn zinnen, die als materialiteit niet-betekenisvol is, treedt plots op de voorgrond. Wanneer ik deze storing herhaal en blijf rijmen, wordt de storing echter opgenomen in een structuur en krijgt ze hierdoor een intensifiërend effect. Het rijm bevindt zich nog steeds in de marge van mijn discours. Het wordt niet uit de inhoud afgeleid. Niettemin speelt het een positieve rol in de betekenisoverdracht.

Het hoeft geen betoog dat deze herhaling niet steeds werkt. Een academische dichtkunst waar men enkel oog heeft voor de vorm of het rijm leidt tot een leeg formalisme. De focus heeft zich naar de marge verplaatst. Waarvan de marge de marge vormde is niet langer duidelijk. De inhoud is verdwenen.

Het is dus zaak de *Ausserungen* een gepaste rol in het betekenisproces toe te bedelen. Deze rol strikt via regels bepalen is, wegens de aard van de zaak, onmogelijk. *Ausserungen* blijven *onwillekeurige* uitingen. Hun plaats kan dus niet vooraf worden bedacht. Toch blijkt uit het voorgaande dat we minstens kunnen zeggen dat *Ausserungen* zich in de marge van de betekenisgeving bevinden. Dit wil zeggen dat ze inderdaad niet tot de intentie van de spreker behoren, maar dat ze wel een wezenlijk deel van de spreker vormen en ze een invloed op onze perceptie van hem en zijn betekenis hebben. De *Ausserungen* zijn geen uitdrukking van het onbewuste van de spreker. Als we ze zo interpreteren zouden we ze immers

---

<sup>64</sup> Ook deze idee halen we uit de lessen *Filosofie van de kunst*.

alsnog terugleiden naar een willen-zeggen, zei het dan een verborgen willen-zeggen<sup>65</sup>. We zouden ze interpreteren en zo inschakelen in het persoonlijk discours van de spreker. Wat zijn *Ausserungen* dan wel? *Ausserungen* begeleiden mijn willen-zeggen, zonder dat ze daar rechtstreeks uit voortvloeien. Er lijkt zich tegelijkertijd een surplus aan energie en een tekort aan efficiëntie in mijn willen-zeggen voor te doen, dat zich uit in, respectievelijk opvult met *Ausserungen*. De *Ausserungen* zijn dan niet alleen vreemd aan mijn willen-zeggen, ze maken er tegelijkertijd een wezenlijk deel van uit. *Ausserungen* maken op een vreemde wijze deel uit van mijn willen-zeggen. Ze zijn *vreemd*, omdat ze er niet in kunnen worden opgenomen. Toch maken ze er *deel* van uit, omdat mijn willen-zeggen zich er steeds noodzakelijk (een beetje) in verliest – het verlies of surplus aan energie in mijn willen-zeggen is structureel<sup>66</sup> – en omdat ze het subject van het willen-zeggen mee constitueren. We gaan nu in op de rol die het verlies kan spelen in de constitutie van het subject.

Derrida heeft het over het verlies in de context van de communicatie zoals dit door Husserl wordt ervaren (LVP 41; vert.: 66). In de communicatie zou de bezieling van mijn uitspraken niet puur en totaal kunnen zijn, omdat ze zich via mijn lichaam en de lichamelijkheid van een betekenaar moet bekendmaken en ze zich in zekere zin in deze lichamelijkheid verliest. Onzes inziens kan het verlies actiever zijn dan in eerste instantie uit deze beschrijving blijkt. In deze beschrijving lijkt het verlies slechts voort te komen uit het secundaire van de bemiddeling: de materialiteit van het bemiddelende teken zit een volledige bezieling in de weg. Wij menen dat het bemiddelende teken meer kan zijn dan een stabiele hindernis waartegen de bezieling opbotst en waarbij er in die botsing een stuk van de bezieling aan één kant van het bemiddelende teken achterblijft. Het bemiddelende teken kan met name actief met mij aan de haal gaan. Dit fenomeen komen we op het spoor wanneer van een spreker wordt

---

<sup>65</sup> We wensen hier geen ontologische claims over het onbewuste te maken. We definiëren het onbewuste niet als een verborgen willen-zeggen. Een dergelijke definitie zou het bevragen waard zijn. Misschien is het onbewuste wel een pure kracht die niets wil zeggen. We wijzen er hier enkel op dat wanneer men een uiting verklaart vanuit iets anders, bijvoorbeeld vanuit het onbewuste, men deze uiting die niet-wil-zeggen terug in een discours van willen-zeggen plaatst. De uiting wordt in een discours geplaatst waarbinnen een interpretatie van haar betekenis kan worden gegeven.

<sup>66</sup> In het willen-zeggen richt ik mij tot de ander, dus verlies ik mezelf al (infra). In mijn zeggen laat ik me steeds gedeeltelijk over aan de interpretatie van de ander. Mijn zeggen verhoudt zich ook steeds tot iterabiliteit (supra). Dit wil zeggen dat ik mij in mijn spreken bewust ben van het feit dat mijn woorden in andere contexten kunnen functioneren, waarbij deze ook andere betekenissen krijgen. Wanneer ik iets wil zeggen, richt ik mij tot iemand anders, die mij anders hoort dan ik mijzelf hoor. Dit maakt dat wat ik zeg nooit volledig expressief of expliciet is.

gezegd dat hij zich in zijn eigen woorden verliest of door zijn eigen woorden laat meevoeren<sup>67</sup>. De woorden die noodzakelijk zijn om zijn gedachten vorm te geven, kunnen de spreker meenemen in iets dat zich verwijderd van deze gedachten. De woorden zijn noch louter uitdrukking van mijn willen-zeggen, noch een pure materialiteit of vorm die los staat van dit zeggen. Ze zijn tegelijk een vermindering en een surplus van het willen-zeggen. Als surplus zijn ze verbonden met het willen-zeggen, maar bezitten ze ook een eigen klank of sfeer die niet uit dit willen-zeggen is afgeleid. Deze kunnen zo lustvol zijn dat ze de spreker meetrekken naar woorden met een soortgelijke klank of sfeer. Zo kan een spreker bijvoorbeeld genieten van een bepaald academisch taalgebruik en zich daarop laten meedrijven. Hij gaat dan woorden of zinnen gebruiken die in deze taalsfeer passen zonder dat hij blijft nagaan of de inhoud die hij wil overbrengen deze woorden wel vraagt.

Wanneer men het verlies zo bekijkt, krijgt men een ander zicht op het subject van het willen-zeggen. Husserl stelt dat we voor een succesvolle indicatie van de materialiteit van de hoor- of leesbare klanken van iemand, terug moeten redeneren naar een persoon die betekenis in deze klanken wilde leggen. Enkel zo zie ik de klanken niet enkel als klanken, maar als betekenisvolle uitdrukkingen (LU I §7). Wij kunnen het subject van de uitspraak nu ook aan de andere zijde van de klanken situeren. Het subject is niet enkel diegene die voorafgaat aan zijn uitingen, maar ook diegene die door iets vervoerd wordt waar hij niet langer vat op heeft. In deze vervoering komt een persoon tot stand waar wij ons aan kunnen ergeren of sympathie voor kunnen voelen. Zo kan een gastspreker niet enkel de intelligente man uit Parijs blijken te zijn, die een discours levert dat we als het zijne herkennen, omdat we zijn filosofische achtergrond kennen. Uit dit discours kan ook een nieuwe man naar voor komen waar we het bestaan nog niet van vermoeden. De constitutie van deze man komt voort uit een combinatie van zijn eigen gebaren, drijven op woorden en mimiek enerzijds en onze perceptie en beoordeling van dit alles anderzijds. Zo is het mogelijk dat de gastspreker de lezer voortdurend onwillekeurig aait. Dit kan een zekere tederheid van mijn kant voor die man oproepen. Ik kan deze tederheid niet terugkoppelen aan één van zijn eigenschappen, noch aan de inhoud van het discours. Toch heeft ze iets met zijn zijn te maken. De tederheid die ik voel is uiteindelijk niets anders dan het besef van iets waar de ander geen vat op heeft<sup>68</sup>.

Een nieuwe vergelijking tussen de verhouding van het punctum tot het willen-zeggen van kunstenaar en kunstwerk en die van de *Ausserungen* tot het zelf dringt zich op. Het punctum behoort niet tot het

---

<sup>67</sup> In plaats van 'woorden' zouden we ook 'gebaren' kunnen zeggen. Het effect van de *Ausserungen*, die vooral worden teruggevonden in gebaren, en van de materialiteit van woorden vertoont hier sterke gelijkenissen.

<sup>68</sup> Deze definitie wordt gegeven in de lessen *Filosofie van de kunst* (Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).

willen-zeggen, maar draagt wel bij tot betekenis. Dit niet door zich te laten interpreteren en inschakelen, maar door als storend element de perceptie te organiseren. Ook de *Ausserungen* behoren niet tot het expliciet willen-zeggen. Maar hoewel ze het andere zijn dan het door Husserl gedefinieerde zelf – dat volledig aan zichzelf aanwezig is en dus nooit te maken krijgt met *Ausserungen* –, maken ze een substantieel deel van het subject uit. Ze zijn datgene waar het subject geen vat op heeft, maar wat wel betekenis aan hem toevoegt. Al kan deze nooit helemaal uitgezegd worden. De betekenis gaat niet op een inhoud terug, maar ontstaat in de marge.

Wanneer de *Ausserungen* het subject op een dergelijke manier doortrekken, zien we dat het zelf van het subject niet helemaal samenvalt met zichzelf. De *Ausserungen* die op een vreemde wijze deel uitmaken van het subject, maken het andere tot een constituerende factor van het zelf. Het is onze stelling dat de *Ausserungen* zich niet enkel in de communicatie, maar ook in de alleenspraak manifesteren. Husserl situeert de *Ausserungen* enkel in de ruimte die ook voor anderen zichtbaar is. Ook wij lijken tot hiertoe voeding aan een dergelijk gezichtspunt te hebben gegeven. We hebben immers gezegd dat het nieuwe beeld van het subject dat uit de *Ausserungen* voortkomt, ontstaat uit een combinatie van de gebaren, woorden, mimiek van de ander én van de percepties die wij daar, als andere, van deze persoon hebben. In de alleenspraak lijkt op het eerste gezicht geen sprake te zijn van dergelijke percepties. Zijn we er immers niet alleen bij onszelf? Blijft onze inwendige ruimte, waar de alleenspraak zich voltrekt, niet verborgen voor de ander? Niet noodzakelijk. Het belang van de ander ligt hier in de percepties die de ander van ons heeft, niet in zijn fysieke aanwezigheid. Van deze percepties is in de alleenspraak wel degelijk sprake. Herhalen we kort het voorbeeld dat we in paragraaf II.B.2.2 aanhaalden. Stel dat ik mij in mezelf excuseer voor een bepaald gedrag. De vorm die dit excuus aanneemt is niet neutraal en hangt ook niet enkel van mezelf af. Hij is afhankelijk van de persoon tot wie ik mij in gedachten richt. Een inhoudelijk gelijkaardig excuus zal een andere vorm aannemen wanneer ik het tot mijn moeder, dan wel tot mijn vriend of leraar richt. De perceptie waarvan ik mij voorstel dat de ander ze zou hebben wanneer ik mijn excuses aan hem aanbod, bepaalt de vorm van mijn excuus in de alleenspraak. Als het mogelijk is dat de perceptie van de ander tot in de alleenspraak doordringt, kan er ook van *Ausserungen* in de alleenspraak worden gesproken. Ook in de alleenspraak kan ik mij opwinden en mij in een gedachtestroom verliezen die mij van mijn oorspronkelijke intentie afleidt. Wanneer ik mij vervolgens binnen mijn bewustzijn (opnieuw) bewust wordt van de perceptie van een ander, kan dit een nieuw zelfbeeld teweeg brengen. Dit nieuwe beeld wordt gecreëerd door de combinatie van de opgewonden gedachtestroom en de bewuste perceptie die we daarvan hebben. Ik kan bijvoorbeeld bepaalde gedachten in mijn denken opspeuren, waarvan ik eerst nauwelijks de connotatie inzag, die ze vanuit de blik van de

ander – die ik mij aanmeet – wel blijken te hebben. Die blik kan, bijvoorbeeld, bepaalde gedachten als steeds weer negatief zien en bijgevolg een nieuw pessimistisch zelf uit de gedachtestroom doen emergeren. We concluderen dat de *Ausserungen* hetzij in de vorm van gebaren, mimiek of bepaald soort taalgebruik, hetzij in de vorm van de repetitie van gedachten met een gelijkaardige connotatie, het andere vormen in het zelf, dat niet helemaal door het zelf kan worden opgenomen, maar toch tot de identiteit van het zelf bijdraagt.

### **C. Indicatie: over Derrida's bepaling van de oorspronkelijke differentie**

Husserl erkent dat de expressie en de indicatie de facto, d.i. feitelijk, met elkaar vervlochten zijn. Hij houdt echter vol dat er een de jure, d.i. een normatief, onderscheid tussen expressie en indicatie kan worden gemaakt. Hij meent, met andere woorden, dat het mogelijk is de expressie los van de indicatie te denken. Derrida gaat hier tegen in. Hij toont aan hoe de expressie steeds met de indicatie is vervlochten. De indicatie is constitutief voor de expressie. Zonder indicatie is betekenis en dus ook expressie van betekenis niet mogelijk. Het indicatieve teken is dan niet slechts een onlosmakelijk aanhechtsel waarvan de expressie zich niet kan ontdoen. Het huist ook in de wezenlijke intimiteit van de expressie (LVP 28; vert. 56). Wanneer we het hebben over de aard en werking van de expressie, moeten we het volgens deze redenering ook hebben over de indicatie. We kijken nu naar de structuren die Derrida aanhaalt om zijn stelling te onderbouwen.

#### **1. Representatie, denken en taal**

In het vierde hoofdstuk van *La voix et le phénomène* staat Derrida stil bij de representatie waarzonder betekenissen niet tot stand kunnen komen. Doorgaans zien we de representatie als een voorstelling van iets door middel van een teken. Ook Derrida brengt de representatie in het betekenisproces binnen door erop te wijzen dat het betekenisproces nood heeft aan tekens. Husserls invulling van de representatie wijkt van deze traditionele voorstelling af. Hij meent dat we iets (een zin of een object) representeren



wanneer we deze zin of dit object *denker*<sup>69</sup>. Volgens Husserl is er pas een werkelijke representatie, voorstelling of aanschouwing van het object wanneer dit denken geen gebruik hoeft te maken van tekens. Dit zou dan het geval zijn binnen ons eigen bewustzijn of in de alleenspraak.

Deze stellingname is niet vanzelfsprekend. Het woord 'alleenspraak' zelf lijkt er al op te wijzen dat we in de alleenspraak toch spreken. Husserl geeft dit toe, maar stelt dat we ons in dit geval slechts verbeelden te spreken (LU I §8). Derrida merkt op dat dit Husserls eerste argument is om aan te tonen dat het teken uit de alleenspraak kan worden gebannen. Wanneer ik tegen mezelf zeg 'dit heb je niet goed gedaan', verbeeld ik mij dat ik de woorden uitspreek, maar spreek ik ze niet werkelijk uit. Husserl legt dit uit door te zeggen dat we een onderscheid moeten maken tussen de verbeelding en het verbeelde woord (ibid.). Dat de woorden in de alleenspraak geen verbeelde woorden zijn is eenvoudig om in te zien. Wanneer ik iets binnen mijzelf denk, lijk ik wel in woorden te denken, maar ik stel ze me niet voor. Wanneer ik bij iemand aanbel en in een flits denk 'hij is er niet', heb ik wel in deze woorden gedacht, maar ik zag de woorden niet voor me en dacht ze ook niet netjes na elkaar of voluit zoals in het werkelijke spreken of schrijven het geval zou zijn. Husserl heeft op het eerste gezicht dus wel degelijk een argument om te zeggen dat we ons de woorden in de alleenspraak slechts verbeelden, maar dat ze voor ons niet als beeld of klank aanwezig zijn. Het is niet omdat we een woord verbeelden, dat we dit woord ook visueel of auditief voor de geest brengen.

Husserls tweede argument om de woorden van de alleenspraak uit te sluiten luidt dat het gebruik van woorden in de alleenspraak doelloos zou zijn. In de alleenspraak ben ik onmiddellijk aanwezig aan mijn psychische acts en aan de inhoud die ze intenderen. Er is geen teken nodig om naar mijn denkacts of hun inhoud te verwijzen. Wanneer het teken niet nodig is, is het er ook nooit werkelijk.

### **1.1 Van verbeelding naar werkelijkheid en terug**

We behandelen eerst Derrida's kritiek op Husserls eerste argument. Derrida stelt dat de scheiding die Husserl tracht te maken tussen het verbeelde en het werkelijke woord niet houdbaar is. De scheiding is niet houdbaar omdat de hele taal een representatieve structuur veronderstelt die werkelijkheid en verbeelding in elkaar doet overvloeien (LVP 56).

---

<sup>69</sup> Bernet, Rudolf (2006) *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

We concentreren ons op de representatieve structuur van de taal. Derrida stelt dat een teken nooit een gebeurtenis kan zijn (55). Dit wil zeggen dat het teken nooit volstrekt uniek is, nooit slechts op één plaats en op één moment voorkomt. Om teken te zijn, moet het teken kunnen worden herhaald. Uiteraard zijn geen twee tekens volledig identiek, wanneer ik tweemaal dezelfde klank uitspreek of tweemaal dezelfde kras op het papier zet, zijn deze klanken en krassen niet volledig dezelfde. Toch beschikken ze over een formele herkenbare identiteit. De klanken en de krassen zijn tokens van een zelfde herkenbaar type. Tekens zijn dus steeds representaties van representaties<sup>70</sup>. Ze vormen een nieuwe herkenbare voorstelling van wat al eens eerder is voorgesteld. Dit zorgt ervoor dat 'ik met een discours niet 'effectief' van wal [kan] steken zonder van de aanvang af reeds in een onbegrensde representativiteit te zijn gewikkeld.' (56; vert. 77) Deze analyse in acht genomen kunnen we begrijpen waarom Derrida zegt dat zowel het expressieve als het indicatieve teken representeren. Husserl stelt dat enkel het expressieve teken kan representeren, omdat enkel het expressieve teken iets volledig aanwezig kan stellen. Derrida meent dat zowel het expressieve als het indicatieve teken representeren. De mogelijkheid van representatie, opnieuw aanwezig stellen of herhalen is de voorwaarde voor het bestaan van elk teken. Wanneer een teken niet *her*-kend zou kunnen worden, zou het voor ons geen verwijzing kunnen vormen en dus geen teken kunnen zijn. Het feit dat Husserl dit niet erkent wijst er volgens Derrida op dat hij nog een aanwezigheidsmetafysica aanhangt (57). Husserl meent dat we eerst het wezen van de dingen kunnen denken (het in ons denken volledig aanwezig kunnen stellen), om dit pas in een tweede stap te representeren. Derrida toont aan dat het teken niet is afgeleid, maar het als representatieve structuur de oorsprong vormt van alles dat betekenis heeft. Zonder teken is er geen herhaling of herkenning en dus ook geen betekenis mogelijk.

We komen nu terug op de verschuivingen tussen werkelijkheid en verbeelding die hierdoor mogelijk worden gemaakt. Derrida zegt hierover het volgende:

---

<sup>70</sup> In verband hiermee zegt Derrida dat Husserl met de term 'representatie' zowel een '*Vorstellung*', een '*Repräsentation*', als een '*Stellvertreter*' aanduidt (LVP 54, vert. 76). De representatie is een *Vorstellung* in zoverre ze staat voor de act van het (idealiserende, aanschouwende of verbeeldende) voorstellen. De representatie is een *Re-präsentation* in die zin dat ze iets *opnieuw* aanwezig stelt. De representatie is een *Stellvertreter*, omdat ze de plaatsvervanger van iets anders vormt. Het verloop van ons betoog laat niet toe hier reeds uitgebreid in te gaan op de verschillende betekenissen van de representatie. We komen er wel op terug in ons volgende hoofdstuk. Daar zullen we zien dat wanneer iets *opnieuw* aanwezig wordt gesteld, het niet langer volledig hetzelfde kan zijn. In die zin kan iets nooit volledig opnieuw *aanwezig* worden gesteld. We zullen ook zien dat een woord dat een ander woord vervangt, de betekenis van dit eerste woord noodzakelijk verschuift. Een vervanger is nooit identiek aan dat wat hij vervangt.

Vanwege de oorspronkelijk herhaalbare structuur van het teken als zodanig, is er alle kans dat het 'effectieve' taalgebruik even verbeeld is als het verbeelde discours; en omgekeerd, dat het verbeelde discours even effectief is als het effectieve discours. (56; vert. 78)

Hoe kunnen we ons dit voorstellen? Dat het verbeelde taalgebruik effectief kan zijn kunnen we illustreren aan de hand van het verhaal van Echo en Narcissus (Ovidius). Wanneer Narcissus zijn spiegelbeeld toeroept 'ik hou van je', echoot Echo dat ze ook van hem houdt. Het antwoord van Echo is slechts verbeeld. Ze antwoordt Narcissus niet werkelijk, maar echoot hem noodgedwongen na. Toch zijn haar woorden effectief. Net als Narcissus' 'ik hou van jou' is de echo 'ik hou van jou' een representatie van de voor iedereen herkenbare en begrijpbare uitdrukking 'ik hou van jou'. De echo 'ik hou van jou' krijgt zijn betekenis dankzij zijn representatie-zijn. Of deze representatie al dan niet gewild wordt ingesteld verandert niets aan zijn werkzaamheid. De verglijding van 'werkelijk' naar 'verbeeld' taalgebruik kan eveneens worden geïllustreerd met behulp van het fenomeen van de echo. Het kan gebeuren dat ik iets zo vaak zeg of denk, dat wat ik zeg als een echo voor mezelf gaat klinken. Op dat moment weet ik soms niet meer of ik wat ik dacht nu ook effectief heb uitgesproken of neergeschreven. Mijn effectieve schrijven of spreken krijgt in dit geval het karakter van een verbeelding. Net als in de verschuiving van verbeelding naar werkelijkheid is de representatieve structuur hier de oorzaak van. Wanneer uitdrukkingen herhalingen van eerdere uitdrukkingen zijn is het soms moeilijk te weten of die herhaling zich ook effectief heeft voltrokken.

### 1.2 De doelloosheid is recht evenredig met de aanwezigheid

Derrida staat niet lang stil bij Husserls tweede argument. Hij vermeldt het, maar doet er niets mee. Of liever, hij doet niets met het argument zoals het door Husserl wordt opgezet. We herhalen kort het argument zoals het door Husserl wordt geformuleerd (LU I §8). Het doel van expressieve tekens is volgens Husserl het volmaakt weergeven van een voorafgaande gedachte. De perfecte realisatie van dit doel maakt het teken echter doelloos en doet het verdwijnen. Concreet is het zo dat we in de alleenspraak volgens Husserl zo perfect aanwezig zijn bij onze denkacts en hun inhoud, dat elk teken om deze aan te duiden overbodig wordt en hierdoor ook niet meer kan aanwezig zijn. Derrida levert kritiek op de vooronderstelling dat wij volledig bij onze eigen gedachten aanwezig kunnen zijn. We analyseren zijn argument later. Nu willen we nadenken over Husserls bepaling van het teken in termen van doel. De stelling dat het teken door zijn eigen doelloosheid wordt uitgewist, is immers geenszins vanzelfsprekend. We stellen ons drie vragen. Moet het teken om werkelijk te bestaan een doel vervullen? Moet dit doel

bestaan in het aanduiden van iets (een werkelijkheid of gedachten) dat zonder dit teken nog niet duidelijk was? Wist de vervulling van het doel het teken uit?

De eerste vraag hebben we grotendeels beantwoord in de paragraaf over het willen-zeggen (II.B.1). Een indicatief teken heeft geen doel nodig om te kunnen bestaan. Hoewel rook niet tot doel heeft vuur aan te wijzen, zien we rook toch als een teken van vuur. Het expressieve teken heeft volgens Husserl wel een doel nodig. Het wordt beziel door een willen-zeggen. Wel maakt de perfecte realisatie van dit doel het teken volgens Husserl overbodig. Wij hebben erop gewezen dat het willen-zeggen van een teken niet volledig gerealiseerd moet worden opdat het een expressief teken zou zijn. Er is een willen-zeggen dat niet totaal wil zijn en dat we bijvoorbeeld vinden in het evocatieve dat iets oproept wat nooit volledig aanwezig kan worden gesteld of in tekens die zich vrijwillig overgeven aan de lichamelijke (zoals de dans) of aan de ander (zoals de gelaatsuitdrukking) om hun betekenis te krijgen. Nu gaan we na of het expressieve teken ook kan blijven bestaan wanneer het zijn doel wel perfect vervult. Volgens Husserl is dit niet het geval. Een teken dat niet langer een doel heeft wist zichzelf uit. Een teken dat iets aanduidt wat we ook zonder dit teken reeds dachten is zo transparant dat het eigenlijk geen teken meer is. Dit verklaart ook waarom Derrida zegt dat enkel het indicatieve teken een teken is voor Husserl (LVP 46). Het expressieve teken is zo transparant voor een pre-expressieve gedachte dat het zichzelf als teken opheft. Wanneer we naar het dagelijkse taalgebruik kijken wordt Husserls stelling problematisch. Tekens gebruiken om iets aan te duiden wat reeds duidelijk is, vormt eerder de gewoonte dan de uitzondering. Tekens lijken zich zelfs bij uitstek op die momenten op te dringen waarop er niets te zeggen is dat niet reeds is gedacht. Wanneer ik samen met iemand op de bus wacht en ik zeg hem 'het is mooi weer vandaag', ben ik mij uitermate bewust van de doelloosheid van mijn uitspraak. Naar alle waarschijnlijkheid heeft de ander dit ook al bedacht. Mijn uitspraak is niets anders dan een herhaling van de werkelijkheid en gedachten die er reeds waren<sup>71</sup>. Toch is mijn uitspraak meer dan deze werkelijkheid en deze gedachten. De doelloosheid ervan wist haar ook geenszins uit. Integendeel, de doelloosheid van mijn uitspraak lijkt rechtevenredig met haar aanwezigheid te zijn. Hoe lozer mijn uitspraak, des te nadrukkelijker blijft ze tussen mij en de ander hangen. Wanneer een discours werkelijk interessant is en mij nieuwe dingen leert, blijft mijn denken niet bij een bepaalde formulering hangen, maar volgt het het

---

<sup>71</sup> Ons voorbeeld geeft misschien aanleiding tot de idee dat ik de werkelijkheid of reeds gedachte gedachten slechts herhaal wanneer ik niets anders te doen heb of werkelijk niets te zeggen heb. Volgens deze idee zeg ik meestal iets waarvan ik vermoed dat de ander het nog niet weet en herhaal ik slechts bij uitzondering reeds gedachte gedachten. Deze idee is onjuist. Ik druk vaak gedachten uit waarvan ik vermoed dat de ander ze ook heeft. De vraag om herkenning ligt aan de basis van heel wat taalgebruik.

ritme en de inhoud van het discours. Wanneer ik de ander daarentegen geheel overbodig meldt dat het vandaag mooi weer is, vervliegt deze uitspraak niet, maar blijft ze een tijdje tussen ons staan. Wellicht tot de bus komt. Wanneer het doel van een teken uit het aanduiden van nieuwe (nog niet gedachte) gedachten bestaat, heft de doelloosheid van het teken dit teken dus geenszins op.

We kunnen eventueel wel zeggen dat het doel van het teken in ons voorbeeld uit iets anders bestaat dan het aanduiden van gedachten en dat het dit doel is dat het bestaan van het teken instelt. Misschien bestaat het doel van het teken er wel in ons een houding te geven ten aanzien van de ander – wiens aanwezigheid we moeilijk kunnen ontkennen – of ten aanzien van onszelf – helemaal niets doen of zeggen, even zonder betekenis in het leven staan<sup>72</sup>, is soms moeilijk te verdragen. In beide gevallen ligt de betekenis en het doel van het teken niet in zijn vermogen een inhoud aan te duiden, maar wel in de veruitwendiging die het teken steeds is. De uitwendigheid van het teken geeft mij een zeker houvast. Iets – wat dan ook – aan de ander zeggen bevestigt ons beider bestaan en geeft ons iets om onze blik of gedachten op te richten. Ook mezelf toespreken wanneer er niemand anders is om mij toe te richten kan geruststellend werken. Wat ik zeg doet er hier evenmin toe. Mezelf hardop onzin horen spreken kan me meer van mijn bestaan overtuigen, dan het inwendig denken van ingewikkelde gedachten. Samenvattend kunnen we zeggen dat het zinloze teken ons helpt de totale zinloosheid op een afstand te houden. Ik kan dit beseffen wanneer er iets gebeurt dat van die aard is dat het de zin van het hele leven in vraag stelt en waar niets zinvol over valt te zeggen. Op zo'n moment rijst wel eens de gedachte dat ik niets kan zeggen – elk zeggen is op dat moment zinloos –, maar dat ik toch ook niet niets kan zeggen – dan lijkt ik de zinloosheid zomaar toe te laten. Misschien is het daarom dat in een crematorium steeds een rouwregister aanwezig is. Het eenvoudig plaatsen van mijn naam biedt mij de mogelijkheid net niet niets te zeggen, net tegen de totale zinloosheid in te gaan.

---

<sup>72</sup> In ons voorbeeld geeft ons wachten op de bus ons nog enige betekenis. Wachten op de bus kan dan ook iets makkelijker aanvoelen dan wachten op iemand. Wanneer ik aan een bushalte sta, is het duidelijk waarom ik daar sta. Ik heb niet het gevoel dat ik mijn staan aan anderen moet verklaren. Wanneer ik ergens op straat op iemand wacht, kan ik me wat meer verloren voelen. De functie van mijn staan is niet voor iedereen duidelijk en kan daarom wat dom aandoen. Toch ben ik niet helemaal verloren, want ik weet zelf nog waarom ik er sta en ik kan dit ook aan anderen duidelijk maken door regelmatig op mijn horloge te kijken, of door reikhalzend na te gaan of diegene waarop ik wacht er misschien aankomt. Toegeven zomaar ergens te staan, zonder enige betekenis lijkt erg moeilijk. Wanneer ik het daar lastig mee krijg, kan ik beginnen spreken, met de ander – om mij een houding te geven – of met mezelf om mij van mijn eigen bestaan en betekenis te vergewissen. Net zo kan het, wanneer ik erg lang alleen ben, geruststellend zijn even in de spiegel te kijken. Mij op een of andere wijze veruitwendigen lijkt noodzakelijk te zijn om niet op te gaan in de werkelijkheid, maar er wel als particulier persoon in te staan.

Maar zelfs wanneer we het doel van het teken niet verleggen en bij het doel blijven *zoals het door Husserl wordt gedefinieerd*, heft de invulling van dit doel het teken niet op. Wanneer een combinatie van tekens de gedachte aan het wezen van een ideaal object perfect uitdrukt, noemen we dit een definitie. Volgens Husserl verdwijnt de uitwendigheid van deze definitie in de alleenspraak. Als de tekens het wezen van het ideale object perfect uitdrukken voegen ze niets toe aan de gedachte aan dit wezen. Dit maakt dat de tekens verdwijnen. We merken dat dit niet zo vanzelfsprekend is wanneer we kijken naar uitspraken als ‘*trop* is teveel’, ‘teveel is teveel’ of ‘een vrouw is een vrouw’. Hoewel deze definities vrijwel perfect zijn, lost hun materiële zijde zich geenszins op. De definities zijn vrijwel perfect omdat de tweede term er de eerste term in alle rijkdom openvouwt. De tweede term is niet zomaar de equivalent van de eerste, als tweede term is ze meer en minder tegelijk, maar ze evoceert de betekenis van de eerste wel vrij volledig. De tweede term duidt aan dat het om een teveel in al zijn aspecten of om een vrouw in al haar dimensies gaat. De perfectie van de definitie zorgt echter niet voor het verdwijnen van de materiële zijde van de definitie. Integendeel, de materiële zijde van een perfecte definitie overleeft vaak zijn inhoud. Iedereen herinnert zich de perfecte formulering ‘*trop* is te veel’ of ‘ $E=mc^2$ ’, maar slechts weinigen herinneren zich de ontstaansgeschiedenis van de eerste of de bewijsvoering achter en betekenis van de tweede formulering. Ook wanneer het teken het wezen van het ideale object uitdrukt, is het dus mogelijk dat het *als teken* in het collectieve geheugen aanwezig blijft.

## **2. De plooi van de tijd: over tijd en teken**

We behandelen nu de eigenlijke kritiek van Derrida op Husserls poging het indicatieve teken van de alleenspraak uit te sluiten. We hebben reeds aangegeven dat het teken volgens Husserl overbodig is in de alleenspraak, omdat we er onmiddellijk aan onze denkacts en aan de inhoud van deze denkacts aanwezig zijn. De onmiddellijke aanwezigheid zorgt ervoor dat we geen teken nodig hebben om de inhoud van ons denken aan te duiden. Derrida contesteert de mogelijkheid van een volledige aanwezigheid aan onszelf. Er *is* geen beleving van volledige aanwezigheid. De ervaring van tegenwoordigheid vooronderstelt een structuur die elke beleving van een volle aanwezigheid onmogelijk maakt. Vreemd genoeg geeft Husserl zelf een eerste aanzet tot de beschrijving van deze structuur. Derrida bekritiseert Husserls opvatting van de aanwezigheid dan ook niet vanaf een aan hem uitwendig standpunt, maar denkt Husserls eigen denken wel radicaal door. Het zijn Husserls eigen beschrijvingen van idealiteit en

tijd die hem dwingen een alteriteit, een niet-identiteit in de aanwezigheid te erkennen<sup>73</sup>. We gaan hier stuk voor stuk op in. Alles begint met het verlangen naar en de definitie van idealiteit.

Husserl komt de idealiteit binnen het betekenisproces op drie punten op het spoor. Er is de idealiteit van de zintuiglijke vorm van de betekenaar; de idealiteit van de betekende zin en de idealiteit van het object (LVP 58). Derrida wijst er op dat idealiteit hier niets anders betekent dan dat de vorm van de betekenaar, de zin en het object hetzelfde blijven (ibid.). De idealiteit van betekenaar, zin en object is geen idealiteit die zich in een wereld boven of achter de gekende empirische wereld bevindt, maar komt tot stand dankzij perfecte herhalingen van hetzelfde. Een ideaal object is een object dat onbegrensd als hetzelfde kan worden herhaald.

Husserl kan de mogelijkheid van de perfecte herhaling slechts waarborgen door er een bijzondere opvatting van onze beleving van de tijd op na te houden. Een perfecte herhaling betekent immers een perfecte terugkeer naar hetzelfde en er is pas een perfecte terugkeer naar hetzelfde wanneer er niets onherroepelijk verloren gaat in de tijd, wanneer die terugkeer zich binnen een tegenwoordigheid bevindt. Husserl denkt onze beleving van de tijd dan ook als een ervaring van een uitgestrekte tegenwoordigheid en beschouwt deze vanuit het nu-moment als bronpunt (LVP 81). We moeten dit goed begrijpen. Onze tijdsbeleving wordt volgens Husserl door het nu-moment bepaald, maar dit wil niet zeggen dat er een punctueel nu-moment kan worden afgezonderd. Onze tijdsbeleving is steeds uitgespreid. We kunnen de tegenwoordigheid slechts ervaren door de herinnering aan een verleden nu-moment (dit is de beweging van de retentie) en door de verwachting van een toekomstig nu-moment (dit is de beweging van de protentie). Het tijdsverloop mag dan niet worden gezien als een geheel van samengevoegde entiteiten, die in principe op zichzelf kunnen bestaan. De tegenwoordigheid kan pas verschijnen in haar verhouding met de retentie en de protentie. Husserl neemt hiermee een standpunt in dat vernieuwend is voor het denken van zijn tijd en dat Derrida's interesse wekt. Toch blijft Husserls analyse van de temporaliteit schatplichtig aan wat Derrida de aanwezigheidsmetafysica noemt, d.i. een metafysica die de zuivere aanwezigheid als fundament en vertrekpunt voor alle denken neemt. Teken van deze aanwezigheid in Husserls fenomenologie, is volgens Derrida dat het actuele nu-moment voor Husserl het middelpunt, de kern of het oog van de temporaliteit blijft vormen (69). Husserl ziet wel dat

---

<sup>73</sup> Deze beweging is typerend voor het schrijven van Derrida. Hij volgt Husserl tot daar waar hij niet langer herkenbaar is. [Voor de uitdrukking 'iemand volgen tot waar we hem niet meer zouden herkennen' zie p. 206 in Burms, Arnold (1986) *De navolging van Jacques Derrida*. In: S. Ijsseling (red.) *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo. p. 193-213].

de tegenwoordigheid het verleden en de toekomst nodig heeft om te verschijnen, maar hij situeert dit verleden en deze toekomst nog steeds binnen een soort uitgestrekte tegenwoordigheid. Het verleden moment is een verleden nu-moment, het toekomstige moment is een toekomstig nu-moment. Het nu-moment blijft het vertrekpunt om verleden en toekomst te denken. Bovendien vormen het verleden en de toekomst voor Husserl geen absoluut verleden en toekomst. Dit blijkt uit het feit dat hij de retentie in tegenstelling tot de reproductieve herinnering nog tot de orde van de waarnemingen rekent (72). De retentie is een primaire herinnering. Het verleden waar de retentie naar teruggrijpt lijkt nog niet helemaal afwezig te zijn. Er is dan ook geen teken nodig om het aanwezig te stellen. De reproductieve herinnering is een secundaire herinnering. Het herhaalt een verleden moment dat al volledig verdwenen was. De secundaire herinnering behoort tot de orde van het beeld, ze heeft wel steeds een bemiddelend teken nodig om het verleden opnieuw aanwezig te stellen.

Derrida geeft toe dat de retentie en de representatie of reproductieve herinnering inderdaad van elkaar te scheiden zijn en dat hun onderscheid belangrijk is voor de fenomenologie (75). Hij wijst er echter ook op dat de nadrukkelijkheid waarmee Husserl verdedigt dat de retentie en protentie tot de sfeer van de perceptie of oorspronkelijkheid van het nu-moment behoren, een zekere onrust van Husserl verradt (74). Deze onrust heeft te maken met het belang dat de aanwezigheid heeft voor de metafysica en de wetenschappen. Binnen de filosofie is de bevoorrechting van de aanwezigheid van het nu-moment volgens Derrida noodzakelijk (75). De filosofie, die hier door Derrida bepaald wordt als de zoektocht naar ware en zekere kennis, heeft het nu-moment immers nodig als zeker vertrekpunt voor de constitutie van waarheid. Wanneer we naar waarheid op zoek gaan, moeten we aanwezig kunnen zijn aan onszelf (we moeten weten dat en hoe we denken) en aan het object van contemplatie (we kunnen pas inzicht in iets krijgen wanneer het aan ons bewustzijn aanwezig is). Een rest van deze gedachte vinden we in het Engelse woord 'evidence', dat vertaald kan worden door 'bewijs', maar dat ook op de onmiddellijkheid van dit bewijs wijst. Iets is zeker wanneer het (eventueel na een lange redenering) onmiddellijk en volledig klaar en helder is. Husserl, die als fenomenoloog op zoek is naar een levendige en zekere wetenschap, moet tegelijk twee ogenschijnlijk onverzoenbare mogelijkheden vrijwaren (75; vert. 92-93). Zijn fenomenologie, die in de meest letterlijke zin een leer van de verschijningen (aan ons) is, verplicht hem de ervaring van het nu-moment eerlijk te beschrijven. Dit houdt in dat hij moet toegeven dat het nu-moment zich slechts in samenhang met de retentie (die voor Derrida fundamenteel een niet-perceptie is) kan constitueren. Anderzijds wil Husserl de bron van zekerheid vrijwaren door de retentie binnen de sfeer van oorspronkelijke zekerheid, binnen de sfeer van de tegenwoordigheid te situeren. Het



is dit tweede verlangen dat er volgens Derrida voor zorgt dat Husserl de consequenties van zijn eigen denken niet doordenkt. Husserl verwijst naar het fenomeen van de idealiteit en naar de verhouding die de aanwezigheid met de retentie en protentie moet aangaan, maar ziet hun werkelijke aard volgens Derrida niet of onvoldoende. We gaan nu in op Derrida's analyse van deze fenomenen.

Derrida stelt dat het verleden en het toekomstig moment niet vanaf het nu-moment moeten worden gedacht, maar dat de aanwezigheid-van-het-tegenwoordige wel afgeleid wordt van de herhaling (58; vert. 79). De aanwezigheid is immers een herhaling van of een terugkeer naar hetzelfde. Hiermee vormt de aanwezigheid zelf een effect van de representatie en veronderstelt ze het teken, d.w.z. een *verwijzing* naar hetzelfde. Husserl wijst al ten dele op deze terugkeer, door de aanwezigheid in verhouding tot haar retentie te denken. Het probleem bij Husserl is dat deze verhouding als een continue verhouding wordt gezien waarin niets verloren gaat. Derrida toont aan dat de aanwezigheid een effect is van iets dat zich aan de aanwezigheid onttrekt. Er zit dus een element van niet-aanwezigheid in de beweging die aanwezigheid – zij het dan nooit ten volle – mogelijk maakt. Hij heeft het over de werking van de *différance* (76), een begrip dat aan een uitgebreide betekenisanalyse kan worden onderworpen, maar hier eenvoudigweg wijst op de *werking* (de 'a' wijst op een werkwoordelijk substantief) van een niet-identiteit (verschil of *différence*).

De niet-aanwezigheid waar Derrida het over heeft, is oorspronkelijker dan de aanwezigheid. Ze vormt noch het tegendeel van de aanwezigheid, noch het onbewuste. Het gaat wel om het andere in het ogenblik, dat constitutief is voor dit ogenblik. Dit andere vinden we in de verhouding van de aanwezigheid tot haar retentie. De continuïteit tussen aanwezigheid en retentie, waar Husserl het over heeft, de oorsprong van de retentie en de oorspronkelijke impressie in dezelfde zone (van tegenwoordigheid volgens Husserl, van niet-perceptie volgens Derrida), zorgt ervoor dat het andere in het aan zichzelf identieke *ogenblik* wordt verwelkomd (73; vert. 91). Derrida vervangt hier niet toevallig het Franse '*instant*' door het Duitse '*Augen-blick*'. Het biedt hem de mogelijkheid een onmiddellijke link naar de oogwenk (*clin d'oeil*) of knip-oog te leggen. Het ogenblik heeft de duur van een knipoog, het knipt het oog dicht. Dit is de niet-aanwezigheid in de aanwezigheid. Hiermee wordt de mogelijkheid van een identiteit aan zichzelf van het ogenblik vernietigd. We kunnen het nog steeds hebben over een aanwezigheid, alleen moet deze nu worden gedacht vanaf een beweging van herhaling die nooit in een punt eindigt, maar precies als herhaling, als terugkeer (naar hetzelfde) de aanwezigheid constitueert. Met betrekking tot deze beweging gebruikt Derrida niet enkel de term *différance*. Hij heeft het ook over een spoor of een plooi (76; vert. 94). We komen zo dadelijk op de notie van **spoor** terug, maar zeggen hier

al dat ze zowel op een aanwezigheid als op een afwezigheid duidt. Een spoor – denk bijvoorbeeld aan een voetafdruk – is het teken van iets dat ooit aanwezig was, maar zich reeds heeft teruggetrokken. De mogelijkheid tot het spoor komt niet voort uit de aanwezigheid op zich, maar wel uit het samenspel van verleden, heden en toekomst. Een gebeurtenis uit het heden (bijvoorbeeld een verschuiving van de Marskorst) drukt zich in wat door een verleden is mogelijk gemaakt (de verschuiving is enkel mogelijk dankzij een zekere grondstructuur van Mars) en schept een verwachting naar de toekomst toe (de verschuiving kan duiden op water en dus de verwachting van hieruit voortkomend leven doen ontstaan). Het spoor duidt dus zowel op de aanwezigheid van een heden (de verschuiving), van een verleden (de grondstructuur), als van de toekomst (het leven), waarbij elk van deze aanwezigheden zich verhoudt tot een afwezigheid. Deze verhouding heeft de structuur van een indicatie: het niet-kenbare wordt aangeduid door het kenbare. Dit verklaart waarom Derrida kan zeggen dat het teken in de ervaring van de tegenwoordigheid niet langer als overbodig kan worden gezien<sup>74</sup>.

De figuur van de **plooi** voegt eveneens een betekenis toe aan de aanwezigheid-constituerende herhaling. In tegenstelling tot Husserl ziet Derrida de retentie en de reproductie beiden als een modificatie van de niet-perceptie. Hun herhalingsstructuur is noodzakelijk voor de aanwezigheid en constitueert deze. Daarom zegt Derrida dat de aanwezigheid van de tegenwoordigheid gedacht wordt ‘vanaf de plooi van de terugkeer, vanaf de beweging van herhaling en niet omgekeerd.’ (76; vert.: 94) Om de betekenis hiervan te vatten, moeten we eerst stilstaan bij de aard van een plooi. Een plooi toont mooi aan dat wanneer ik mij aan een binnenkant denk te bevinden, ik mij toch nog geconfronteerd weet met een exterioriteit<sup>75</sup>. Wanneer ik mijn vinger in de plooi van een stuk stof leg, lijkt deze zich in een binnen te bevinden. Ze ligt in de holte van de plooi. Toch dringt mijn vinger niet werkelijk in iets binnen. Hoe diep mijn vinger zich ook in de plooi boort, ze raakt slechts stof aan. Zo is het klaarblijkelijk ook bij de inwendige beleving. We kunnen wel denken dat we tot de zin zelf van onze eigen beleving kunnen doordringen, ze blijft in werkelijkheid door een teken bemiddeld. Hoe volledig en veelvuldig een herhaling ook is, ze brengt ons nooit tot een idealiteit of aanwezigheid die zich van elk teken kan ontdoen. Samenvattend kunnen we zeggen dat de aanwezigheid herhaling veronderstelt, herhaling een teken vraagt, het teken afstand impliceert en aanwezigheid dus steeds afstand veronderstelt. Dit laatste kan voor verwarring zorgen. Afstand lijkt steeds een afstand ten aanzien van iets te zijn. Het teken wekt de indruk ons op een afstand te houden, maar waartegenover de afstand wordt bewaard is niet duidelijk.

---

<sup>74</sup> Al geeft hij toe dat Husserl een dergelijke conclusie niet zou trekken. Voor Husserl mogen de noodzakelijkheid van de retentie en het teken niet over één kam worden geschoren (74; vert. 92).

<sup>75</sup> Dit heb ik al geschreven in mijn zevende paper voor het vak *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I*: Bernet, Rudolf (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Husserl noemt het idealiteit of aanwezigheid. Voor Derrida is de idee van idealiteit, net als de plooi, wellicht niets anders dan een naar binnen gevouwen exterioriteit (die het teken is). Zo gezien is de aanwezigheid die we trachten te verklaren niet enkel afgeleid van een herhalend teken, ze is niets anders dan dit teken of dan wat dit teken in zijn herhaling opwekt<sup>76</sup>.

We hebben de verhouding tussen de aanwezigheid en de retentie geschetst aan de hand van de notie van een voortdurende herhaling, het indicerende spoor en de uitwendige plooi. In de eerste plaats is gebleken dat een volledige aanwezigheid van het tegenwoordige, een identiteit aan zichzelf in hetzelfde ogenblik, onmogelijk is. In de tweede plaats is het teken ook in de alleenspraak binnengebracht en blijkt de strikte verdeling tussen indicatie en expressie niet houdbaar. Volgens Husserl kan men in de alleenspraak spreken van een van de indicatie uitgezuiverde expressie. In de alleenspraak moet ik niets aanwijzen, omdat ik er aanwezig ben aan mezelf. Na Derrida's analyse van het fenomeen van aanwezigheid, blijkt de aanwezigheid zelf het indicatieve teken als noodzakelijk te vooronderstellen. De beweging tussen aanwezigheid en niet-aanwezigheid impliceert immers verwijzingen. Zelfs in de aanwezigheid van de beleving wordt de afstand van de indicatieve communicatie ingesteld. Dezelfde aanwezigheid die voor Husserl als argument diende om het teken van de alleenspraak uit te sluiten, wordt dus door Derrida gebruikt om aan te tonen dat het teken ook in de zelfbeleving en de alleenspraak noodzakelijk blijft.

## **2.1 Het gedifferentieerde zelf**

Wanneer we het zelf lezen met de bril van Derrida's analyse van de verschijning van de aanwezigheid, zien we dat een aan zichzelf aanwezige zuivere identiteit zelfs in de pre-expressieve beleving niet mogelijk is. De temporaliteit blijft op elk niveau spelen en dus ook differentiëren. In het spreken lijkt de betekenaar wel transparant, maar zijn materie blijft toch temporeel (93; vert. 109). Ook de inwendige ervaring van betekenis of van onszelf is temporeel. Volgens Derrida zegt Husserl dit zelf. Husserl meent immers dat het bronpunt van de beleving reeds zuivere auto-affectie is. De auto-affectie staat voor een zelf dat pas een *zelf* is wanneer het zich door het andere *affecteert*. Husserl ziet de beweging van deze

---

<sup>76</sup> We maken deze modificatie om aan te duiden dat zelfs wanneer er enkel tekens zijn, we niet aan deze tekens moeten blijven plakken. Een teken kan in zijn materialiteit, zijn herhaling of zijn configuratie met andere tekens naar een verder dan zichzelf verwijzen. Het kan iets evoceren of een vermoeden opwekken. Alleen moet de volgorde van de werking van de evocatie hier goed worden begrepen. Er is niet eerst een ideale aanwezigheid waar dan naar wordt verwezen. De evocatie vertrekt wel vanuit de materialiteit van de tekens.

affectie als volgt: zonder beroep te doen op de empirie moet het proces waardoor het levende nu-moment zich voortbrengt zich in een ander nu-moment retentioneel behouden en zich door een nieuwe oorspronkelijke actualiteit laten affecteren waarin het een niet-numoment zal worden (LVP 95; vert. 110). Het gebruik van de noties 'auto' en 'zuiver' is hier een beetje vreemd. De betekenis van deze beweging zou helderder geweest zijn wanneer ze beschreven werd als hetero-affectie. Het zelf wordt immers geaffecteerd door het *andere*. Of liever, het andere is constitutief voor het zelf. Wanneer het andere bij het zelf binnenkomt lijkt er bovendien niet langer sprake te zijn van zuiverheid. De term zuiverheid wordt hier wellicht gehanteerd omdat Husserl het over het transcendentale subject<sup>77</sup> heeft en omdat de oorspronkelijke impressie, volgens Husserl, nog steeds door niets anders dan zichzelf wordt geaffecteerd<sup>78</sup>. Zuiver of niet, in elk geval ontsnapt niets aan het retentionele spoor, ook de innerlijke beleving niet.

De temporalisatie van de beleving heeft van meet af aan met een verruimtelijking (*espacement*) te maken (96; vert. 111). '**Espacement**' betekent spreiding in de tijd, maar ook spatiëring of tussenruimte. Het is inderdaad zo dat tijd steeds verwijzingen naar andere momenten vraagt en dus tussenruimtes of spatiëringen nodig heeft om te kunnen worden beleefd. Zo gezien kan er pas tijd zijn wanneer er ruimte, dit wil zeggen afstand, is. De afstand van tijd en ruimte zijn essentieel voor elke vorm van betekenisconstitutie en betekenisoverdracht. Derrida illustreert dit door te zeggen dat wanneer een stem geen afstand schept, ze niet in staat is iets te zeggen. Zo heeft Derrida het, in een kritiek op Husserls opvatting van de innerlijke monoloog, over de stem die het stilzwijgen bewaart (hoofdstuk 6 78-97). Het gaat hierbij niet enkel om een stem die zich niet luidruchtig aan anderen bekend maakt, zoals Husserl het misschien ziet, maar wel om een stem die het totale stilzwijgen bewaart, die met andere woorden niets zegt, ook niet binnen het bewustzijn. Aan het slot van *La voix et le phénomène* zegt Derrida dat een stem zonder *différance*, zonder schrift tegelijk absoluut levend en dood is. (115; vert. 128) Ze is absoluut levend in die zin dat we er volledig aanwezig bij zijn en ze dus volledig door onze intentie kan worden beziel. Ze is dood, omdat er zonder relaties van verschil geen stemgeluid of betekenis meer kan zijn. We geven een schets van de rol van de afstand in het betekenisproces, door iets uitgebreider stil te staan bij de notie van het spoor in dit proces, dan we daarnet deden. Hiermee zeggen we meteen ook iets meer over de notie van *différance*.

---

<sup>77</sup> Dit is gezegd door professor Bernet in de lessen *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I*: Bernet, Rudolf (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

<sup>78</sup> Herinner dat de retentie volgens Husserl nog tot de orde van de perceptie behoort.

Het concept van een gegeneraliseerde niet-tegenwoordigheid (of *différance*) staat bij Derrida voor een netwerk van sporen<sup>79</sup>. Het netwerk van betekenis is een netwerk van niet-tegenwoordigheid, omdat noch tekens, noch betekenaars, noch betekenis er zonder meer aanwezig zijn. Iets krijgt betekenis door zijn relatie van verschil met wat anders is. Hierbij zijn er niet eerst twee entiteiten waartussen dan een relatie van verschil kan worden gelegd. De relatie van verschil is er eerst. Dit wordt duidelijk wanneer men denkt aan het ontstaan van het allereerste woord. Stel dat dit woord ‘voedsel’ was, dan is er niet eerst dit woord, waarna het onderscheiden kan worden van alles wat niet-voedsel is. Het woord ‘voedsel’ kan pas verschijnen in zijn onderscheid met al wat niet-voedsel is. Hierbij ligt de betekenis van ‘voedsel’ ook niet in het woord zelf. De betekenis wordt achterhaald door het opsporen van haar relaties van verschil. De betekenis zal nooit tegenwoordig worden (er zijn steeds meer relaties van verschil op te sporen<sup>80</sup>) en toch is het net die niet-tegenwoordigheid die – als oorspronkelijk supplement<sup>81</sup> – de betekenis constitueert (denk aan de oorsprong van ‘voedsel’). Derrida’s vervanging van het concept van het teken door het concept van het spoor om de ‘kern’ van het betekenisproces aan te duiden, blijkt vanuit dit laatste inzicht erg betekenisvol. Waar het teken nog de wil vertoont iets echt te laten zien (*zeigen*) of aanwezig te stellen, maakt het spoor onmiddellijk duidelijk dat het iets wil aanduiden dat tegelijkertijd aan- en afwezig is. Wanneer we het teken als spoor van sporen begrijpen zien we dat het ons zowel op afstand houdt van betekenis, als dat het de mogelijksvoorwaarde voor betekenis vormt. Als spoor van sporen houdt het ons op een afstand van de betekenis. We kunnen de betekenis wel trachten te traceren, maar vinden in elk spoor opnieuw sporen van andere sporen. Zo kan de betekenis nooit volledig aanwezig worden gesteld. Net deze onmogelijkheid is meteen ook de voorwaarde voor de betekenis *verwerving*. Bij volledige aanwezigheid kan geen afstand worden ingenomen en is er dus ook geen plaats voor de reflectie<sup>82</sup>. De niet-tegenwoordigheid constitueert de ruimte die voor reflectie en

---

<sup>79</sup> De paragraaf die volgt vertoont sterke gelijkenissen met een paragraaf uit mijn zevende paper voor het vak *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I* (Bernet, Rudolf (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte). Het voorbeeld over het ontstaan van het woord voedsel is te lezen op p. 96 in Culler, J. (1982) *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Londen, Routledge.

<sup>80</sup> Een verwijzing naar deze oneindigheid kan – zeker in het Nederlands – ook al in de notie van spoor worden teruggevonden. Denk maar aan de sporen van varens: dat zijn er miljoenen! (Cilliers, P. (2005) *Dekonstruksie*. [Les] Stellenbosch, Universiteit.)

<sup>81</sup> We komen later op deze notie terug.

<sup>82</sup> Het is verleidelijk om te zeggen dat Derrida ‘ogenblik’ (*Augenblick*) hierom vertaalt met ‘oogwenk’ (*clin d’oeil*). Het ogenblik sluit de ogen. Eerlijkheidshalve moeten we toegeven dat Derrida het hier niet heeft over het ogenblik zelf, maar wel over zijn duur. Het gaat dan om de verhouding tussen de aanwezigheid en de retentie, waarbij de retentie voor het dichtknijpen van het oog staat, ze wijst op een niet-aanwezigheid en volgens Derrida ook op een niet-perceptie. Toch kunnen we zeggen dat ook het ogenblik zelf voor een oogwenk staat. Als het ogenblik op zich bestaat, zou daar niets te zien zijn.

opsporing nodig is. Verder was de niet-tegenwoordigheid ook al de voorwaarde voor de betekenis*constituering*: betekenis ligt niet in de identiteit van een teken, maar wordt wel geconstitueerd door steeds verdere en verschuivende relaties van verschil.

Waar we eerder gezien hebben dat Husserl meent slechts tot de zin en inwendige stem van het bewustzijn te komen, wanneer we ruimtelijk en temporeel bij onszelf aanwezig zijn – en de ruimte en tijd dus eigenlijk verdwijnen –, hebben we nu getoond waarom ruimte en tijd volgens Derrida noodzakelijk zijn voor betekenis en ervaring of beleving. Zonder een differentiërende tijd sluit het punctuele nu-moment de ogen. Zonder de differentiërende ruimte versta ik niet onmiddellijk wat ik hoor, maar bewaart de stem het stilzwijgen.

We zijn opnieuw over de differentie in het algemeen bezig en niet over het gedifferentieerde zelf in het bijzonder. Dit komt omdat ook Derrida de identiteit aan zichzelf vanuit de algemene differentie problematiseert. We maken dit duidelijk door terug te komen op het motto van dit hoofdstuk. In dit motto werd gezegd dat de taal en het bewustzijn volgens Derrida nauw met elkaar verbonden zijn. Nu weten we waarom. Als we ons van iets of van onszelf bewust willen zijn, moeten we ons hierop kunnen concentreren. Deze concentratie vereist de mogelijkheid van ons om ons steeds opnieuw op hetzelfde te kunnen richten. Dit veronderstelt de mogelijkheid van een herhalende beweging en een zekere identiteit van datgene waarvan we ons bewust zijn. Zowel de herhalende beweging als de identiteit vragen taal. Verder veronderstelt ook de ervaring van aanwezigheid zelf de verwijzende bewegingen van retentie en protentie. Derrida toont in *La voix et le phénomène* aan hoe de bewegingen van herhaling, van retentie en van protentie ons verhinderen ooit helemaal aan iets aanwezig te zijn. De bewegingen die nodig zijn voor een zekere presentatie van de dingen aan ons bewustzijn, zijn zelf niet uit te wissen en dit zorgt ervoor dat iets nooit zomaar aanwezig wordt gesteld, maar we er blijvend naar moeten *verwijzen*. Deze verwijzende bewegingen zorgen ervoor dat we ook nooit helemaal aan onszelf aanwezig kunnen zijn. Onze zelfervaring wordt doortrokken door de bewegingen van tijd en taal. Derrida stelt dan ook dat de beweging van de *différance* het subject teweeg brengt (92; vert. 109). Hij zegt hierover het volgende:

De auto-affectie is geen ervaringswijze die een zijnde karakteriseert dat reeds zichzelf (*autos*) zou zijn. Zij laat het zelf veeleer ontstaan als verhouding tot zichzelf in de differentie met zichzelf, het zelf als het niet-identieke. (Ibid.)

---

Zoals ook wanneer enkel het oog bestond, niets te zien zou zijn. Hier tegenover staat dat het zich-horen-spreken, dat *niet* tot de inwendigheid van een in zichzelf gesloten binnen behoort, het oog (en dus de voorwaarde tot zichtbaarheid) in het spreken vormt:

Het zich-horen-spreken is niet de inwendigheid van een in zichzelf gesloten binnen, maar de onherleidbare openheid in het binnen: het oog en de wereld in het spreken. (96; vert. 112)

We hebben ondertussen gezien in hoeverre de aanwezigheid en dus ook het zelf niet-identiek zijn aan zichzelf. Het niet-identieke is eigen aan de structuur van de tijd. Wanneer we ons nu alleen op het zelf als subject concentreren, zien we hoe ook de tijd als dusdanig – los van zijn inwendige differentie – een niet-identiteit in het subject introduceert.

### ***2.1.1 De uitwendigheid van tijd en ruimte***

De tijd en ruimte doortrekken en constitueren het subject, maar blijven er in zekere zin ook uitwendig aan. Hoewel tijd en ruimte constitutief zijn voor het ik en ze de ervaring van het ik doortrekken – er kan pas van aanwezigheid van een zelf sprake zijn, wanneer de ervaring van dat zelf bemiddeld wordt door tijd en ruimte –, blijven ze in zekere zin toch uitwendig aan het ik. De logica van deze paradoxale situatie valt makkelijk in te zien aan de hand van een voorbeeld dat zich niet bevindt op het structurele microniveau dat Derrida schetst, maar wat grover is van aard. Derrida heeft het over de tijd en ruimte als dusdanig. Hij zegt dat de tijd geen absolute subjectiviteit kan zijn – d.w.z. dat ze niet vanuit de vrije intentie en het volle bewustzijn van het subject kan worden bepaald en beleefd –, omdat men de tijd niet kan denken vanuit de tegenwoordigheid en de aanwezigheid aan zichzelf van een aanwezig zijnde (111-112). In ons voorbeeld hebben we het over een specifieke tijd en ruimte. Zo kan ik me er bewust van zijn noodzakelijk in een specifieke tijd en ruimte te leven – ik kan niet niet in de tijd en ruimte leven. Terwijl ik die tijd en ruimte tegelijkertijd als uitwendig kan ervaren. De tijd en ruimte constitueren mijn zinsstructuur: ik ben een wezen dat in de tijd en ruimte leeft en dat bepaalt mij, het stelt bepaalde grenzen aan mij en maakt bepaalde zaken mogelijk. Toch is het vaak moeilijk de tijd en ruimte waarin ik leef als een uitdrukking van mijzelf te zien. Ik heb de tijd en ruimte waarin ik leef niet gekozen. Het is mogelijk dat ik het meer bij mezelf passend zou vinden in de klassieke oudheid te leven dan in de postmoderne samenleving, waarin ik mij feitelijk bevind. Ik zou het ook passender kunnen vinden wanneer de nacht de dag was, vermits ik dan beter functioneer of wanneer er veel meer nacht dan dag was, gezien ik erg graag slaap. Ik zou bijvoorbeeld ook kunnen wensen dat de tijd niet lineair was, omdat ik er niet van hou woorden achtereenvolgens uit te spreken en ik ze liever allemaal op hetzelfde moment daar zou kunnen gooien.

We hebben zonet gezien dat de differentie die de tijd instelt er voor zorgt dat het zelf niet met zichzelf kan samenvallen. Het andere (van de tijd en ruimte) doortrekt het zelf<sup>83</sup>. Dit wil niet zeggen dat de tijd elke opvatting van het zelf teniet doet. Hij reikt ons slechts een nieuwe manier aan om over het zelf te denken. Vanuit het vraagstuk van de diachronische persoonsidentiteit kan zelfs gezegd worden dat Derrida ons eerder een handige opstap biedt om deze te denken, dan hij ons met een probleem confronteert. Wanneer we de vraag stellen naar de mogelijkheid van een diachronische persoonsidentiteit, vragen we ons af of een subject zijn identiteit doorheen de tijd kan bewaren. Het antwoord op deze vraag is van belang omdat het bijvoorbeeld bepalend kan zijn in ons nadenken over de zinvolheid van de strafmaat. Als iemand vijf jaar geleden een misdaad heeft begaan en hij is nu niet langer dezelfde lijkt het zinloos hem daar nu voor te straffen. In het vraagstuk van de diachronische persoonsidentiteit wordt de tijd als probleem voor de identiteit gezien. De tijd verglijdt en in die tijd kan ik veranderen. Hoe behoud ik dan toch mijn identiteit? Derrida's analyse van de mogelijkheidsvoorwaarden voor de ervaring van een zelf toont aan dat de tijd niet het probleem voor een zelf vormt, maar wel de voorwaarde. Het zelf is volgens Derrida weliswaar niet helemaal zelf-identiek, het draagt iets anders dan zichzelf in zich, maar dat vormt hier geen bezwaar. Het is misschien geen klassieke, maar wel een authentieke beschrijving van wat een zelf kan zijn en hoe wij het kunnen begrijpen.

### *2.1.2 Hoe persoonlijk is mijn dood?*

Er is nog een andere interessante verhouding van het zelf tot de tijd. We hebben al gezegd dat de taalcode erop wijst dat de mogelijkheid van mijn verdwijning voorwaarde is voor de betekenisvolheid van mijn uitspraken – een betekenisvolle uitspraak is ook (los van mij) herhaalbaar en herkenbaar. Wanneer Husserl volledige betekenisvolheid associeert met de aanwezigheid aan mijzelf en om dit mogelijk te maken de tijd moet denken als een uitgestrekte tegenwoordigheid, wijst ook dit erop dat de

---

<sup>83</sup> Derrida benadrukt dat de tijd niet vanuit de aanwezigheid aan zichzelf van het subject wordt gedacht, maar dat het wel de tijd is die het subject van in het begin doortrekt:

De 'tijd' kan geen 'absolute subjectiviteit' zijn, omdat men hem juist niet kan denken vanuit de tegenwoordigheid en de aanwezigheid aan zichzelf van een aanwezig zijnde. (96; 111-112)

Hierdoor kan het subject wanneer het bij zichzelf nadenkt ook nooit volledige abstractie van een uitwendige wereld maken. Zijn gedachten en belevingen vragen tijd, dus afstand of spatiëring en dit zorgt er volgens Derrida voor dat ook het stil denkende subject pas kan denken in de ruimte van de wereld.



betekenisvolheid van mijn uitspraken nauw in verband staat met mijn verdwijning. De betekenis van mijn uitspraken is volgens Husserl slechts ideaal of zuiver, wanneer ze niet van tijd afhankelijk is en altijd blijft gelden. Dit betekent dat wanneer ik wil dat de betekenis van mijn uitdrukkingen duidelijk is en overeind blijft, ik mij tot mijn eigen dood verhoud. Ik erken dat mijn uitspraken mij overleven en mij niet nodig hebben. Derrida benadrukt dat het niet zo is dat ik eerst betekenissen de wereld inzend die het achteraf (toevallig) ook zonder mij blijken te kunnen stellen. Wanneer ik een betekenis instel, verhoud ik mij wel *onmiddellijk* tot de mogelijkheid van mijn dood, dit is tot de mogelijkheid dat mijn uitspraken ook zonder mij blijven functioneren. De dood ligt aan de basis van het betekenisproces (60; vert. 81). Net zoals Heidegger de verhouding van mij tot mijn dood als voorwaarde voor mijn leven ziet (*sein zum Tode*), ziet Derrida de mogelijkheid van mijn verdwijning als voorwaarde voor het betekenisproces. Mijn verdwijning is niet iets wat mij feitelijk en achteraf overvalt, maar vormt een structuur van het betekenisproces en een motivatie om betekenissen te constitueren. We komen in ons tweede hoofdstuk uitgebreid op deze structuur terug, maar geven nu kort enkele voorbeelden die de motiverende kracht van onze verdwijning kunnen illustreren.

Ik schrijf vaak pas iets op, omdat ik weet dat de persoon die ik op het moment van mijn gedachten ben er even later niet meer zal zijn. Derrida geeft in *Limited Inc* het voorbeeld van iemand die een boodschappenlijstje opstelt (21). Wanneer die er zeker van zou zijn dat hij niet zou verdwijnen en steeds dezelfde zou blijven, zou hij geen lijstje hoeven op te stellen. Hij zou eenvoudig naar de winkel kunnen gaan en alles kopen waarvan hij eerder bedacht had dat hij dit wilde doen. Hetzelfde geldt voor het noteren van een ingeving. Ik schrijf deze enkel op, omdat ik weet dat ik de volgende dag niet langer dezelfde zal zijn en mijn gedachte hierdoor niet opnieuw zal kunnen formuleren. Ook wanneer ik met anderen spreek wordt mijn spreken bepaald door mijn verhouding tot mijn verdwijning. Ik spreek omdat ik er niet steeds zal zijn, maar hoop dat toch iets van mijn uitspraken zal blijven hangen. Dit kan in verband worden gebracht met onze bezorgdheid over wat de mensen na onze dood over ons zullen zeggen. Omgekeerd is het mogelijk dat uit het fenomeen van mensen die erg lang bij elkaar leven en elkaar niet zoveel meer zeggen niet moet worden afgeleid dat deze mensen niets meer te zeggen hebben, maar wel dat het bewustzijn dat ze nog niet onmiddellijk zullen verdwijnen dit niet-spreken in de hand werkt: waarom nu spreken als alles even goed op een later tijdstip kan worden gezegd?

De dood vormt dus zowel een structuur als een motiverende factor in het betekenisproces. Maar wat is de precieze relatie tussen mijn dood en de aard van de betekenis van mijn uitspraken? Wanneer Heidegger reflecteert over het *sein zum Tode*, ziet hij de dood als mogelijkheid om mij te individualiseren. De anderen kunnen mijn dode lichaam aanschouwen, maar alleen ik kan mij tot mijn

eigen sterfelijkheid verhouden. Niemand anders kan mijn dood sterven en dus kan ook niemand anders precies hetzelfde leven als ik leven. In die zin maakt mijn dood het mij mogelijk mijn zijn op mij te nemen en niet het leven van het men te leven. De dood biedt mij de kans een persoonlijk leven te leven dat verschillend is van het leven dat anderen leven. Volgens Derrida's bepaling van de rol van de dood in Husserls opvatting van het betekenisproces, motiveert de dood daarentegen niet tot persoonlijkheid, maar bedreigt ze elke particuliere betekenisgeving. Wanneer ik spreek verhoud ik mij tot mijn eigen verdwijning: mijn uitspraken zullen ook zonder mij blijven functioneren. Husserl ziet hierin een kans om ideale betekenissen te denken. Er zijn betekenissen of inzichten die voor eens en voor altijd geldig zijn en niet van de aanwezigheid van een particulier subject afhangen. Derrida gelooft ook dat tekens los van het subject dat ze instelde blijven functioneren. Hij staat stil bij de mogelijkheid tot idealiteit die dit biedt, maar is vooral gekend om zijn interesse in de mogelijkheid van uitzaaiing en transformatie van betekenissen die hieruit volgt. Uitspraken die los van het subject als betekenisvol worden herkend, functioneren in andere contexten en krijgen door deze andere contexten ook andere betekenissen. Hoewel Husserls en Derrida's interesse voor de dood in het betekenisproces verschillen, ontnemt hun beider schets van de mogelijkheid van deze dood het subject de kans zijn uitspraken met een persoonlijke betekenis te vullen. Bij Husserl verdwijnt de persoonlijke betekenis door er een universeel geldige van te maken, bij Derrida verdwijnt de persoonlijke invulling van een uitspraak doordat deze daar in andere contexten los van kan functioneren. Hoewel Derrida het heeft over 'mijn dood' (LVP 108; vert. 121), lijkt hij de dood zeker in eerste instantie niet als een persoonlijke dood of als een mogelijkheid tot persoonlijkheid te zien. Mijn dood mag dan al de voorwaarde voor de constitutie van betekenissen zijn, Derrida beschrijft op het eerste gezicht niet hoe deze aanleiding geeft tot de vorming van *persoonlijke* betekenissen. Deze lijken zelfs eerder door de mogelijkheid van mijn dood te worden gehinderd dan erdoor te worden geholpen. Toch kan ook de dood zoals die door Derrida wordt bepaald een mogelijkheid tot persoonlijkheid vormen. Alleen komt persoonlijkheid hier niet tot stand door een bewuste act of betekenisgeving, maar toont ze zich wel op die plaatsen waar ik de greep op mijn betekenisgeving dreig te verliezen. Zo wordt een deel van mijn eigenheid geconstitueerd door de associaties die mijn uitspraken en gebaren aangaan met andere gebaren. Iemand kan zich bijvoorbeeld tot mij aangetrokken voelen omdat ik zonder het te beseffen een treffende gelijkenis oproep met een derde (Burms 1986 196).

Dat mijn eigen karakter net daar naar voor komt waar ik niet de volledige controle heb over mijn eigen uitdrukkingen is niet zo uitzonderlijk. Er zijn nog minstens twee andere fenomenen die hiervan getuigen. Ze geven beiden blijk van het opvallende gegeven dat we van iemand kunnen zeggen dat hij

een bijzondere persoonlijkheid heeft en we kunnen vertellen waaruit deze voor ons bestaat, zonder hiermee eigenschappen te benoemen waarvoor hij bewust heeft gekozen. Het gaat hierbij vaak precies om het tegendeel: we herkennen iemand aan datgene waar hij geen greep op heeft. Een eerste fenomeen waarin dit wordt getoond is dat van iemand die zich (bijvoorbeeld) zenuwachtig voortbeweegt of steeds wat traag reageert, waardoor anderen dit als eigen aan hem gaan zien, ook al wil hij zichzelf niet als dusdanig profileren. Datgene wat het meest eigen aan hem is, waardoor hij wordt herkend, is dan iets waar hij niets aan kan doen. Precies daarom kan hij er zich ook maar moeilijk van losmaken en ontstaat de blijvende eigenschap. Het tweede fenomeen werd al in een eerdere voetnoot beschreven<sup>84</sup>. We stelden dat we de betekenis van wat voor ons het meest waardevol is nooit volledig kunnen uitzeggen. Als we dit wel zouden kunnen, dan zouden we letterlijk en figuurlijk afstand kunnen nemen van deze waarde: de waarde zou niet langer onaantastbaar of heilig zijn. Nu we dit niet kunnen blijkt opnieuw dat onze persoonlijkheid zich daar kan tonen waar we er niet zelf voor kunnen kiezen: we kunnen niet zeggen waarom iets waardevol voor ons is, omdat niet wij de waarde bezitten, maar de waarde ons heeft; hier toont zich toch onze persoonlijkheid, aangezien een waarde waarvan de betekenis niet door ons kan worden uitgezegd, ook nooit op basis van intellectueel begrip door anderen kan worden toegeëigend én omdat we er onszelf ook nooit op grond van inzicht van kunnen ontdoen – de waarde drukt zich op ons in, ze maakt deel uit van ons persoon-zijn.

We kunnen deze inzichten nu als volgt samenvatten. Wanneer de dood in het betekenisproces voor de onmogelijkheid van een volledige greep op de betekenissen die ik wil constitueren staat, dan toont ze wel degelijk een mogelijkheid voor de constitutie van mijn persoonlijkheid. Mijn persoonlijkheid toont zich daar waar ik niet de volledige controle heb over de wijze waarop ik aan anderen verschijn, daar waar ik niet helemaal met mezelf samenva, of daar waar ik niet langer zelf bepaal wat betekenisvol voor mij is.

---

<sup>84</sup> Zie noot 23 p.27. Deze gedachte werd gebaseerd op de lessen van professor Visker: Visker, Rudi (2007) *Overzicht van de recente continentale wijsbegeerte*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

### **3. De affectie en het zelf**

We herhalen kort Husserls argumentatie waarvan Derrida de onhoudbaarheid wenst aan te tonen en gaan dan verder in op de kritiek van Derrida. Husserl denkt een zuivere expressie – dit wil zeggen een expressie die geen nood heeft aan indicatie – in de alleenspraak terug te vinden. Hij onderbouwt deze stelling door er op te wijzen dat het indicatieve teken in de alleenspraak overbodig is, omdat we daar aan onszelf aanwezig zijn. Wanneer we onszelf innerlijk toespreken zijn we aanwezig bij ons eigen denken en bij de inhoud van dit denken. In de voorbije paragraaf hebben we deze idee, met Derrida, gecontesteerd, door op de structuur van de ervaring van aanwezigheid te wijzen. Deze veronderstelt een werking van herhaling, retentie en protentie die volledige aanwezigheid onmogelijk maakt. Na de structuur van de ervaring van aanwezigheid in het algemeen te hebben geanalyseerd, gaan we nu in op de aanwezigheid van onze denkacts aan hun inhoud. Op het eerste gezicht is deze aanwezigheid evident. Wanneer we denken, denken we iets. Het object van dit denken lijkt samen met dit denken aanwezig te worden gesteld. Toch is dit niet zonder meer zo. De inhoud van ons denken divergeert zich wel eens van ons denken (dat we hier ook een innerlijk spreken kunnen noemen). We gaan hier even op in. Daarna staan we stil bij de constructie die Husserl volgens Derrida opstelt om denken en inhoud toch te laten samenvallen. Deze constructie is de constructie van de innerlijke stem. Dit is geen empirische stem waarvan iedereen de klank kan horen, maar wel de stem binnen ons bewustzijn. Het is de stem van ons denken die we bijvoorbeeld horen wanneer ons geweten ons toespreekt.

#### **3.1 De differentie tussen denken en inhoud**

Op het eerste gezicht lijkt de inhoud van de denkact op hetzelfde moment als de denkact aanwezig te zijn. Wanneer ik denk, denk ik iets. Dit iets en mijn denken lijken hand in hand te gaan. Toch is makkelijk in te zien hoe de inhoud van mijn denken op mijn denken vooruit kan lopen of hoe het zich pas een eind na mijn denken aan mijn denken toevoegt. Dat de inhoud van ons denken vooruit kan lopen op ons denken merken we wanneer iemand zichzelf onderbreekt en zegt 'I'm running ahead of myself'. In het Nederlands is zelfs een speciaal werkwoord voor de beschrijving van deze ervaring gereserveerd. Ik kan mijzelf vergalopperen, dit wil zeggen dat ik in mijn voortvarendheid onbemerkt, onbedoeld op terrein kom dat ik beter had kunnen vermijden (Groot woordenboek van de Nederlandse taal). Ik praat mijn mond voorbij. De inhoud van mijn gedachten is er sneller dan mijn denken en

bedoelde weergave van deze gedachten. De inhoud van mijn gedachten kan ook met enige vertraging tot stand komen. Het kan gebeuren dat ik iets zeg of denk waarvan de werkelijke of volledige inhoud pas later duidelijk wordt. Het verschil in tijd tussen ons denken en de inhoud van ons denken is niet uitzonderlijk. Wanneer we denken, denken we in woorden<sup>85</sup>. Deze woorden zijn vormelijk en inhoudelijk verbonden met andere woorden. De connecties tussen deze woorden zijn zodanig dat ze ons steeds ergens naartoe kunnen leiden zonder dat we het zelf beseffen. Door de verbanden tussen woorden is de inhoud van onze gedachte steeds vroeger en later aanwezig dan ons denken. Ze is vroeger aanwezig omdat de verbindingen van woorden ons naar inhouden brengen zonder dat we deze zelf hoeven te denken. Ze is later aanwezig, omdat de band tussen bepaalde woorden en gedachten pas in zekere contexten wordt geactiveerd. Er zijn steeds activeringen die zich pas na verloop van tijd en verandering van ruimte tonen.

### **3.2 S'entendre**

We gaan nu in op de constructie die Husserl volgens Derrida opstelt om denken en inhoud toch te laten samenvallen. Het Franse werkwoord '*s'entendre*' drukt goed uit waar Husserl volgens Derrida van overtuigd is. Wanneer ik mezelf *hoor* spreken, *versta* ik ook onmiddellijk de inhoud van mijn spreken of denken. In de inwendige stem lijk ik het object van mijn spreken op hetzelfde moment te aanschouwen als de act van mijn spreken zich voltrekt. Deze vaststelling is voor Husserl erg belangrijk. Wanneer denken en inhoud op hetzelfde moment aanwezig zijn, is er geen enkel teken meer nodig om de inhoud van het denken aan te duiden. Dit betekent dat de inhoud volledig aan ons bewustzijn aanwezig kan zijn. Er is immers geen enkel teken dat de inhoud van ons denken aantast, of onze aandacht afleidt doordat we ons eerst op zijn materialiteit moeten richten voor we de verwijzing kunnen volgen. Vandaar dat Derrida kan zeggen dat de stem 'verschijnt als beheerste idealiteit van het fenomeen' (87; vert. 104) In het zichzelf horen spreken wordt het wezen (de idealiteit) van het object aanwezig gesteld en kunnen we het perfect tot uitdrukking brengen (beheersen) – we worden niet gehinderd door uitwendige tekens.

Hoewel Husserl het spreken een verkeerde benaming vindt voor het denken in ons bewustzijn – we verbeelden er ons slechts te spreken, maar spreken niet echt (LU I §8) –, stelt Derrida dat de stem de

---

<sup>85</sup> Deze woorden worden niet steeds uitgeschreven of uitgesproken, soms worden ze enkel gedacht. Wanneer ze gedacht worden hoeven ze niet in hun volle lengte te worden gedacht. Cfr. het voorbeeld dat we eerder gaven. Ik kan voor iemand zijn deur staan en in een flits denken 'hij is niet thuis'. Meestal zal ik deze woorden niet elk afzonderlijk en netjes na elkaar gedacht hebben, toch waren ze er.

naam is van het element dat de gelijktijdige aanwezigheid van het object voor de intuïtie en de aanwezigheid aan onze eigen denkacts mogelijk maakt (LVP 85). Het concept van de stem toont het beste aan dat we tegelijk kunnen spreken, horen en verstaan. Bovendien wijst het fenomeen van de stem beter dan het fenomeen van het schrift op de uitwissing van de betekenaar, dit is het materiële teken. De empirische stem bestaat wel uit een betekenaar – ze wordt gevormd door een klank –, maar deze is veel transparanter voor de betekenis dan het schrift dat is. De naam ‘stem’ refereert dan aan het feit dat de inwendige stem de onmiddellijke aanwezigheid van denken aan inhoud benoemt en dus geen teken nodig heeft om de inhoud aan te wijzen.

Het inwendige spreken is erg bijzonder, omdat het enerzijds inwendig kan blijven en anderzijds toch betekenden produceert die universele idealiteiten zijn, d.w.z. dat men ze onbegrensd als dezelfde kan herhalen of overbrengen (88; vert. 104). We zeggen eerst iets over de inwendigheid van de stem. De stem lijkt de enige vorm van auto-affectie te zijn die niet door een uitwendigheid moet gaan. Wanneer ik mezelf in de spiegel zie, is voor dit zien nog de oppervlakte van mijn lichaam nodig. Ook wanneer ik mezelf aanraak, raak ik de oppervlakte van mijn lichaam. (88; vert. 105) De inwendige stem houdt zich daarentegen binnen mijn lichaam op. Hierdoor kan ik aanwezig zijn bij dat wat doorgaans als het meest eigen aan mij wordt gezien. Wanneer ik mijn lichaam zie of aanraak, word ik iets gewaar dat wel deel van mij uitmaakt, maar wat ik niet zelf tot stand heb gebracht. Ik heb mijn lichaam niet zelf gevormd. Wanneer ik mezelf hoor denken, lijk ik wel bij de kern van mijn zelf aanwezig te zijn. Ik luister naar wat ik zelf wens uit te drukken. We staan nu stil bij de ideale betekenden die door mijn inwendig denken kunnen worden geconstitueerd. Wat zich binnen mijn *eigen* lichaam ophoudt, lijkt in eerste instantie niet in aanmerking te komen voor *universaliteit*. Een persoonlijke affectie is niet zomaar te veralgemenen. Enkel de inwendige stem laat een dergelijke universalisering toe (88-89; vert. 105). Dit is mogelijk door de transparantie van haar betekenaar. De inwendige stem ondervindt van geen enkel oppervlak hinder. Waar een gewone affectie binnen mijn lichaam nog geconfronteerd wordt met een uitwendigheid binnen de inwendige ruimte, is dat bij de inwendige stem niet langer het geval. De inwendige stem heeft geen behoefte aan ruimte. Ze is het fenomeen van de volledige nabijheid van de zin of het ideale object aan de intenderende acts van het bewustzijn.

### 3.3 De auto-affectie is een hetero-affectie

Derrida geeft kritiek op Husserls opvatting van de auto-affectie. Zoals Husserl meent dat de auto-affectie van de stem het inwendige bewustzijn vormt, zo meent ook Derrida dat de auto-affectie ons zelf constitueert. Alleen verschilt zijn definiëring van de auto-affectie en zijn bepaling van de conditie van het zelf grondig van die van Husserl.

Wanneer Husserl het heeft over auto-affectie lijkt hij te vertrekken van een vooraf gegeven zelf dat zichzelf vervolgens ervaart. Dit is niet onmiddellijk duidelijk. Bij de ervaring van de inwendige stem is er immers sprake van een nabijheid in tijd en ruimte. De intenderende acts zijn aanwezig aan hun inhoud. Bijgevolg vallen spreken en horen, en horen en verstaan in de inwendige stem samen. Wat eerst was – het zelf, dan wel de ervaring van het zelf – valt niet langer te zien. Toch menen we dat het zelf hier nog als primair wordt beschouwd. Dit blijkt uit het feit dat de ervaring van de inwendige stem als bewijs geldt voor de mogelijkheid van een onmiddellijke aanwezigheid van zin. Eerst is er een zin, geïntendeerd door psychische acts. Vervolgens is er een inwendige stem, die het mogelijk maakt de zin als aan deze acts aanwezig te zien<sup>86</sup>.

Derrida's inziens duidt de auto-affectie geen zelf aan dat eerst in zichzelf bestaat en zichzelf vervolgens ervaart. De auto-affectie vormt wel de mogelijkheidsvoorwaarde voor de constitutie van een zelf. Dit is zo omdat de auto-affectie een (zuivere<sup>87</sup>) differentie veronderstelt (92; vert. 108) die de tijd en ruimte creëert die noodzakelijk zijn voor elke aanwezigheid, voor elke ervaring en dus ook voor de ervaring van zichzelf. Deze differentie is de differentie van de tijd die we in de vorige paragraaf reeds hebben geanalyseerd.

Het proces waardoor het levende nu-moment zich door spontane generatie voortbrengt, moet zich – wil het een nu-moment zijn – in een ander nu-moment retentioneel behouden en moet zichzelf (...) door een nieuwe oorspronkelijke actualiteit affecteren waarin het – als verleden nu-moment – een niet-numoment zal worden, enzovoort: het proces dat dit teweegbrengt, is wel degelijk een zuivere auto-affectie waarin het zelf alleen het zelf is wanneer het zich door het andere affecteert – kortom, wanneer het zelf het andere van het zelf wordt. (95; vert. 110)

---

<sup>86</sup> We merken op dat de benaming 'stem' van Derrida en niet van Husserl afkomstig is. Het is Derrida die zegt dat de aanwezigheid van onze denkacts aan hun inhoud het fenomeen van zichzelf horen spreken (*s'entendre*) veronderstelt. Toch blijft het zo dat de zin volgens Husserl de expressie van zin voorafgaat. De gedachte van het subject gaat zijn expressieve (d.i. een begrippelijke en universele) vorm (83; vert. 100) dus vooraf.

<sup>87</sup> Derrida's gebruik van het woord 'zuiver' is eigenaardig, omdat het helemaal niet om een zuivere, maar wel om een differentiërende beweging gaat. Het gaat niet om een auto-affectie, maar wel om een hetero-affectie. Hij gebruikt het woord 'zuiver' om naar het transcendentale karakter van de affectie te verwijzen. De affectie vormt de mogelijkheidsvoorwaarde voor een zelf.

Zelfs wanneer we een zelfervaring kunnen beschrijven die niet doorheen een materieel lichaam moet, wordt ze dus door een uitwendigheid bepaalt. Uiteindelijk is het de (tijds-)structuur van de ervaring die het zelf bepaalt en niet omgekeerd. Er is niet eerst een tegenwoordigheid die zich dan verhoudt ten aanzien van een verleden, maar er is het spel van verhoudingen tussen verleden en toekomst dat de tegenwoordigheid constitueert<sup>88</sup>. Net zo is er niet eerst een zelf dat zich dan verhoudt ten opzichte van zijn eigen verleden en toekomst, maar constitueren de ervaring van het verleden en de verwachtingen van de toekomst het actuele zelf.

De structuur die Derrida in zijn microfenomenologie van de ervaring opspeurt is ook op macroniveau terug te vinden. We geven enkele voorbeelden waaruit blijkt dat er niet steeds eerst een zelf is dat zichzelf vervolgens kan ervaren, maar dat de ervaring wel het oorspronkelijk supplement van het zelf kan vormen. Dit wil zeggen dat de ervaring die zich aan het zelf lijkt toe te voegen (een supplement lijkt te zijn), het zelf ook constitueert (het is een oorspronkelijk supplement). Het kan gebeuren dat ik mezelf op een video-opname zie en me verbaas over mijn voorkomen. Ik blijf anders te spreken en handelen dan ik dacht. Het beeld dat de video van mij toont, komt niet helemaal overeen met het beeld dat ik van mezelf had. Toch identificeer ik mij met het beeld. Dit blijkt uit het feit dat hoe ik er op de video uitzie mij raakt en mij anders kan gaan doen denken over mijzelf. Wanneer ik naar de video kijk, zie ik niet iemand waarvan ik reeds wist dat ik die was, maar bepaalt mijn kijkervaring ook wie ik ben. Als ik er op video erg streng uit zie, kan ik mij bijvoorbeeld ook streng gaan voelen en eventueel ook daadwerkelijk zo gaan gedragen. Hetzelfde geldt voor het bekijken van oude foto's. Sommige mensen scheppen er plezier in foto's van zichzelf als kind te bekijken en aan anderen te laten zien. Soms houden ze de foto dan naast hun eigen gezicht. Ze willen laten zien dat, hoewel ze veranderd zijn, ze toch dezelfde persoon zijn als op die foto. Hierbij kunnen ze hopen dat wanneer de anderen de peuter in hen zien, ze – net als naar het kind op de foto – ook een beetje vertederd naar hen gaan kijken. Ook hier constitueert de waarneming van zichzelf het zelf.

---

<sup>88</sup> Derrida zegt het zo:

De levende tegenwoordigheid welt op vanuit haar niet-identiteit aan zichzelf en vanuit de mogelijkheid van het retentionele spoor. Altijd reeds is zijn een spoor. Dit spoor is niet te denken vanuit de eenvoud van een tegenwoordigheid waarvan het leven in de inwendigheid van het zelf besloten ligt. Het zelf van de levende tegenwoordigheid is oorspronkelijk een spoor. Het spoor is geen attribuut; men kan niet zeggen dat het zelf van de levende tegenwoordigheid dit attribuut 'oorspronkelijk is'. Met moet het oorspronkelijk zijn denken vanaf het spoor en niet omgekeerd. (95; vert. 111)



Er zijn ook voorbeelden te geven waarin geen beroep moet worden gedaan op indirect beeldmateriaal. Zo kunnen de rimpels van een oude man of zijn nog steeds jeugdig blinkende pretogen<sup>89</sup> – die verwijzen naar een verleden dat niet langer aanwezig is, maar toch zijn sporen toont – het actuele zelf van deze man constitueren. Net zo toont ons spiegelbeeld ons niet enkel hoe we nu zijn, maar confronteert het ons wel met de sporen uit een ver of minder ver verleden. Het zelfbeeld dat we tijdens het kijken in de spiegel vormen komt mede tot stand door de ervaring of perceptie van wie we vroeger waren. Hierbij is het niet zo dat ons huidige zelf of zelfbeeld de synthese of verzameling vormt van al wat we vroeger zijn geweest. Het verleden gaat wel degelijk verloren. Alleen zijn er sporen, verwijzingen naar een verleden, die het verleden niet helemaal terughalen, maar waartoe ons actuele zelf of zelfbeeld zich wel verhoudt. Het tegenwoordige zelf verschijnt pas door zijn verhouding met wat niet meer is.

De voorbeelden die we zonet hebben gegeven zijn wat makkelijk gekozen. Dat er sprake is van *hetero*-affectie is onmiddellijk duidelijk: voor de ervaring van het zelf wordt beroep gedaan op een uitwendig medium en via dit medium komen elementen in het actuele zelf binnen die er vreemd aan zijn en die er nooit helemaal in kunnen worden opgenomen. Een derde groep van voorbeelden moet aantonen dat ook bij die ervaringen waarvan we denken dat ze de auto-affectie bij uitstek vormen een vreemd element constitutief is voor de zelfervaring. Voorbeelden van een dergelijke auto-affectie kunnen zijn dat ik mezelf aanraak, dat ik mezelf moed inspreek of dat ik in stilte nadenk over wat ik eerder heb verwezenlijkt. Hierbij heb ik het gevoel volledig bij mezelf aanwezig te zijn, enkel van mezelf af te hangen, de ander niet nodig te hebben. Dit is een illusie. In werkelijkheid wordt er in die zelfervaring toch een heterogeen element binnengebracht, zonder hetwelk deze ervaring er niet zou zijn. Zo ben niet ik diegene die mezelf moed inspreekt of mezelf een complimentje geeft, maar neem ik bij die zelftoespraak een standpunt in waarvan ik denk dat een meer of minder specifieke ander het zou kunnen innemen<sup>90</sup>. Deze structuur is ook bij andere vormen van zelfreflectie aan het werk. Wanneer ik eerst volledig in een actie opga en mijn identiteit daarin dreig te verliezen, om vervolgens te reflecteren over

---

<sup>89</sup> In de documentaire ‘Derrida’ van Kirby Dick en Amy Ziering Kofman (2002) drukt Derrida zijn fascinatie uit voor de ogen. Ze zijn het enige aan ons lichaam dat niet verouderd. In de context van ons schrijven kunnen we hieraan toevoegen dat het fascinerende van ogen is dat ze steeds naar meer verwijzen dan naar het actuele nu-moment. Ze brengen een *différance*, een inwendig actief werkend verschil, in mijn eigen zijn aan. De ogen waarmee we nu waarnemen, hebben steeds geregistreerd. Wat ze hebben geregistreerd valt niet precies meer uit hen af te lezen, toch zorgen ze ervoor dat wij er ons nog toe verhouden. We merken nog op dat het voorbeeld van de ogen en de rimpels hier niet helemaal past. Het is vooral de *ander* die in mijn rimpels en ogen ziet hoe ik doortrokken wordt door een *différance*. In die zin gaat het hier niet om een *auto*-affectie. Maar het voorbeeld laat ons wel toe een analoge ervaring in de auto-affectie op te speuren.

<sup>90</sup> We komen hier in de volgende paragraaf op terug.

wat ik aan het doen was, lijk ik mijn eigen identiteit in deze reflectie te constitueren. In zekere zin is dit ook zo, maar tegelijkertijd zorgt de reflectie er ook voor dat ik niet langer alleen ben met mezelf. In mijn reflectie over mezelf doe ik beroep op de achtergrond en visie van anderen. Het bestek van deze verhandeling laat niet toe uitgebreid op de fysieke zelfaanraking in te gaan. We vermelden enkel dat deze in sommige gevallen ook als een vorm van zelfreflectie kan worden gezien. Deze lichamelijke zelfreflectie, waarin we aanwezig lijken te zijn bij onszelf, haalt haar betekenis uit de mogelijkheid door iemand anders aangeraakt te worden. De manier waarop we onszelf aanraken en de betekenis die we hier aan geven veronderstelt immers de mogelijkheid om te denken aan hoe we door iemand anders worden aangeraakt.

### **3.4 Het performatieve discours**

We denken nog even verder na over het fenomeen van het zichzelf horen spreken. Zeggen dat ik helemaal bij mezelf aanwezig ben wanneer ik mezelf hoor spreken is helemaal niet evident. Wanneer ik mijn eigen stem hoor, ervaar ik net dat ik niet met mezelf samenval. Dit is erg duidelijk in het horen van mijn fysieke stem. Wanneer ik mijn eigen stem hoor door naar een bandopname te luisteren of door mijn oren dicht te houden wanneer ik spreek, blijkt ik anders te spreken dan ik had gedacht. Ik hoor mezelf, maar toch lijkt het stemgeluid niet van mij te komen. In het horen van de inwendige stem – dit is de stem die enkel denkt, maar niet noodzakelijk luidop spreekt – kan ik iets gelijkaardigs ervaren. Zo kan het gebeuren dat wanneer ik mezelf hoor spreken, ik plots ook een ander hoor spreken. Ik kan bijvoorbeeld plots ervaren hoe ik, ondanks alle pogingen om onafhankelijk en persoonlijk te denken, toch in de gedachten van mijn moeder denk of spreek. Wanneer ik mezelf hoor spreken of denken, hoor ik niet enkel de inhoud van haar gedachten, maar ook de structuur en het ritme die ze er normaal aan geeft. Zelfs mijn inwendige stem, blijkt niet zomaar mijn stem te zijn. Wanneer ik mezelf hoor spreken, hoor ik mezelf ook nooit volledig, maar vanuit een bepaald perspectief. Ik kan nu eens naar het ritme van mijn denken luisteren en dan weer op de inhoud letten. Hierbij beluister ik mijn eigen stem met het oor van een ander. De ander is iemand die vanuit een bepaalde context met een bepaalde aandacht naar mijn stem luistert. Het moet nu duidelijk zijn dat ik in het horen van mijn eigen stem niet zomaar met mezelf samenval. Wanneer ik mezelf hoor spreken, hoor ik een ander spreken. Wanneer ik mezelf beluister, luister ik met het oor van een ander. We keren een laatste keer terug naar *La voix et le phénomène* en

verwonderen ons over het feit dat ook Derrida in zijn reflectie over de inwendige stem een kans onbenut laat om het andere in het zelf binnen te laten. Deze reflectie leidt meteen ons tweede hoofdstuk in.

Derrida analyseert de voorbeelden die Husserl van de alleenspraak geeft. Husserls voorbeelden zijn van praktische aard. Hij heeft het over de stem van het geweten die proposities uit als 'dit heb je niet goed gedaan' (LU I §8). Derrida stelt dat Husserl hiervoor kiest, omdat waardeoordelen niets bekendmaken of toevoegen aan de kennis die men reeds had. De taal zou er ook niet verwijzen naar iets dat existeert (LVP 79; vert. 97). Derrida argumenteert vervolgens dat Husserls keuze voor een voorbeeld uit het praktische domein vreemd is, omdat Husserl het theoretische discours als model van de taal ziet. Enkel het theoretische discours wil echt zeggen en brengt kennis tot stand (ibid.).

Net zoals Derrida het vreemd vindt dat Husserl zich op een praktisch voorbeeld beroept, verbazen wij ons over het feit dat Derrida niet méer op de aard van het praktische discours ingaat. Wij vinden het vreemd dat Derrida, zij het om een vooronderstelling van Husserl aan te duiden, zegt dat het praktische niets toevoegt aan de propositie. Wie zegt dat er in het praktische discours niets toegevoegd wordt, zegt eigenlijk dat er geen verschil is tussen een descriptieve en een directieve uitspraak. Dit is vooral verwonderlijk in het licht van Derrida's latere aandacht voor de taalhandelingstheorie van Austin en Searle. Volgens die theorie bepaalt niet enkel de inhoud van een uitspraak (locutie), maar ook de houding in of bedoeling met het spreken (illocutie) haar betekenis. Als ik tegen mezelf zeg 'dit heb je niet goed gedaan' en dit is niet bedoeld als een loutere vaststelling, maar wel als een verwijt waardoor ik me schuldig moet voelen, of als een aansporing die mij aanzet beter mijn best te gaan doen, voegt deze intentie wel degelijk iets toe aan de betekenis. Ze maakt een méer bekend. We kunnen zeggen dat de aard van het discours – praktisch, dan wel theoretisch – hier performatief is. Hij brengt iets tot stand. In het geval van het theoretische discours is dat een kennisoordeel, in het geval van het praktische discours is dat een waardeoordeel. We verwijten Derrida niet dit punt in *La voix et le phénomène* niet te behandelen. Wellicht vindt hij het niet noodzakelijk voor de opbouw van zijn betoog, dat zich per slot van rekening op het werk van Husserl concentreert en niet op dat van Austin of Searle. We duiden de performatieve werking van het discours enkel aan om er op te wijzen dat precies waar Husserl het andere uit de alleenspraak meent te weren door dit tot het praktische discours te beperken, dit discours toch iets anders introduceert. Men zou kunnen opwerpen dat het subject zich al bewust is van de slechtheid van zijn daden vóór de stem van het geweten tot hem spreekt en die stem hem dus, zoals Husserl meent, niets bekend maakt. Dit is absurd. Het weten van het bewustzijn is meteen ook het spreken van het bewustzijn. Omgekeerd is het niet absurd, dat is tenminste wat wij hier beweren, te zeggen dat de stem nog iets tot stand brengt, nog iets aan het bewustzijn toevoegt. Denk maar aan de kracht die één of een

herhaalde gedachte kan hebben. Als ik tegen mezelf zeg 'dit was alweer niet goed genoeg' kan die uitspraak alleen mijzelf naar beneden halen. Als ik mezelf, eventueel hardop, zeg 'dit was toch op zijn minst een stap in de goede richting', kan dit mij in mezelf doen geloven en de kracht geven om door te gaan. De taal van het praktische discours lijkt hier, net zo goed als die van het theoretische discours, te verwijzen naar iets dat existeert. Of liever, ze brengt een nieuwe existentie tot stand. Denk bijvoorbeeld ook aan de film 'Rosetta' van de broers Dardenne (1999). Op een bepaald moment ligt Rosetta alleen in bed. Om zichzelf van haar bestaan te overtuigen, alsook om zichzelf de moed te geven door te gaan, fluistert ze zachtjes voor zich uit 'Je m'appelle Rosetta, tu t'appelles Rosetta.' Ze vervolgt: 'Je m'appelle Rosetta. J'ai trouvé un travail. J'ai trouvé un ami. J'ai une vie normale.' De stem van het bewustzijn registreert niet, of niet alleen, maar stelt een nieuwe kracht in. De stem heeft uiteraard met mij te maken en kan zich binnen in mij bevinden, maar ik val er niet mee samen. Ze heeft de kracht iets aan mijn zijn toe te voegen.

#### **D. Besluit: verwijzende verwijzingen en het openende andere**

In dit hoofdstuk hebben we ons met behulp van *La voix et le phénomène* afgevraagd wat er gebeurt wanneer we iets willen zeggen. We hebben gezien hoe ons willen-zeggen geen uniek totaal gebeuren is dat zich in het hier en nu voltrekt en door onze wil wordt ingesteld en beheerst, maar wel tegelijk mogelijk en onmogelijk wordt gemaakt door materialiteit, alteriteit en structuren van de tijd en de taal die wij als uitwendig aan onszelf kunnen ervaren. De materialiteit van de taal en de voorstelling en blik van de ander zijn constitutief voor mijn bedoelingen en zorgen ervoor dat mijn bedoeling niet zuiver uit mijn eigen denkacts volgt. De tijdstructuur maakt de vorming van betekenissen mogelijk, maar zorgt er ook voor dat ik niet met mezelf en mijn eigen bedoelingen kan samenvallen. De taalcode waar ik beroep op moet doen om mijn bedoelingen te formuleren maakt dat wat ik zeg een herhaling is van wat reeds voor mij is gezegd en dat mijn uitspraken mezelf ook overleven.

Deze bevindingen zijn belangrijk, omdat ze iets zeggen over de plaats van het zelf in het betekenisproces in het algemeen en in de intersubjectieve communicatie in het bijzonder. Het andere, zo blijkt, doortrekt en constitueert zowel het zelf dat aan de basis ligt van het spreken (II.C.2 en II.C.3), de aard van het voornaamwoord 'ik' in het spreken (II.B.2.3), als het subject dat uit het spreken emergeert (II.B.3). Dit is van belang voor een goed begrip van de aard en de plaats van de intersubjectieve communicatie. De intersubjectieve communicatie, zoals we ze hier met Derrida willen denken, vertrekt niet van twee

afgesloten zelve, met al evenzeer afgesloten gedachte-inhouden, waartussen dan een brug van communicatie moet worden geslagen. Communicatie is eigenlijk nooit zomaar inter-subjectieve communicatie. Ze situeert zich niet ergens *tussen* twee subjecten. Het subject heeft wel steeds al het communicatiemiddel bij uitstek – het indicatieve teken – nodig om toegang te krijgen tot zijn eigen betekenis. Het wordt immers geconfronteerd met een uitwendigheid in zichzelf – de tijd, de taalcode, de voorstelling van de ander, de materialiteit van woorden en de niet-expressieve uitingen – waarmee het zich niet identificeert, maar die het toch constitueert. De indicatie blijkt niet enkel onoverkoombaar te zijn in onze relatie met anderen, maar ook in onze relatie met onszelf.

Deze indicatieve tekens in onszelf zijn *fundamenteel* verwijzend van aard. Ze kunnen nooit worden uitgewist of transparant gemaakt, waarbij dat waarnaar ze verwijzen onmiddellijk aanwezig wordt gesteld. Dit is zo, omdat er niets achter de uitwendigheden ligt. De uitwendigheden die het subject doortrekken verwijzen niet naar iets anders, maar zijn verwijzende bewegingen die zich doorzetten en waarvan de doorzetting het subject tot stand brengt<sup>91</sup>. De tijd is een beweging waarbij heden, verleden en toekomst naar elkaar verwijzen en de een nooit zonder (verwijzing naar) de ander kan worden gedacht. De taalcode verwijst naar ideale en concrete betekenaars en betekenden, die een bepaald codetecken nooit met hun zijn kunnen opvullen, maar terugwijzen naar de taalcode die opnieuw naar ideale en concrete betekenaars en betekenden verwijst. Ook de uitingen (*Ausserungen*) van het subject zijn verwijzingen op zich. Het subject heeft er geen betekenis in willen leggen en ze zijn nooit uit te leggen met behulp van een bepaald betekende. De uitingen nemen de *vorm* aan van tekens en verwijzen in de zin dat ze de perceptie van diegene die ze te zien krijgt reorganiseren. Hierbij verwijzen ze echter niet naar iets anders dat kan worden benoemd<sup>92</sup>. Ze verwijzen wel steeds opnieuw naar zichzelf en van daaruit terug naar het discours waar ze niet-rechthoekig uit voortvloeiden<sup>93</sup> en dat ze nu zelf verplaatsen.

---

<sup>91</sup> Derrida heeft het over ‘zwervende tekens’, ‘*signes comme errance*’ (116; vert.: 129). Hiermee tracht hij een andere naam te vinden voor representaties die representaties van representaties zijn. Het begrip representatie is zijns inziens nog te secundair. Het lijkt afgeleid te zijn van een ding dat ooit aanwezig was of kan zijn, terwijl het ding ons volgens Derrida *steeds* ontglipt. Er zijn slechts representaties van representaties, verwijzingen van verwijzingen. Wij menen dat de term ‘zwervend’ of ‘dolend’ misleidend kan zijn. Tekens zwerven inderdaad rond in de zin dat ze niet gebonden zijn aan een bepaald ding waarvan ze het teken zijn. Anderzijds kunnen we niet zeggen dat tekens allemaal afzonderlijk in het ijle tasten, *ce qu’ils se retrouvent fous*. Ze gaan steeds bindingen aan met andere tekens en vormen clusters, die toevallig tot stand zijn gekomen, maar die niet betekenisloos zijn. De clusters zullen ook de richting van volgende tekens bepalen, zodat die niet in het ijle rond hoeven te dolen.

<sup>92</sup> Zoals bij pictogrammen bijvoorbeeld wel het geval is. Een pictogram van een vrouw verwijst naar een damestoilet; een pictogram met een vork en een mes op verwijst naar een wegrerestaurant.

<sup>93</sup> Dit klinkt wat moeilijk, maar het gaat om dezelfde beweging als deze die Barthes ervaart bij het kijken naar een foto van William Klein. Op de foto staan drie Italiaanse straatkinderen afgebeeld. Het

Het andere in het subject zorgt er steeds reeds voor dat het subject naar het of de andere buiten zich geopend is. Dit wil niet zeggen dat het subject zich welwillend gedraagt ten aanzien van deze ander. Het gaat niet om een moreel lovenswaardige openheid, maar wel om een structurele openheid. Wanneer het andere het subject doortrekt, valt het subject niet langer met zichzelf samen en wordt het zien van de ander en het spreken met de ander mogelijk. Het andere brengt immers de afstand binnen die nodig is voor het zien – dat steeds een zien van iets anders is – en voor het leggen van betekenisrelaties. Daartegenover staat, zoals Derrida stelt, de momentopname die een knip-oog is, een oog dat sluit (LVP, hoofdstuk 5) en de met zichzelf samenvallende inwendige stem, die niet spreekt, maar stilzwijgend is (LVP, hoofdstuk 6).

De openheid is, zoals gezegd, niet noodzakelijk moreel lovenswaardig. Ze staat ook niet garant voor een vlotlopende of volledige communicatie met de ander. Integendeel, het andere binnen onszelf dat ons structureel openstelt voor het andere buiten onszelf, zorgt er tegelijk voor dat we nooit helemaal voor dit andere kunnen openstaan. Het andere in ons opent ons niet alleen voor het andere buiten ons, het sluit er ons ook structureel van af. Als ik niet volledig samenval met mezelf, kan ik mezelf ook niet volledig op de ander afstemmen<sup>94</sup>. Het andere in mezelf is geen uitdrukking van mezelf (herinner het voorbeeld van de tijd waarin ik leef), bovendien vormt het andere in mij een verwijzende beweging die ik nooit tot een eindpunt kan brengen. Twee zaken die maken dat ik het andere in mij niet helemaal kan vatten, laat staan passend kan inschakelen in mijn relatie met de andere.

Deze structurele geslotenheid mag evenwel niet begrepen worden als een ultieme geslotenheid. Ze verhindert een communicatie waarbij het zelf eerst zichzelf begrijpt en zich van daaruit volledig meedeelt aan de ander, alsook een communicatie waarin de ander begrepen wordt naar analogie met het (volledige) begrip dat ik van mezelf heb<sup>95</sup>. Dit is echter niet de enig denkbare opvatting van communicatie. We hebben gezien dat de mogelijkheid van een zeker verlies van onszelf en van onze 'oorspronkelijke' zingeving de voorwaarde vormt om over zinvolle uitspraken te kunnen spreken. Of,

---

middelste jongetje krijgt een pistool tegen het hoofd gedrukt. Toch is het niet dit pistool dat Barthes' aandacht trekt, maar wel de slechte tanden van het jongetje. Hoe lang hij ook naar de foto kijkt, steeds opnieuw wordt zijn blik naar het niet-betekenisvolle gaatje in de tandenrij van de jongen gezogen. De verwijzing constitueert hier wel betekenis, maar die valt niet los te maken van de beweging van verwijzing. (1980 74-76) Ook Borges' stelling dat kunst de aankondiging is van de revelatie die niet plaatsvindt wijst erop dat de verwijzing zelf kan evoceren of betekenisvol kan zijn.

<sup>94</sup> Dit thema wordt op een erg interessante wijze uitgewerkt door Visker. Zie o.a.: Visker, R. (2005) *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam, SUN. En ook: Visker, Rudi (zal verschijnen in 2008) In praise of visibility. In: J. Bloechl (red.) *Levinas studies*. Pittsburgh, Duquesne university press.

<sup>95</sup> Cfr. de eerder besproken structuur van appresentatie.

zoals Derrida het dramatisch formuleert, de dood vormt de voorwaarde van elke schriftuur. Als het teken zinvol is, moet het dat ook kunnen zijn in de afwezigheid van het subject dat het zin verleent of van het object waar het naar verwijst.

In het volgende hoofdstuk zullen we oog hebben voor aspecten van een communicatie waarin het andere als een hindernis kan worden ervaren, maar het steeds ook als een vehikel van de communicatie fungeert.

### III. 'ZICH IN ZIJN WOORDEN LEGGEN': OVER ITERABILITEIT EN DE PLAATS VAN HET ZELF IN HET BETEKENISPROCES

Déhiscence<sup>96</sup>

In dit hoofdstuk staan we stil bij de plaats die het zelf inneemt in het betekenisproces. In hoeverre bepaal ik zelf de betekenis van mijn taaldaden en ervaringen en in welke mate bepaalt de werking van het betekenisproces mij? We maken hierbij gebruik van Derrida's lezing *Signature événement contexte* (Montreal 1971), van zijn tekst *Limited Inc* (1977), die de ideeën van SEC verder uitwerkt en een antwoord vormt op Searles kritiek op deze lezing en van het nawoord dat Derrida in 1988 bij *Limited Inc* schrijft.

In het eerste deel van dit hoofdstuk behandelen we Derrida's beschrijving van **iterabiliteit**. De iterabiliteit is noodzakelijk voor de constitutie van betekenissen en verklaart waarom wij noch de volledige controle hebben over de betekenisoverdracht in de communicatie, noch de betekenis van onszelf, onze eigen gedachten en onze eigen ervaringen volledig kunnen bepalen.

In het tweede deel gaan we dieper in op de **effecten** van deze structuur van iterabiliteit. We hebben aandacht voor de manier waarop de betekenis van onze taaldaden zich vormt. We blijken verdeelde auteurs te zijn. Wat we willen zeggen komt niet exhaustief uit een authentieke persoonlijkheid voort, maar wordt geconstitueerd door nabootsingen en gevormd door de context waarbinnen onze uitspraken worden ontvangen. Dit leidt tot het verdere inzicht dat er sprake is van een structureel onbewustzijn in het betekenisproces en dat onze betekenissen en wijzelf bepaald worden door een uitwendigheid die met ons te maken heeft, maar die wij nooit helemaal kunnen opnemen. Deze punten leiden tot twee vaststellingen. De eerste luidt dat betekenissen steeds kunnen worden verschoven. De tweede stelt dat het betekenisproces een strikte bepaling van de identiteit van een auteur onmogelijk maakt.

Vertrekkend van deze vaststellingen merken we in het derde deel in de eerste plaats op dat, ondanks het feit dat we ons bewust zijn van de structurele mogelijkheid van verschuivingen, we toch kunnen

---

<sup>96</sup> Farlex. (2007) *The free dictionary*. [online] Huntington Valley, Pennsylvania, Farlex. Toegankelijk vanaf: <http://www.thefreedictionary.com/dehiscence> [1 april 2007].



**verlangen** naar hun inperking. In de tweede plaats stellen we dat we onszelf en anderen verantwoordelijkheid voor taaldaden wensen toe te schrijven, hoewel we weten dat het opsporen van een zuivere identiteit van een auteur of een moreel zelf, dat objectief verantwoordelijk kan worden gehouden, een illusie is. We sluiten het derde deel af met een schets van de mogelijkheid aan deze verlangens te voldoen. Hierbij gaat het er niet om het eigen zelf alsnog een heersende rol in het betekenisproces te geven, waarbij de eerder geschetste uitwendigheden geminimaliseerd zouden worden. Ook in de bepaling van **verantwoordelijkheid** blijven uitwendigheden een beslissende rol spelen.

### A. Betekenisconstitutie: de zeggingswil van zijn troon gestoten

In *Signature événement contexte* reflecteert Derrida over wat het betekent naar de duidelijk omschreven *inhoud* van een woord te vragen. Hij meent dat deze vraag zelf reeds de idee veronderstelt van de mogelijkheid van een **overdracht** van één betekenis (367). Als een woord een specifieke inhoud heeft, moet die inhoud door een zekere overdracht tot ons kunnen komen. Doorgaans wordt deze overdracht gedacht als een continue beweging waarbij een inhoud van een bepaalde context naar een andere context wordt overgedragen. Dit lijkt bijvoorbeeld het geval te zijn wanneer we een oud boek lezen. We lezen dit boek in afwezigheid van de oorspronkelijke auteur, binnen een andere context dan die waarin het ontstond en toch hebben we het gevoel de inhoud ervan nog steeds te begrijpen. We kunnen dit fenomeen zien als een illustratie van het feit dat woorden ons de mogelijkheid geven een bepaalde zeggingswil, inhoud en context naar een andere context over te brengen. De auteur is er niet meer om te zeggen wat hij wil zeggen, maar de woorden stellen zijn wil aanwezig. Omgekeerd is het ook mogelijk in dit fenomeen een fundamentele breuk op te speuren. Want in onze ervaring met de lectuur van een boek vinden we niet alleen de illustratie van de mogelijkheid tot bewaring van de zeggingswil van een auteur, maar ook de illustratie van het feit dat woorden de zeggingswil van de auteur niet nodig hebben om als betekenisvolle eenheden te blijven functioneren. Zelfs wanneer we niet precies weten wat een auteur echt met zijn woorden wilde zeggen, blijven ze voor ons betekenisvol<sup>97</sup>. We verstaan zijn woorden

---

<sup>97</sup> Er wordt soms een onderscheid gemaakt tussen iets dat betekenis heeft en iets dat betekenisvol is. (Cfr. Visker, Rudi (2007) *Overzicht van de recente continentale wijsbegeerte*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte). Dat wat betekenis heeft, daarvan is de betekenis uitzegbaar. Bij wat betekenisvol is ligt dit moeilijker. Het betekenisvolle is *van* betekenis. Het is iets dat wij waardevol achten zonder daarom te kunnen zeggen waaruit die waarde voor ons bestaat. In het volgende hoofdstuk worden deze twee begrippen om praktische redenen door elkaar gebruikt. We hebben het

anders, omdat we ze vanuit een andere context lezen, maar dit maakt van ons verstaan geen misverstaan. De expliciete bedoeling van de auteur met zijn woorden heeft klaarblijkelijk niet het laatste woord over de betekenis van deze woorden.

Derrida is vooral gefascineerd door deze laatste mogelijkheid. Ze benoemt de structuur van het betekenisproces veel juister. Wat betekenis heeft veronderstelt nooit de permanentie van een volle aanwezigheid van een zelfde auteur, zeggingswil, inhoud of context, maar steeds de mogelijkheid van een **breuk** met elk van deze. De verklaring hiervoor is vrij eenvoudig en steunt op het principe dat een betekenisvolle eenheid geen unieke gebeurtenis kan zijn. Om betekenis te hebben moet iets herhaald en herkend kunnen worden. De herhaling maakt dat een betekenis niet aan tijd en plaats gebonden is. De herkenbaarheid maakt dat een betekenis niet aan mijzelf gebonden is: wat herkenbaar is voor mezelf, is ook ontcijferbaar voor anderen. Samen wijzen de criteria van herhaalbaarheid en herkenbaarheid erop dat de mogelijkheid van een breuk met de elementen, waardoor of waarin een betekenis 'oorspronkelijk' tot stand kwam, fundamenteel is voor de betekenis. Wanneer wat betekenis heeft herhaal- en herkenbaar is, kan het functioneren in **afwezigheid** van de oorspronkelijke context (waar tijd, plaats en de zeggingswil van de auteur een deel van uitmaken).

Deze eenvoudige verklaring – waar we uitgebreider op terugkomen – maakt het niet minder interessant om naar de **effecten** van deze breuk en onze verhouding ten aanzien van deze breuk en haar effecten te kijken. Een belangrijk effect is dat onze visie op het communicatieproces wordt verschoven. Als de betekenis van woorden de kennis van de zeggingswil van de auteur niet nodig heeft, betekent dit ook dat ze niet door de zeggingswil van de auteur wordt beheerst. Communicatie vormt dan niet langer primair het proces waarbij een bepaalde gedachte van iemand aan iemand anders aanwezig wordt gesteld, maar wel het proces waarbij effecten van een afwezigheid worden uitgespeeld.

In de volgende paragrafen richten we onze aandacht eerst op de structuur in het betekenisproces die beschrijft hoe betekenisvolle eenheden in afwezigheid van de auteur kunnen blijven functioneren, vervolgens laten we deze structuur twee opvattingen van communicatie problematiseren.

---

meestal over iets dat betekenis *heeft*, maar gebruiken hier soms toch de term 'betekenisvol' voor. Wanneer het om het betekenisvolle in de eigenlijke zin van het woord gaat, zal dit blijken uit de context.

## 1. Herkenbare andersheid: over iterabiliteit

Mijn betekenisvolle verhoudingen tot mezelf, tot mijn ervaringen en tot anderen vertonen een structuur die Derrida de naam '**iterabiliteit**' geeft. Iterabiliteit is een neologisme waar Derrida in *Signature événement contexte* een zelf uitgevonden etymologie aan koppelt (SEC 375). Deze verklaart de betekenis van de structuur niet volledig, maar biedt wel een bepaald spoor voor begrip aan<sup>98</sup>. '*Itera*' zou uit het Sanskriet komen en 'ander' betekenen. '-biliteit' wijst op een structurele mogelijkheid. Wanneer we de twee elementen samenbrengen zien we dat een betekenisvol teken of een betekenisvolle ervaring de structurele mogelijkheid in zich draagt om als alteriteit toch als hetzelfde (h)erkend te worden. Iterabiliteit bindt herhaling en alteriteit aan elkaar. Wanneer ik vandaag en morgen een woord<sup>99</sup> uitspreek kan ik zijn betekenis als dezelfde herkennen, ook al is deze strikt genomen nooit precies dezelfde. We gaan achtereenvolgens in op de elementen van alteriteit en van stabiliteit die dit mogelijk maken.

De betekenis van een herhaald woord blijft **nooit precies dezelfde**, omdat ze mee bepaald wordt door de context<sup>100</sup>. De betekenis van een woord beperkt zich immers niet tot deze die in het woordenboek wordt beschreven, dit wil zeggen door een conventie is vastgelegd, noch tot deze die de spreker er opzettelijk heeft willen inleggen. Ze wordt bepaald door de relaties van verschil die het woord met andere woorden aangaat en deze worden op hun beurt bepaald door het tijdstip en de plaats waarop, alsook door de context waarbinnen een woord wordt uitgesproken.

Relaties van verschil vinden we niet enkel tussen antoniemen. Ze duiden wel alles aan waardoor de betekenis van een woord zich van andere betekenissen onderscheidt. Zo krijgt het woord 'zwart' zijn betekenis niet alleen door zijn onderscheid met 'wit', maar ook door zijn onderscheid met 'kleur', 'tafel', 'dus', 'slapen', '*maman*', 'transcendentie', enzovoort. Hierbij moet worden opgemerkt dat een woord niet

---

<sup>98</sup> Uit Derrida's schrijven blijkt dat een etymologie de betekenis van een begrip nooit volledig kan vastleggen. Dit wil niet zeggen dat de etymologie geen enkele rol speelt in de betekenisbepaling van het begrip, enkel dat ze het domein van betekenis niet volledig kan beheersen. Betekenis komt tot stand door een netwerk van sporen, waarvan de etymologische verklaring één kan vormen.

<sup>99</sup> Wat in deze paragraaf over het woord wordt gezegd is van toepassing op alle tekens of ervaringen die betekenis hebben.

<sup>100</sup> Hetzelfde geldt voor een herhaalde zin. Een zin impliceert en veronderstelt zaken waar ik mij op het moment van mijn uitspraak niet bewust van ben. Wanneer iemand mij vraagt of ik mijn uitspraak op een bepaalde manier bedoeld heb, kan ik hiermee instemmen, ondanks het feit dat ik deze bedoeling op het moment van het uitspreken niet expliciet had. In dat geval stem ik in met de implicaties die mijn uitspraak blijkt te hebben. Hoewel ik ze niet bewust op het oog had, is er toch geen sprake van een misverstand. De andere context brengt andere implicaties aan het licht en ik zal vaak achter deze implicaties staan. We komen hier later op terug.

eerst een betekenis heeft, waarna deze zich onderscheidt van andere betekenissen. Het zijn wel de relaties van verschil die de betekenis van het woord constitueren.

We geven nog enkele voorbeelden om aan te tonen hoe ook de tijd en de plaats de betekenis van een woord kunnen bepalen. Een obscene woord krijgt een andere betekenis wanneer het door iemand op café, dan wel door een professor voor de klas wordt uitgesproken<sup>101</sup>. Het woord 'papa' heeft een andere betekenis wanneer ik er mijn eigen vader mee aanspreek, dan het heeft wanneer ik – verrast door een professor die mij plots vraagt wie Descartes was en een microfoon onder de neus duwt – antwoord met 'de papa van de moderne filosofie'. De woorden 'ik hou van jou' krijgen een andere betekenis wanneer ik ze zeg aan iemand die ik voor de eerste maal op een feestje zie, dan wel wanneer ik ze na een relatie van drieëndertig jaar voor het eerst sinds lang nog eens herhaal. Dit zijn duidelijke en misschien ietwat extreme voorbeelden. Het is van belang in te zien dat betekenis *steeds* door dergelijke relaties wordt bepaald en dat ze daardoor nooit identiek is. Een zelfde betekenis kan nooit precies worden herhaald. De minimale verandering van context, tijd of plaats (welke bij een herhaling per definitie plaatsvindt), zorgt voor een andere set van relaties en dus voor een andere betekenis.

Ook wanneer een woord niet wordt herhaald en slechts eenmaal, op één tijdstip, op één plaats, binnen één context wordt geschreven, uitgesproken of zelfs enkel gedacht, is de betekenis er niet identiek aan zichzelf. Dit komt omdat het woord, zelfs op dit ene, singuliere moment, toch reeds getuigt van herhaalbaarheid. Wanneer een woord betekenis heeft, betekent dit immers dat de betekenis herkend of ontcijferd kan worden. Derrida geeft het voorbeeld van een geheime code die twee vrienden er op nahouden (SEC 375). Zelfs wanneer beiden sterven, blijft deze principieel ontcijferbaar. Het feit dat de code voor de twee vrienden betekenis had, wijst er namelijk op dat er een principe achter zit. Dit principe overleeft hun dood en zorgt ervoor dat de code steeds gereproduceerd of herhaald kan worden. Een zelfde soort principe schuilt achter elk betekenisvol woord, zelfs achter dat woord waarvan ik denk dat het alleen voor mij betekenis heeft. Het feit dat het woord betekenis heeft en geen nietszeggende gebeurtenis is, wijst dus op een principe dat het woord herhaalbaar maakt, voor mijzelf, maar principieel ook voor anderen. Nu is het zo, dat zelfs wanneer de herhaling zich niet effectief lijkt te voltrekken, wanneer ik een gedachte niet tweemaal heb, de 'singuliere' gedachte aan het woord zich toch op zo'n manier tot de mogelijkheid van de herhaling verhoudt, dat ze erdoor geaffecteerd wordt. Mijn momentane ervaring van de betekenis van een woord is pas mogelijk wanneer het woord principieel herhaalbaar is. Een daadwerkelijke herhaling, zou geen identieke herhaling zijn, maar wel op een ander

---

<sup>101</sup> We zouden kunnen zeggen dat het een andere geladenheid krijgt. Ook geladenheid is een relatie die de betekenis bepaalt.

tijdstip, een andere plaats en binnen een andere context plaatsvinden en dus een herkenbare *andersheid* constitueren. De alteriteit waarvan in de daadwerkelijke 'herhaling' sprake is, doortrekt ook de gedachten die door ons als uniek en eenmalig ervaren worden. In hun eenmaligheid grijpen ze namelijk al op de 'herhaling' en de alteriteit vooruit. De gedachte aan iets betekenisvol wordt getekend door de structurele iterabiliteit van dit betekenisvolle en door de andersheid die deze iterabiliteit in haar constitutie van dit betekenisvolle ook in dit betekenisvolle binnenbrengt. Zo kan de beleving van mijn uiting 'ik hou van jou' bepaald worden door de gedachte dat ik deze uiting in de toekomst (voor anderen) kan herhalen. Zo getuigt ook mijn wens de heerlijkheid van een moment voor eeuwig te kunnen vasthouden en herinneren ervan dat ik *in* de 'absoluutheid' van het moment al betrokken ben op zijn voorbijgaan en op de mogelijkheid van zijn herinnering.

Het fenomeen van de iterabiliteit dat zowel betekenis constitueert, als een zelf-identieke betekenis onmogelijk maakt, duidt Derrida aan met de term '*déhiscence*' (SEC 389; LI 31). '*Déhiscence*' betekent opensplijting of openbarsting en wordt in de plantkunde gebruikt om het spontane openbarsten van de plantstructuur aan te duiden, waarbij het zaad van de plant vrijkomt en zich verspreidt. Deze structuur is voor Derrida erg interessant, omdat ze zowel wijst op een niet-identiteit of alteriteit, alsook op de vruchtbaarheid die aan deze alteriteit te danken is. Zoals een plant een interne splijting nodig heeft om vruchtbaar te kunnen zijn en zich voort te kunnen zetten, zo kan wat betekenis heeft en zich daarvoor als betekenisvol moet kunnen doorzetten, niet identiek aan zichzelf zijn. Om een betekenisvolle identiteit te zijn, is een verhouding tot het andere dan zichzelf nodig. Deze verhouding toont zich in de iterabiliteit.

We hebben nu vooral gewezen op het element van alteriteit dat bij de iterabiliteit een rol speelt. Iterabiliteit veronderstelt naast alteriteit ook een zekere **stabiliteit**. Zonder stabiliteit zou de betekenis die, om bovengenoemde redenen, niet als precies identiek kan worden herhaald, niet als dezelfde kunnen worden herkend (LI 24-25). Het is moeilijk om precies te definiëren wat deze stabiliteit constitueert. In zijn kritiek op Derrida's *Signature événement contexte* heeft Searle het soms over het type-token-onderscheid, waarbij verschillende tokens (dit zijn materiële tekens: klanken, schrift, of gebaren) als instantiaties van een zelfde type (of idealiteit) worden gezien en als dusdanig kunnen worden herkend. Searle heeft het ook over een conventionele code die het mogelijk zou maken betekenissen te identificeren. Beide verklaringen zijn te beperkend. Derrida geeft in SEC al aan weigerachtig te staan ten aanzien van het gebruik van het concept conventionaliteit of code om de stabiliteit te definiëren (385). In *Limited Inc* legt hij verder uit waarom (74). De stabiliteit van het teken, die Derrida ook wel eens zijn

niet-tegenwoordige restant noemt (LI 25)<sup>102</sup>, komt niet (uitsluitend) voort uit een vastgelegde conventie, maar groeit historisch door een combinatie van contingente factoren. Hierbij ontregelt en verplaatst de iterabiliteit voortdurend wat lijkt te zijn vastgelegd.

De stabiliteit is slechts relatief. Een bepaalde geschiedenis kan de verwijzing van een teken naar een betekenis een zekere vastheid geven, maar wendingen in die geschiedenis kunnen het teken ook anders laten verwijzen. We kunnen hierbij bijvoorbeeld denken aan het fenomeen van *Nachträglichkeit* zoals beschreven door Freud in zijn *Entwurf*<sup>103</sup>. Derrida heeft het zelf ook over het fenomeen van enten (LI 53). Zoals een scheut van een plant geënt kan worden op de onderstam van een andere plant om zo de plantsoort te vermenigvuldigen of een sterkere plant te genereren, zo kan ook het teken zich in een bepaalde context inschrijven, waardoor het een nieuwe betekenis genereert (LI 51). Derrida geeft het voorbeeld van de zinsnede 'le vert est ou'. Binnen een bepaalde context kan deze als betekenisloos worden gezien: 'het groen is of' betekent niets. Wanneer we deze zinsnede op een ander discours enten, kan ze wel iets gaan betekenen. Zo kan ze gezien worden als een zin die geschreven is door iemand die het Frans niet helemaal machtig is en die eigenlijk moet gelezen worden als 'le verre est où', wat zoveel betekent als 'waar is het glas'. Ze kan ook zodanig op een discours geënt worden dat ze als voorbeeld van agrammaticaliteit gaat functioneren en, in de hoedanigheid van voorbeeld, toch betekenis krijgt. Searle verwijst Derrida hier geen onderscheid te maken tussen gebruiken (*use*) en vermelden (*mention*) (1977 203). Hij meent dat 'le vert est ou' gebruikt wordt, dus een voorbeeld van agrammaticaliteit *is* en geen betekenis heeft. Derrida mag, Searles inziens, niet zeggen dat 'le vert est ou' een voorbeeld van agrammaticaliteit *betekent*, want dan doet hij alsof het (opzettelijk) wordt vermeld, wat niet het geval is.

---

<sup>102</sup> Een begrip dat er al op wijst dat het element niet precies zal kunnen worden benoemd. Het gaat om een restant die *niet tegenwoordig* is. Er toont zich iets dat het resultaat is van een geschiedenis, maar dat niet zomaar aanwezig kan worden gesteld, ook niet in een reproducerende herinnering van die geschiedenis.

<sup>103</sup> De notie van *Nachträglichkeit* zegt iets over de structuur en constitutie van een traumatische ervaring. Een bekende casus waarin Freud het fenomeen van de *Nachträglichkeit* duidelijk maakt is die van Emma (1950 353-356). Emma brengt haar eigen angst voor winkels in verband met een ervaring die ze als twaalfjarige had. Toen ze op die leeftijd twee winkelassistenten zag lachen, vluchtte ze in angst de winkel uit. Freud verklaart deze ervaring aan de hand van een nog vroegere gebeurtenis. Op achtjarige leeftijd werd Emma door een winkelier aangerand. De lach van de winkelassistenten doet haar terugdenken aan de grijslach van de eerste winkelier. Het punt van deze door elkaar betekenis krijsende ervaringen is dat – hoewel Emma's symptoom van angst wordt verklaard door terug te verwijzen naar een meer oorspronkelijke ervaring – deze oorspronkelijke ervaring er eigenlijk nooit is geweest. Als achtjarige was Emma zich niet bewust van het ongehoorde en seksuele aspect van de aanranding. Er was dan ook nog geen sprake van een traumatische ervaring. Deze ervaring wordt pas geconstitueerd wanneer Emma op twaalfjarige leeftijd een begrip voor seksuele connotaties ontwikkelt. Pas mét dit supplement kan haar eerste ervaring tot oorsprong van haar trauma worden benoemd. Betekenissen verschuiven dus zowel door verleden, als door toekomst.

Derrida toont echter aan dat het onderscheid tussen 'gebruiken' en 'vermelden' niet steeds strikt kan worden gemaakt (als ik mijn naam onder mijn handtekening schrijf, gebruik ik die naam dan net als de handtekening om het papier te ondertekenen, of vermeld ik ze slechts als een niet noodzakelijke aardigheid die bij de handtekening komt?) en vooral nooit absoluut kan worden beschermd. De stabiliteit die het teken binnen de alteriteit van tijd, context en plaats doet functioneren, zorgt er dus voor dat het teken zich op een andere context kan enten en dat zijn betekenis zo kan verschuiven.

Deze bevinding laat ons toe iets meer te zeggen over de aard van de vruchtbaarheid die we in het fenomeen van *déhiscence* op het spoor kwamen. Wanneer de plantstructuur zijn zaad loslaat, gaat het niet om één zaadje dat op een bepaalde plaats valt en waaruit zich een aan de moederplant identieke plant ontwikkelt. Er wordt wel een zekere hoeveelheid zaden gelost, die zich in verschillende richtingen verspreiden en die zich – afhankelijk van de plaats waar ze belanden – anders ontwikkelen. Naar analogie hiermee kan de beweging van de **disseminatie** van woorden, zoals Derrida deze in SEC behandelt, worden begrepen. In SEC onderscheidt Derrida de disseminatie van de polysemie (368). Polysemie betekent zoveel als dat een woord meerdere betekenissen kan krijgen. Hierbij ligt de verzameling van mogelijke betekenissen min of meer vast. 'Disseminatie' heeft met wat verbeelding dezelfde stam ('semi') als polysemie, maar de 'dis-' wijst op een heel andere beweging van betekenissen. Ze maken in hun meervoudigheid geen deel uit van het teken, maar komen tot stand door de verspreiding in alle richtingen (dis) van het zaad (semen) van dit teken, door het zich enten op verschillende contexten van het stabiele, maar niet onveranderbare element van het teken.

## 2. Afwezigheid als structurele mogelijkheid

Zoals aangegeven beschrijft Derrida de werking en de structuur van iterabiliteit onder meer in *Signature événement contexte*. Hij gebruikt de beschrijving daar om zowel vragen te stellen bij de klassieke opvatting van het schrift en de communicatie, als bij Austins theorie van de taalhandelingen. We staan bij elk van deze bevragingen even stil.

Derrida beschrijft de **traditionele opvatting van de communicatie** als volgt (SEC 369-372). Er is iemand die bij zichzelf bepaalde gedachten heeft; deze vervolgens in woorden formuleert en die veruitwendigt, in de hoop dat iemand anders de woorden als betekenisvolle klanken interpreteert en terug tracht te brengen naar de oorspronkelijke gedachten van diegene die de woorden uitspreekt. Om de gedachten uit te beelden wordt beroep gedaan op verschillende incarnaties die evolueren om aan de behoefte tot

verdergaande communicatie te voldoen. Op deze manier vormt zich een keten van communicatiemiddelen die analoge afbeeldingen zijn van elkaar. Zo beschrijft Condillac hoe de gedachten eerst vorm krijgen in gebaren en klanken en vervolgens in een schrift dat eerst pictografisch is, dan de vorm krijgt van Egyptische hiërogliefen en Chinese ideografieën, om tot slot uit te monden in het alfabetische schrift zoals wij dat kennen. Hierbij wordt steeds dezelfde inhoud via een ander middel doorgegeven. Het schrift voegt niets wezenlijks aan de gedachte van de spreker toe, maar zorgt ervoor dat de afstand in ruimte en tijd tussen de spreker en de toehoorder kan worden overbrugd<sup>104</sup>. De middelen waarop de gedachte beroep moet doen om zich te verplaatsen zijn neutraal. De ruimte waardoorheen de gedachte zich verplaatst is homogeen. Noch de ruimte, noch de vervoersmiddelen tasten dus de gedachte aan.

**Derrida** buit een element van het schrift uit om aan te tonen dat er in de communicatie niet zozeer sprake is van een continue en rechtlijnige overlevering van een gedachte en intentie van een spreker, maar wel van een oorspronkelijke breuk met die intentie, van een breuk die al bij het vormen van de gedachte zelf speelt. Het element dat Derrida hiertoe gebruikt is dat van de afwezigheid. Doorgaans wordt het schrift gezien als een middel dat de schrijver ter beschikking heeft om een gedachte kenbaar te maken aan een op dat moment *afwezige lezer* (372). Hij kan zijn gedachten rustig in zijn kamer neerpennen; ze daarna naar de uitgever brengen en erop vertrouwen dat deze ze leesbaar maakt voor lezers die hij nooit zal ontmoeten en die soms zelfs na zijn dood geboren zullen zijn. Derrida wijst erop dat vaak minder aandacht wordt geschonken aan de mogelijke afwezigheid van de schrijver, hoewel die een even grote rol speelt in de communicatie (376). *De schrijver is nochtans steeds afwezig* op het moment dat de lezer zijn neergepende woorden leest. Dit is zelfs het geval wanneer schrijver en lezer fysiek een zelfde persoon zijn. Derrida geeft het voorbeeld van iemand die een boodschappenlijstje voor zichzelf opmaakt (LI 21). Als de schrijver en lezer aan elkaar identiek waren, zou een boodschappenlijstje volstrekt overbodig zijn. De schrijver schrijft het lijstje, omdat hij vermoedt dat hij als lezer niet langer precies dezelfde zal zijn. We geven een ander voorbeeld om, in de lijn van Austins aandacht voor *taaldaden* (infra), in de verf te zetten dat het in het schrijven voor een afwezige lezer niet enkel gaat om het overbrengen van een inhoud (wat bij het boodschappenlijstje wel het geval lijkt te zijn), maar wel om de inauguratie en transformatie van krachten. Wanneer ik post-its voor mijzelf schrijf om mezelf moed in te spreken bij het schrijven van mijn licentiaatsverhandeling en ik die onmiddellijk na mijn schrijven

---

<sup>104</sup> Derrida zegt dan ook dat de klassieke opvatting het schrift als middel tot tele-communicatie ziet, als een middel om communicatie over een afstand mogelijk te maken (SEC 369).



herlees, ben ik als lezer niet helemaal wie ik als schrijver was. Wanneer ik, in de hoop me toch aan iets te kunnen vasthouden, schrijf 'Niet opgeven!' of 'Het is interessant!', ben ik iemand anders dan diegene die een moment later die boodschap van een post-it krijgt en daardoor nieuwe moed krijgt. De set van relaties, die de betekenis van woorden constitueert (supra), involveert en constitueert ook mij. Dezelfde woorden krijgen een nieuwe betekenis, omdat ze op mijn moedeloze ik kunnen inwerken en ik krijg een meer energieke zelfervaring, omdat ik me door de woorden laat opzwepen. In de werking van betekenisconstituerende relaties gaat het, zo blijkt, niet om een energieloos spel tussen woorden, maar om een spel van krachten tussen alle ervaringen van betekenis.

De afwezigheid van de schrijver is niet enkel voelbaar op een tweede moment na het schrijven. De schrijver verhoudt zich in het schrijven zelf al tot de structurele mogelijkheid van zijn afwezigheid. Hij weet dat zijn woorden ook los van zijn intentie en actuele bezieling moeten kunnen functioneren<sup>105</sup> en dat hij ze bijgevolg niet volledig aan zijn intentie kan binden. De schrijver kan niet onverschillig zijn voor een zich verwijderende betekenis. *Wat hij bedoelt verhoudt zich tot wat zich daaraan onttrekt* (Burms 1986 197). Derrida's schrijven getuigt vaak in een extreme mate van dit bewustzijn. Hij tracht het risico op deze verwijdering tot uiting te brengen en neemt bepaalde verglijdingen al in zijn schrijven op. In *Limited Inc* zien we dit bijvoorbeeld in zijn afkorting van de naam van de auteur van Searles kritiek op Derrida als Sarl (8). De afkorting staat voor *Société à responsabilité limitée* en heeft een uitdrukkelijke betekenis binnen de tekst. Ze moet er op wijzen dat het auteurschap van een tekst niet aan één persoon kan worden toegewezen, maar bestaat uit een soort vereniging (*société*) van verschillende auteurs die hun ideeën aan elkaar te danken hebben. Ze geeft ook aan dat elk van de auteurs hierdoor slechts beperkt aansprakelijk is (*responsabilité limitée*) voor wat hij schrijft en voor het effect hiervan. Tegelijkertijd wijst de '*responsabilité limitée*' terug naar Searle in persoon, die zijn verantwoordelijkheid niet heeft genomen om de tekst waar hij kritiek op geeft zo goed te lezen, dat zijn kritiek gegrond kan zijn. De afkorting Sarl lijkt verder niet voor niets op de naam van Searle. Op een kleine verschuiving na – de weglating van twee e's – is ze er niet van te onderscheiden. Derrida merkt op dat precies deze verschuiving wellicht de woede van Searle zal opwekken (ibid.). In een voetnoot wijst hij verder op mogelijke, maar door hem niet geïntendeerde, effecten van de afkorting Sarl (81, n.7). Hiermee loopt hij dus vooruit op niet geïntendeerde effecten<sup>106</sup> waar hij eigenlijk nooit de totale controle over kan hebben. Af en toe werkt een

---

<sup>105</sup> De betekenisvolheid van zijn woorden vraagt iterabiliteit. Betekenisvolle woorden moeten in een andere context kunnen worden herhaald en herkend.

<sup>106</sup> De niet-intentie van deze effecten is overigens bevragenswaardig. Wanneer Derrida zelf zegt hoe iets niet bedoeld is, lijkt hij de lezer te behoeden voor een dergelijke interpretatie, maar zet hij hem tegelijk op het spoor naar deze betekenis.

dergelijk schrijven. In dat geval illustreert het iets wat Derrida wil zeggen, of werkt zijn spel intrigerend en inspirerend. Het spel kan ook gaan om meer dan het geven van een illustratie. Het kan iets nieuws tot stand brengen. Het nieuwe kan dan bijvoorbeeld in de gedachte liggen dat een filosofie niet enkel een fenomeen beschrijft, maar door haar eigen doen ook aantoonde dat ze zich zelf niet aan dit fenomeen kan onttrekken. Het spel kan echter ook leiden tot koketterie, storend werken en zelfs als ongeoorloofd worden gezien. Het oordeel van ongeoorloofdheid hoeft niet noodzakelijk geformuleerd te worden vanuit een positie die Derrida's theorie of demonstratie niet aanvaardt. Het volgt ook uit Derrida's eigen filosofie die zegt dat een volledige controle van betekenissen niet mogelijk is. In zijn eigen spel is Derrida zich sterk bewust van zijn stelling dat de betekenissen die wij produceren zich altijd aan onze greep onttrekken. Hij is gefascineerd door dit gegeven en in het bijzonder door de gedachte dat zijn eigen uitspraken misschien een wending zullen krijgen die hij niet voorzien had. Maar in die fascinatie ligt opnieuw de bekoring van een zekere zelfingenomenheid die zelf ook weer als een vorm van controle kan worden gezien. Deze verhouding tot een zich verwijderende betekenis vinden we ook in een minder extreme mate in andere filosofische teksten terug. Zo lijkt een filosofie cursus vaak voor een groot deel te bestaan uit het uitleggen van iets wat iemand niet bedoelt. Studenten krijgen dan iets te horen met de volgende structuur: 'X zegt dit. Hij bedoelt hier niet mee dat...en ook niet dat... Het gaat veeleer om iets in deze richting....Maar dat mag je dan ook weer niet zien als dit of dat.' Hoe goed studenten de minieme definitie van wat iets wel is en de opsomming van wat iets niet is ook van buiten leren voor het examen, deze afbakening garandeert niet dat wat X zegt niet op een andere wijze wordt verstaan dan hij voor ogen had. Vanuit hun positie kunnen ze niet anders dan wat X zegt, met andere zaken in verband brengen, dan X dit deed<sup>107</sup>. Er is ook een tegenovergestelde houding mogelijk ten aanzien van een zich verwijderende betekenis. De zonet geschetste houdingen bestonden erin de (verkeerde) interpretatie van de toehoorder voor te zijn, er op te wijzen, om hem zo alsnog in de juiste richting te sturen. De andere houding bestaat erin te zeggen zich niets van de zich verwijderende betekenis aan te trekken. Zo kan ik

---

<sup>107</sup> Merk op dat we met dit voorbeeld enkel willen illustreren hoe we ons soms tot een verwijderende betekenis trachten te verhouden. We zeggen hier niet dat iets bedoeld willen meedelen verkeerd is, noch dat de wens dat een bedoelde betekenis ook overkomt ijdel is. Dit zou ook geenszins zijn wat Derrida betoogt. Derrida hecht geloof aan het feit dat we een erg precieze betekenis op het oog kunnen hebben (ALI 116-117). Hij claimt ook dat de toehoorder doorgaans over verschillende middelen beschikt om oog te hebben voor deze bedoelde betekenis. Hij zegt alleen dat het structureel gezien mogelijk is dat onze uitingen ook zonder onze bezieling blijven functioneren en dat deze overlevingskracht het voor hen ook mogelijk maakt zich op andere discours te enten waardoor ze een andere betekenis krijgen. Het feit dat uitingen zich structureel gezien in andere contexten kunnen inschrijven, betekent echter niet dat we om een werk correct te kunnen lezen, geen oog moeten hebben voor zijn 'oorspronkelijke' context (ALI 131).

in een discussie opmerken 'ik denk er het mijne van' om geen positie in te nemen en ook geen aanleiding te geven tot verkeerde interpretaties. Ook deze houding getuigt van een te grote zin voor controle. Ik tracht de betekenis van mijn gedachten veilig te stellen door ze bij mij te houden en uiterlijk geen positie in te nemen. Toch neem ik alleen al met mijn uitspraak 'ik denk er het mijne van' een positie in. We kunnen nu stellen dat welke houding ik ook inneem ten aanzien van mijn bedoelde betekenis, ik nooit zal kunnen verhinderen dat deze zich van mij verwijdert. De zich verwijderende betekenis is een structurele eigenschap van het betekenisstelsel. Het welslagen van mijn geïntendeerde communicatie is relatief wegens de iterabiliteit. Tegelijkertijd hangt het welslagen van mijn communicatie echter ook af van mijn houding ten aanzien van iterabiliteit. Deze houding bepaalt de aard en inhoud van mijn communicatie mee.

Samenvattend kunnen we zeggen dat het schrift traditioneel wordt gezien als een manier om een lijfelijke afwezigheid te overbruggen en de intentie van de schrijver alsnog aan de lezer over te brengen<sup>108</sup>. De afwezigheid is hier slechts voorlopig. Ze is niets anders dan een afgezwakte of uitgestelde aanwezigheid. Derrida's analyse van de werking van het schrift wijst daarentegen op een **absolute afwezigheid**. De principiële mogelijkheid van de afwezigheid van spreker en toehoorder in de communicatie toont aan dat er een structurele, onophefbare breuk is tussen de intentie van de spreker en de betekenis die hij voortbrengt. Er is iets in het betekenisproces dat maakt dat betekenisvolle uitspraken zich nooit volledig laten beheersen door een intentie. De breuk of afwezigheid in het betekenisproces vormt hier *geen negatieve lacune* die we eventueel van een geslaagde communicatie kunnen uitsluiten, maar zit vervat in het teken zelf (377)<sup>109</sup>. Dit wil niet zeggen dat het negatieve ten dienste staat van zin (378). Het staat *niet ten dienste van zin* en is dan ook niet ophefbaar of reduceerbaar.

---

<sup>108</sup> Het is niet de bedoeling dat het schrift de gedachten vervormt, maar men beseft wel dat die mogelijkheid er steeds is. Deze mogelijkheid wordt dan als een dreiging ervaren. Hierom vindt men het gesproken woord vaak meer betrouwbaar dan het geschreven woord. Men redeneert dan dat een aanwezige spreker, in tegenstelling tot een afwezige schrijver, kan controleren of de luisteraar zijn bedoeling wel juist interpreteert. (Voor een beschrijving van deze dreiging en het fonocentrisme – d.i. het privilegiëren van het gesproken woord in de ideale communicatie – dat hieruit volgt zie o.a. Derrida's *La pharmacie du Platon* in *La dissémination* (1972)). Derrida is zich er eveneens van bewust dat het schrift gedachten kan vervormen, maar hij ziet dit – zoals nu duidelijk moet zijn – niet als een mislukking van, maar net als een essentieel element voor de betekenisoverdracht. In de betekenisoverdracht worden gedachten steeds wat vervormd, omdat ze hierdoor in andere contexten gaan functioneren en deze andere contexten ze een nieuwe betekenis geven.

<sup>109</sup> Iets is geen teken dankzij de mogelijkheid een aanwezigheid volledig op te roepen, maar dankzij de mogelijkheid van de breuk of afwezigheid.

### 3. Een onverzadigbare context

Ook Austins opvatting van het betekenisproces wordt door Derrida in vraag gesteld. **Austin** ontwikkelt een taalhandelingstheorie die de klassieke beschrijving van uitingen bevraagt. In *How to do things with words* (1955) beschrijft Austin hoe uitingen doorgaans als stellingen worden opgevat die een bepaalde inhoud (locutie) meedelen en die als waar of fout kunnen worden geklasseerd (1). Hij geeft toe dat taaltheoretici zich wel bewust zijn van het feit dat zinnen met verschillende leestekens (punt, uitroepeteken, vraagteken, ...) kunnen eindigen waardoor deze een andere betekenis krijgen, maar zegt dat de theoretici te weinig met die vaststelling doen. Austin tracht zelf de aandacht van de inhoud (locutie) van de uitspraak te verleggen naar de illocutie<sup>110</sup> en perlocutie<sup>111</sup>. Hij ziet uitingen niet langer als stellingen die een bepaalde toestand of inhoud beschrijven en waar of onwaar zijn, maar stelt dat we ze als performatieven of *taaldaden* moeten beschouwen, die al dan niet geslaagd zijn. Mislukte taaldaden zijn, zijns inziens, niet onwaar, maar wel ongelukkig of onfortuinlijk (*infelicitous*) (14). Het slagen van een uiting hangt af van het bestaan en de uitvoering van een bepaalde procedure (als een huwelijk voltrokken wordt moet hiertoe een bepaalde procedure bestaan en moet die procedure door de juiste personen, i.c. een priester of schepen, voltrokken worden), alsook van de intentie en het handelen volgens deze intentie van de spreker (als ik iets beloof, moet ik de intentie hebben mijn belofte te houden en moet ik dat vervolgens ook doen) (14-15). Op die manier wordt de betekenis van een uiting bepaald door haar totale context. Met dit inzicht als kader wenst Austin in *How to do things with words* enkele uitingen te analyseren die serieus bedoeld zijn en tot het normale discours behoren (9). Hij wil het bijvoorbeeld niet hebben over beloftes die op de toneelscène worden gemaakt. Deze parasiteren, zijns inziens, op beloftes in het gewone taalgebruik. Ze nemen hun vorm over, maar zijn op een bepaalde manier leeg (10-11 en 22).

**Derrida** voelt iets voor Austins taalhandelingstheorie. Austin toont immers iets aan waar ook Derrida van overtuigd is: in de communicatie gaat het niet eenvoudigweg om het overbrengen van een inhoud van de ene op de andere persoon. Het gaat er wel om taaldaden die zekere effecten teweeg brengen, die niet

---

<sup>110</sup> De illocutie van mijn uitspraak wordt gevormd door mijn houding ten aanzien van wat ik zeg, door wat mijn uitspraak beoogt. Ik vraag naar de illocutie wanneer ik vraag of de uitspraak 'de deur is dicht' een vaststelling is, dan wel een vraag om haar open te doen of een teken van een woede-uitbarsting waarin men aangeeft dat alle toenaderingspogingen afgesloten worden.

<sup>111</sup> De perlocutie van een uitspraak is het effect dat een uitspraak op de toehoorder heeft. De uiting 'de deur is dicht' kan bijvoorbeeld als effect hebben dat de toehoorder antwoordt 'dat is toch niet waar', hij open doet of verongelijkt wegloopt.

alleen afhangen van de intentie waarmee ze worden gesteld, maar ook van de omstandigheden waarbinnen een uitspraak zich voltrekt. Derrida heeft dan ook geenszins de bedoeling Austins theorie met de grond gelijk te maken. In *SEC* en *Limited Inc* wijst hij wel enkele methodologische of strategische keuzes van Austin aan, die volgens een goed begrip van het betekenisproces eigenlijk niet te maken zijn.

De belangrijkste keuze waar Derrida op ingaat is wellicht Austins **uitsluiting van het niet-serieuze taalgebruik**. In zijn kritiek op Derrida stelt Searle – die met zijn *Speech Acts*-theorie de gedachten van Austin verder wil ontwikkelen – dat Derrida de voorlopigheid van deze uitsluiting niet heeft gezien (1977 204-205). Hij betoogt dat Austin om pedagogische en praktische redenen voor een tijdelijke uitsluiting van het niet-serieuze kiest en dat deze keuze gerechtvaardigd is, omdat het niet-serieuze taalgebruik parasiteert op het serieuze. Zonder het serieuze taalgebruik, zou het niet-serieuze er niet kunnen zijn. Zonder een belofte in het reële leven, zou een belofte op scène zich niet kunnen voltrekken en niet door de toeschouwers kunnen worden begrepen. Searle vervolgt dat Austin een algemene theorie op het oog had en deze – mocht hij lang genoeg hebben geleefd – ook zou hebben uitgewerkt. Hierin zou hij dan wel een afdoende analyse van het niet-serieuze taalgebruik geven.

Derrida geeft in *SEC* al aan (*passim*) en legt in *Limited Inc* nog eens goed uit (66-67) dat hij wel degelijk heeft gezien dat het voor Austin om een voorlopige analyse gaat. Hij meent echter dat deze analyse, zelfs in haar voorlopigheid, een fundamentele eigenschap van het betekenisproces miskent.

Waarom kan het niet-serieuze taalgebruik volgens Derrida niet tijdelijk worden uitgesloten? Dit heeft er mee te maken dat alle taalgebruik volgens Derrida *in zekere zin* de structuur van een zogenaamd niet-serieus taalgebruik heeft. De structuur van het niet-serieuze taalgebruik – denken we aan het voorbeeld dat Austin geeft van de taal die tussen spelers op de toneelscène wordt gehanteerd – bestaat uit het gebruik maken van een conventionele procedure om een taaldaad te voltrekken en begrijpelijk te maken, zonder dat het effect hier doorgaans bij gewenst wordt. Zo legt Searle in Austins plaats uit dat een acteur op scène wel een belofte kan maken door de conventionele procedure hiertoe te kopiëren, maar niet aan deze belofte kan worden gehouden, omdat hij ze niet meent (1977 205)<sup>112</sup>. De belofte van de acteur

---

<sup>112</sup> Derrida geeft in *Limited Inc* kritiek op dit voorbeeld (61). Zijns inziens, moeten we niet nagaan of de acteur aan de belofte kan worden gehouden, maar wel of dat binnen de context van het stuk kan voor het karakter dat de auteur speelt. Misschien zou het voorbeeld vandaag meer kans op gelding maken. Met name wanneer we kijken naar voorstelling waar de grens tussen acteur en karakter voortdurend verschuift. Acteurs die niet langer in de afgeschermdе fictieve ruimte van de scène willen spelen, maar met de vierde wand wensen te breken en het publiek gewoon iets wensen te vertellen dat van een karakter, maar ook van hen is, kunnen misschien wel persoonlijk voor hun uiting verantwoordelijk

*parasiteert* op een reële belofte: ze herhaalt haar structuur en kan er in die zin slechts zijn dankzij de reële belofte, maar ze is zelf leeg, d.w.z. dat ze verstoken is van de bedoeling de belofte ook daadwerkelijk na te komen. Volgens Derrida is *elke* uitspraak die betekenis heeft een parasiet en ook zelf parasiteerbaar (bijvoorbeeld SEC 387-389). Iets heeft immers pas betekenis wanneer die betekenis wordt herkend en herkennen veronderstelt dat de structuur van mijn uitspraak een eerdere structuur kopieert en ook op haar beurt te kopiëren is. Bij dit kopiëren kan de uitspraak opnieuw met een bepaalde zeggingswil worden gevuld, maar dat is niet noodzakelijk voor het herkennen van een eerdere betekenis. Zo bekeken is de betekenis van een uitspraak afhankelijk van zijn parasiteerbaarheid en niet omgekeerd. Het fictieve<sup>113</sup> taalgebruik is dus niet afgeleid van het serieuze discours, maar het serieuze discours wordt mogelijk gemaakt door een algemene structuur van fictie. Het niet-serieuze of parasiterende taalgebruik toont een structuur die aan het werk is in het hele betekenisproces. Dit wil niet zeggen dat alle vormen van taalgebruik op een zelfde wijze parasiet zijn. Derrida geeft in SEC aan een onderscheid te blijven erkennen tussen een uiting tussen twee personen, twee personages en een citaat (389). Alleen toont hij aan dat al deze uitingen mogelijk worden gemaakt door een structuur van iterabiliteit (herkenbaarheid in een andere context), die uitspraken ook steeds parasiteerbaar maakt (ze kunnen als leeg of gevuld met een andere betekenis worden gebruikt). En aangezien het gewone spreken niet voorafgaat aan de iterabiliteit, maar door deze laatste wordt geconstitueerd, kan men in die zin ook niet zeggen dat het gewone, normale taalgebruik aan het parasitaire voorafgaat.

Derrida's beschrijving van de algemene structuur van iterabiliteit of parasiteerbaarheid brengt een element van **conventionaliteit** in uitspraken binnen, dat Austin slechts rondom de uitspraken situeert. Derrida stelt dat Austin enkel oog heeft voor de omstandigheid waarbinnen een uitspraak zich bevindt en niet voor de arbitrariteit<sup>114</sup> die in elk teken zelf zit (SEC 385). Hierdoor ziet Austin ook de structurele

---

worden gehouden. Hierbij blijft het echter steeds mogelijk dat ze de leegheid van hun intentie erkennen en naar de rol van het personage verwijzen.

<sup>113</sup> We hebben het hier over 'fictief taalgebruik' in plaats van over 'niet-serieus taalgebruik', omdat dit laatste een dergelijk taalgebruik automatisch afhankelijk lijkt te maken van het serieuze discours, terwijl het fictieve en het serieuze discours – binnen een algemeen grafematische structuur – een eigen statuut hebben. Wanneer we het hebben over het 'niet-serieuze taalgebruik', lijkt er sprake te zijn van een taalgebruik waaraan iets mist, met name de ernst of oprechtheid. We kunnen echter zeggen dat het fictieve taalgebruik deze ernst niet mist, maar eenvoudigweg niet nodig heeft. In het fictieve taalgebruik gaat het niet noodzakelijk om het holle nabootsen van het serieuze taalgebruik. Er wordt wel een nieuw soort taal of spel gecreëerd. Zie Patricia De Martelaere (1993) voor een beschouwing over het eigen statuut van de fictie en de filosofische verwarring hieromtrent.

<sup>114</sup> 'Conventionaliteit' was misschien een betere woordkeuze geweest. 'Arbitrariteit' wijst er net als 'conventionaliteit' op dat iets niet uit een zekere natuur wordt afgeleid. Maar in tegenstelling tot

mogelijkheid van een mislukte taaldaad niet. Een mislukking heeft volgens Austin te maken met een leemte in een aan het teken uitwendige context. Derrida zelf wijst er op dat de rite als iterabiliteit deel uitmaakt van elk teken (ibid.). Een teken krijgt zijn herkenbare betekenis door zijn ritueel of herhaald gebruik. Wanneer een dergelijke procedure niet enkel iets is dat zich rondom het teken voltrekt, maar het teken zelf constitueert, betekent dit ook dat het risico op mislukking in het teken zelf zit. Een teken wordt niet leeg, omdat zijn gebruiker het niet bezielt, maar loopt van bij de aanvang het risico op leegheid, omdat zijn herhaalbaarheid en herkenbaarheid deze intentie niet nodig hebben. Dit verschil in visie verklaart ook het volgende. Austin sluit het citaat (tijdelijk) van zijn taalhandelingstheorie uit. Derrida toont aan dat dit citaat – de herkenbare, onbezielde, mechanische herhaling van een uitspraak – de mogelijkheidsvoorwaarde voor betekenisvolheid vormt. De afwezigheid van een intentionele bezieling doet een uitspraak niet mislukken, de mogelijkheid van deze afwezigheid is de voorwaarde van de betekenisvolheid van de uitspraak.

Een analyse van de algemene parasiteerbaarheid zegt ook iets over de bezwaren die Derrida heeft tegen de rol die Austin de **context** toebedeelt in de bepaling van het effect van een taaldaad en dus ook van zijn uiteindelijke betekenis. In *How to do things with words* heeft Austin het herhaaldelijk over de eisen waaraan de *totale* context moet voldoen opdat een taaldaad de effectiviteit zou krijgen die we ervan verlangen (52 en 147). Derrida vindt dat Austins concept van een totale of volledig bepaalbare context van een opvatting getuigt die de context als te gesloten ziet. Hij meent dat, net als de betekenis van een uiting kan worden verschoven – in een andere context verandert de betekenis een beetje –, ook de context niet op een zelfde plaats kan blijven. De voornaamste reden die Derrida in SEC geeft om aan te tonen dat de context nooit totaal kan zijn luidt dat de intentie niet in staat is het hele domein van de context te beheersen (389). Voor Austin vormt de intentie van een uiting een essentieel deel van haar context: zonder haar kan de context niet als volledig worden gezien. Welnu, volgens Derrida *kan* er een zeggingswil zijn die de context en zo de betekenis van een uiting mee bepaalt, maar de zeggingswil van een auteur of spreker is *niet steeds* te achterhalen. Wanneer dit niet zo is – en dit is steeds mogelijk –, dan is de context dus niet helemaal afgesloten. In *Limited Inc* beschrijft Derrida verder hoe tekens die zich in andere contexten inschrijven (51) niet enkel een andere betekenis krijgen door de contextverandering, maar ook hoe ze de context op hun beurt verplaatsen. Als parasiet leven de tekens van het mechanisme of de context waaraan ze zich hechten. Dit leven beweegt de context. De tekens genereren een nieuwe

---

'arbitrariteit' wijst 'conventionaliteit' op de terugkeer van een zelfde gebruik of conventie. Deze terugkeer wijst op het stabiele element dat cruciaal is voor de werking van iterabiliteit.

context, waarin de context waarop ze zich enten zich noodgedwongen inschrijft. Het is dus niet enkel zo dat uitingen zich in andere contexten kunnen inschrijven, ook de context zelf is nooit gesloten of verzadigd, maar steeds open, verplaatsbaar, uitrekbaar, inperkbaar en vermengbaar.

In verband hiermee kan nog een gedachtegang worden vermeld die Derrida ontwikkelt in zijn *La loi du genre* (1986). Literaire teksten lijken een zekere autonomie en afgeslotenheid te bezitten. Zo bijvoorbeeld is een roman een afgesloten geheel waarin een eigen, fictieve wereld wordt gecreëerd. Ik kan de fictieve tekst alleen maar juist begrijpen als ik begrijp dat hij een eigen, aparte context vormt en zich niet laat opnemen in het alledaagse discours. Maar dat de context hier in zekere zin een gesloten karakter heeft, is te danken aan conventionele aanduidingen die zelf niet tot het interne van de literaire tekst behoren. Zo bijvoorbeeld behoort de aanduiding 'roman', aangebracht onder de titel, zelf niet (zonder meer) tot de roman. Om de interne geslotenheid van het genre te verzekeren is dus iets vereist dat zelf buiten het genre zelf valt. Het inwendige van de literaire context heeft om zich te demarqueren iets nodig dat (minstens gedeeltelijk) extern is. De context is alleen maar gesloten door iets dat niet tot de context behoort en is dus niet (echt) gesloten. Dat is 'la loi du genre'.

Eerder hebben we gezien hoe de betekenis van een uiting kan veranderen wanneer deze laatste zich in een andere context inschrijft. Nu zien we hoe zelfs de betekenis van een uiting die niet herhaald wordt, kan veranderen. De context van een uiting is zelf in beweging.

## **B. Effecten van iterabiliteit: het verdeelde zegel**

### **1. Handtekeningen**

Wat we in het voorgaande gezegd hebben over de context en over uitingen die geen volstrekt unieke – dit wil zeggen aan één moment, tijd en context gebonden – gebeurtenissen (*événements*) kunnen zijn, is terug te vinden in een beschrijving van het fenomeen van de handtekening (*signature*) (SEC 390-393). Wanneer een spreker niet lijfelijk aanwezig is om zijn intentie of goedkeuring kenbaar te maken, vraagt men hem vaak vooraf een document te ondertekenen, waarbij men verwacht dat zijn wil steeds opnieuw uit zijn handtekening afleesbaar zal zijn. Wanneer de spreker er niet meer is om te zeggen 'hierbij verklaar ik mij akkoord met de gang van zaken', is er de handtekening die zegt 'ik ben de **vertegenwoordiging** van diegene die mij op dit papier kraste, hij heeft mij ooit gewild en doordat ik steeds opnieuw waargenomen kan worden, kan ik zijn wil steeds opnieuw levendig maken'. De



vertegenwoordigingskracht die van een handtekening uitgaat heeft in eerste instantie te maken met de materiële band die ze met de ondertekenaar heeft. Ooit was ze via de balpen en de hand van de ondertekenaar met zijn intentie verbonden. Een teken hiervan vinden we in het feit dat men voor de controle op echtheid van de handtekening de fysieke druk onderzoekt die op elke kras wordt gezet en deze vergelijkt met de druk die de vermoedelijke ondertekenaar gewoonlijk op zijn handtekening zet. Het lijkt of wat de ondertekenaar wil uitdrukken, zich ook vertaalt in de fysieke druk die hij op zijn balpen zet en of de specifieke druk waarvan de handtekening getuigt, hem persoonlijk aan zijn ondertekenaar bindt.

Wanneer we iets langer over dit voorbeeld nadenken stoten we echter op een probleem waar andere autorisatievormen een verdere illustratie van zullen vormen. Om na te gaan of iemand de auteur is van een bepaalde handtekening, kan hem gevraagd worden zijn handtekening te herhalen. Men vergelijkt dan de druk die op de tweede handtekening wordt gezet, met de druk waarvan de eerste handtekening getuigt. Beide handtekeningen zullen echter met een andere intentie zijn gezet. Het eerste document werd in het beste geval ondertekend met de gedachte 'ik wil mijn goedkeuring aan dit document verlenen'. De tweede handtekening wordt gedachteloos geplaatst of misschien met de gedachte 'ik moet mijn eigen handtekening hier netjes en goed reproduceren'. Wellicht wordt er bij de controle niet aan de ondertekenaar gevraagd om zich in te beelden het oorspronkelijke document te ondertekenen en dan niet alleen zijn handtekening, maar ook de daarmee verbonden verbeelde intentie te herhalen. Het lijkt immers niet mogelijk een controle op de uitvoer of correctheid van de verbeelding van de intentie uit te voeren. Wanneer men zonder een dergelijke vraag toch verwacht dat de druk van een instemmende en die van een technisch herhaalde handtekening hetzelfde zijn zolang deze van dezelfde persoon afkomstig zijn, blijkt dat een rechtlijnige binding tussen de krassen van een handtekening en de wil van de ondertekenaar op zijn minst twijfelachtig is. De handtekening is dan wel afkomstig van een welbepaalde persoon, deze persoon herhaalt zijn handtekening in zekere zin even mechanisch als een stempel met een handtekening in reliëf dit zou doen. Uit de handtekening zelf de echtheid van de intentie van de ondertekenaar afleiden, lijkt dan ook even onmogelijk als men dit uit een stempelafdruk zou willen doen. Dit maakt de werking van handtekeningen of stempels niet onmogelijk. Deze hangt af van een conventioneel – d.w.z. artificieel, niet natuurlijk – bepaalde procedure: als we een handtekening op een document zetten, verklaren we dit document als rechtsgeldig, ongeacht onze eventuele intentie een

grapje te maken<sup>115</sup>. Het sluit wel de structurele mogelijkheid van vervalsing in. Of, om het met Derrida te zeggen, de effecten van handtekeningen komen voor, maar hun mogelijkheidsvoorwaarde constitueert tegelijk hun **onmogelijkheid** (SEC 391). De voorwaarde voor de werking van een handtekening is dat deze laatste (h)erkend wordt als een wilsbeschikking van de ondertekenaar. De vooronderstelling hierbij is dat deze wilsbeschikking tegenwoordig, enkelvoudig en onvervalst kan zijn. De mogelijkheid van herkenning en herhaling brengt echter een interne splijting in deze vooropgestelde identiteit aan: herhaalbaarheid impliceert een mogelijkheid tot niet-tegenwoordigheid, meervoudigheid en vervalsing. Nu is het goed te beseffen dat de mogelijkheid tot verschuiving tussen een echte dan wel vervalste intentie zich niet tot de krassen van de handtekening laat beperken. Ook onze meest innerlijke gedachten en wil worden bepaald door hun mogelijkheid tot reproductie en kunnen dus zowel teken van authenticiteit, als teken van vervalsing of namaak zijn. Indien een intieme gedachte betekenis wil hebben, moet ze herhaalbaar of reproduceerbaar zijn. Dit wil zeggen dat ze ook zelf steeds een kopie kan blijken te zijn van een ander zijn bewoordingen, of van een combinatie van her en der opgepikte bewoordingen. Een als authentiek beschouwde wil kan bepaald zijn door een modetrend. Ook mijn eigen wil kan dus gevormd worden door iets anders dan die wil en hierdoor in zekere zin vervalst zijn. Deze mogelijkheid is nooit helemaal op te heffen. Vandaar dat Derrida het bij de bespreking van dit fenomeen in SEC niet heeft over de handtekening, maar over handtekeningen. Mijn handtekening of enige andere uitdrukking die mijn wil moet kenbaar maken is steeds een handtekening in **meervoud**. Het meervoud komt hier uit twee richtingen. Er is enerzijds het betekenissysteem waarin mijn handtekening, wil of gedachte zich inschrijven, waardoor deze betekenis krijgen, maar waardoor die betekenis ook steeds reeds een betekenis in meervoud is, een betekenis die mogelijk gemaakt werd door verschillende andere betekenissen. Anderzijds is er de mogelijkheid tot reproductie van mijn handtekening of gedachte in verschillende andere contexten, waarbij ze steeds nieuwe betekenissen kan krijgen. Derrida noemt handtekeningen dan ook '**verdeelde zegels**' (SEC 392). Het feit dat mijn handtekening in andere contexten als dezelfde kan worden herhaald, maakt dat ze nooit een zuivere identiteit vormt. De vormen die ze kan aannemen brengen van in het begin een alteriteit in haar binnen. De handtekening, die de gedachte aan uniciteit en tegenwoordigheid oproept, is op het moment van de ondertekening zelf

---

<sup>115</sup> Er kan uiteraard wel gekeken worden naar de omstandigheden waarin een handtekening wordt geplaatst. Deze bepalen de rechtsgeldigheid van een handtekening mee. Wanneer de ondertekenaar zijn handtekening plaatste, omdat hij anders een kogel door het hoofd zou krijgen, kan de handtekening als ongeldig worden verklaard. Toch lijkt het zo te zijn dat binnen correcte omstandigheden een vervalsing mogelijk blijft. De handtekening behoudt er haar juridisch effect, maar dit belet niet dat we het gevoel of de idee kunnen hebben dat ze vervalst of fictief is.

al betrokken op meervoudigheid en het niet-tegenwoordige en daardoor ook effectief meervoudig en niet-tegenwoordig. Wat geldt voor de handtekening, geldt voor alles wat betekenisvol is, dit zijn alle uitspraken en tekens<sup>116</sup>, maar ook alle betekenisvolle ervaringen. Zelfs wanneer ik een hoogst persoonlijke geniale inval heb, ben ik hier niet helemaal bij aanwezig en heb ik geen volledige controle over zijn betekenis. De betekenis van de inval hangt af van wat er daarna mee gebeurt. Zelfs het moment dat voor mij uniek is, waar ik volledig in wil opgaan en waarvan ik de herinnering voor altijd wil bijhouden, is dus inwendig verdeeld en wordt bepaald door wat er na komt. Alleen al de gedachte dat ik dit moment blijvend wil vasthouden, doorbreekt de volle aanwezigheid (Cfr. III.A.1).

In wat volgt gaan we in op enkele effecten van deze verdeelde zegels. We vinden de *verdeling* terug in de vaststelling dat onze bedoelingen pas gevormd worden door de contexten waarin ze belanden. Aansluitend hierbij zien we hoe de mogelijke verschuiving van deze contexten een structureel onbewuste constitueert: de verdeling blijkt niet naar de voorzienigheid, instemming of zelfuitdrukking van een subject te kunnen worden teruggekoppeld. De werking van het *zegel* vinden we terug in de parasiteerbaarheid van betekenisvolle uitdrukkingen: net als een zegel kunnen alle betekenisvolle eenheden, zonder behoud van dezelfde zeggingswil, herhaald en herkend worden. We staan stil bij de algemene structuur van nabootsing in ons eigen spreken en bij de parodie of nabootsing van onszelf door anderen. Beide vormen van nabootsing confronteren ons met een uitwendigheid waar zelfs onze meest persoonlijke uitdrukking zich niet aan kan onttrekken.

## 2. De verdeelde auteur

### 2.1 Bedoeling en verschuiving

We gaan na wat het fenomeen van iterabiliteit met onze bedoelde betekenis doet. Zoals we hebben gezien is 'iterabiliteit' de naam voor de paradoxale structuur van het betekenisvolle teken. Het concept van iterabiliteit geeft aan dat een betekenisvol teken gekenmerkt wordt door een zekere stabiliteit, die de

---

<sup>116</sup> '(...) le fonctionnement de la marque (psychique, orale, graphique, peu importe), à savoir la possibilité d'être répété une autre fois, cela même entame, divise, exproprie la plénitude ou la présence à soi « idéales » de l'intention, du vouloir-dire et *a fortiori* de l'adéquation entre meaning and saying. L'itérabilité altère, elle parasite et contamine ce qu'elle identifie et permet de répéter ; elle fait qu'on veut dire (déjà, toujours, aussi) autre chose que ce qu'on veut dire, on dit autre chose que ce qu'on dit *et* voudrait dire, comprend autre chose que...etc..' (LI 33)

duurzaamheid van de betekenis mogelijk maakt. De stabiliteit maakt dat het teken in een andere context kan worden herkend en er kan blijven staan voor een min of meer zelfde betekenis. Tegelijkertijd duidt 'iterabiliteit' aan dat de nieuwe context voor een al dan niet grotere **verschuiving** van de betekenis van het teken zorgt. Dezelfde structuur die zorgt voor het behoud van betekenis, werkt de verschuiving van betekenis in de hand.

Onze bedoelde betekenissen worden bijna voortdurend verschoven. We merken dit bijvoorbeeld wanneer we een eigen ervaring in verschillende contexten verhalen of wanneer we horen hoe ons verhaal door anderen in verschillende contexten wordt herhaald. Zelfs wanneer het verhaal geen doelbewuste draai krijgt en de bewoordingen vrijwel gelijk blijven, verandert de betekenis van het verhaal afhankelijk van de tijd en plaats waarop, context waarbinnen en personen aan wie ik het vertel. Dit wijst erop dat de betekenis niet beheerst wordt door de fysieke incarnatie van het teken, maar minstens voor een deel geconstitueerd wordt door de context waarin ze wordt ontvangen.

We kunnen de betekenissen van onze verhalen niet tegen de bepaling door de context beschermen, omdat betekenis steeds selectie of taal vraagt en de keuze voor elke selectie bepaald wordt door een context. We beschrijven eerst kort de rol die de taal en de selectie in het menselijk bewustzijn vervullen. Vervolgens staan we stil bij de manier waarop de context de selectie bepaalt.

In het menselijk bewustzijn moet een onderscheid worden gemaakt tussen twee functies die de taal of **selectie** vervult. Sommige bewustzijnsverrichtingen zijn rechtstreeks met taal verbonden: zo bijvoorbeeld het verlangen om ooit een diploma in de filosofie te halen of de overtuiging dat de zomer dit jaar beter zal zijn dan vorig jaar. Hier gaat het om attitudes (verlangens of overtuigingen) waarin ik de inhoud alleen maar door middel van taal (proposities) kan uitdrukken. Daarnaast zijn sommige bewuste verrichtingen onrechtstreeks van de taal afhankelijk: in de zin dat ze zich niet zouden voordoen als er geen taalvermogen was. Zo veronderstelt het uitwendig aanwijzen van iets het vermogen om deze aanwijzing te volgen. In die zin leren we de taal niet pas wanneer we bijvoorbeeld een boek aanwijzen en zeggen 'boek'. Het begrijpen van deze aanwijzing veronderstelt wel het besef dat de blik van de vinger naar het boek moet glijden en dit besef kan er pas zijn wanneer we reeds over een taalvermogen beschikken. Verder veronderstelt zelfs de *woordeloze* concentratie op een zintuiglijk of mentaal gegeven, de mogelijkheid van het uitwendige wijzen (*ostensie*). Om mij te kunnen concentreren op een gegeven, moet ik steeds opnieuw naar dit gegeven kunnen verwijzen. Ook de woordeloze concentratie

veronderstelt dus een taalvermogen<sup>117</sup>. Het is voor ons bijgevolg niet mogelijk ons op iets te concentreren zonder dat de taal er bijkomt en eens de taal er is, is er sprake van selectie.

Nu worden zowel de selectie die een bepaalde uitdrukking mogelijk maakt en deze een specifieke vorm geeft, als de wijze waarop men deze uitdrukking hoort of verstaat, bepaald door de **context** waarin men zich bevindt. De fysiek identieke uitdrukking krijgt een nieuwe betekenis in een nieuwe context. Deze context involveert tijd, plaats, geschiedenis, toekomstperspectieven, sociale achtergrond, fysieke gezondheid, reeds gekende taalcode, gelezen boeken, gemaakte reizen, IQ, EQ, enzovoort. Hierbij is het horen van een verhaal geen passieve registratie van een selectie die reeds gemaakt is bij het vormen van de woorden van het verhaal; het omkadert het verhaal wel op een nieuwe selectieve wijze. De toehoorder ontvangt mijn verhaal niet zomaar. Nog voor ik het aan hem kan geven, kaatst hij het al, door zijn eigen selectie omkaderd, terug naar mij. Wanneer ik mijn verhaal aan de ander vertel, wordt hij alleen al door zijn aanwezigheid<sup>118</sup> medeauteur. Wanneer wij iemand ons verhaal mededelen, dan is hierbij dus niet alleen onze context, maar ook de context van de ander betrokken. Deze andere context verschuift de betekenis van mijn verhaal. Hierbij is het niet alleen zo dat de ander mijn verhaal anders interpreteert dan ik het hem wil mededelen. Ik ervaar dat de betekenis van mijn verhaal ook voor mijzelf verandert afhankelijk van de context waarin of de persoon aan wie ik het medeel. De verandering van context geeft mijn verhaal iets, wat ik het zelf niet kon geven, maar wat het wel bepaalt.

Dit zegt ons iets over de vorming en vervorming van onze bedoelingen. Het fenomeen van iterabiliteit kan leiden tot de ervaring van het volgende risico. Wanneer de betekenis van mijn verhaal afhankelijk is van een wisseling van contexten waar ik zelf geen controle over heb, blijk ik nooit zeker te weten dat wat ik echt bedoel ook zo overkomt. Ik zou dan kunnen wensen de wisseling aan contexten in te perken, opdat mijn bedoeling zo goed mogelijk gevrijwaard wordt. Hierbij zie ik niet dat mijn **bedoeling** zélf ook afhangt van de verschuivingen die verschillende contexten teweeg brengen. Het is niet zo dat ik eerst helemaal bij mezelf aanwezig ben, daar een zin ervaar, die ik vervolgens medeel. Mijn uitspraken krijgen, ook voor mij, pas betekenis door hun plaatsing in steeds nieuwe contexten. Deze contexten moeten mij iets teruggeven, opdat ik zou weten wat mijn gedachten zijn. Zo kan ik merken dat wanneer

---

<sup>117</sup> Cfr. Wittgensteins argumentatie tegen de idee van een privé-taal (*Philosophische untersuchungen*). Elke inwendige verwijzing, veronderstelt de mogelijkheid van een uitwendige verwijzing en deze verwijzing kan principieel door de blik van de ander worden gevolgd. De taal die mijn bewustzijn mogelijk maakt is dus geen privé-taal, maar bestaat uit bewegingen die door anderen kunnen worden gevolgd.

<sup>118</sup> Of verbeelde aanwezigheid, want ik kan mijn verhaal ook al in mijn hoofd vormen of neerschrijven waarbij ik mij een bepaalde toehoorder verbeeld, zonder dat die werkelijk aanwezig is.

ik mijn verhaal nog eens aan die of die kan doen, de betekenis van dit verhaal voor mij verandert<sup>119</sup>. Zo kan het ook gebeuren dat ik niet werkelijk een mening heb over iets; ik toch iets zeg omdat mij dat gevraagd wordt; men mij feliciteert om deze interessante gedachte; ik ze daardoor verder ga verdedigen en ze tenslotte als eigen beschouw<sup>120</sup>. Of nog, het kan gebeuren dat ik vrij gedachteloos een paper schrijf met daarin een samenvatting van een boek en van wat secundaire literatuur, waarna ik een mening formuleer die eigenlijk niet echt persoonlijk is, maar waar de toevallig tot stand gekomen hoofdlijnen het meest aanleiding toe geven. Bij een positieve evaluatie is het waarschijnlijk dat ik die mening toch als authentiek ga beschouwen. Bij een negatieve evaluatie zal ik dezelfde mening wellicht op de schouders van de auteurs van de ter hand genomen secundaire literatuur schuiven. De context waarin mijn uitdrukking belandt, blijkt bepalend voor de persoonlijke betekenis en waarde die ik eraan hecht. Verder is het ook zo dat ik vaak *wens* dat mijn bedoelde betekenissen een beetje veranderen. Wanneer mijn uitspraken voor mijzelf betekenisvol zijn, is het immers waarschijnlijk dat ik wens dat ze in het verhaal van anderen gaan functioneren. Het kan prettig zijn te weten dat wat ik zeg ook in mijn afwezigheid herhaald wordt of dat wat ik zeg niet alleen betekenisvol blijkt binnen mijn discours, maar ook van betekenis is voor andere discours. Het kan als aangenaam ervaren worden dat er meer met mijn betekenissen gedaan kan worden dan ik zelf vermoedde of kon uitzeggen.

Samenvattend kunnen we zeggen dat wat wij bedoelen mede bepaald wordt door de context waarbinnen onze bedoelingen ontvangen worden en dat we dit niet noodzakelijk als negatief ervaren. We merken dat we pas bedoelingen vormen dankzij de context en dat onze uitspraken rijker kunnen zijn dan we binnen onze eigen context vermoedden. Deze vaststelling brengt ons bij Derrida's notie van het structurele onbewustzijn in het betekenisproces.

## 2.2 Structureel onbewustzijn

We hebben gezegd dat het fictieve taalgebruik volgens Austin parasiteert op het niet-fictieve taalgebruik en dat dit hem motiveert om in zijn taalhandelingstheorie eerst het wezen van het niet-fictieve taalgebruik te analyseren (cfr. III.A.3). Een belangrijk verschil tussen het niet-fictieve en het fictieve

---

<sup>119</sup> Dit is niet alleen zo omdat mijn gesprekspartner een andere intellectuele achtergrond heeft. Er spelen ook affecten in mee.

<sup>120</sup> Burms, Arnold (2006) *Filosofie van de kunst*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

taalgebruik is dat niet-fictieve uitingen oprecht zijn, terwijl fictieve dat niet zijn. Als ik zeg 'de kat zit op de mat' en ik ben oprecht, is mijn uitspraak niet-fictief. Als ik zeg 'de kat zit op de mat' en ik lieg, dan is mijn uitspraak fictief. Wanneer enkel niet-fictieve uitingen oprecht zijn, kunnen enkel zij geslaagde taaldaden worden genoemd. Austin heeft immers een lijst met noodzakelijke voorwaarden voor het welslagen van een taaldaad opgesteld en de oprechtheid van de spreker is daar een van<sup>121</sup>. Als ik iets belooft werkt mijn belofte slechts naar behoren wanneer ik de realisatie van mijn belofte daadwerkelijk op het oog heb.

Derrida bekritiseert het criterium van oprechtheid. Het veronderstelt dat het subject meester is van zijn zeggingswil (hij weet ten volle wat de betekenis van zijn uitspraak is) en dat het subject volledig aanwezig is bij zijn handeling (hij weet wat hij doet en wat het effect van zijn handeling zal zijn). In tegenstelling tot Austin gelooft Derrida niet dat het subject ooit volledig aanwezig kan zijn bij zichzelf. Hij gelooft niet dat het subject zich de betekenis van zijn intenties op een transparante manier voor de geest kan brengen. Men grijpt deze stelling soms aan om te zeggen dat Derrida op de rol van het onbewuste in de constitutie van betekenissen wijst en om te argumenteren dat onze uitspraken volgens Derrida dubbelzinnig zijn. Dit kan, maar dan moeten we deze begrippen wel een bijzondere invulling geven. We staan eerst stil bij Derrida's interesse voor het onbewuste en hebben het vervolgens over de invulling die het dubbelzinnige bij Derrida wel en niet kan krijgen.

Derrida heeft het over het **onbewuste**, maar hij refereert hiermee (in eerste instantie) niet aan het onbewuste in de psychologische zin van het woord. Hij is niet geïnteresseerd in het onbewuste als impliciete of potentiële reserve van het bewustzijn (LI 45). Een psychologie van de taal is reeds lang achterhaald en, Derrida's inziens, weinig relevant voor zijn analyse van het proces van communicatie en betekenis dat niet essentieel psychologisch is (38). Derrida verwijst wel regelmatig naar inzichten uit de psychoanalyse, maar dat is omwille van haar aandacht voor de structuren die spelen in de betekenisconstitutie en niet in de hoop geheimzinnige krachten te vinden die ons doen en laten sturen. Het onbewuste waar Derrida het over heeft is een structureel onbewuste, dat geen deel is van onze psyche, maar wel een onophefbare karaktertrek van het betekenisproces vormt (45). Ik ben mij

---

<sup>121</sup> Zie p. 14-15 in *How to do things with words* voor de opsomming van noodzakelijke voorwaarden voor het welslagen van een taaldaad. Op p. 16 stelt Austin dat een onoprechte uiting de procedure voor geslaagde taaldaden misbruikt.

structureel onbewust van de betekenis van mijn bedoelingen, omdat de iterabiliteit maakt dat de act van mijn bedoeling nooit volledig aan zichzelf en nooit volledig aan zijn inhoud aanwezig is (SEC 389).<sup>122</sup>

Dat *de intentie nooit volledig aan haar inhoud aanwezig is*, blijkt uit het feit dat de inhoud betekenis blijft hebben wanneer de spreker afwezig is en wanneer we niet precies weten wat hij zelf met zijn uitdrukkingen wilde zeggen. Inhoud en intentie *kunnen* zich *steeds* van elkaar scheiden. Die structurele mogelijkheid maakt dat, zelfs wanneer de spreker aanwezig is, er al een zekere afstand tussen hem en zijn meegedeelde inhoud bestaat. Zijn intentie en inhoud kunnen ten nauwste verbonden lijken, maar vallen nooit zonder meer samen. Indien dit wel het geval was, zouden ze niet gescheiden kunnen worden.

Ik kan mij van deze afstand bewust zijn wanneer ik een dagboek schrijf. Hoe eerlijk en persoonlijk ik ook schrijf, de inhoud van wat ik schrijf is niet afhankelijk van mijn aanwezigheid en zinverlening. Daarom hebben dagboeken slotjes. Ze vormen een artificieel middel, om wat ik echt bedoel bij mij te houden. De slotjes verhinderen dat mijn gedachten in een andere context gaan functioneren en daardoor worden aangetast. De beperking van de context blijkt nodig te zijn voor de vorming van mijn meest persoonlijke bedoeling. Ook wanneer ik een ingeving heb om, bijvoorbeeld, een toneelstuk te maken, kan ik vanuit een zekere vrees weigeren deze aan iemand mee te delen voor ik het toneelstuk daadwerkelijk gerealiseerd heb. De vrees heeft hier niet te maken met het feit dat de ander mijn ideeën zou kunnen stelen, maar is de vrees om ideeën niet meer te kunnen uitwerken, wanneer ze verteld zijn. De formulering van de inhoud van mijn idee kan de afwezigheid van mijn intentie aan de inhoud zo voelbaar maken, dat het idee als objectief en van mij afgesloten wordt ervaren en ik de persoonlijke kracht, die het nodig had om uitgewerkt te worden, verlies of er niet langer voldoende op kan laten inwerken. Zodra ik mijn ideeën uitspreek gaan ze een eigen leven leiden in contexten waar ik niet de totale controle over heb. Ze worden dan niet langer enkel door mij bepaald, maar door hun context aangetast.

*De intentie is ook nooit volledig aan zichzelf aanwezig.* Dit omdat ze doortrokken wordt door een context, die niet volledig verzadigd en dus niet volledig beheersbaar of onveranderbaar is. De context, zo stelt Derrida, heeft niet enkel betrekking op de inhoud van de intentie, maar hij bewerkt de intentie ook van binnenuit (LI 32). Er is de context die ervoor zorgt dát er een intentie is (herinner de noodzaak aan

---

<sup>122</sup> Hierbij is het wel zo dat het *structureel* onbewuste een *persoonlijke* onbewuste kan vormen. Dit is zo, omdat ik me op een unieke wijze tot de iterabiliteit verhoud. Voor elk van ons is alles wat we zeggen met alles verbonden, waardoor bepaalde relaties noodzakelijk worden vergeten en onderdrukt en andere door bepaalde associaties meer gewicht krijgen (zie bijvoorbeeld het discours van Jacques Lacan). Alleen verliezen we allen andere dingen uit het oog, verhouden we ons op een andere wijze tot dit vergeten en verschillen de relaties die gewicht krijgen van persoon tot persoon.



de beschermde context bij het dagboek en het toneelstuk). Deze kan bestaan uit mijn capaciteit tot het vormen van een wil of betekenis, de beschikbaarheid van een taalcode, mijn specifieke sociale achtergrond, mijn karakter, enzovoort. Er is ook een context die bepaalt wat de aard (nog niet de inhoud) van de intentie is. Zo kan er een intentie zijn die gericht is op een concreet of ideaal object of een intentie die een bepaald effect wil bereiken, afhankelijk van de context waarin ik nadenk (het dagelijks leven, een fenomenologisch discours of een reflectie over taaldaden). Nu is het mogelijk dat mijn uitspraak in een andere, niet door mij voorziene, context wordt opgenomen en hierdoor van karakter verandert. Ik kan mij niet beschermen tegen dit soort *détournement* (MC 22) door te zeggen dat ik iets niet zo heb bedoeld. Het bedoelde valt immers *nooit* helemaal samen met het gezegde. We hebben dit eerder uitgelegd door er op te wijzen dat ik me op het moment van een uitspraak niet bewust ben van al haar implicaties en vooronderstellingen. Wanneer iemand mij vraagt of ik een uitspraak op een door hem voorgestelde manier bedoeld heb, kan ik eventueel instemmen met zijn interpretatie, hoewel ik deze niet voor ogen had toen ik de uitspraak formuleerde. Ik stem in met de wending die de ander aan mijn woorden geeft. Het is natuurlijk mogelijk dat ik mij niet in zijn interpretatie kan vinden. Er valt echter geen regel te formuleren die bepaalt tot waar ik met zo'n voortzetting kan instemmen. In die zin kan ik ook nooit precies bepalen wat mijn intentie is of tot waar ze strekt. Hierom kan Derrida zeggen dat de intentie niet volledig aan zichzelf aanwezig is.

De iterabiliteit brengt dus een *déhiscence* aan het licht, die zich niet tussen intentie en expressie wringt (LI 44), maar zich altijd reeds in de intentie en de inhoud zelf toont: omdat inhoud en intentie door de context worden bepaald, zorgt een verandering van context ook voor een verplaatsing van de inhoud en de intentie én de inhoud en intentie verhouden zich hierbij steeds reeds tot de structurele mogelijkheid van deze verplaatsing. Het is nu duidelijk geworden dat het *structurele onbewustzijn* (SEC 389; LI 45-49) waar Derrida het over heeft, tot stand komt doordat onze intentie en de inhoud die we willen meedelen een inwendige opening vertonen, waarin zich andere contexten kunnen nestelen en waardoor onze intentie en inhoud anders worden. Hoewel we ons bewust kunnen zijn van deze opening en mogelijkheid tot betekenisverandering, weten we nooit precies welke contexten zich aan onze intentie en inhoud zullen vasthaken. De structuur van het betekenisproces zorgt er dan ook voor dat we ons nooit volledig bewust kunnen zijn van de betekenis van deze intentie of inhoud. Door de generatie van steeds nieuwe contexten weten we niet langer exact en volledig wat onze uitingen of wijzelf betekenen. De

betekenis van onze uitingen kan zich doorzetten tot waar we ze niet meer herkennen<sup>123</sup> of tot waar we ons er niet meer mee kunnen identificeren. We geven enkele voorbeelden.

Het is goed mogelijk dat Nietzsche het gebruik dat het nazisme van zijn begrip 'Übermensch' zou maken zou verworpen hebben als hij er kennis van had kunnen nemen. Niettemin valt het niet zonder meer te ontkennen dat de nazistische interpretatie een voortzetting van Nietzsches denkbeeld was<sup>124</sup>. We geven een tweede voorbeeld. Het is mogelijk dat ik jaren nadat ik een brief heb geschreven, deze terugvind en ik mij niet meer kan voorstellen deze ooit uit de grond van mijn hart geschreven te hebben. Ik herken hem nog als een brief die door mij is geschreven, maar de verandering van context maakt het moeilijk mij er nog mee te vereenzelvigen. Deze ervaring wordt ook regelmatig in televisieprogramma's uitgebuit; dit is ons derde voorbeeld. In televisieprogramma's laat men de gast soms een filmpje zien waarin hij eerder en in een andere rol optreedt. Verwacht wordt niet dat hij wat hij daar zegt opnieuw gaat verdedigen, maar wel dat hij met enige verbazing naar zichzelf gaat kijken. Vandaar dat de tv-makers, gelijktijdig met het tonen van het fragment, de reactie van de gast filmen en in een klein kadertje laten zien<sup>125</sup>. Na het tonen van het fragment zal de gast een context scheppen, om dat waar hij zich nu niet volledig meer mee identificeert toch begrijpelijk te maken. De gesprekstof voor het programma is geleverd en – net als de combinatie van het fragment met de gefilmde reactie – zal dit wellicht voor enige hilariteit zorgen. Want hoe men ook probeert de jongere persoon binnen zijn context te plaatsen om deze daarmee in de eerste plaats af te scheiden van de nu oudere persoon binnen een andere context en vervolgens een continue ontwikkelingslijn tussen de twee contexten denkbaar te maken, helemaal zal dit niet lukken. De tegenwoordige persoon vormt een hindernis om de jongere persoon helemaal binnen

---

<sup>123</sup> Burms, Arnold (2006) *Filosofie van de kunst*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

<sup>124</sup> Het is moeilijk met zekerheid te zeggen of iemand al dan niet met een bepaalde interpretatie van zijn spreken zou instemmen. Zelfs de mate waarin ik met mijn eigen uitspraak of daad instem hangt af van de wijze waarop ik de context van mijn uitspraak organiseer. Wanneer ik impulsief spreek of handel en iemand vraagt mij nadien of ik nu werkelijk instemde met wat ik zei of deed, is het mogelijk dat ik dit, rekening houdend met bepaalde omstandigheden, beaam en, rekening houdend met andere omstandigheden, ontken.

<sup>125</sup> Het spreekt voor zich dat men dit dubbele beeld bij een volgende gelegenheid aan de spreker kan laten zien, waarbij opnieuw naar zijn reactie op de eerste en op de tweede film kan worden gekeken, tot in het oneindige. Dit effect wordt op een ietwat makkelijke manier uitgespeeld in de documentaire 'Derrida' van Kirby Dick en Amy Ziering Kofman (2002). Hier wordt Derrida gevraagd naar de eerste ontmoeting met zijn vrouw. Vervolgens wordt hij geconfronteerd met zijn antwoord op de vraag en wordt zijn reactie hierop vastgelegd. Deze krijgt hij een tijd later opnieuw te zien, enz. De documentaire illustreert meteen hoe de herhaling van het mechanisme het effect ook verloren kan doen gaan. Dit gebeurt wanneer de makers enkel oog hebben voor hun principe van herhaling en niet langer voor de inwendige differentie die deze aan het licht brengt. In dat geval wordt het een lege technische truc en brengt het ons niets bij over de betekenis van Derrida's ideeën, die de documentaire aanvankelijk wellicht wilde illustreren.

zijn context te begrijpen en het getoonde fragment maakt het de gast onmogelijk helemaal met zijn actuele rol samen te vallen. Het tv-programma buit de effecten van de principes van iterabiliteit en *déhiscence* of *différance* uit. De uitspraken van een persoon worden in een andere context herhaald en herkend, waarbij de betekenis verschoven wordt (iterabiliteit). Hierbij wordt een inwendig verschil (*différance*) in de uitspraken van de persoon of in de verschijning van zijn persoon zelf zichtbaar: de gast valt noch helemaal samen met het beeld van het getoonde fragment, noch helemaal met het beeld dat hijzelf en anderen in de tegenwoordige tijd van hem hebben. Het tv-programma kan ons in nieuwe situaties doen nadenken over de voortdurende mogelijkheid van *déhiscence*. Door het herhalen van een zelfde beeld in een nieuwe context ontluiken steeds nieuwe betekenis mogelijkheden<sup>126</sup>. De volgende keer dat een politicus een avondje doorzakt in een café, zal hij er misschien al aan denken dat de tegenpartij hem op de vooravond van de verkiezingen met deze beelden zal confronteren. Toch zal hij nooit in staat zijn de percepties van zijn doen en laten volledig te beheersen. De mogelijke afwezigheid van zijn intentie aan zijn inhoud maakt dat zijn uitspraak of handeling in steeds nieuwe contexten kan functioneren.

In het eerste voorbeeld toont de nieuwe context aan dat ik me op een eerder tijdstip niet helemaal bewust was van de betekenissen die ik de wereld inzond. Het tweede en derde voorbeeld tonen aan dat de verandering van tijd en context het onmogelijk maakt met mezelf samen te vallen. Hoe ik ook tracht door bewust redeneren uit te komen bij wie ik vroeger was, bij wat ik vroeger dacht en bedoelde, mijn huidige zelf daar terug volledig mee gelijkstellen is onmogelijk. Mijn zelf wordt immers mede geconstitueerd door de actuele context waarin ik mij bevind. Wanneer ik me om deze verschillende structurele redenen niet volledig bewust kan worden van mezelf, is er dus sprake van een structureel onbewustzijn.

Nu zouden we geneigd kunnen zijn uit de voorafgaande analyse af te leiden dat betekenissen steeds gekenmerkt worden door 'dubbelzinnigheid'. We moeten hier echter voorzichtig zijn. Onze meegedeelde inhoud kan in steeds nieuwe contexten worden herhaald en daarbij een andere uitleg of betekenis krijgen, maar dat betekent niet dat die uitleg binnen een context niet heel precies kan zijn (ALI 116-117). Derrida heeft het vaak over structurele vormen van onbeslisbaarheid (LI 47) of *différance* (SEC

---

<sup>126</sup> Ger Groot vertaalt 'déhiscence' dan ook door ontluiking. In een voetnoet bij SEC (vert. 239, n. 6) legt hij de analogie tussen het ontluiken van een bloem en het ontluiken van betekenis als volgt uit. 'In deze beweging van ontluiking [*déhiscence*] toont zich datgene wat *in* de uitspraak verborgen ligt. De uitspraak 'breekt open' als een bloem en toont een deel van haar inwendige reserve, die ook zelf (bij voorbeeld als de over elkaar heen gewoven bladeren van de knop) de structuur van de herhaling heeft.'

390) waarbij een betekenis nooit volledig kan worden vastgelegd of één kant kan uitgaan: een betekenis kan hier nooit door één context naar zich toe worden getrokken. De moeilijkheid om over de betekenis van het teken te beslissen komt dan voort uit het feit dat het teken *niet* ambigu is. Wanneer een teken ambigu is, moet er niet over zijn betekenis worden beslist. De verschillende betekenissen kunnen in dat geval in een verzameling bij elkaar worden gevoegd. Enkel wanneer betekenissen duidelijk omlind zijn en hieruit blijkt dat ze niet zomaar bij elkaar gevoegd of opgeteld kunnen worden, ontstaat er een onbeslisbaarheid met betrekking tot de betekenis van een teken<sup>127</sup>.

We illustreren dit inzicht aan de hand van Derrida's problematisering van de belofte (LI 46-48). Hoewel Austin toegeeft dat een belofte een belofte blijft wanneer ze ter kwader trouw gegeven wordt (HW 11), vervult de belofte toch slechts het *telos* van een taaldaad wanneer ze oprecht is<sup>128</sup>. Searle voegt hier aan toe dat een belofte moet worden onderscheiden van een dreiging en dat een belofte pas een belofte is wanneer ik weet dat ik er de ander een plezier mee doe (Speech Acts, hoofdstuk 3, 58). Derrida vindt deze stellingnamen problematisch en zegt dat een belofte steeds ook een dreiging kan zijn. Hij bedoelt hier niet mee dat de belofte op zichzelf dubbelzinnig zou zijn; dat we er gedeeltelijk goede en gedeeltelijk slechte bedoelingen mee kunnen hebben. Dit zou hem in een positie brengen die hij niet wenst in te nemen. Derrida wil het immers niet hebben over ambigue houdingen, over houdingen die *achter* de uitdrukkingen liggen, of over het onbewuste van de psyche. Hij wijst er wel op dat de context waarin de belofte belandt haar betekenis kan veranderen. Een zelfde belofte, die met een zelfde intentie iets goed te doen aan de ander wordt gemaakt, kan een andere betekenis krijgen afhankelijk van de plaats waar ze belandt<sup>129</sup>. Wenst de ander wat ik denk dat hij wenst, dan blijft de belofte een belofte. Wenst de ander iets anders dan ik denk dat hij wenst, dan wordt dezelfde uiting als een dreiging ervaren. De dubbelzinnigheid hangt hier dus in de eerste plaats af van de context en niet van mijn wil<sup>130</sup>.

De iterabiliteit die zorgt voor de mogelijkheid van de afwezigheid van intentie en voor onbeslisbaarheden met betrekking tot de betekenis van intentie en mededeling, maakt dat er onzekerheid is over de **identiteit** van de spreker en de luisteraar, alsook over die van de intentie en het

---

<sup>127</sup> Dit kan een fysisch teken, maar ook een ervaring of oordeel zijn.

<sup>128</sup> Dit blijkt uit de criteria die hij opstelt om geslaagde taaldaden te kunnen definiëren.

<sup>129</sup> Deze opmerking moet goed begrepen worden. Het is belangrijk te zien dat er niet eerst een belofte was met een bepaalde betekenis, die dan van betekenis verandert wanneer ze een bepaald effect blijkt te bewerkstelligen. Het effect bepaalt wel de betekenis van de 'oorspronkelijke' belofte. We komen hierop terug wanneer we het in de paragraaf over verantwoordelijkheid over de notie van '*moral luck*' hebben (III.C. 2).

<sup>130</sup> Dit impliceert uiteraard niet dat mijn wil niet dubbelzinnig kan zijn.

effect (LI 47-48). De identiteit bevindt zich niet op één plaats, maar verplaatst zich samen met de verplaatsing van contexten. Het is hierom dat Derrida zegt dat een auteur van een tekst een anonieme vereniging vormt met een gelimiteerde verantwoordelijkheid (48). De betekenis van uitingen wordt niet door de fysieke schrijver of spreker beheerst, maar is afhankelijk van de contexten waarbinnen uitingen fungeren en van de betrokkenen die ze hier ontmoeten. De verantwoordelijkheid voor het effect van deze uitingen is dan ook verdeeld over deze verschillende instanties en in die zin voor elke instantie gelimiteerd<sup>131</sup>.

We kunnen deze paragrafen over het structureel onbewustzijn nu met Derrida als volgt samenvatten: 'de auteur zegt wat hij bedoelt' kan nooit als zuiver *ideaal* worden geformuleerd (LI 49). Dit betekent niet dat een auteur niet iets kan bedoelen. Hij kan wel degelijk een specifieke bedoeling met een mededeling hebben. Het betekent wel dat deze bedoeling nooit zuiver kan zijn (ze wordt door een veranderende context geconstitueerd), noch als identiek kan worden bewaard (veranderende contexten verwijderen de inhoud van de intentie).

### **3. Het zegel: een met ons verbonden uitwendigheid**

Tot nog toe hebben we het vooral gehad over hoe de betekenis van onze uitdrukkingen kan veranderen – en daardoor van in het begin is verdeeld – wanneer onze uitdrukkingen in verschillende contexten functioneren. We staan nu stil bij de factor die aan de basis ligt van de mogelijkheid tot deze recontextualisering. Eerder hebben we gesteld dat deze mogelijkheid er is dankzij een element van stabiliteit en dat Derrida dit element beschrijft als een niet-tegenwoordige restant (LI 25). Deze niet-tegenwoordige restant kan beschreven worden als een productieve of actieve<sup>132</sup> uitwendigheid in onze uitspraken. Ze is niet tegenwoordig te stellen en is dus geen element waarvan wij de stabiliteit bewust hebben vastgelegd: het element van stabiliteit bestaat niet uit een door ons vastgelegde betekenis-kern waar niet van mag worden afgeweken. Het element wordt wel geconstitueerd door een geheel van uitwendige factoren, dit zijn factoren die niet uit de inwendige betekenisinhoud of zeggingswil zijn af te

---

<sup>131</sup> We komen later op de vraag naar verantwoordelijkheid in het betekenisproces terug.

<sup>132</sup> '*Restance*' is een werkwoordelijk substantief dat als dusdanig op een werking, productiviteit, activiteit wijst.

leiden<sup>133</sup>. Ondanks de niet-afleidbaarheid, die wij uitwendigheid noemen, is deze uitwendigheid toch met de betekenis verbonden. Zonder de uitwendigheid zou de betekenisoverdracht niet mogelijk zijn en – belangrijker – wanneer er iets aan de uitwendigheid verandert, raakt dit ons op een manier die verraadt dat wij de uitwendigheid met de inwendigheid verbinden. Het is moeilijk om dit duidelijk te maken wanneer we de restant – wegens haar niet-tegenwoordigheid – geen concrete naam mogen geven. Daarom doen we dat hier toch, maar vragen we de restant hier niet toe te reduceren. We kunnen de niet-tegenwoordige restant hier **'zegel'** noemen. De vorm van een zegel volgt vaak niet uit de inhoud die hij vertegenwoordigt. In die zin is het zegel uitwendig aan zijn inhoud. Toch heeft zijn vorm met zijn inhoud te maken. Niet alleen omdat deze de inhoud overdraagt, maar ook omdat we het gevoel hebben dat de inhoud verschuift bij een verandering aan het zegel. Nemen we als voorbeeld van een zegel onze naam. We hebben deze niet zelf gekozen en hij lag al voor onze geboorte vast. We kunnen niet beweren dat hij uit onze persoonlijkheid is afgeleid. De naam maakt het ons mogelijk het over onze persoon te hebben, maar is op zich uitwendig aan deze persoon. Niettemin is het zo dat we het gevoel hebben dat onze eigen persoon aangetast wordt, wanneer ons beeld op het tv-scherm verschijnt en het daaronder geïdentificeerd wordt door een totaal andere of verkeerd geschreven naam<sup>134</sup>. Plots lijkt de uitwendigheid van onze naam, toch een uitwendigheid *van* ons te zijn. Niet in de zin dat wij onze naam bepalen, maar wel in de zin dat onze naam ons een beetje bepaalt.

In de volgende paragrafen beschrijven we enkele situaties waarin we de uitwendigheid van onze (meest persoonlijke) uitdrukkingen kunnen ervaren. We vinden deze in de ervaring van het nagebootst worden en in de ervaring van ons eigen nabootsen. Beide ervaringen maken duidelijk dat we niet onverschillig staan tegenover de uitwendigheid in onszelf.

---

<sup>133</sup> Derrida geeft zelf geen voorbeelden, maar we kunnen bijvoorbeeld denken aan hoe de culturele context, het stramien of de geschiedenis van een bepaalde taal ons een woord op een bepaalde manier doet begrijpen. Deze context, dit stramien en deze geschiedenis liggen niet voor eens en voor altijd vast, maar zijn in beweging. In die zin is de restant van een woord een werkende restant (cfr. de vorige voetnoot).

<sup>134</sup> Visker beschrijft gelijkaardige voorbeelden in zijn lessen en essays. Over de naam, zie bijvoorbeeld de pagina's 135 en 200 in Visker, R. (2005) *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam, SUN.

### 3.1 Verschuiving, parodie en onmacht

In *Limited Inc* brengt Derrida iterabiliteit expliciet in verband met de parodie (56). Hij doet dit in een beschouwing over de werking van een parasiet. Een van de titels in SEC luidt: 'Les parasites. Iter, de l'écriture: qu'elle n'existe peut-être pas' (382). Hiermee alludeert Derrida op de titel van Descartes' vijfde meditatie: 'De l'essence des choses matérielles: et, derechef de Dieu, qu'il existe', 'De essentia rerum materialium & iterum de Deo, quod existat' (1956 96). Derrida stelt dat zijn titel Descartes' titel parasiteert. Hij vraagt zich af of deze parasitering leidt tot een parodie die de ernst van een filosofisch discours afleidt naar een literair spel. Hij wil deze mogelijkheid niet ontkennen, maar wijst er ook op dat wie tegen dit spel ageert, de aard van de parasiet niet werkelijk doorziet. Laten we even ingaan op de verhouding tussen iterabiliteit, parasiteerbaarheid en het fenomeen van de parodie.

Een **parasiet** is een organisme dat op en van een ander organisme leeft. Derrida vindt de idee van parasiterend taalgebruik in Austins *How to do things with words* (1955, bijvoorbeeld 22). Daar wordt het fictieve taalgebruik – dat bijvoorbeeld op de toneelscène wordt gebruikt – als leeg en secundair beschouwd. Het is leeg, omdat het de oprechtheid mist die normaal één van de criteria vormt om de effectiviteit van taaldaden na te gaan. De oprechtheid of onoprechtheid van de speler zorgt niet voor een verschil in het functioneren van de uitdrukking tussen de karakters van het toneelspel. Het is secundair, omdat aangenomen wordt dat het fictieve taalgebruik een weerspiegeling vormt van en niet mogelijk zou zijn zonder het niet-fictieve of serieuze taalgebruik. Of, zoals Searle het zegt, zonder een belofte in het reële leven, zou een belofte op scène niet kunnen worden gemaakt (1977 205). In die zin kan men zeggen dat het fictieve taalgebruik parasiteert op het niet-fictieve. Het kan niet op zichzelf staan, maar leeft als een leeg organisme van het normale taalgebruik. Derrida stelt zich vragen bij deze verhoudingen. Hij meent dat zijn eigen beschrijving van iterabiliteit aantoont dat een teken slechts 'normaal' kan functioneren, wanneer het ook parasiteerbaar is. Als het teken een zekere stabiliteit heeft die er voor zorgt dat het blijft functioneren in een andere context – onafhankelijk van de oorspronkelijke intentie van de spreker –, betekent dit dat oprechtheid niet beslissend is voor zijn effectiviteit. In die zin kan het concept van parasiterend taalgebruik niet gebruikt worden om uitsluitend het fictieve discours mee aan te duiden. Het vormt een mogelijkheid en dus een structurerend element van alle taalgebruik.

Een **parodie** is een spottende nabootsing. Als nabootsing lijkt ze een parasiet te zijn volgens de opvatting van Austin en Searle. De parodie leeft niet op zichzelf, maar herhaalt iemand zijn spreken of handelingen, zonder deze handelingen met oprechtheid te willen vullen en met uitsluitende aandacht voor de uitwendige vorm van het spreken en handelen. Toch kan de parodie als een meer algemene

parasiet worden gezien. Ze is eigenlijk de figuur van iterabiliteit zelf. Net als in de iterabiliteit gaat het in de parodie om een herhaling die een transformatie teweeg brengt, waardoor het oorspronkelijke in zijn eigenheid wordt aangetast<sup>135,136</sup>. Wanneer iemand geparodieerd wordt en vervolgens terug zelf moet spreken, staat de identiteit van wat hij zegt niet langer vast. Zijn spreken wordt geaffecteerd door de herinnering aan of mogelijkheid van de parodie.

Meer dan het begrip iterabiliteit zelf wijst de parodie op het affectieve, i.c. het komische effect, dat de verschuivende herhaling kan teweeg brengen. In de parodie wordt iemand zijn spreken en handelen herhaald, vaak enigszins overdreven, al kan het soms ook in een bijna perfecte getrouwheid. Zelfs in het geval van een precieze herhaling blijft er een gering verschil bestaan met het oorspronkelijke spreken, al was het maar omdat er iemand anders aan het woord is of omdat het om een herhaling gaat. *Het is dit geringe verschil dat het komische effect teweeg brengt.* We geven enkele voorbeelden. Toneelgroep de Koe zegt dat het de lach van het publiek opwekt door situaties op te voeren die herkenbaar zijn. In tekenfilms wordt dit effect bij uitstek uitgebuit. Cartoonisten inspireren zich voor het weergeven van de gelaatstrekken van dieren niet op een nauwkeurige observatie van deze dieren, maar wel op een observatie van de gelaatsuitdrukkingen van mensen. Een alledaagse gelaatsexpressie waar we nooit op zouden letten wanneer onze buur ze maakt, wordt hilarisch wanneer ze ons vanonder het uiterlijk van een vis tegemoet komt. Ook echte dieren worden grappig gevonden wanneer we er iets menselijks in herkennen. Denk bijvoorbeeld aan rechtop waggelende pinguïns die wel stijve heren in pak lijken. We kunnen ook lachen wanneer we een koppeltje pinguïns over het strand zien waggelen, terwijl we het helemaal niet grappig vinden om echte koppels door de straat te zien lopen. Het grappige effect komt voort uit het geringe verschil tussen het gedrag van de pinguïns en dat van de mens. Het geringe verschil verklaart bijvoorbeeld ook waarom Nederlandstaligen het Afrikaans en Afrikaanstaligen het Nederlands zo grappig vinden. Op dit moment probeert ook een Zweedse autofabrikant de aandacht te trekken door in haar radiospotjes gebruik te maken van een Zweeds-klinkend Nederlands. Een Franse autofabrikant zou met dezelfde opzet niet hetzelfde effect bereiken. Daarvoor is het verschil tussen Frans en Nederlands te groot<sup>137</sup>.

---

<sup>135</sup> Burms, Arnold (2006) *Filosofie van de kunst*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

<sup>136</sup> Net als de iterabiliteit vormt de parodie dan ook een structurele mogelijkheid van elke uitdrukking. Elke uitdrukking kan geparodieerd worden en kan als een parodie van een andere uitdrukking worden gezien.

<sup>137</sup> Dit is een belangrijk punt. Een parodie bereikt haar effect dankzij een verschil of verschuiving, maar dit verschil mag niet te groot zijn. In dat geval is er immers geen sprake meer van een verschuiving, maar gewoon van iets anders. Het intensifiërende effect dat net uit de verschuiving en het contrast voortkomt is dan niet langer voelbaar. Zowel de lach, als het onthutst zijn van de zogenaamd



Voorbeelden genoeg, maar *wáarom* vinden wij, mensen, deze geringe verschuiving zo grappig? Onze hypothese luidt dat dit te maken heeft met een *confrontatie met onze onmacht*. In de parodie wordt het grappige veroorzaakt door het besef dat de spreker geen volledige greep heeft op wat hij zegt. Een parodie en een grap zijn fenomenen waar we geen volledige controle over hebben, net zoals het komische effect vaak voortkomt uit een situatie waar de controle wordt verloren. *Bloopers* vormen hier wellicht het voorbeeld bij uitstek, maar ook de pointe van een mop toont meer dan eens een personage die de zaken niet helemaal onder controle heeft. Vaak toont dit zich in een antwoord dat niet helemaal juist of passend is binnen de context of bij de vraag. Het moment dat een of meerdere personages hierdoor perplex worden achtergelaten, is het moment dat het lachsalvo kan uitbarsten. Dit is onder andere het geval bij de volgende grapjes. Een man werkt in de Colruyt. Een vrouw vraagt hem waar de suiker staat. Hij antwoordt: 'Bij de "s", mevrouw'. Of nog: het ene kuikentje vraagt aan het andere kuikentje: 'wie zijn jouw mama en papa?'. Het andere kuikentje antwoordt: 'ik kom wel uit de broeikas, hé.' Ook de parodie of de karikatuur verkrijgen hun komische effect door iets in de verf te zetten waarover de geparodieerde niet de volledige controle heeft. In de karikatuur worden uiterlijke trekjes uitvergroot, die de gekarikaturiseerde doorgaans niet opzettelijk nastreeft. In de parodie gaat het niet om het overbrengen van de bewust beoogde, intentionele inhoud van de spreker, maar wel om het accentueren van de gedragingen en het accent waar hij zich niet zelf bewust van is of waar hij zich niet zo makkelijk van kan ontdoen (net hierom zijn ze natuurlijk typisch voor hem). Misschien is de lach wel een reactie die dit tekort aan macht of controle opvult. In dat geval getuigt hij van een zekere zorg (een vertederde lach) of niet-zorg (een uitlachende lach) voor de onmachtige persoon. Een argument hiervoor zou kunnen zijn dat een aanvankelijke spontane lach om onmacht, na een kleine reflectie, vaak opgevuld wordt door 'ooh'- of 'ocharme'-kreetjes. We worden er ons van bewust dat de extra bekleeding die de parodie de geparodieerde heeft gegeven, hem eigenlijk naakter maakt. Het masker van de controle en het uniform van de inhoud die iemand (een professor, een politieman, een politicus) in zijn sociale rol wil meedelen verdwijnen even. In de film *'la guerre du feu'* (Annaud 1981) wordt gesuggereerd dat met de lach de beschaving is gekomen, dat de mens zich door de lach ging onderscheiden van het dier<sup>138</sup>. Wij suggereren hier het omgekeerde. De beschaving waarin mensen sociale en hiërarchische rollen op zich

---

geparodieerde verdwijnt. Als iemand mij tracht te parodiëren en daarbij in het Chinees gaat praten, zal ik daar niet door geraakt worden. Wanneer ik opmerk dat wat hij doet niets met mij te maken heeft, heb ik gelijk. Ook het publiek zal zijn optreden wellicht 'flauw' noemen. We komen terug op het belang van de *geringheid* van het verschil wanneer we het hebben over Derrida's gebruik van oude namen (paleonomie) in zijn deconstruerende lezingen.

<sup>138</sup> De Dijn, Herman (2006) *Filosofie van de moderne tijd*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

nemen, maakt de lach mogelijk. De lach veronderstelt de beschaafde mens, maar toont zich net daar waar iemand niet helemaal blijkt samen te vallen met zijn rol in de beschaving – daar waar de ongeschaafde menselijkheid iets meer klemtoon krijgt dan de beschavende mens. Dit kan doordat wat onder de beschaving ligt naar boven komt, of door de nadruk die het beschavende zelf krijgt. In beide gevallen is het niet het ongeschaafde of het beschavende op zich dat de lach opwekt, maar wel het contrast tussen beide. Het is het contrast dat een betekenis genereert waarvan de inhoud niet volledig uitzegbaar is, maar waarvan het effect een affect is dat zich in de lach toont.

De mogelijkheid om te lachen met het doorbreken van de rollen heeft ook te maken met het relativiseringsvermogen van de mens. Dit veronderstelt dan weer een zekere *afstand* waarvan we kunnen stellen dat de parodie ze inneemt. Wanneer zowel wij als diegenen die ons beluisteren vast zouden hangen aan de inhoud van ons spreken en de materiële betekenaars deze inhoud perfect, zonder rest, zouden weerspiegelen, dan zou de parodie niet mogelijk zijn. In de parodie moet betekenis een beetje kunnen verschuiven. Bij de betekenissen die de mens aan zijn ervaringen geeft kan dit, omdat alles wat betekenis heeft een zekere duurzaamheid bezit die de betekenis los kan maken van de intentie van de zingever. De nieuwe contexten waarin betekenissen zo kunnen verschijnen maken een verschuiving en een afstand nemen van elke (serieuze) intentie mogelijk. Dat het vermogen iets grappigs te vinden samenhangt met de mogelijkheid los te komen van de eigen intentie en het plaatsen van een uitdrukking in een andere context, merken we in de analyse van een deficit en in de analyse van een positief fenomeen. Bekijken we eerst het deficit. Autisten nemen uitdrukkingen letterlijk. Als men een autistisch kind gebiedt zijn handen in het toilet te gaan wassen, zal hij niet naar de lavabo bij het toilet, maar wel naar het watercloset zelf lopen. Een autist zal dan ook zelden met mopjes lachen. Niet omdat hij daar niet vrolijk genoeg voor is, maar omdat hij moeite heeft zich los te maken van een letterlijke context. Bekijken we nu het positief fenomeen. Het gebeurt dat we in een betoog opmerken dat we iets tussen aanhalingstekens plaatsen en we daarbij ook even lachen. De lach betekent dan zoiets als 'je weet wel waarom' en refereert daarmee – net als de aanhalingstekens – aan een vroegere context. Evenals de aanhalingstekens geeft ook de lach aan dat de eerdere context niet almachtig is. Hoewel we weten dat een vroegere context erom vraagt iets niet op een bepaalde manier te zeggen, kan deze ons niet verhinderen het in een volgende context toch op die verboden wijze te formuleren. Aanhalingstekens plaatsen een zelfde zin in een nieuwe context, maar tonen ook aan dat die zin niet langer volledig dezelfde is. Wij lachen hier om de ervaring van de mogelijkheid van de verschuiving en we kunnen hier lachen, omdat we zelf noch volledig opgenomen zijn in de context van de eerste zin, noch in de context van de tweede zin.

Samenvattend kunnen we zeggen dat de parodie een manier is om iterabiliteit te begrijpen. Ze wordt geconstitueerd door verschuivende, maar herkenbare ervaringen in nieuwe contexten. In de parodie vinden we zowel de meer algemene Derridaanse, als de meer specifieke Austineaanse parasiet terug. De parodie vertoont een Derridaanse parasietstructuur in de zin dat ze gevormd wordt door herkenbare, maar door contextverandering verschoven tekens. De parodie toont nog iets van Austins beschrijving van de parasiet in die zin dat ze iets te maken heeft met een zekere leegheid. De parodie concentreert zich niet op een betekenisvolle inhoud, maar op een formaliteit die, zeker in haar extra accentuering, leeg is. Dit betekent niet dat ze geen betekenis genereert, maar wel dat ze niet volledig kan worden opgenomen in een zinvol discours. De formaliteit kan betekenis ondersteunen en genereren, maar aan de formaliteit blijft iets betekenisloos dat nooit in betekenis kan worden omgezet.

Het is duidelijk geworden dat wie de structuur van de parasiet begrijpt, ook inzicht heeft in de mogelijkheid en eigenschappen van het spel van de parodie, zoals Derrida suggereert in een reflectie over zijn literaire spel (cfr. het begin van deze paragraaf en LI 56). Alles van betekenis is iterabel, parasiteerbaar en parodieerbaar. Een serieus filosofisch discours kan dan ook nooit volledig tegen het risico van de parodie van het literaire spel worden afgeschermd. We geven enkele voorbeelden waarbij in het filosofische discours sprake is van een parodiërend effect.

Wellicht doet zich in veel **filosofische discussies** eerder een parodiërend effect voor, dan er sprake is van een echte confrontatie tussen denkers. Een confrontatie veronderstelt een aanwezigheid van twee of meer personen in dezelfde ruimte. Binnen een filosofische discussie zou dit betekenen dat de contexten van de verschillende sprekers zodanig op elkaar betrokken worden, dat deze een zelfde ruimte vormen. Dit lijkt slechts bij gelijkgestemden en misschien niet bijster originele denkers het geval te zijn. In het algemeen wordt de spreker waarmee men de discussie aangaat in de eigen context binnengehaald. Hierbij worden zowel de uitspraken van de discussiepartner als de eigen context een beetje verplaatst. Een illustratie hiervan is het stellen en beantwoorden van een vraag op lezingen of in de les. Het antwoord dat een spreker geeft is zelden een werkelijk antwoord op de vraag. Het plaatst de vraag wel binnen het discours van de spreker en verschuift zo haar betekenis. Omgekeerd schrijft de vraag zich in het discours van de spreker in en zorgt ze zo voor de verplaatsing van het centrum of zwaartepunt van zijn discours. Zelfs wanneer de spreker niet werkelijk antwoordt op de vraag, is hij er noodgedwongen een beetje door uit zijn lood geslagen. Deze situatie kan bij de spreker een lichte ongerustheid, bij de vrager een kleine wrevel en bij het publiek een stille glimlach veroorzaken. De lach van het publiek verradt het meest direct dat het antwoord van de spreker de vraag parodieert.

De **deconstruerende lezingen van Derrida** vormen misschien wel de beste illustratie van dit fenomeen. Derrida is zich dermate bewust van de parodiestructuur in filosofische discussies dat hij ze niet ervaart als een ongelukkig accident, maar ze van begin af aan uitspeelt. Dit merken we in de pedagogische en klassiek geworden beschrijving van zijn omgaan met hiërarchieën, alsook in de werking van zijn concept van *différance*.

Wanneer men Derrida's '*deconstructiemethode*' beschrijft, heeft men het vaak over twee te volgen stappen: Derrida zou eerst een klassieke hiërarchie omkeren, om deze vervolgens te verplaatsen. Een illustratie hiervan is dat het schrift volgens Derrida niet langer als secundair aan het spreken mag worden gezien (waarbij het schrift slechts wordt opgevat als een instrument om een mondelinge gedachte verder te zetten), maar een analyse van het schrift, zijns inziens, wel iets zegt over de structuur van het spreken (het schrift toont aan dat – ook mondelinge – gedachten steeds kunnen functioneren, d.w.z. betekenis hebben, in afwezigheid van de schrijver of spreker). Derrida's omkering bestaat niet uit een eenvoudige omwisseling van de plaats van twee termen. De omkering is meteen ook een *verplaatsing* van de betekenis van de termen. Zo staat 'schrift' volgens Derrida niet langer voor een ordinaire inscriptie van woorden, maar voor een algemene structuur van het betekenisproces die spreken en schrijven omvat. Hoewel Derrida sommige woorden een andere betekenis geeft, verandert hij de vorm van de woorden meestal niet. Hij beweert ondanks de veranderde betekenis toch hetzelfde woordgebruik te blijven hanteren (de betekenis van 'schrift' is verplaatst, maar hij vindt geen nieuw woord voor de tweede betekenis uit), omdat dit een zekere werking heeft (SEC 392-393). We begrijpen nu dat de werking bestaat uit het verschuiven van betekenissen, met een komisch of op een andere wijze intensifiërend effect tot gevolg<sup>139</sup>. Derrida zegt in SEC het volgende over deze verschuiving: 'Alleen onder die voorwaarde verschaft de deconstructie zich de middelen om *in te grijpen* in het veld van opposities dat zij bekritiseert' (392; Ned. 221, Derrida's cursivering). Het Nederlandse 'ingrijpen' is een goede vertaling van het Franse '*intervenir*'. Een verschuiving is niet zomaar een tussenkomst, maar wel een ingrijpende tussenkomst. Ze is in eerste instantie ingrijpend, omdat we erdoor geraakt worden. We worden erdoor geraakt, omdat we er onszelf in herkennen: we zien dat de verschuiving geen verandering van hiërarchie is die van buitenaf wordt ingevoerd en waar we in principe onverschillig tegenover kunnen staan, maar

---

<sup>139</sup> De verschuiving is dus niet enkel een extra beweging die ervoor moet zorgen dat Derrida zelf geen nieuwe orde instelt. Zelfs wanneer hij een verschuiving doorvoert, stelt hij toch een nieuwe orde in. De aandacht die geschonken wordt aan een term die voorheen werd uitgesloten neutraliseert de hiërarchie niet, maar geeft aanleiding tot nieuwe rangschikkingen, die op hun beurt omgekeerd en verschoven kunnen worden. De verschuiving is er net om de niet-neutraliteit te laten gevoelen. Het is deze niet-neutraliteit die krachten in het systeem losmaakt die voorheen niet konden spelen.

dat ze wel een mogelijkheid te zien geeft waar we zelf de aanleiding van vormen<sup>140</sup>. Hierbij laat de verschuiving niet noodzakelijk iets zien dat deel uitmaakt van onze essentie, maar werkt ze wel steeds met een rest waar we weerstand tegen wensen te bieden, maar die niettemin deel van ons uitmaakt. Het is de combinatie van deze twee aspecten die ons raakt: de verschuiving toont dat dit wat we naar een buiten wensen te verbannen in ons binnen zit. De confrontatie met een dergelijke vreemdheid *in onszelf* kan ons niet onverschillig laten. De niet-onverschilligheid betekent hier twee zaken. De eerste hebben we zonet aangeduid: we worden geraakt door de confrontatie met het vreemde in onszelf. De tweede bestaat erin dat de verschuiving ons niet-zonder-verschil achterlaat. Hoewel de verschuiving pas mogelijk wordt door een rest die zich al in ons binnen ophoudt, maakt ze ook krachten in ons los die iets *nieuws* teweeg brengen. Wanneer de vreemdheid in ons zichtbaar wordt gemaakt, is het waarschijnlijk dat ze zich meer zal laten gelden<sup>141</sup>. Samen met haar werd een keten aan predicaten uitgesloten, die nu –

---

<sup>140</sup> Ook Paul Moyaert wijst hier op: 'Want een bedreiging die enkel van buiten komt, is gemakkelijk te neutraliseren: zo'n buiten kan men buiten houden en gemakkelijk afstoten. Voor zo'n buiten kan men zich gemakkelijk afsluiten. Daarom moet het om een bedreigende exterioriteit gaan, die zich altijd *in* het systeem zelf voltrekt. Of anders gezegd: het moet om een buiten gaan dat buiten zichzelf is in het systeem, om een *buiten in het binnen*.' Zie p. 32 in Moyaert, Paul (1986) Jacques Derrida en de filosofie van de differentie. In: S. IJsseling (red.) *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo. p. 28-89. Hierop volgt een heldere en boeiende analyse van de parodie, die meer aspecten behandelt dan wij dat hier doen.

<sup>141</sup> We geven een voorbeeld. Stellen we ons een eerste situatie voor waarbij het man- of vrouw-zijn als een neutraal gegeven wordt beschouwd en waarbij het geslacht als een niet-relevante eigenschap van de persoon naar de buitenkant van deze persoon wordt verwezen. In dit geval is het mogelijk dat het geslacht mij wel enigszins bepaalt, maar zal een dergelijke bepaling geen aanleiding geven tot een verschillende behandeling. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat ik als vrouw anders oordeel over ethische vraagstukken, maar dit zal geen aanleiding geven om een gelijk aantal vrouwen en mannen in een werkgroep rond morele dilemma's aan te nemen. Wat telt is de complexiteit van het dilemma en dit vraagt intelligente personen om erover na te denken, of dit mannen dan wel vrouwen zijn doet niet ter zake. Er is een verschil tussen mannen en vrouwen, maar in deze kwestie is het een neutraal verschil en als het al niet helemaal neutraal is, dan is het in elk geval geen relevant verschil. Stellen we ons nu een tweede situatie voor waar door omstandigheden de collectieve idee ontstaat dat het man- of vrouw-zijn geen toevallige niet-relevante eigenschap is van een persoon die naar zijn buitenkant kan worden verwezen, maar dat het een deel van de persoon vormt dat hem, willen of niet, bepaalt. In dit laatste geval is het mogelijk dat het geslacht plots een ongelofelijk grote rol gaat spelen in allerlei domeinen. Er is niet alleen geslacht, maar ook gender; er is niet alleen een penis, maar ook een phallus; er is niet alleen een vrouwelijke morele blik, maar ook een vrouwelijke lectuur, vrouwelijk design en zelfs een vrouwelijke man, een nieuwe man, een yuppie. Wat eerder naar een buitenkant werd verwezen wordt niet alleen erkend als iets dat toch tot een binnen behoort, de verontwaardiging over de zichtbaar geworden miskennis en de euforie over het gevonden inzicht zijn ook zo groot dat het plots overal moet worden verkondigd, verdedigd en toegepast. We zouden kunnen zeggen **dat de binnengehaalde randfiguur zijn eerdere marginaliteit blijft uitspelen** om zo niet alleen erkend te worden, maar ook de nieuwe sterke figuur te worden. Eens zichtbaar gemaakt affecteert de vroegere vreemdheid een hele keten van begrippen en voorwerpen. Wat voorheen evident was, wordt nu – door de binnengehaalde vreemdheid – vreemd. Het verliest zijn neutraliteit. We kunnen de zichtbare niet-neutraliteit niet meer verdragen en gaan het veranderen in wat vroeger vreemd was.

na het doorbreken van een vroegere hiërarchie – meer actief hun plaats kunnen opeisen. Dit brengt ons bij een tweede aspect van het ingrijpende van de verschuiving. De verschuiving is ook ingrijpend in die zin dat ze verstrekkende gevolgen heeft. Derrida wijst erop dat de verschuiving weliswaar een concrete klassieke positie omkeert, maar hij voegt hier aan toe dat de verschuiving ook een *algemene* verschuiving van het hele systeem impliceert (SEC 392). De klassieke oppositie bestond overigens zelf niet uit twee inhoudelijke termen, maar involveerde een heel veld aan niet-discursieve krachten (392). Het ging immers om een hiërarchie, wat er op wijst dat er affecten als voorkeur en minachting spelen (niet-discursieve krachten) en wat er op wijst dat er een figuur is die de macht op eist, een macht die zich doorgaans niet tevreden stelt met één term als onderdaan (heel veld). Samenvattend kunnen we zeggen dat Derrida's **paleonomie** (het behoud van oude namen) van het inzicht getuigt dat het vreemde ons in het bijzonder raakt wanneer we niet anders kunnen dan het als iets van onszelf zien (als het niet tot onszelf behoort kunnen we het onverschillig naar een buiten verbannen) en dat de bewustwording van het vreemde in onszelf voor een verstrekkende reorganisatie van onszelf zorgt (als het vreemde een veld buiten ons zou toebehoren, zou het enkel een extraatje vormen, maar niets reorganiseren). Het gebruiken van oude namen, het enten van twee contexten op elkaar, zorgt volgens Derrida voor de kans, kracht en het vermogen van de communicatie (393). Communicatie staat hier duidelijk niet langer voor het eenvoudige doorgeven van een inhoud van de een naar de ander, maar voor de mogelijkheid van disseminatie. Het enten brengt een gevoel teweeg dat ietwat ongemakkelijk kan zijn – twee zaken die we voorheen gescheiden wensten te denken, worden nu intiem verbonden –, maar deze ongemakkelijkheid blijkt vruchtbaar te zijn. De ongemakkelijke verhouding vormt de impuls voor een reorganisatie van een systeem van betekenissen en krachten. Ze zaait zich uit in verschillende richtingen.

Zoals aangegeven wijst ook Derrida's beschrijving van het fenomeen van *différance* op de intensifiërende en verrijkende kracht die van het verschuiven van betekenissen uitgaat. Waar radicale onderscheidingen (*différences*) worden gemaakt, wijst hij op een structurele onontkoombare verwevenheid. Hierbij kunnen twee termen zich niet helemaal van elkaar losmaken en affecteren ze ook elkaars betekenis. Deze verwevenheid zorgt niet voor een theoretische impasse, maar voor een nieuwe dynamiek die leven inblaast, na de verstarringen waar strikte onderscheidingen steeds aanleiding toe geven<sup>142</sup>.

Dit gezegd zijnde moet nog één opmerking worden gemaakt. We kunnen het grappige effect van een parodie nooit helemaal uitleggen. Uitleg en grap lijken nooit helemaal recht te doen aan elkaar. Zodra we

---

<sup>142</sup> Deze gedachte is terug te vinden op p. 36 in: Martelaere, P. De (2004) *Taalfilosofie*. Leuven, de Standaard.

trachten uit te leggen waarom we iets grappig vinden, komen we in moeilijkheden. Nochtans lijkt iedereen de grap op één of andere impliciete manier erg goed te begrijpen. Hoe verklaren we anders dat we allemaal op hetzelfde moment moeten lachen? Die lach verstomt echter wanneer iemand in het gezelschap de grap niet begrijpt en ze helemaal moet worden uitgelegd. Een theoretische beschrijving van de parodie, zoals we die hierboven hebben trachten te geven, is zelf niet grappig. Een zeker inzicht in de structuur van de parodie genereert het grappige dus niet. Deze onmacht van de theoretische uitleg, wijst zelf op een essentieel kenmerk van de parodie of iterabiliteit. *De iterabiliteit en parodie zijn telkens weer concreet* en zijn dus niet te vatten in één formule, één concept of één theoretisch schema. De concrete parodie is niet helemaal binnen een theoretisch schema te plaatsen en kan er ook niet rechtstreeks uit worden afgeleid. Wat Derrida zegt over zijn opvatting van het schrift (SEC 393) geldt dus ook voor zijn opvatting van iterabiliteit (LI 42-43). Iterabiliteit genereert effecten, maar bestaat zelf niet als zelfstandig identificeerbaar gegeven.

### 3.2 De wereld is een schouwtoneel

We worden niet alleen nagebootst, maar bootsen ook zelf voortdurend na. Een bepaalde – beperkende – lezing van Derrida's teksten over parasiteerbaarheid houdt er van dit te beklemtonen. Deze lezing concentreert zich niet op de gemeenschappelijke structuur die fictie en realiteit volgens Derrida delen, maar stelt dat Derrida vooral aantoont dat de realiteit zich ook op de fictie kan enten, in plaats van de fictie enkel op de realiteit. Hiermee zou Derrida dan een traditionele hiërarchie omkeren. Wij menen niet dat dit het doel van Derrida's beschrijving van parasiteerbaarheid is. Als hij al zegt dat fictie de nieuwe algemene structuur van het spreken en schrijven vormt, dan wordt fictie hier niet in de enge zin van het woord verstaan (poëzie, romans, theater, film), maar staat ze wel voor de structuur van iterabiliteit (de stabiliteit van het betekenisvolle teken zorgt ervoor dat een uitdrukking als iets anders, maar toch herkenbaar kan worden herhaald) die fictie én non-fictie, 'oorspronkelijk' schrijven én citaat, oprecht gemeente én als leeg herhaalde, formele uitdrukkingen mogelijk maakt. Dit neemt niet weg dat het voorkomt dat wat doorgaans als authentieke realiteit wordt ervaren eigenlijk van nabootsing kan getuigen. In zekere zin zijn al onze uitdrukkingen nabootsingen. We spreken in herkenbare woorden, woorden die meestal al door anderen voor ons werden gevormd. In bepaalde situaties kunnen we ons echter meer bewust worden van het feit dat wat wij doorgaans als primair taalgebruik beschouwen eigenlijk bepaald wordt door wat wij secundair taalgebruik plegen te noemen. We geven voorbeelden

van een fictie die een realiteit kan voorafgaan, een nabootsing die een persoonlijke mededeling kan bepalen en citaten die niet uit een discours gedistilleerd worden, maar het discours van in het begin beheersen.

Het realisme in de literatuur wordt pas mogelijk dankzij de fictie. Wanneer Borges in *Een gele roos* (1960) beschrijft hoe een zieke dichter spontaan de verzen bij zich voelt opborrelen wanneer hij een roos naast zijn bed ziet staan, maar een plots besef van de realiteit van de roos deze verzen onderbreekt, blijkt de realiteit er pas te zijn dankzij het eerste poëtiseren<sup>143</sup>.

Verder kan ook een echte werkelijkheid zich op de literatuur enten. Dit wordt beschreven in Dennis de Rougemonts 'L'amour et l'Occident' (1939) en M.E. Austens 'Love-act' (1982)<sup>144</sup>. In 'L'amour et l'Occident' beschrijft Dennis de Rougement hoe wat wij ervaren als de passionele overdonderende liefde eigenlijk voortkomt uit verhalen als die van Tristan en Isolde. De retoriek van die verhalen heeft zich in het Westen doorgezet en de realiteit zou zich daar nu nog steeds aan spiegelen. M.E. Austen beschrijft in 'Love-act' hoe een amateur prostituee een script ontvangt van een oude man dat ze van buiten moet leren en op toevallige ontmoetingen moet reproduceren. Zo moet het lijken alsof zij verliefd wordt op de man en niet hij op haar. Wanneer de liefdesact volgens het script uitgevoerd wordt, voltrekt deze zich eigenlijk twee maal. Eénmaal volgens het script en éénmaal in het echt. Acteurspel en realiteit kunnen zich hier niet van elkaar losmaken, maar het is wel het spel dat het verloop van de liefdesact dicteert.

In minder extreme mate komen we dit fenomeen voortdurend tegen. Bij kleine kinderen valt dit soms erg op wanneer ze woorden in de mond nemen die nog iets te groot voor hen zijn en dus niet anders kunnen zijn dan een nabootsing van taalgebruik uit de volwassen wereld waar ze nog niet toe behoren. Zo antwoordde een zesjarig meisje op de vraag hoe het kwam dat ze een verrassing had verklapt: 'dat berust allemaal op een misverstand'. Een jongetje van twee zei eens: 'we'll discuss that later'. Hoewel het meisje en de jongen het volwassen taalgebruik niet opzettelijk nabootsen, is hun taalgebruik eerst een spelende imitatie en krijgt het pas gaandeweg een reëler statuut. Ook bij volwassenen kan de stijl van het spreken al nabootsend tot stand komen om vervolgens als hoogst persoonlijk te worden ervaren. Zo kan ik mezelf erop betrappen anders met mijn vrienden van de middelbare school, dan met mijn vrienden aan de universiteit te spreken. Hoewel ik aan beide iets persoonlijks tracht te vertellen, past mijn spreken zich aan hen aan. Wat ik als persoonlijk en reëel ervaar wordt dus voor een deel door nabootsing bepaald. Beeldhouwer Frank Mahieu heeft dit fenomeen in een erg mooi beeld samengevat. Het beeld is dat van

---

<sup>143</sup> De verwijzing naar dit fragment wordt gemaakt in de lessen *Filosofie van de kunst* (Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).

<sup>144</sup> De verwijzing naar deze boeken wordt gemaakt in de lessen *Taalfilosofie* (Martelaere, Patricia De(2005) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).



een man die gekleed, noch naakt is en waarvan het lichaam bezaaid is met ogen. Op het voetstuk staat 'eye am'. Mahieu geeft hiermee (al dan niet bewust) een bijzondere interpretatie aan Berkeley's uitspraak 'esse est percipi vel percipere'. Zijn is waargenomen worden of waarnemen. Zelfs ons meest persoonlijke zijn, onze meest authentieke handelingen of uitingen worden bepaald door wat we waarnemen of aan ervaringen en voorbeelden hebben en door wie we waargenomen worden of aan wie we ons aanpassen. Wij kunnen ons niet altijd bewust zijn van de bepalende kracht van deze laatste factor, politici zijn dat wel. Met het oog op de publicatie van een interview, praten ze vaak onmiddellijk in quotes. Door hun gedachten op een zekere wijze te formuleren, hopen ze de gedachten waarvan het voor hen belangrijk is dat ze het publiek bereiken, in het vet gedrukt en tussen grote aanhalingstekens in het artikel terug te vinden. Hier wordt het citaat niet uit een doorlopend spreken gedistilleerd, maar bepaalt de publicatie van citaten al de 'oorspronkelijke' formuleringen van gedachten. Citaten die volgens Searle tot het secundaire en niet-serieuze taalgebruik behoren, blijken hier dus toch het serieuze taalgebruik te bepalen.

De nabootsingen die ons eigen spreken bepalen confronteren ons net als de parodie met een uitwendigheid in ons spreken. We kiezen het discours dat we nabootsen of waaraan we ons aanpassen doorgaans niet zelf. Meestal merken we de nabootsing trouwens niet eens op. Wat er ook over gezegd mag worden, de verschuiving tussen fictie en realiteit is in de regel weinig spectaculair. We stellen ze in zonder het te weten. Alleen af en toe worden we ons van ons eigen enten bewust. Wanneer ik mijn liefde op een eigen wijze aan iemand betuig, kan ik beseffen dat anderen voor mij dat al op dezelfde wijze moeten hebben gedaan en dat ik wellicht zelfs door hen ben beïnvloed. Wanneer ik, na lang in een academische sfeer te hebben vertoefd, terug thuiskom, kan ik gewaar worden dat mijn spreken zich zonder te weten aan de instelling en de mij omringende mensen aanpaste. Ik kan me een beetje ongemakkelijk voelen bij dergelijke bewustwordingen. Ik blij plots minder met mezelf samen te vallen, dan ik had gedacht. Mijn woorden werden door iets anders bepaald dan door mijn gedachten of persoonlijkheid. Tegelijkertijd getuigt mijn verontrusting ervan dat de uitwendigheid van mijn spreken toch iets met mij te maken heeft. Ik voel mij ongemakkelijk, omdat ikzelf en anderen mijn uitwendigheid als iets *van* mijzelf zien, terwijl ik me hier toch niet helemaal mee kan identificeren. Voor we een voorbeeld geven, wijzen we erop dat de uitwendigheid hier zowel slaat op het feit dat mijn spreken niet helemaal samenvalt met mijn eigen gedachten, als op het feit dat mijn spreken niet helemaal samenvalt met het discours waar het zich aan aanpast. Was dit laatste het geval, dan hoefde ik mij niet ongemakkelijk te voelen. Niemand zou mijn aanpassing opgemerkt hebben, ook ikzelf niet. Het is mijn noch-samenvallen-met-mezelf, noch-samenvallen-met-wat-mij-omringt dat mij verontrust. Geven we

nu een voorbeeld. Ik kan mij als West-Vlaamse ietwat ongemakkelijk voelen aan een universiteit in Vlaams-Brabant. Hoewel ik mij aan het discours van de universiteit aanpas, ervaar ik dat mijn spreken er niet in slaagt er helemaal mee samen te vallen. Omgekeerd slaag ik er ook niet in helemaal West-Vlaams te zijn. In West-Vlaanderen blijft een stukje universiteit aan mij kleven. Verschillende discours zeggen mij dat ik niet helemaal in hen pas en duwen mij terug naar andere discours waar ik ook niet helemaal toe behoor<sup>145</sup>. Steeds opnieuw word ik geconfronteerd met uitwendigheden – zaken waar ik niet mee samenval –, die steeds opnieuw als uitwendigheden *van* mij worden gezien. Ik voel hoe ik noch samenval met mezelf, noch samenval met een bepaald discours. Het discours voelt hoe ik niet met hem samenval en verwijst mij terug naar mijzelf; maar dit zelf is er niet, of toch niet zonder nieuwe uitwendigheid.

#### **4. Verschuiving en gevoeligheid; identiteit en verantwoordelijkheid**

In het tweede deel van dit hoofdstuk hebben we het voornamelijk over twee zaken gehad. In de eerste plaats hebben we er met onze aandacht voor het belang van de context in de betekenisconstitutie en met onze analyse van het structurele onbewustzijn op gewezen dat de *identiteit* van een auteur op zo'n manier verdeeld is dat we ze nooit kunnen traceren. In de tweede plaats hebben we aandacht gehad voor verschuivingen in ons spreken (met de klemtoon op de verschuiving tussen zogenoemd serieus en niet-serieus taalgebruik), die ons confronteren met een *uitwendigheid in onszelf*. In het volgende deel beschrijven we enkele van onze *gevoeligheden* voor verschuivingen in het algemeen en voor verschuivingen tussen fictie en realiteit in het bijzonder. We zullen merken dat een inzicht in de structurele mogelijkheid van deze verschuivingen onze argwaan of angst hiervoor niet wegneemt. Vervolgens gaan we na of we ons bij een gevoel van een ongehoorde verschuiving tot iemand kunnen richten die zich hiervoor moet *verantwoorden*. Dit daagt ons uit om de implicaties en mogelijkheden van de verdeelde identiteit verder door te denken.

---

<sup>145</sup> Biografen van Derrida houden ervan een verhaal te vertellen dat van deze ervaring getuigt. Door het antisemitische beleid onder het Vichy-regime in Algerije werd Derrida als jood van school gestuurd en gedwongen school te lopen binnen de joodse gemeenschap. Men laat Derrida dan vertellen dat hij zich noch helemaal thuis voelde in de maatschappij die hem uitsloot, noch in de joodse gemeenschap waaronder men hem wilde klasseren. Deze ervaring geldt dan als illustratie van een *différance* in zijn eigen identiteit. Zijn zelf wordt door een inwendig verschil doortrokken, waardoor hij nooit kan zeggen iets één en al te zijn.

## C. Verantwoordelijke uitgever: verlangen naar een zelf in het betekenisproces

### 1. Gevoeligheden

In de gemediatiseerde en geëlektroniseerde wereld zoals we die vandaag kennen zijn we ons uitermate bewust van de iterabiliteit en parasiteerbaarheid van onze uitspraken. Beter dan ooit tevoren weten we hoe uitspraken door een bepaalde montage of zelfs gewoon door hun opname in een tv-programma een betekenis kunnen krijgen die we er niet hadden willen inleggen; hoe mailverkeer voor grote misverstanden kan zorgen, omdat de afzender niet weet vanuit welke context de ontvanger zijn bericht zal lezen en de ontvanger zich niet bewust is van de context waarin de mail is geschreven; hoe het effect van uitspraken van politici afhangt van de *timing* en wat er door de (tegen)partij mee wordt gedaan. Ondanks dit besef van iterabiliteit en parasiteerbaarheid eisen we toch dat bepaalde zaken binnen hun context blijven. Dit heeft niet met de miskenning of ontkenning van een zekere verschuifbaarheid van onze uitspraken te maken, maar wel met gevoeligheden die maken dat we bepaalde concrete realisaties van deze structurele mogelijkheid niet in elk concreet geval zonder meer kunnen aanvaarden. Het is niet omdat uitspraken steeds kunnen worden verschoven, dat een welbepaalde verschuiving niet als bedreigend of ongehoord kan worden ervaren. De structurele mogelijkheid van de verschuiving maakt het verlangen haar op een of andere manier in bedwang te houden ook niet onterecht.

#### 1.1 Een dreigende betekenisloosheid

Kijken we naar een eerste gevoeligheid die het verlangen naar een inperking van verschuivingen motiveert. Deze is eigenlijk heel eenvoudig. In de communicatie wensen we op z'n minst vaak een bepaalde betekenis mee te delen of een bepaald effect te bewerkstelligen. **We hebben een bedoeling met wat we zeggen** en we willen graag ons doel bereiken. Verder hopen we ook vaak dat de communicatie het ons mogelijk maakt in dezelfde ruimte van denken en voelen als onze gesprekspartners te vertoeven. Wanneer we iets serieus willen meedelen en iemand dit in het belachelijke trekt, is het mogelijk dat we hier niet mee opgezet zijn. Wanneer we iets grappigs willen vertellen en niemand lacht zijn we ontgoocheld of beschaamd.

We zouden op beide situaties kunnen reageren door te zeggen dat het nu eenmaal zo gaat in de communicatie en dat we ons daar moeten bij neerleggen. Een weigering dit te doen kan als teken van *starheid of non-flexibiliteit* worden gezien. Deze starheid is dan *niet positief*, maar heeft een negatieve connotatie. We lijken onszelf en onze ideeën te goed te vinden om ze zomaar over te laten aan de algemene, vrij anonieme (en daardoor onrespectvolle) werking van het betekenissysteem. Zeker, dit verwijt kan in sommige gevallen wel degelijk worden gemaakt. Soms klampen we ons te hard vast aan wat we denken zelf te zeggen te hebben. Hierbij maken we niet alleen communicatie onmogelijk, we zien ook de werkelijke aard van onze betekenissen niet in. We zien niet in dat hun constitutie niet volledig van ons afhankelijk is<sup>146</sup>; noch dat hun verderzetting vereist dat ze zich van ons kunnen losmaken<sup>147</sup>; noch dat iets pas werkelijk persoonlijk kan zijn wanneer het niet volledig door ons wordt beheerst<sup>148</sup>. Toch is een zekere starheid *positief*: ze vormt de mogelijksvoorwaarde voor de betekenis van onze uitspraken en van onszelf. Met zijn concept van iterabiliteit wijst Derrida niet alleen op een element van alteriteit of mogelijkheid van verschuiving, maar ook op een element van stabiliteit. Zonder herkenbaarheid kan geen enkel citaat en ook geen enkele parodie worden begrepen. Onze bedoelde betekenissen moeten over een zekere flexibiliteit beschikken om in andere contexten te functioneren, maar moeten ook een zekere stabiliteit hebben anders zouden ze helemaal niet als betekenissen, laat staan als een door ons bedoelde betekenis worden begrepen. Ook wanneer wij *zelf* enigszins van betekenis willen zijn, moeten we van een zekere standvastigheid getuigen. Als het voor ons helemaal niets uitmaakt wanneer iemand lacht met wat we serieus bedoelen of ernstig is wanneer we zijn lach wensen uit te lokken, lijkt wat wij menen, wensen of beogen volledig verwaarloosbaar te zijn. Wanneer we steeds onmiddellijk afstand doen van wat we zeggen, zeggen we uiteindelijk niets. Wanneer ik steeds zeg 'ik heb niets te vertellen dat zo belangrijk is dat ik het wil verdedigen tegen misinterpretaties', 'trek je maar niets aan van wat ik zeg', 'doe maar wat je wilt met wat ik hier zeg', 'ze mogen denken van mij wat ze willen', vernietig ik hiermee mezelf.

Bovendien is 'iterabiliteit' de algemene naam van een probleem dat zich telkens weer als een concrete moeilijkheid voordoet. In die zin zit in het concept van iterabiliteit zelf besloten dat we er in concrete situaties toch nog door geraakt kunnen worden, ondanks ons inzicht in zijn meer algemene werking. Het heeft dan ook geen zin te beweren: 'Ik heb Derrida gelezen, weet dat iterabiliteit onvermijdelijk is en kan

---

<sup>146</sup> Denk aan de rol van de context in de constitutie van onze bedoelingen.

<sup>147</sup> Dit is het principe van iterabiliteit: betekenisvolle uitdrukkingen hebben een stabiel element dat hen herkenbaar maakt in andere contexten. De herkenbaarheid vereist niet dat ik aanwezig ben om hun betekenis uit te leggen.

<sup>148</sup> We komen hier later op terug (III.C.2).

daar gemakkelijk mee leven'. Wel is het waar dat Derrida's inzicht in de werking van iterabiliteit een zeker verzet oproept en dat men dit verzet eventueel en tot op zekere hoogte kan overwinnen. Het is zoals de uitspraak 'je kunt winnen en verliezen'. Ik kan tot dit algemene inzicht komen, maar dat betekent niet dat ik me in concrete situaties telkens makkelijk bij mijn verlies zal neerleggen. Het inzicht kan zelfs een zeker verzet oproepen: hoewel ik kan winnen en verliezen, is het echte doel van het spel voor mij het te winnen. Ik overwin dit verzet wanneer het inzicht in de algemene wetmatigheid van mij een goede verliezer maakt. Maar *dát* het inzicht mij tot een goede verliezer maakt is niet gegarandeerd<sup>149</sup>. Net zo verhindert het inzicht in de werking van iterabiliteit niet dat ik iemand mijn bedoelingen zo precies mogelijk tracht duidelijk te maken en betekent het aanvaarden of beamen van de mogelijkheid van intrusie niet dat ik er ook tegen kan of die verwelkom.

Als ik mij op geen enkele wijze zorgen maak om hoe mijn gesprekspartner mijn uitspraken interpreteert, getuigt dit ook niet van bijzonder veel achting voor *hem*. Ik uit dan geen enkel verlangen een ruimte met hem te delen. Hierbij is het niet enkel zo dat mijn gesprekspartner zich niets van mij hoeft aan te trekken. Mijn houding impliceert ook dat zijn doen en laten mij niet interesseert: wanneer hij met mijn uitspraken mag doen wat hij wil, zie ik hem hooguit als een actor in het betekenissysteem, maar hecht ik geen enkele waarde aan zijn eigen persoon. Ik kan mezelf hier niet verdedigen door te zeggen dat ik de ander wil respecteren door hem de kans te gunnen de betekenis van mijn woorden te bepalen, door – met andere woorden – plaats te maken voor zijn interpretatie. Wanneer ik de bepaling van de betekenis van mijn woorden volledig aan de ander overlaat, misken ik immers juist een essentiële eis van de ander. Ik misken dat de ander juist wil *dat ik mezelf ben* en vanuit mezelf spreek. Paradoxaal geformuleerd is de eis van de ander de volgende: hij vraagt mij *niet* te zeggen wat hij wil dat ik zeg. Ook in dit opzicht heeft het dus geen enkele zin mezelf helemaal aan de ander over te leveren vanuit de gedachte dat ik toch nooit een greep heb op de manier waarop die ander de betekenis van wat ik doe of zeg voortzet en transformeert.

Uit wat we zonet hebben beschreven blijkt in de eerste plaats dat het verlangen onze bedoelde betekenissen enigszins te beschermen voor verschuivingen niet van een miskennis, maar net van inzicht in het betekenisproces getuigt. In zoverre betekenis niet in het teken zelf zit, maar betekenis *voor ons* is, moeten we het over meer hebben dan over een stabiel element in onze uitspraken (waartoe

---

<sup>149</sup> Moyaert merkt terecht op dat dit in het geval van iterabiliteit zelfs onmogelijk is: 'Ik kan onmogelijk de volgende redenering maken: 'Aangezien zin en verlies van zin onherroepelijk in elkaar verstrengeld zijn, ben ik bereid om het verlies aan zin te lopen om zo de ervaring van zin terug te winnen.' Het verlies van zin voltrekt zich ondanks mij, en kan zo radicaal zijn, dat ik er geen nieuwe zin aan kan geven.' (1986 62)

Derrida zich in SEC beperkt). De stabiliteit die noodzakelijk is voor betekenis impliceert ook een wens voor die betekenis op te komen. Wat van betekenis is, heeft een zeker belang en wat van belang is, wordt met een zekere halsstarrigheid en vurigheid verdedigd. In de tweede plaats hebben we aangetoond dat onze starheid en vasthoudendheid aan onze eigen betekenissen, niet moet worden begrepen als een gebrek aan openheid voor de gesprekspartner (en zijn mogelijke interpretaties). Integendeel, wanneer we onverschillig staan ten aanzien van de receptie van onze eigen betekenissen, betekent dit dat we niets persoonlijks aan de ander willen meedelen en dat zijn eigen interpretatieproces ons niet interesseert. Wanneer we wel belang hechten aan een min of meer precieze overdracht van betekenissen, kan dit ervan getuigen dat de ander ons wel aangaat.

Gaan we over naar een tweede – hiermee verwant – inzicht dat ons een zekere inperking van verschuivende contexten doet opeisen. Hierboven hebben we reeds kort aangestipt dat de inperking van contexten van belang is om iets persoonlijks te kunnen meedelen. Wanneer we elke verschuiving van onze uitspraken onverschillig toestaan, blijken de uitspraken geen persoonlijke betekenis voor ons te hebben, noch vanuit een interesse voor de persoon van de ander te worden meegedeeld. We gaan nu even verder in op de relatie tussen betekenis, het persoonlijke en de context. Wanneer ik iets wil meedelen is dat tot op zekere hoogte altijd persoonlijk. Een mededeling veronderstelt een bepaalde selectie en die selectie kan niet anders dan vanaf mijn eigen standpunt worden gemaakt. Bij een voortdurende verschuiving van mijn uitspraken, worden de grenzen van mijn aanvankelijke selectie opengebroken tot ze niet meer te zien zijn. Dit vernietigt niet alleen mijn persoonlijke selectie, maar toont ook een glimp van een steeds **dreigende betekenisloosheid**. Zonder enige selectie is er geen betekenis. De vrees voor verschuivende contexten getuigt dan ook niet alleen van een vrees voor de verandering van betekenis, maar ook van een vrees voor deze betekenisloosheid. We illustreren dit met behulp van een verhaal en een vaak voorkomende uitspraak.

Borges (1957) vertelt het verhaal van een persoon die in zijn kelder een klein sferisch object vindt (Aleph), waarin deze alles kan zien, het verre, het nabije, het persoonlijke enz.<sup>150</sup>. Dit leidt tot verwarring en tot de gedachte 'gelukkig is er de vergetelheid', want met die verwarring kunnen we niet leven. Een dergelijke gedachte komen we ook op het spoor wanneer iemand begint te fantaseren over mogelijke verlopen van omstandigheden, zichzelf dan tegenhoudt en zegt 'ik mag er niet aan denken'. In dit laatste geval wil men doorgaans niet aan negatieve scenario's denken. Het is echter ook mogelijk dat men zijn

---

<sup>150</sup> De verwijzing naar het verhaal en de hierbij gegeven uitleg gaan terug op wat we in de lessen *Filosofie van de kunst* zagen (Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).

eigen fantasie tegenhoudt, omdat de veelheid aan mogelijke denkpijlers zelf ons met een zinloosheid confronteert. Wanneer we aan alles beginnen te denken, denken we aan niets meer en verliezen we ook onze eigen plaats in het universum.

Wanneer we het betekenisproces goed willen begrijpen, moeten we deze gang naar zinloosheid zien, maar mogen we er ons niet zomaar aan overgeven. Contexten kunnen steeds verschuiven en daardoor de betekenissen van uitspraken veranderen. Dit kan een aanvoelen en gevoelen van zinloosheid teweeg brengen. Door het aanvoelen van de zinloosheid die voortkomt uit de veelheid, kan ik ook het gevoel hebben dat mijn eigen uitspraak betekenisloos is. De werking van het betekenisproces behoedt ons echter evenzeer voor deze zinloosheid als ze deze mogelijk maakt. Contexten zijn niet alleen structuren die de betekenis van onze uitspraken verschuiven. Ze zijn ook zelf, per definitie, niets anders dan selecties. In die hoedanigheid beschermen ze ons ook voor het te grote universum. Aan de drang om het voor deze beschermende contexten op te nemen en hierom een steeds verdere openbreken van de aanvankelijke context te verhinderen, ligt een reële bezorgdheid ten grondslag. Contexten zijn nodig opdat onze uitspraken betekenis zouden krijgen; onze uitspraken moeten zich in verschillende contexten kunnen handhaven, willen we hun betekenisvolheid enige duurzaamheid geven; maar een oneindige hoeveelheid contexten waarin onze uitspraken zouden moeten fungeren moet vermeden worden, deze maakt betekenisvolheid onmogelijk, ze leidt tot zinloosheid.

## **1.2 Intensiteit en verlies**

In de vorige paragraaf hebben we twee gevoeligheden voor verschuivingen in het algemeen aangeduid. We gaan nu in op twee gevoeligheden die zich kunnen tonen wanneer de grenzen tussen *fictie en realiteit* verschuiven. Beide hebben te maken met een ervaring van intensiteit en verlies die uit een vermenging van fictie en realiteit kan voortkomen.

### **1.2.1 Betekenis, aandacht en geboeid worden**

Wanneer we aangeven een vermenging van fictie en realiteit te vrezen, kan dit snel gezien worden als een poging om een objectieve waarheid te beschermen. Er wordt dan gezegd dat we de kans willen hebben te weten te komen wat de objectieve waarheid is en dat er daarom ruimtes moeten zijn – zoals

het nieuwsbulletin of wetenschappelijke magazines – waarbinnen deze waarheid niet met onwaarheden wordt vermengd. Het gebeurt dat hierbij wordt opgemerkt dat een bescherming van een dergelijke waarheid essentieel is voor het voortbestaan van betekenisvolle discours<sup>151</sup>. Over een dergelijk verlangen naar waarheid willen wij het hier niet hebben. Het verlangen om met de realiteit in aanraking te komen en niet met een schijnwerkelijkheid staat echter niet noodzakelijk of altijd in dienst van het klassieke verlangen om de waarheid te kennen of te eerbiedigen. Onze interesse in echtheid kan ook aanduiden dat we **ervan houden door iets of iemand geboeid te worden**<sup>152</sup>. We komen dit op het spoor in twee verschijningsvormen van de handtekening en in onze beleving van fictie. Aan het einde van deze paragraaf zal duidelijk worden waarom dit geboeid zijn niet enkel een aardigheid is waarvan we kunnen houden, maar wel cruciaal is voor de ervaring van betekenissen.

Staan we eerst stil bij de handtekeningen. Hierbij hebben we het niet langer over de handtekening als intentieverklaring, maar over twee andere van haar verschijningen die ons kunnen boeien en ons daardoor doen verlangen naar haar echtheid. We beschrijven eerst hoe de handtekening een materiële band met de ondertekenaar kan bewerkstelligen. Vervolgens staan we stil bij wat we bedoelen wanneer we zeggen dat iemand door een bepaalde handeling of spel zijn handtekening nalaat.

Er is een verlangen naar de echtheid van een handtekening die niet te maken heeft met het verlangen zeker te kunnen zijn van een wil of intentie, maar wel met het verlangen een **materiële band** met een verleden of een persoon vast te houden. We hebben eerder gezegd dat soms de perceptie ontstaat dat de handtekening een incarnatie is van de wil, waarbij er een rechtlijnig verband lijkt te zijn tussen de inwendige wil tot uitdrukken en de fysieke indruk die het krassen van de handtekening maakt. We hebben met Derrida aangetoond dat er in werkelijkheid sprake is van een breuk. De handtekening functioneert als een stempel. Ze werkt wanneer ze herkenbaar is, maar ze kan in principe steeds door iemand anders worden gezet of zonder instemming toch door mij worden geplaatst. Uit de handtekening zelf valt noch de auteur, noch de intentie af te leiden. Toch kunnen we, zelfs wanneer er geen rechtlijnige band is tussen intentie en incarnatie, in de incarnatie geïnteresseerd zijn.

---

<sup>151</sup> Zo merkt een journalist in een reactie op de vermenging van fictie en realiteit in de media op: 'Elke uitspraak stoelt op de mogelijkheid van haar ontkenning, en zonder waarheid is er geen ontkenning. Als we niet meer op het bestaan van zoiets als een waarheid kunnen gokken, dan is er nog weinig reden om te schrijven. Of te praten. Dan rest alleen nog oeverloos gelul, of een volstrekt soevereine, onaanvechtbare stilte.' (Bultinck 2006)

<sup>152</sup> Dit geboeid worden zal belangrijker blijken te zijn voor het voortbestaan van betekenissen, dan het behoud van objectieve waarheid dat is.



Dit merken we in de interesse voor handtekeningen en relikwieën van beroemde personen. Wanneer we in een lange rij staan om een boek te laten signeren weten we wel dat de persoon van wie we de handtekening wensen ons deze niet vanuit een bijzondere genegenheid naar ons toe zal geven. Wanneer we interesse tonen voor kattenbelletjes van beroemdheden, vermoeden we dat we daar geen neerslag van grootse gedachten zullen vinden. Ze lieten ze onnadenkend na en zijn voor hen wellicht niet van betekenis. Hoewel we enkel geïnteresseerd zijn in echte schetsen van Ensor en niet in vervalsingen, kan dit niet verklaard worden door te zeggen dat de echte schetsen ons iets meer over zijn grote werk zullen leren. Een vervalsing door een Ensorkenner kan veel beter afbeelden naar welke stijl Ensor op weg was, dan een vlugge schets die Ensor maakte om zijn kapster te plezieren. Wat een autobiografie van een moordenaar betreft is het waarschijnlijk dat een romancier beter kan vertellen wat zich in het hoofd van de moordenaar afspeelt dan de moordenaar zelf die misschien liegt om alles poëtischer te maken dan het is. Toch vertonen we vaak een grotere interesse voor een echte, dan voor een fictieve autobiografie.

Deze reeks voorbeelden toont dat we in de incarnatie zelf van een persoon kunnen geïnteresseerd zijn, los van de verbinding met zijn intentie of ziel<sup>153</sup>. De incarnatie leidt ons niet rechtstreeks terug naar de wil of ziel van de persoon, maar evoceert wel iets dat vanuit een materiële band met hem voorkomt en ons het gevoel geeft iets dichterbij hem te komen of iets meer van hem te weten komen, zonder dat de inhoud hiervan valt uit te zeggen. Wanneer een handtekening vervalst blijkt, kan dit voor een teleurstelling zorgen. Niet omdat we hierdoor een *inhoudelijke* band met een bepaald persoon verliezen, maar omdat we gefascineerd waren door de materiële band zelf. Bij een vervalsing kunnen we ons *totaal* achtergelaten voelen. Er is niet alleen het gevoel dat er niets echt, non-fictiefs, oprecht was, maar ook dat er *niets* was. Dat waardoor we gefascineerd waren ging niet alleen om niets, er *wás* zelfs niets. Wanneer het boek van de moordenaar niet helemaal oprecht is, de schets van Ensor niet werkelijk van betekenis voor zijn kunst, de handtekening niet met veel overgave gezet, dan blijft er toch nog steeds een materiële band met de persoon in kwestie. Als die wegvalt blijken we niet alleen van de auteurs afgescheiden; we zijn er zelfs nooit mee verbonden geweest.

---

<sup>153</sup> Al is het natuurlijk wel zo dat we soms denken zijn ziel in deze incarnaties terug te vinden. Dit is doorgaans een illusie, omdat er geen rechtstreeks verband tussen intentie en incarnatie valt te trekken. Toch is het ook niet helemaal illusoir. Een persoon is nu eenmaal nooit zijn zuivere zijn, zijn meest authentieke gedachten. Een grote schrijver kan tegelijk een onhandige man en een tirannieke vader zijn. Hij is dat wellicht ook niet helemaal los van elkaar. Het is mogelijk dat wat hij niet vanuit een grootse gedachte nalaat, toch iets zegt over de energie waarmee hij schrijft.

We verbinden dit met een andere ervaring waarbij de band tussen handtekening, ondertekenaar en receptor nog door iets anders wordt geconstitueerd dan door de oprechtheid of door de incarnatie van de handtekening. Wanneer Derrida SEC ondertekent en daarnaast schrijft '*Remarque: le texte – écrit – de cette communication – orale devait être adressé à l'Association des sociétés de philosophie de langue française avant la séance. Tel envoi devait donc être signé. Ce que j'ai fait et contrefais ici. Où ? Là. J.D.*' (393, onze onderlijning), maakt het voor ons niet uit of de bijgevoegde handtekening al dan niet van intentie is vervuld. We hebben interesse voor het **spel** dat Derrida met de handtekening speelt en een deel van de interesse komt wellicht voort uit het feit dat het zo duidelijk zijn spel is. Wanneer we bij Derrida's handtekening en bijschrift verwijlen, vragen we ons niet (enkel) af of de handtekening nu al dan niet echt is, we koppelen het spel wel terug naar SEC, naar andere teksten van Derrida en naar de perceptie die we van zijn persoon zelf hebben. Derrida is in zijn handtekening aanwezig, niet omdat zijn intentie eruit spreekt (de nabijheid van de 'contrefais' maakt dat we niet langer weten wat zijn intentie is), noch omdat de handtekening een materiële band met hem schept (we hebben een kopij in handen waarbij de materiële band – zo ze al aanwezig is door de gelijkenis met de krullen die hij normaal tekent – toch sterk gereduceerd is), maar omdat het spel een beetje Derrida is. Iets dergelijk ervaren we ook wanneer we bijvoorbeeld van een film zeggen 'dit is op en top Almodóvar' en we er alleen al daardoor (extra) van gaan genieten. Zo kunnen we ook van lezingen of lessen genieten, omdat iemand weer eens helemaal zichzelf is. Ook in het hedendaags theater kiezen acteurs er vaak voor hun eigen realiteit in het spel op te nemen en getuigt een opmerking achteraf als 'dat was jij helemaal' doorgaans van een plezierige ervaring. Verder kunnen we, wanneer we met enige sympathie naar hobby's van een vriend gaan kijken, van zijn spel genieten. Niet omdat we het op zich leuk vinden, maar omdat we zien dat het echt iets van of voor hem is en dat ons meetrekt. We genieten ervan te zien hoe de ander in zijn spel opgaat.

Net als bij de handtekening als materiële band het geval is, boeit de handtekening als spel ons niet omdat ze ons iets zou bekend maken over de intenties van diegene die de handtekening nalaat. Een spel wordt niet steeds gespeeld met een bepaalde intentie. Toch is ons geboeid zijn ook hier gevoelig voor de echtheid van de handtekening. Wanneer we veel genoeg beleven aan een film waarvan we veronderstellen dat hij gemaakt is door onze favoriete regisseur en dan achteraf ontdekken dat hij toch door iemand anders werd geregisseerd, dan is het mogelijk dat we ontgoocheld reageren en dat voor ons de waarde van de film daalt. We kunnen uiteraard nog steeds van mening zijn dat de film goed gemaakt is, maar ons genot kan afnemen wanneer we merken dat de film slechts goed *nagemaakt* is. Dit besef verandert ons kijken.

De verschillende verschijningsvormen van de handtekening tonen ons dat we niet alleen in de echtheid van de handtekening zijn geïnteresseerd om een zakelijke werkelijkheid te kunnen instellen: de handtekening interesseert ons niet alleen als intentieverklaring waarmee we contracten tot uitvoer kunnen brengen. We wensen ook dat de handtekening echt is, omdat we van ons eigen geboeid zijn door een persoon – die zich toont in de interesse voor zijn fysieke incarnatie of in het meegaan in zijn spel – genieten en dit willen bewaren. We staan nu stil bij het fenomeen van de fictie en analyseren hoe we ook daar kunnen wensen dat een realiteit behouden wordt, die niet de realiteit van een empirische werkelijkheid is, maar wel een realiteit waarmee niet te veel mag gespeeld worden, willen we geboeid kunnen blijven.

Wanneer we geboeid worden gebeurt dit doorgaans dankzij een bepaalde **inkadering**. Een bepaald kader biedt ons de kans ons aan iets vast te haken en door iets meegesleept te worden. Dit is erg duidelijk bij wat we gewoonlijk fictie noemen. Een film, een boek, een gedicht en een toneelstuk trachten ons door een bepaalde structuur weg te rukken uit onze alledaagse beslommeringen en mee te voeren naar een andere werkelijkheid. Hierbij is zowel het begin als het verdere verloop van de fictie van belang. Het begin duidt een scheiding aan tussen de werkelijkheid waarin we ons begaven en de nieuwe werkelijkheid. Het biedt ons een aanknopingspunt om in iets anders binnen te treden. Zo hecht theatermaker Peter de Graef veel belang aan het begin van zijn stukken. Hij is reeds aanwezig op scène wanneer het publiek de zaal binnenwandelt en zingt dan bijvoorbeeld een lied om hen al in een andere sfeer binnen te brengen. Het verdere verloop moet ervoor zorgen dat we blijvend door het verhaal worden meegesleept zonder dat de werkelijkheid waaruit we komen ons teveel terugroept.

We geven hier het voorbeeld van een toneelvoorstelling, maar hetgeen waardoor we geboeid worden kan zowel een fictie als een realiteit zijn. We kunnen geboeid worden door een film of een boek, maar evengoed door een nieuwsbericht of het spel van een kind. Nu is het zo dat, zowel voor een ingekaderde fictie als voor een ingekaderde realiteit geldt, dat wanneer het kader *opengebrouwen* wordt, dit zowel voor een intensere beleving kan zorgen, als het ons afhaken van het voorgestelde in de hand kan werken. Een plotse vermenging van fictieve en reële elementen kan voor een nog intensere beleving van het voorgestelde zorgen, maar ons er evengoed op zo'n afstand van plaatsen dat we er niet langer door worden geboeid. We gaan eerst in op de *intensifiëring*.

Soms onderbreken schrijvers hun inhoudelijke verhaallijn om een uitgebreide beschrijving van een realistisch detail te geven. Deze voegt niets toe aan de inhoud van het verhaal, maar kan de interesse van de lezer wel wekken. Omgekeerd is het ook mogelijk dat wanneer een reële situatie plots op een fictieve

lijkt, deze eerste daardoor een nieuwe dimensie kan krijgen. Dit gebeurde bijvoorbeeld in de nasleep van de zaak Dutroux. In zijn roman *Zwarte tranen* beschrijft Tom Lanoye hoe drie zussen een daguitstap naar het huis van Dutroux maken, hoe ze het bezichtigen en hoe ze nadien picknicken op een nabij gelegen grasveld. Een tijd later beschrijft een Belgische krant exact dezelfde situatie. De krant beschrijft een reëel voorval, maar omdat er een gelijkaardige fictie aan voorafging, krijgt deze realiteit een nieuwe intensiteit. De reële personen lijken personages te worden.

De intensiteit die uit dergelijke onderbrekingen voortkomt heeft te maken met het herinneren van de selecties die wij maken en met het besef dat daar onvermijdelijk erg veel buiten valt. Of, zoals Chesterton het zegt, *we remember that we forget* (1990 54). In de kunst wordt de mogelijkheid om door dit principe een intense beleving op te wekken bij uitstek uitgebuit. Ons geboeid worden door kunst heeft niet te maken met zelfbedrog waarbij we de werkelijkheid waaruit we komen echt zouden vergeten. De beleving van kunst wordt mogelijk door een inkadering en selectie ('forget'), maar deze kan ons steeds opnieuw voor de geest komen ('remember') – bijvoorbeeld door het opduiken van een fictie in de fictie. Het besef van het kader of de selectie vernietigt de esthetische ervaring doorgaans niet. Het kader maakt deel uit van zijn mogelijkheidsvoorwaarde – de esthetische ervaring is immers geen ervaring los van alle kaders, maar wordt geconstitueerd door een bepaald kader of perspectief<sup>154</sup> – en een besef daarvan kan onze esthetische ervaring intensifiëren. Het kan ons nog meer bewondering voor het werk van de kunstenaar doen krijgen en ons de verwondering over wat steeds buiten onze selecties valt opnieuw doen beleven.

Het doorbreken van de realiteit door de fictie of van de fictie door de realiteit heeft evenwel niet automatisch een positief intensifiërend effect tot gevolg. Hoewel de intensifiëring de lezer of toeschouwer even op een grotere afstand plaatst van het verhaal, moet ze hem voor haar effect wel vasthouden. De gewaarwording van de fictie in de fictie zorgt ervoor dat de lezer niet langer volledig door het verhaal wordt opgeslorpt, maar door zijn verwondering over de nieuwe structuur blijft hij er wel mee verbonden. Het is echter ook mogelijk dat wat een intensifiëring op het oog heeft, onze geboeidheid opheft. Soms werken ficties in de ficties en doen ze ons meer interesse krijgen voor het

---

<sup>154</sup> Dit kader kan eerst vrij algemeen worden gezien als een selectie zonder meer: de evocatie is steeds een beweging van een bepaalde selectie naar een onuitzeggbaar meer. Daarbij kan vervolgens ook worden gezegd dat het kader steeds een bepaald kader is. We vinden een landschap mooi, omdat het een landschap is; we vinden een design-stoel mooi, omdat de structuur een stoel vormt; we vinden menselijke gelaatstrekken mooi, omdat ze een mens toebehoren. De schoonheid is geen schoonheid op zich, maar een aan een bepaald object toebehorende schoonheid. (Deze laatste gedachte halen we bij: Levinson (2006) *Beauty is not one. The many varieties of beauty*. [Lezing] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 20 april 2006.)

verhaal dat nu vanuit een ander licht kan worden gelezen (denk bijvoorbeeld aan David Lynch zijn *Mulholland drive* (2001)), maar soms genereren ze zo'n ingewikkelde structuur dat ze het de lezer onmogelijk maken nog werkelijk door het verhaal meegesleept te worden. De nieuwe realiteit in de fictie ontnemt de fictie in dat geval haar kracht. De onderbreking zorgt ervoor dat we ons terug naar de werkelijkheid begeven waar we vandaan kwamen. Er ontstaat een te grote afstand van ons ten aanzien van het voorgestelde om er door meegesleept te worden. Omgekeerd kan een fictief element ons ook van een realiteit doen afhaken. Wanneer we een aprilgrap in een nieuwsbulletin opmerken, is het mogelijk dat we ons niet langer interesseren voor de rest van het nieuws. Het nieuws boeit ons omdat het over de realiteit gaat, wanneer dit niet langer zeker is, kan het voorkomen dat we ook niet langer aandacht aan het nieuws schenken. De dreiging van dit *afhaken* kan ervoor zorgen dat we de vermenging van fictie en realiteit en de steeds verdere opname van verhalen in andere verhalen trachten in te perken.

We hebben nu aangetoond dat het scheppen van een bepaald kader nodig is voor ons geboeid worden. We willen hiermee duidelijk maken dat de wens de verschuiving tussen fictie en realiteit tegen te houden, niet noodzakelijk voortkomt uit een verlangen naar oprechtheid, maar te maken kan hebben met de wens het vermogen te behouden om geboeid te worden. Het verlangen naar een realiteit blijkt immers niet steeds een verlangen naar de empirische waarheid te zijn, maar kan een verlangen naar een doorzetting van een bepaald kader zijn. Zo kan ik bijvoorbeeld wensen de reële afloop van een film te weten te komen en neem ik geen vrede met een einde dat een vriend verzint. Nochtans zijn zowel het einde dat mijn vriend verzint, als het einde van de film beide fictief. Mijn interesse voor een realiteit blijkt een interesse voor een realiteit binnen een bepaald kader te zijn. Wanneer dit kader ons wil blijven boeien, mag het niet te vaak of te radicaal doorbroken worden.

We kunnen de structuur van het geboeid worden in de fictie nu toepassen op het geboeid worden door de eerder beschreven verschijningsvormen van handtekeningen. Ook wanneer we nagaan hoe het komt dat de verschillende verschijningsvormen van een handtekening ons boeien en hoe ze dit kunnen volhouden, zien we dat dit te maken heeft met een aanknopingspunt en een structuur die ons de kans bieden ons ergens aan vast te haken en op een ingestelde werkelijkheid verder te bouwen. De verschillende verschijningsvormen van de handtekening scheppen elk op hun manier een **band** met de ondertekenaar. De conventie maakt dat we wettelijk de instemming van een ondertekenaar in handtekening mogen lezen; het fysieke van de handtekening zorgt voor een materiële band met de ondertekenaar en de handtekening in de figuurlijke zin van het woord (waarbij we van iemand zeggen dat hij zijn handtekening heeft nagelaten) toont een spel dat we als het zijne herkennen. Hiermee bieden

de intentie, de materiële aanwezigheid en het herkenbare spel ons een aanknopingspunt dat ons respectievelijk toelaat bepaalde handelingen te stellen, gedachten te vormen of verwachtingen te koesteren. Deze aanknopingspunten bieden ons een eerste **toegang** tot een nieuwe werkelijkheid. De handtekening als intentieverklaring *verleent* ons toegang. Ze vertelt ons iets over de wil van de ondertekenaar en geeft ons toestemming de consequenties uit deze wil te trekken. We mogen er iets mee doen. Bij de handtekening als materiële band *eisen* we zelf een toegang *op*. We denken door de materie de persoon zelf te kunnen aanraken. Zo kunnen we het soms niet nalaten even over de handtekening van een filosoof te wrijven. We leven dan doorgaans niet in de illusie dat zijn inzichten hierdoor ons brein zullen instromen, maar toch lijkt onze vinger op de handtekening een verbinding te maken tussen de tegenwoordigheid en het moment waarop de filosoof iets op het papier kraste<sup>155</sup>. Ook de handtekening als herkenbaar spel verleent ons een bepaalde toegang. Omdat we het spel als eigen aan de speler herkennen, voelen we er ons onmiddellijk in thuis. Zodra we zien dat een film een typische Almodóvar wordt, kunnen we rustig achteruit leunen en de Spaanse absurditeiten over ons laten komen, wanneer we zien dat een film een typische David Lynch wordt, kunnen we onmiddellijk letten op de sleutels waarvan we uit ervaring weten dat ze ons kunnen helpen bij het oplossen van het raadsel van de film. Verder kunnen de handtekeningen ons slechts boeien in zoverre ze erin slagen de levendige aanwezigheid van een auteur **blijvend op te roepen**. De handtekening als intentieverklaring blijft slechts werken in zoverre ze de intentie steeds opnieuw actueel maakt; de handtekening als materiële aanwezigheid blijft slechts doorwerken in zoverre ze naar de levendige aanwezigheid van de ondertekenaar verwijst door zijn fysieke aanwezigheid in zich te dragen (emanatie) en de volle aanwezigheid van zijn persoon op te roepen (evocatie); de handtekening als spel boeit ons slechts zolang

---

<sup>155</sup> Het opeisen van deze toegang kan iets possessief hebben. Er lijkt iets ongehoords te zijn aan een overdreven aandacht voor een ander zijn kattebelletjes. De kattebelletjes zijn niet zonder betekenis voor de persoon die ze heeft nagelaten, net zoals een kledingsstuk of zijn lichaamsfiguur dat niet zijn. Ze zijn echter slechts van betekenis in relatie met het grotere geheel die de persoon vormt. Een te grote concentratie op het relikwie getuigt van een voyeuristische blik die niet begrijpt dat dit waarop hij zich richt wel de aandacht kan trekken, maar slechts betekenis heeft in relatie met dat waarvan de aandacht wordt afgeleid. De materiële band die ons toegang lijkt te verlenen tot een verborgen betekenis (want betekenis in de marge) van de persoon, kan leiden tot een reductie van de betekenis van deze persoon. Op basis van de materiële band gaan we de invulling van zijn betekenis voor ons opeisen. Een schitterend voorbeeld hiervan vinden we in een van de reacties op de mystificatie rond de roman *Chinchilla Song*. In de illusie dat de roman door een echte moordenaar werd geschreven, schreef een lezeres de auteur een lange brief waarin ze uiteenzette hoe goed ze hem begreep. Ze zond hem ook een naar patchoeli geurende onderbroek. Toen ze vernam dat het een mystificatie betrof was ze woest. Het personage dat ze zelf van de moordenaar had gemaakt, bleek zich aan haar greep te onttrekken. Ze schreef een boze brief aan de reële auteurs. Deze zonden haar de onderbroek terug (Schaevers 2006).

de levendigheid van diegene die ze nalaat – dit wil zeggen zijn herkenbare manier van zijn – er blijft uit spreken.

Deze reflectie over de relatie tussen de voortzetting van een zekere realiteit (in de vorm van een instemming, materiële band, herkenbaar spel of kader) en ons geboeid zijn (dat niet te veel verschuivingen verdraagt), laat ons opnieuw inzien waarom we verschuivingen kunnen vrezen en waarom deze vrees van een inzicht in het betekenisproces kan getuigen. Een betekenisvolle eenheid moet in verschillende contexten kunnen blijven functioneren; de verschuivingen die deze opeenvolging van contexten teweeg brengt, kunnen een intensere beleving van betekenis mogelijk maken; maar wat de beleving van het verhaal aanvankelijk intensifieert, kan het uiteindelijk in het niets doen verdwijnen. Wanneer we zeggen dat we verschuivingen moeten aanvaarden, omdat deze nu eenmaal deel uitmaken van het betekenisproces, houden we wellicht onvoldoende rekening met het feit dat deze opeenvolging van contexten de levendigheid of meeslepende factor, die nodig is voor de aandacht voor betekenissen, ondermijnt. Nochtans is wat betekenisvol is, steeds betekenisvol *voor iemand* en moet een reflectie over het betekenisproces dus rekening houden met de mogelijkheid van de aandacht van een persoon voor betekenissen. Ons geboeid zijn is dus niet enkel – zoals eerst aangegeven – iets waarvan we slechts houden, het is ook noodzakelijk voor onze aandacht en zo voor het betekenisproces.

### ***1.2.2 Parasiet en contaminatie***

Voor de behandeling van een laatste gevoeligheid staan we stil bij de negatieve connotatie die de termen parasiet en contaminatie hebben. Een parasiet leeft niet enkel op een ander organisme, hij leeft ook *ten koste* van dit organisme. Wanneer een bepaalde uitdrukking of context op een andere uitdrukking of context parasiteert, dan doet de eerste iets met de laatste. De geparasiteerde uitdrukking of context wordt geaffecteerd door de parasiet (LI 62). Net zo staat de term contaminatie – die Derrida soms gebruikt – niet enkel voor een dooreen haspelen van woorden, maar ook voor besmetting of bezoedeling, dit wil zeggen voor een overbrengen van ziektekiemen. Wanneer woorden door elkaar gehaspeld worden en in verkeerde contexten worden gebruikt, dan besmetten ze deze context ook met iets van de andere context. Zo kan het gebeuren dat ik op een begrafenis in plaats van 'mijn deelneming' zeg 'mijn felicitaties'. Zelfs wanneer ik me onmiddellijk verontschuldig, zal met mijn felicitaties onvermijdelijk iets

van de misplaatste feestcontext zijn binnengebracht<sup>156</sup>. Zo is het ook mogelijk Latijnse missen te verkiezen boven missen in de volkstaal om een besmetting van heilige teksten door het banale van het gewone leven te voorkomen<sup>157</sup>. Deze voorbeelden maken duidelijk dat een parasitering en een contaminatie als ongewenst kunnen worden beschouwd<sup>158</sup>.

Toegepast op de mogelijke verschuiving van fictie en realiteit lijkt het zo te zijn dat wanneer de realiteit een bepaalde intensiteit heeft, er geen fictie mee gemoeid mag worden. Deze gedachte komt naar voor in een reactie op de mystificatie rond de roman *Chinchilla song*<sup>159</sup>. Op een moment waarop iedereen nog denkt dat de auteur (Emmanuel Lipp is zijn pseudoniem) een echte moordenaar is, schrijft hij columns in een weekblad. In één van die columns reageert hij op de reële en actuele moorden door Hans Van Themsche in Antwerpen. Hij legt uit wat deze moorden met hemzelf, een moordenaar zijnde, doen. Wanneer blijkt dat de column niet door een reële moordenaar is geschreven, maar deel vormt van de mystificatie rond de roman schrijft een journalist hier het volgende over:

En nu had Lipp, zelf een moordenaar, zijn empathische gedachten over Van Themsche op papier gezet: "Iedere keer als iemand een moord pleegt, voel ik me aangesproken. Want ik weet wat het is om verantwoordelijk te zijn voor iemands dood." Lipps analyse vertrekt van de verantwoordelijkheid van het individu (dat hij consequent bij de voornaam "Hans" noemt) en zijn moorden die van de nobody een somebody maakten. Die analyse is nog altijd niet onzinnig. Maar Lipp zelf bleek helemaal geen moordenaar te zijn en zijn lezersbrief was net als de hele mystificatie een promotiestunt. Men kan dat handig noemen, maar ranzig is toch een beter woord. (Bultinck 2006, onze onderlijning)

De opname van de realiteit Van Themsche in een fictieve context blijkt niet te kunnen. Ze wordt ranzig genoemd. Wat ranzig is smaakt sterk en verspreidt een akelige geur. Het is vuil in de dubbele betekenis van het woord: er is sprake van een bezoedeling én die bezoedeling wordt veracht. In het zonet

---

<sup>156</sup> Cfr. p. 35 in Burms, Arnold en De Dijn, Herman (2005) *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*. Leuven, Universitaire Pers.

<sup>157</sup> Een dergelijke contaminatie van betekenissen lijkt trouwens vaak de oorzaak te zijn van iets wat wij als een biologische besmetting opvatten. Zo is het mogelijk dat wij niet van een tafel willen eten, omdat er ooit een lijk heeft opgelegen. De idee van besmetting volgt hier niet uit een magisch denkproces waarbij in een onwaarschijnlijke overdracht wordt geloofd, maar heeft te maken met betekenisprocessen. Het ding, woord of teken wordt besmet door de manier waarop het ooit is gebruikt. Een hakenkruis kan bijvoorbeeld niet meer door een linkse partij gebruikt worden, zelfs niet wanneer deze zegt dat ze er niets van de oude betekenis in wil leggen. (Burms, Arnold (2006) *Taboe, afschuw en oordeel*. [Lezing] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 6 oktober 2006).

<sup>158</sup> We vermelden dit expliciet, omdat Derrida de besmetting vaak vrij intellectualistisch of inhoudelijk voorstelt. De oorzaak hiervan is wellicht zijn fascinatie voor woorden en hun mogelijkheden. Zo heeft hij het in *Mes chances* over de naam 'Pierre' en zijn onwillekeurige referenties naar *pierres* of stenen (20-21).

<sup>159</sup> *Chinchilla song* is het relaas van een moordenaar. De uitgeverij van de roman beweerde gedurende enkele maanden dat de roman door een echte moordenaar werd geschreven. Dit bleek uiteindelijk niet het geval te zijn.



beschreven voorval kunnen hier twee redenen voor worden aangehaald. Beide hebben te maken met het feit dat het inschakelen van een realiteit in de fictie een ontkenning van een realiteit bewerkstelligt op een moment dat men deze net aandacht wil geven. In de eerste plaats is er de realiteit van de slachtoffers. Bij een moordzaak dreigt deze te verdwijnen. Doorgaans gaat de aandacht vooral naar de identiteit en geschiedenis van de moordenaar en niet naar die van de slachtoffers. In het geval van de moorden in Antwerpen weten we niet goed wie de slachtoffers precies waren, maar weten we vooral dat ze door de moordenaar in zijn racistische verhaal werden opgenomen. Wanneer men het verhaal van de moord verder gebruikt voor winstbejag lijkt men de realiteit van de slachtoffers er opnieuw radicaal te ontkennen. Ze worden een tweede maal opgenomen in een discours waarvan ze zelf niet de uitdrukking hebben gegeven ertoe te willen behoren. In de tweede plaats wordt ook de realiteit van de moordenaar door de fictie bedreigd. De uitgever wenst de auteur van de roman wat meer realiteit te geven door de fictie met een realiteit in verband te brengen. Het gevolg is echter vooral dat de realiteit van de moordenaar door de fictie van de mystificatie wordt geaffecteerd. Doordat de realiteit in de fictie wordt opgenomen gaat ze zelf fictief aandoen. In het geval van Van Themsche is dit bijzonder ongepast, omdat zijn daad zelf al zo onrealistisch overkomt (het is moeilijk je voor te stellen dat iemand van 18 jaar op een prachtige dag een kind op een driewieler met een jachtgeweer neerschiet) en fictief lijkt (de schietpartij lijkt wel een nabootsing van een computerspel). In de tijd na de moorden probeert men zich van dit fictieve te ontdoen en zich bewust te worden van de realiteit van de gebeurtenis. Wanneer iemand het gebeuren op dat moment opnieuw naar het fictieve discours toetrekt, wordt dit als hoogst ongepast ervaren.

Hiermee hebben we een voorbeeld gegeven van een ongewenste contaminatie tussen fictie en realiteit. Nu is het mogelijk op te werpen dat we hier niet veel belang aan moeten hechten, omdat onze veroordeling van de vermenging van fictie en realiteit door het uitwendige element van de tijd wordt bepaald. Bultinck verwijst inderdaad naar de timing van Lipps schrijven:

Want op dat moment, een kleine week na de strafexpeditie van Hans Van Themsche in Antwerpen, was Vlaanderen nog altijd aan het bekomen. De bloemen in de Zwartzustersstraat [waar Van Themsche twee mensen neerschiet] lagen te verwelken en in concentrische cirkels daarrond zochten mensen naar een verhaal om de moorden een plaats te geven. (Ibid., onze onderlijning)

Wanneer de schietpartij langer achter ons zou liggen, zou een verwijzing naar Van Themsche door een fictief personage wellicht niet meer als schokkend worden ervaren. Het is mogelijk te denken dat dit toekomstperspectief de geldingskracht van ons spontane afkeurende oordeel teniet doet. We stellen dan dat op basis van onze spontane afkeer van de vermenging van fictie en realiteit niet mag worden gezegd

dat een vermengen van realiteit en fictie op zich verkeerd is. Zo eenvoudig is het niet. Ons oordeel heeft meestal te maken met de affectie en met het momentane. De band tussen het oordeel en de affectie en die tussen het oordeel en het momentane moeten ook niet worden uitgewist. We werken dit iets verder uit.

We zeggen eerst iets over de band tussen de affectie en het oordeel. De affectie en het oordeel zijn niet van elkaar te scheiden<sup>160</sup>. Wanneer de realiteit door de fictie geaffecteerd wordt en wij geraakt worden door deze vermenging, ontstaat ons oordeel gelijktijdig aan onze ervaring; net zoals een esthetisch oordeel niet na, maar tijdens de esthetische ervaring ontstaat. We zeggen dat iets mooi is, wanneer we genieten van het kijken. We zeggen dat iets lekker is, wanneer iets lekker smaakt. We zeggen dat een vermenging van fictie en realiteit ongehoord is, omdat we erdoor geraakt worden, we er een beetje van ondersteboven zijn.

Gaan we nu in op de rol van het momentane in het oordeel. Is een onmiddellijk oordeel minder geldig, dan een oordeel dat we pas na het verstrijken van een zekere tijd vellen? Het is evident dat het verloop van de tijd ons meer perspectieven op een bepaald fenomeen kan bieden. In die zin kan de tijd een positieve bijdrage tot ons oordeel leveren. De tijd kan echter ook bepaalde perspectieven verloren doen gaan. Zo zullen we ons meer afkeren van een recente massamoord, dan van een massamoord uit de middeleeuwen of de oudheid. De tijd verandert onze verbondenheid met en dus ons oordeel over een zelfde gegeven. In het geval van de massamoord lijkt het onmiddellijke oordeel de realiteit en het gewicht van de situatie het beste in te schatten. De tijd leidt dus niet noodzakelijk tot het meest objectieve oordeel. Bovendien is het zo dat de mens nooit een standpunt kan innemen waarbij hij een volledig overzicht van alle betekenissen en implicaties heeft. De geldigheid van ons oordeel hangt dan ook niet van een dergelijk standpunt af<sup>161</sup>. We kunnen slechts in het hier en nu, vanuit een bepaalde context oordelen en af en toe móeten we dat ook doen. In verband hiermee heeft Derrida het wel eens over de gelijktijdige onbeslisbaarheid en onmogelijkheid van een oordeel en over de dringendheid van de beslissing of de noodzaak van dit oordeel (1994 passim). Beide sluiten elkaar niet uit. Er moet steeds geoordeeld worden zonder dat we de volledige betekenis van het fenomeen of de gevolgen van het oordeel kunnen overzien. Een oordeel is een oordeel binnen een bepaalde constellatie aan contexten, niet vanaf een alles overschauwend punt.

---

<sup>160</sup> Burms, Arnold (2006) *Taboe, afschuw en oordeel*. [Lezing] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 6 oktober 2006.

<sup>161</sup> Burms, Arnold (2006) *Grondige studie van vraagstukken uit de moraal filosofie*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

We hebben nu gezien hoe we gevoelig zijn voor de verschuiving van contexten en hoe we in die gevoeligheid een oordeel vellen over het ongehoorde van die verschuiving. Nu gaan we na of we ook verantwoordelijkheid voor deze verschuivingen kunnen opnemen. Wanneer we een ethisch oordeel vellen heeft dit betrekking op een persoon of een instantie en niet op een anoniem en onpersoonlijk proces (infra). De vraag is nu of het, gegeven Derrida's opvatting van het betekenisproces, mogelijk is een bepaalde, afgelijnde persoon of instantie verantwoordelijk te houden.

## 2. Verantwoordelijkheid

De zonet beschreven gevoeligheden tonen aan dat, hoewel we ons bewust zijn van het fenomeen van iterabiliteit, dit wil zeggen van de structurele mogelijkheid van de verschuiving van de betekenis van onze taaldaden, en we dus toegeven dat we geen volledige controle hebben over de effecten van deze taaldaden, we toch nog verlangen naar en geloven in het toekennen van een verantwoordelijkheid met betrekking tot deze effecten. In deze paragraaf staan we stil bij de mogelijkheden die het concept van iterabiliteit biedt om deze verantwoordelijkheid te denken.

In het nawoord van *Limited Inc* (1988<sup>162</sup>) beschrijft Derrida hoe we zowel een verantwoordelijkheid hebben die te maken heeft met het stabiele element dat iterabiliteit mogelijk maakt, als een verantwoordelijkheid die mogelijk wordt gemaakt door de verschuifbaarheid en onverzadigbaarheid van de context. We behandelen eerst het element van **stabiliteit**.

Derrida stelt herhaaldelijk dat er niets buiten de tekst is en bedoelt hiermee dat er niets buiten de context is (136). Alles krijgt zijn betekenis slechts binnen een bepaalde constellatie aan contexten. Er zijn verschillende contexten mogelijk en binnen deze verschillende contexten zullen mijn uitdrukkingen een andere betekenis krijgen. Dit wil niet zeggen dat we voor het begrijpen van een bepaalde betekenis slechts naar de actuele context moeten kijken. De ethiek van het lezen, de interpretatie of de discussie vraagt ons ook de context waarin de taaldaad 'oorspronkelijk' werd gesteld in acht te nemen voor men zijn betekenis bepaalt (131) en Derrida spreekt deze visie niet tegen. Dit blijkt wanneer hij er meermaals zelf beroep op doet. Zo stelt hij dat een bepaalde kritiek (Mc Clintock en Nixon 1986) op zijn lezing

---

<sup>162</sup> We verwijzen hier telkens naar de Engelse versie. Er is een Franse versie beschikbaar, die is echter niet van Derrida zelf afkomstig, maar werd door Elizabeth Weber uit het Engels naar het Frans vertaald. Enkel wanneer we een fragment citeren maken we gebruik van de Franse tekst.

*Racism's last word* (1985) onterecht is, omdat ze de context van zijn uitspraken niet in acht neemt (LI 150-153). Derrida benadrukt dat een context volgens hem over een zekere stabiliteit en bepaaldheid kan beschikken en dat deze determinatie in acht moet worden genomen, wil men een oordeel vellen over de betekenissen die binnen deze context tot stand komen. Hij merkt echter eveneens op dat het onmogelijk is deze context op een perfecte en onberispelijke wijze opnieuw op te roepen.

Het opnieuw samenstellen van de 'oorspronkelijke' context is geen puur theoretische bezigheid, maar een performatieve act. Deze is niet neutraal, onschuldig, transparant of belangeloos (131). Ook wanneer men de politieke dimensie van een fixatie van een context wenst te analyseren is dit geen puur theoretische aangelegenheid. De evaluatie van een politieke dimensie wordt zelf door een zekere politiek bepaald (132). Samenvattend kan worden gezegd dat er geen enkele neutraliteit mogelijk is (136). Dit wil niet zeggen dat we argwanend ten aanzien van elk opnieuw instellen, elke fixatie of evaluatie van contextuele determinaties moeten staan. Wanneer Derrida zegt dat deze door een politiek worden bepaald, bedoelt hij dat ze niet neutraal of niet natuurlijk (136) zijn, niet dat ze per definitie politiek verdacht zijn. Wat de politiek van een bepaalde contextbepaling is, valt overigens niet steeds uit te zeggen. De politieke bepalingen kunnen overgedetermineerd zijn (d.w.z. dat er gelijktijdige bepalingen zijn waardoor we niet langer weten welke precies een zekere determinatie bepaalt); ze kunnen ook weerstand bieden tegen een bepaalde politieke classificatie (er valt niet steeds te zeggen of een context nu door een links progressief of rechts conservatief programma wordt bepaald) en het is mogelijk dat de politiek niet zomaar gegeven, maar slechts in de toekomst waarneembaar en uitzegbaar is (132).

Hoewel er voor Derrida noch een neutraal standpunt is van waaruit alle contextuele bepalingen kunnen worden geanalyseerd, noch een metacontext die de banden tussen bepaalde woorden, concepten, waarheid en referentie garandeert (151), meent hij wel dat we het over een objectiviteit kunnen hebben (136). Er bestaat nog steeds een objectiviteit *binnen een bepaalde context*. Het contextuele is verbindbaar met een bepaalde grote striktheid, maar die is ook contextueel bepaald<sup>163</sup>. Derrida heeft het toch over objectiviteit omwille van het solide karakter van een interpretatiecontext. Deze kan zich stevig wortelen in een vrij stabiel netwerk van conventies. Het is volgens Derrida dus wel degelijk mogelijk het over waarheid, referentie en een stabiele interpretatiecontext te hebben (150). Hij vindt stabiliteit belangrijk. Alleen moeten we deze goed begrijpen. Stabiliteit is geen synoniem voor onveranderbaarheid (151). Wat stabiel is, is niet eeuwig of absoluut solide. Dit komt omdat de stabiliteit niet natuurlijk is. Ze heeft een

---

<sup>163</sup> Zo moeten we op een contextuele manier trachten te rechtvaardigen waarom we zeggen: 'u bedoelt dus dat...'. (Burms, Arnold (2006) *Grondige studie van vraagstukken uit de moraal filosofie*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.)

zekere geschiedenis en wordt door ethiek, politiek en instituties bepaald. Deze laatste vaststelling verklaart meteen ook waarom de emergentie van de waarde 'objectiviteit' contextueel is bepaald en ondanks haar stabiliteit toch kan veranderen (136).

Dit brengt ons bij het tweede element van iterabiliteit. Hoe specifiek een context ook bepaald is (en van die bepaaldheid moeten we ons dus rekenschap geven), ze blijft steeds open. De **niet-geslotenheid van de context** biedt het andere mogelijkheden om binnen te komen. Elke gewelddadige determinatie blijft steeds communiceren met een zwakke rest:

ce qu'il peut y avoir de force ou de violence irréductible dans la tentative « de fixer le contexte des énoncés » ou de quoi que ce soit peut aussi communiquer, à cause de l'effacement (...), avec une certaine « faiblesse », voire avec une non-violence essentielle'(137, Fr. 253).

De determinatie is gewelddadig, omdat ze een artificiële selectie is en hierbij steeds elementen uitsluit. Deze elementen vormen een rest van de context. Ze worden er niet helemaal in opgenomen. Ze kunnen als storend worden ervaren en daarom van de context worden uitgesloten, of ze kunnen eenvoudigweg op het eerste gezicht niet van belang zijn, waardoor er geen rekenschap van wordt gegeven. Maar het zijn wel precies deze resten die buiten de limitering van de context worden geplaatst, die de context kunnen delimiteren. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer ze plots belangrijker blijken dan eerst werd gedacht en het besef hiervan de betekenissen binnen de context verandert. Denk bijvoorbeeld aan het niet-serieuze taalgebruik dat door Austin eerst van zijn taalanalyse wordt uitgesloten, maar waarvan Derrida zegt dat het essentieel is om het serieuze taalgebruik te begrijpen. Op deze manier zorgt wat eerst door Austins taaldadentheorie werd uitgesloten ervoor dat deze theorie binnen een bredere context gaat functioneren.

De specifieke verantwoordelijkheid die bij dit element van de iterabiliteit hoort, krijgt van Derrida de naam van het 'onvoorwaardelijke appel' of van 'quasi-transcendentaliteit' (153). Dit onvoorwaardelijk appel veronderstelt volgens Derrida zowel dat er enkel contexten zijn, als dat die nooit zijn afgesloten. Het onvoorwaardelijke appel roept ons niet vanaf een gene zijde van alle context (dit is er volgens Derrida niet, alles van betekenis, dus ook het appel, is binnen context), maar wel vanaf de rand van bepaalde contexten. Het appel is dat wat wringt wanneer we een bepaalde context blijvend willen fixeren. Het is dat wat ons zegt dat er meer speelt binnen een bepaalde context dan we denken, of dat wat ons vraagt de contexten die we in beschouwing nemen uit te rekken, zodat we belangrijke zaken die er buiten vallen toch gaan zien. Het is overigens precies omdat het appel niet van buiten komt, maar in het binnen zelf wringt, dat het een sterke werking kan hebben. Kwam het van buiten, dan konden we er onverschillig tegenover blijven. Pas wanneer het binnenin ons roept, voelen we ons erdoor op ons

ongemak en worden we genoodzaakt er iets mee te doen, het een plaats te geven waar het zelf rust vindt, waardoor het ook geen hindernis voor ons meer gaat vormen. De structurele beschrijving die Derrida van het appel geeft, erkent dus ook de noodzaak van een psychische motivatie om aan dit appel gehoor te geven. We geven pas gehoor aan het appel wanneer we door het appel geraakt worden en we worden pas geraakt wanneer het niet helemaal van buiten ons komt.

Samenvattend kunnen we zeggen dat zowel het element van stabiliteit, als het element van de structurele mogelijkheid van alteriteit van de iterabiliteit tot verantwoordelijkheid roept. De stabiliteit van een context moet niet omwille van zichzelf bewaard worden (151), maar er moet wel rekenschap van de 'oorspronkelijke' context worden gegeven wanneer we iemands uitspraken interpreteren. Hierbij moeten we ons er steeds bewust van zijn dat de bepaling van een context zaken uitsluit, waarvan het belang pregnanter kan worden en ons kan vragen er meer expliciet rekenschap van te geven. We moeten met andere woorden oog hebben voor datgene waarbinnen iemand zijn uitdrukking situeert en voor datgene wat de bepaling van dit binnen kan problematiseren. Hierbij bevinden ook wij ons steeds binnen een bepaalde context die opengetrokken of verschoven kan worden.

Wat de discussie tussen Searle en Derrida betreft kunnen we zeggen dat zowel de vraag om striktheid, als de vraag om openheid met de voeten getreden wordt. Searle (1977) citeert Derrida vrijwel niet en wanneer hij verwijst, heeft hij geen oog voor enkele cruciale begrippen of ziet hij een belangrijke verschuiving tussen het Franse origineel en de Engelse vertaling niet. Hij respecteert de striktheid in Derrida's schrijven onvoldoende. Omgekeerd getuigt Derrida's nauwkeurig citeren van Searles tekst (LI) niet van bijzonder veel respect voor de openheid en uitwendigheid van deze tekst. De nauwkeurigheid van zijn citeren zorgt voor een concentratie op de uitwendigheid van zijn tekst, die van zo'n aard is dat ze de uitwendigheid als uitwendigheid dreigt te vernietigen en daarmee ook de speling tussen de inwendigheid en uitwendigheid van de tekst in het gevaar brengt<sup>164</sup>.

Het feit dat we ons ook bij de evaluatie van een verantwoordelijkheid binnen een bepaalde context bevinden, blijkt bepalend voor hoe we in de praktijk verantwoordelijkheid definiëren. Het is niet zo dat we van de context als actief principe (dat controle en dus verantwoordelijkheid kan bemoeilijken), naar een context als lijdend voorwerp (waar verantwoordelijkheid op moet worden toegepast, hetzij door de

---

<sup>164</sup> We moeten dit nuanceren. Derrida's nauwkeurig citeren van Searle is inderdaad niet neutraal. Derrida weet dat hij Searle ermee zal ergeren en hij geniet hier een beetje van. Zijn nauwkeurig citeren is echter niet louter plagend bedoelt. Het moet ook Derrida's concept van iterabiliteit illustreren. Derrida toont aan hoe citeren steeds itereren is. Zelfs wanneer hij Searle nauwkeurig citeert, verandert de betekenis van zijn tekst. Dit is zo omdat het citaat binnen een andere context wordt geplaatst en de context de betekenis van het citaat mee bepaalt. In die zin kan natuurlijk niet gezegd worden dat Derrida de speling tussen inwendigheid en uitwendigheid helemaal bedreigt. Hij laat dit spel zelf zien.

context te bewaren, hetzij door oog te hebben voor haar openheid) kunnen gaan. De verandering van context hindert niet enkel de verantwoordelijkheid, maar bepaalt haar ook. Bernard Williams (1976) en Thomas Nagel (1979) geven dit fenomeen de naam '*moral luck*'<sup>165</sup>. Derrida verwijst niet expliciet naar dit concept, maar zijn beschrijving van de werking van het betekenisstelsel laat ons wel zien dat de toekenning van verantwoordelijkheid van een dergelijk moreel toeval kan afhangen<sup>166</sup>.

Zoals we eerder hebben opgemerkt *is niet strikt te bepalen waar de grens ligt van de identiteit van de auteur of ontvanger, tussen de intentie en dat wat we niet kunnen controleren* (LI 47-48). We spreken in de taal van anderen en de selecties die we uitvoeren voor we tot bepaalde uitspraken komen worden bepaald door omstandigheden waar we nooit een volledig actueel overzicht van hebben: wanneer we iets meedelen weten we niet precies wat de betekenis van deze uitspraken is, omdat we niet nadenken over al hun implicaties en we niet (kunnen) weten in welke contexten ze precies terecht zullen komen. Heel onze betekenisgeving wordt dus door een element van niet-controle doortrokken. We bepalen de factoren die een specifiek spreken mogelijk maken of zelfs determineren niet zelf en we hebben geen absolute controle over de reikwijdte van wat we wensen mee te delen. *Toch houden we anderen en onszelf verantwoordelijk voor uitspraken waarvan we weten dat zij of wij een bepaald effect ervan niet op het oog hadden*. Zo wordt paus Benedictus XVI door de media veroordeeld wanneer hij citeert uit een tekst van een Byzantijnse keizer die er een negatieve visie ten aanzien van de islam op nahoudt (september 2006). Aangenomen dat het, zoals hij beweert, waar is dat hij enkel de inhoud van dat citaat wenste mee te delen en niet de negatieve gevoelens van de keizer die uit een ander deel van de tekst spreken, dan nog heft dit zijn verantwoordelijkheid niet op. De nabijheid van het citaat aan de rest van de tekst, maakt dat het citaat en om een zelfde reden ook de uitspraak van de paus en zijn eigen figuur niet van de negativiteit kunnen worden gezuiverd. Wat voor de paus een uitwendige toevalligheid is, wordt door ons op zijn eigen persoon betrokken. Een ander voorbeeld is dat van de Deense cartoonist die door een cartoon waarin de profeet Mohammed als een terrorist wordt voorgesteld gewelddadig protest oproept waarbij verschillende doden vallen, alsook een economische boycot van Deense producten veroorzaakt. De publieke opinie ziet de cartoonist als oorzaak van de hele commotie, al zijn het ook hier vooral uitwendige factoren die het effect van de cartoons veroorzaken. Zo komt er op een eerste publicatie vrijwel geen reactie, maar breekt de onrust los wanneer de cartoons in een ander, meer door

---

<sup>165</sup> We leerden dit concept kennen tijdens de lessen *Grondige studie van vraagstukken uit de moraalfilosofie* (Burms, Arnold (2006) Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).

<sup>166</sup> Net zoals Derrida aantoont dat het toeschrijven van een uitspraak aan iemand gekenmerkt wordt door een zekere onbeslisbaarheid, tonen Nagel en Williams hoe deze onbeslisbaarheid ook een rol speelt bij de ervaring van morele verdienste of schuld.

moslims gelezen, blad verschijnen en wanneer een islamitisch leider erop wijst dat dergelijke cartoons ongehoord zijn. Ander voorbeelden zijn legio in de gemediatiseerde politieke wereld. Dit blijkt onder andere uit een interview dat vijf politici vraagt naar hun grootste politieke blunders (Goossens 2006). Het feit dat een beslissing of uitspraak een blunder wordt genoemd blijkt af te hangen van aan de spreker uitwendige omstandigheden zoals de *timing*<sup>167</sup>, de montage waarin de uitspraak wordt opgenomen<sup>168</sup>, het (niet beoogde) effect<sup>169</sup> of de onvoorziene perceptie<sup>170</sup> en de toekomstige context waarbinnen de uitspraak wordt geciteerd<sup>171</sup>. Ondanks de erkenning van de uitwendigheid van deze omstandigheden wordt de politicus in kwestie toch verantwoordelijk gehouden voor hun effect: een ongelukkige samenloop van omstandigheden kan zijn aftreden eisen.

Een behandeling van het concept van *moral luck* laat ons toe na te denken over deze relatie tussen het vervloeien van de identiteit, de intentie en het morele zelf in de gebeurtenissen van de uitwendige wereld en de verantwoordelijkheid die toch aan een concrete persoon kan worden toegekend, wanneer

---

<sup>167</sup> Johan Van Hecke: 'Dat heb ik van Jean-Luc Dehaene geleerd: de beslissing zélf is niet het belangrijkste. Als je timing fout zit en daardoor ontstaat een verkeerde perceptie draait ook een goede beslissing slecht uit.' Een voorbeeld: 'Aan het eind van 1993 hing er een grote crisissfeer rond de eerste regering van Dehaene (...) Tijdens een lange onderhandeling kreeg Jean-Luc de PS eindelijk overstag: hij had een goed akkoord uit de brand gesleept, Happart werd de facto uitgekleeft. Maar wat deed Happart? Hij wandelde na afloop van de gesprekken de Wetstraat 16 buiten en maakte een zegeteken naar de camera's. Genoeg om de voltallige Vlaamse pers (...) van een 'zoveelste nederlaag voor de Vlamingen' te laten spreken.' (40)

<sup>168</sup> Van Hecke geeft het voorbeeld van CVP-ministers die op 1 mei, de gezinsdag van de CVP, op een podium een eigen versie zingen van 'Mooi, 't leven is mooi': 'Helaas kreeg de PS-top diezelfde eerste mei tomaten naar het hoofd van de eigen achterban, uit protest tegen de 'asociale' maatregelen van de regering. 's Avonds werden dié beelden in het journaal gemonteerd tussen de *zingende tsjeven*. Plots bleek ons feestje wel zéér ongepast. (...) Dat incident heeft de sfeer in de regering wekenlang verpest.' (40-42)

<sup>169</sup> Jos Geysels: 'Een blunder is pas een blunder als hij ook grote gevolgen heeft.' (42) Zie ook Van Hecke: 'We beseften dat er iets spectaculairs moest gebeuren: op de eerstvolgende nieuwjaarsreceptie van de CVP heb ik Happart uitgedaagd voor een publiek debat. (...) Het lukte: de dag nadien schreven de kranten dat ik Happart 'knock-out' had gemept. (...) Dat had een grote blunder kunnen zijn: als dat debat was tegengevallen, zou ik de grote verantwoordelijke voor een regeringscrisis geweest zijn. Het leek héél sterk op overmoed. Ik wil maar zeggen: de grens tussen een blunder en een overwinning is vaak heel dun.' (40)

<sup>170</sup> Van Rompuy over de beslissing om tijdens de dioxinecrisis bijna alle voedsel uit de rekken te halen: '(...) het was zonder twijfel een héél grote fout. Eigenlijk gaf de regering de boodschap aan de bevolking: *ge zijt allemaal al weken vergiftigd*. (...) dat beeld hebben we nooit meer kunnen rechtekken.' (44)

<sup>171</sup> Jos Geysels: 'Eigen aan blunders is dat je pas later, vaak véél later beseft dat het blunders waren. Toen Marc Van Peel in 1999 met een sneer naar de VLD zei: 'Het geknakte riet zult gij niet breken,' oogstte hij applaus. Een jaar later, toen Verhofstadt premier was geworden, stond die uitspraak plots symbool voor de arrogantie van de CVP.' (41)



deze in staat is uitwendigheden (ten opzichte van de intentie) als iets van zichzelf te beschouwen. Thomas Nagel definieert *moral luck* als volgt:

Where a significant aspect of what someone does depends on factors beyond his control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgement. (26)

Hij meent dat we de uitwendige omstandigheden toch op de persoon betrekken, omdat we niet in staat zijn onszelf vanuit een uitwendig gezichtspunt te evalueren (37)<sup>172</sup>. We citeren Nagel uitgebreid, omdat dit helpt de gevolgen te begrijpen van twee opmerkingen die Derrida elders maakt. De eerste houdt in dat de plaats van de auteur niet strikt te bepalen is (LI 47-48). De tweede stelt dat de grens tussen het binnen en het buiten van een context niet vastligt (ALI 137).

The effect of concentrating on the influence of what is not under his control is to make this responsible self seem to disappear, swallowed up by the order of mere events. (...) Though I cannot define the idea of the active self that is thus undermined, it is possible to say something about its sources. (...) We are unable to view ourselves simply as portions of the world, and from inside we have a rough idea of the boundary between what is us and what is not, what we do and what happens to us, what is our personality and what is an accidental handicap. (...) We do not regard our actions and our characters merely as fortunate or unfortunate episodes – though they may also be that. We cannot *simply* take an external evaluative view of ourselves – of what we most essentially are and what we do. And this remains true even when we have seen that we are not responsible for our own existence, or our nature, or the choices we have to make, or the circumstances that give our acts the consequences they have. Those acts remain ours and we remain ourselves, despite the persuasiveness of the reasons that seem to argue us out of existence. (...) We extend to others the refusal to limit ourselves to external evaluation, and we accord to them selves like our own. But in both cases this comes up against the brutal inclusion of humans and everything about them in a world from which they cannot be separated and of which they are nothing but contents. The external view forces itself on us at the same time that we resist it. (Thomas Nagel, 36-38, onze onderlijning)

Nagel stelt dus dat we wat uitwendig aan onszelf is, toch als iets van onszelf beschouwen, omdat we niet in staat zijn vanaf een extern standpunt te zien wat wel en wat niet tot ons behoort. Het feit dat we hier vanuit een niet-neutraal binnen over beslissen maakt dat wat we als wel en niet tot ons behorend beschouwen kan verschuiven. Het gegeven dat we bepaalde zaken die eigenlijk door iets buiten ons worden veroorzaakt, toch nog als een effect van ons beschouwen, maakt dat de ervaring van een moreel zelf – die noodzakelijk is voor de ervaring van de verantwoordelijkheid<sup>173</sup> – wordt bewaard.

---

<sup>172</sup> Herinner dat Derrida ons zegt dat we ons steeds binnen een niet-neutrale context bevinden en anderen en onszelf slechts vanuit deze niet-neutraliteit kunnen evalueren.

<sup>173</sup> De toekenning van verantwoordelijkheid is niet transparant, maar moet geconstitueerd worden vanuit bepaalde attitudes. Er is de morele verontwaardiging ten aanzien van anderen en het schuldgevoel, dat een verinwendiging van de morele ervaring is, ten aanzien van onszelf. (Burms, Arnold (2006) *Grondige studie van vraagstukken uit de moraalfilosofie*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte).

Uit de definitie van *moral luck* en het zonet gegeven citaat komen twee elementen naar voor die belangrijk zijn voor het toeschrijven van verantwoordelijkheid. In de eerste plaats lijkt verantwoordelijkheid iets met oorzakelijkheid te maken te hebben. De definitie van *moral luck* compliceert deze oorzakelijkheid wel. Ik voel mij ook verantwoordelijk voor zaken waar ik niet de volledige controle over heb. Maar zowel het feit dat Nagel het complexe en paradoxale karakter van dit gegeven aanduidt, als het feit dat we de verantwoordelijkheid ondanks de uitwendigheid toch nog als iets van onszelf beschouwen, wijzen erop dat we het gevoel hebben iemand slechts verantwoordelijk te kunnen houden wanneer er een of ander (al dan niet gewild) oorzakelijk verband bestaat tussen wat hij zegt of doet en het effect dat dit bewerkstelligt. Een tweede element van de verantwoordelijkheid dat naar voor komt, is niet dat van de oorzaak, maar van het effect en van de bereidheid dit op ons te nemen. We gaan eerst in op het element van oorzakelijkheid. We onderzoeken meer in het bijzonder waarom de **verantwoordelijkheid als oorzakelijkheid** voor ons een rol blijft spelen in het betekenissysteem, ondanks het feit dat we de identiteit van de auteur en zijn precieze intentie niet kunnen lokaliseren. Een eerste reden lijkt te zijn dat wanneer we geen verantwoordelijke uitgever identificeerden, we het betekenisproces zouden laten heersen en dit de functie zou vernietigen die we het willen geven. We kunnen er dan op geen enkele manier meer gebruik van maken. Immers, we kunnen dan niet alleen niet als oorzaak van een negatief effect, maar ook niet als oorzaak van een positief effect worden beschouwd. En wanneer we voor geen enkele uitspraak verantwoordelijk kunnen worden gehouden, kunnen we ook niets *persoonlijks* meer meedelen. In *Limited Inc* geeft Derrida in dit verband een voorbeeld dat aantoont dat, wanneer we iets persoonlijk willen meedelen, we ook verantwoordelijk moeten kunnen worden gehouden voor een foutieve uitspraak. Hij komt deze band tussen verantwoordelijkheid en de persoonlijke mededeling op het spoor in een analyse van het copyright dat Searle claimt (LI 2-3). Derrida meent dat wanneer Searle wat hij zegt als een universeel geldende waarheid zou beschouwen, hij geen copyright zou (kunnen) claimen. In dat geval zouden zijn gedachten immers niet van hem, maar van iedereen zijn en dit reeds voor hij ze expliciet formuleert. Hij kan slechts iets persoonlijk schrijven en hier het copyright voor opeisen wanneer hij zijn uitspraken als aanvechtbaar ziet. Het copyright kan dus pas een persoonlijke gedachte aanduiden, in zoverre ook persoonlijke verantwoordelijkheid voor deze gedachte kan worden opgenomen. Een tweede motivatie die ervoor zorgt dat we de mogelijkheid van een verantwoordelijkheid als oorzakelijkheid wensen te bepalen, luidt dat we verantwoordelijkheid moeten kunnen *traceren* wil er überhaupt sprake zijn van verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid is iets wat we toeschrijven aan concrete personen en instanties, niet aan een anoniem (betekenis)proces. We kunnen wel geconfronteerd worden met een gevoel van oneerlijkheid wanneer kankercellen onze

lichamelijke organismen of wanneer een anoniem betekenisproces onze persoonlijke bedoelingen aantast, maar verontwaardigd, in die zin dat we de kanker of het betekenisproces ter verantwoording roepen, kunnen we niet echt zijn. Hooguit kunnen we op zoek gaan naar de oorzaak van de kanker en de beslissing een kankerverwekkende zendmast in de buurt te plaatsen veroordelen of kunnen we op zoek gaan naar plaatsen in het betekenisproces waar wel nog verantwoordelijkheid door personen of instanties kan worden opgenomen. Verantwoordelijkheid als oorzakelijkheid is nodig om op iets dat aantast en niet zint te kunnen reageren. Tot slot menen we dat het *niet onmogelijk* is om binnen het anonieme betekenisproces toch plaatsen te vinden waar verantwoordelijkheid kan worden opgenomen. We zijn ons immers bewust van het belang van de context van uitspraken en van hun mogelijke verplaatsing. Tot op zekere hoogte kunnen en behoren we daar dan ook rekening mee te houden. Dit blijkt uit uitspraken als 'je moet je een beetje rekenschap geven van de context' en 'je moet zeven keer met je tong draaien voor je iets zegt'.

Gaan we nu over naar het belang van het **effect** in de bepaling van de verantwoordelijkheid. Bernard Williams en Thomas Nagel, die het fenomeen van *moral luck* beschrijven, tonen aan hoe het effect van een daad de inhoud van mijn daad kan bepalen. Nagel geeft het voorbeeld van een ouder die zijn baby per ongeluk in een bad heeft achtergelaten waarvan de kraan nog loopt (30-31). Terwijl hij de trap oprent<sup>174</sup>, beseft hij dat zijn daad vreselijk zal zijn indien de baby is verdronken, maar slechts van nalatigheid zal getuigen indien er niets is gebeurd. Wij hebben onder andere het voorbeeld gegeven van een politicus die bejubeld wordt om zijn strategische keuze de oppositie tot een tv-debat uit te dagen, maar van hoogmoed zou beschuldigd zijn wanneer hij het debat had verloren. We hebben ook het voorbeeld gegeven van de uitspraak 'het geknakte riet zult gij niet breken', die bij een positief effect geniaal wordt gevonden en bij een negatief effect als een ronduit idiote woordkeuze wordt bestempeld. Het effect en andere uitwendigheden als tijd<sup>175</sup> en plaats<sup>176</sup> bepalen de aard van onze daden en de graad van verantwoordelijkheid van actoren. De grote rol die deze uitwendigheden spelen lijkt in te gaan tegen

---

<sup>174</sup> Nagel geeft dit voorbeeld om aan te duiden dat, hoewel het effect oordeelt over de graad van verantwoordelijkheid van de daad, al voor het effect bekend wordt duidelijk is wat de verantwoordelijkheid gegeven een specifiek scenario zal zijn. Dit is belangrijk om in te zien dat het hier om waarachtige morele oordelen gaat en niet slechts om een tijdelijke houding ten aanzien van de daad (30).

<sup>175</sup> De gedachte aan de holocaust roept bij ons onmiddellijk een reactie van afschuw en een morele veroordeling op, terwijl de gedachte aan de verbranding van 'heksen' in de middeleeuwen dat niet doet.

<sup>176</sup> De collectieve schuld die Belgen voelen omwille van de voormalige uitbuiting van Congolezen, is te verwaarlozen in vergelijking met de collectieve schuld die Afrikaners voelen voor de wanpraktijken onder het apartheidsregime, al is dit maar omdat ze dagelijks met het contrast in welvaart geconfronteerd worden en Belgen een gelijkaardig contrast niet te zien krijgen.

een intuïtieve opvatting van verantwoordelijkheid, volgens dewelke we slechts verantwoordelijk zijn voor wat we intenderen.

Bij deze gedachte moeten twee opmerkingen worden gemaakt. Ten eerste is het zo dat de *intentie* in situaties van *moral luck* een zekere rol blijft spelen, alleen wordt deze daar ook als een *contextnotie* gezien<sup>177</sup>. Zo heeft men in de rechtspraak oog voor de instemming waarmee de daad gepleegd is (de straf verzwart recht evenredig met de instemming) en voor de toerekeningsvatbaarheid van de dader. Men leidt de instemming hier niet af uit een bepaald mentaal gegeven, maar uit de context. Men kan bijvoorbeeld door middel van getuigenissen nagaan wat het karakter van de dader is en zien of zijn daad in de lijn van zijn karakter ligt. Als dit zo is kan de strafmaat groter zijn. Ook kan men nagaan of er omstandigheden zijn waardoor bij de dader gesproken kan worden van een onweerstaanbare drang. Onweerstaanbare drang is net als de intentie geen eenduidig mentaal gegeven, maar kan door de combinatie van psychische, fysische en sociale factoren ontstaan<sup>178</sup>. Overigens, als men een dader enkel verantwoordelijk zou kunnen houden voor wat hij zuiver intentioneel beoogt en waarbij geen enkele uitwendige contextuele factor een rol speelt, zou men hem volgens Nagel vrijwel nergens voor verantwoordelijk kunnen houden (26). Het excuus 'ik kan het niet helpen' is altijd aanwezig. We bedoelen nooit iets helemaal. Ik merk dit bijvoorbeeld wanneer ik me afvraag of ik iets wat ik nu zeg ook nog op een later tijdstip zou herhalen. Het laatste toeval dat ons bepaalt is uiteindelijk dat van onze constitutie (32). We hebben er niet zelf voor gekozen geboren te worden en we hebben ook niet zelf kunnen kiezen voor onze genen.

Ten tweede moet opgemerkt worden dat de context die de aard van onze daad bepaalt niet slechts achteraf kenbaar is, maar we *er al vooraf op betrokken* kunnen zijn. We kunnen vooraf enkele effecten bedenken waartoe onze daden aanleiding kunnen geven en ook inzien wat het gevolg hiervan zou zijn voor onze verantwoordelijkheid. De betrokkenheid op de mogelijkheid van toekomstige contexten kan onze intentie nu al bepalen. Daarbij moet echter worden beseft dat een totale controle van een toekomstige context structureel gezien niet mogelijk en daarnaast ook niet wenselijk is. Ze is structureel gezien niet mogelijk, omdat contexten door toevalligheden die we niet kunnen voorzien geconstitueerd worden<sup>179</sup> en omdat de contexten alleen al door onze verwachting ervan verschuiven. Een eindeloze

---

<sup>177</sup> We herinneren eraan dat de context ook voor Derrida geen uitwendige omkadering van de intentie is, maar de intentie wel van binnenuit bepaalt (LI 32).

<sup>178</sup> Daarom spreekt men beter van verzachtende omstandigheden dan van onweerstaanbare drang.

<sup>179</sup> Hans Blumenberg geeft hier een voorbeeld van in zijn *Die Legitimität der Neuzeit* (1988). Hij stelt dat het ontstaan van de moderne tijd berust op een accident. Hij beschrijft hoe er in het laat middeleeuwse christendom een perversiteit is gekomen waarin er genoegzaamheid heerst van de mens

recontextualisering tegenhouden is dus niet alleen praktisch onmogelijk, maar ook logisch ondenkbaar. Totale controle over een context trachten uit te oefenen is ook niet wenselijk. Het doel van de totale controle van de context zou door de uitvoering van de totale controle vernietigd worden. We willen de context controleren, om onze persoonlijke bedoeling veilig te stellen voor zijn bepalingen. Maar wanneer we de context volledig trachten te controleren, worden we bepaald door de specifieke controle die deze context eist. Uiteindelijk onderwerpen al onze krachten zich dan toch aan wat deze context vereist en is er geen ruimte meer over om iets persoonlijks te bedoelen<sup>180</sup>; een wens waarvan we nochtans vertrokken waren.

We brengen deze uiteenzetting over het concept van *moral luck* nu in verband met **Derrida's opvatting van het betekenisstelsel**. Het concept van *moral luck* geeft, net als Derrida, aan dat *de identiteit van de auteur of morele actor niet strikt te bepalen* is. Er is nergens een zuivere intentie van een auteur te vinden. We hebben hier Nagels visie over aangehaald. Derrida zegt iets gelijkaardigs wanneer hij stelt dat de context niet enkel iets is wat de intentie omgeeft, maar de context de intentie wel van binnenuit bepaalt (LI 32).

Ten tweede is het zo dat waar Nagel stelt dat we weliswaar geen extern standpunt ten aanzien van onszelf kunnen innemen, maar dit externe zich toch aan ons opdringt en de inhoud van het interne standpunt doet verschuiven, ook Derrida stelt dat de grens tussen wat binnen en wat buiten de context waarin we ons bewegen valt niet strikt te bepalen is (LI en ALI passim). *We kunnen geen contextloos*

---

ten aanzien van God. Zo trachtten de gelovigen de gunsten van God met aflaten af te kopen. Nominalistische theologen reageerden tegen deze gedachte door te stellen dat de mens het heilige niet kan bereiken. Wat hij ook doet de mens zal nooit kunnen en kennen wat God kan en kent en ze zullen ook nooit iets van God kunnen afdwingen. De bedoeling van de theologen was de mens terug te brengen tot het ware geloof. Ze bereikten het omgekeerde effect. Door hun stelling gaven de nominalistische theologen uiteindelijk de aanzet tot het secundair worden van de religie. De mensen gingen zich niet méer op God richten, maar wendden zich van God af. De redenering hierbij zou de volgende zijn geweest: 'aangezien wat we ook doen toch geen effect heeft op God, dan kunnen we ons even goed bezig houden met het hier en nu'. De nominalistische theologen konden dus niet tegenhouden dat hun stelling aanleiding gaf tot het tegenovergestelde waarvoor ze bedoeld was. (De verwijzing naar het werk van Blumenberg kregen we in de lessen *Filosofie van de moderne tijd*: Dijn, Herman De (2006) [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.)

<sup>180</sup> Hieruit blijkt meteen dat de wens iets strikt persoonlijk te bedoelen problematisch is. We geven een voorbeeld om dit duidelijk te maken. Ik kan een vergelijking maken tussen de manier waarop ik iets aan mezelf uitleg en de manier waarop ik iets aan anderen tracht uit te leggen. Ik zal wellicht geen verschil vinden. Wanneer ik iets aan mezelf uitleg, blijkt ik me toch al anderen voor te stellen voor wie de uitleg ook begrijpelijk moet zijn. Zelfs in de innerlijke monoloog past mijn uitleg zich aan anderen aan. Zelfs de gedachten waarvan ik denk dat ze alleen voor mezelf zijn, worden doordrongen van boodschappen voor anderen.

*standpunt innemen* en dus niet zien waardoor onze wil precies bepaald wordt, noch in hoeverre hij autonoom is ten aanzien van de context. Derrida wijst op de voortdurende verschuivingen tussen het binnen en het buiten. Zo hebben we er al op gewezen dat de grens tussen het doen alsof en het reële niet strikt is te bepalen. Ik kan niet steeds zeggen of iets mijn authentieke mening is, dan wel of deze een nabootsing is van wat ik elders heb gehoord of zich aanpast aan de instemming die ik binnen een bepaalde context krijg. De grens tussen wat volgens mij van mezelf komt en wat door iets wordt bepaald dat aan mij uitwendig is ligt volgens Derrida, net als volgens Nagel, niet vast.

Een derde punt waar zowel Derrida als de auteurs die het fenomeen van *moral luck* beschrijven, de aandacht op vestigen is het feit dat de context waarbinnen we een uitspraak of daad evalueren niet neutraal is en deze *niet-neutraliteit de evaluatie bepaalt* (ALI 136). In het geval van *moral luck* heeft dit vooral te maken met het resultaat van de act. Het toevallige effect bepaalt of een act als positief of negatief wordt gezien. Derrida geeft geen specifieke voorbeelden. Hij zegt enkel dat de niet-neutraliteit van de context niet per definitie gelijk mag worden gesteld aan wat politiek verdacht is en dat de context zowel links progressief, als rechts conservatief bepaald kan zijn (132). Een punt dat wel af te leiden is uit Derrida's schrijven, maar duidelijker aan het licht komt in de beschrijving van *moral luck* is dat onze houding door dit laatste fenomeen en dit fenomeen door onze houding wordt bepaald. Wanneer Nagel zegt dat de toekenning van een bepaalde verantwoordelijkheid geen tijdelijke attitude is, die pas in de tweede tijd, wanneer het resultaat van de daad duidelijk is geworden tot stand komt, maar we wel al van in het begin op de mogelijkheid van deze toekenning van verantwoordelijkheid zijn betrokken (voor het resultaat duidelijk is, weten we wat het resultaat met onze handeling zal doen), zegt hij iets wat erg Derridaans klinkt. Ook Derrida heeft het immers voortdurend over structuren als *déhiscence*, waarbij de alteriteit en mogelijkheid tot verandering al van in het begin in '*le même*' zit. Bovendien illustreert ook Derrida's eigen stijl dat we hier gevoelig voor zijn. Derrida beschrijft niet enkel het element van alteriteit in teksten, waardoor deze zichzelf deconstrueren, hij voelt ook aan dat we als auteur niet onverschillig staan ten aanzien van de zichtbaarheid van deze alteriteit, ten aanzien van iets wat als uitwendig werd beschouwd, maar de tekst en de auteur toch blijkt te doortrekken. In *Limited Inc* speelt hij deze gevoeligheid uit door Searle voortdurend te citeren. Hoe vaak Derrida ook zegt dat dit de beste manier is om aan te tonen dat wat hij over Searle zegt ook werkelijk in Searles teksten staat, geheel onschuldig is dit gebaar niet. Hij weet dat dit citeren een zekere wrevel bij Searle zal oproepen. Niet alleen, omdat hij hiermee op een slinkse wijze aan Searles copyright voorbijgaat, maar vooral omdat dit een alteriteit en uitwendigheid van de tekst aan het licht brengt, die in de oorspronkelijke tekst niet zo makkelijk te zien was en die confronterend is. De alteriteit die aan het licht komt bestaat *inhoudelijk* uit het feit dat blijkt

dat het expliciete verschil dat Searle tussen gebruiken (*use*) en vermelden (*mention*) wenst te maken m.b.t. zijn eigen tekst niet gemaakt kan worden. Het is onmogelijk te zeggen of zijn tekst nu binnen Derrida's tekst geciteerd dan wel gebruikt wordt. Nochtans heeft Derrida niets aan deze tekst veranderd. Hij heeft ook geen tussenvorm tussen citeren en gebruiken uitgevonden. Hij citeert Searles tekst op de conventioneel correcte wijze die ook Searle kent en toch lijkt hij de tekst hiermee te gebruiken en veranderen. De uitwendigheid van Searles tekst komt *stilistisch* aan het licht doordat Derrida de correctheid van zijn citeren tot in het extreme doortrekt. In de titel van zijn kritiek schrijft Searle 'Reply to Derrida'<sup>1</sup>. In de voetnoot drukt hij zijn dank uit aan enkele mensen die hem met het schrijven van de tekst hebben geholpen. Telkens wanneer Derrida Searles titel citeert, citeert hij ook de verwijzing naar zijn voetnoot. Dit is volstrekt niet nodig om Searles titel inhoudelijk te begrijpen en hoewel het de schijn heeft van een eerbied voor zijn tekst, heeft het citeren van de verwijzing tot doel de inhoud van Searles tekst te ondermijnen door deze met zijn niet-betekenisvolle uitwendigheid te confronteren<sup>181</sup>. Vergelijk dit met een discussie waarbij één van de sprekers niet alleen zegt wat de ander volgens hem gezegd heeft, maar ook voortdurend herhaalt welke gelaats-, en lichaamsindrukking hij hierbij maakte, welke intonatie en accenten hij hanteerde, welke kleren hij droeg. In deze situatie kan worden voorzien dat het te letterlijk herhalen van de discussiepartner, net als het te letterlijk citeren van Searle agitatie zal opwekken. Dit voorbeeld toont aan dat Derrida wel degelijk gevoelig is voor de houding die we ten opzichte van onze eigen uitwendigheid en alteriteit aannemen. Derrida werkt dit echter niet steeds inhoudelijk uit. Dit heeft wellicht te maken met het feit dat zijn interesse voor structuren van het betekenisstelsel groter is dan zijn interesse voor een psychologie die achter deze structuren zou schuilen (LI 38). Ook wij willen het niet hebben over een psychologie achter de structuren, we menen

---

<sup>181</sup> Door zich op de uitwendigheid van Searles tekst te concentreren confronteert Derrida Searle niet enkel met een uitwendigheid die schokkend en vervelend kan zijn. Hij ontnemt hem ook al zijn inhoudelijke kracht en eigenheid. Zoals onze persoonlijkheid deels gevormd kan worden door de uitwendigheid van onze lichamelijkeheid en hier zelfs een extra *touch* door kan krijgen, zo krijgt ook ons persoonlijk discours een extra dimensie en (weliswaar vervalsbare) individualiteit door zijn specifieke fysieke configuratie. Wanneer het discours door een bepaalde concentratie – waar Derrida gebruik van maakt – tot zijn uitwendigheid wordt gereduceerd, wordt het zijn persoonlijkheid twee maal ontnomen. De eerste reductie is evident: de concentratie op de uitwendigheid van het discours leidt ons van zijn inhoud af. De tweede reductie klinkt wat eigenaardig, maar is, onzes inziens, even cruciaal. Een concentratie op de uitwendigheid van een discours ontnemt het discours zijn uitwendigheid. Wanneer er enkel uitwendigheid of buitenkant is, is er geen uitwendigheid of buitenkant meer. De uitwendigheid is niet langer een uitwendigheid van iets en kan dan ook niets een extra dimensie geven. Wanneer elke eigenheid een vorm van uitwendigheid veronderstelt en mijn discours door een focus op zijn uitwendigheid, zijn uitwendigheid verliest, verliest het een tweede maal zijn eigenheid. Een te groot 'respect' voor de inwendigheid en uitwendigheid van een discours vernietigt dit discours. Wanneer de inwendigheid en uitwendigheid van een discours helemaal in een ander discours worden opgenomen, wordt het van zijn persoonlijkheid ontdaan.

enkel dat de houding die we innemen ten overstaan van de verschuifbaarheid van de betekenis van onze uitspraken of daden zelf een structuur uitmaakt van het betekenisproces. Zo wijst Nagel er terecht op dat onze houding ten aanzien van zaken waar we geen controle over hebben (bijvoorbeeld de genen die ons karakter bepalen), de betekenis van het begrip verantwoordelijkheid definieert (we houden iemand ook verantwoordelijk voor wat hij niet totaal onder controle heeft, omdat we uitwendigheden op ons betrekken). Hiermee maakt Nagel een inhoudelijke consequentie duidelijk van de structuren van het betekenisproces waar Derrida zelf op wijst.

Wanneer we deze hele paragraaf samenvatten, kunnen we zeggen dat verantwoordelijkheid in de communicatie volgens Derrida bestaat uit een aandacht voor de 'oorspronkelijke' context van een uitspraak (verantwoordelijkheid van de receptor); een aandacht voor datgene wat uitgesloten wordt van een bepaalde context van spreken (verantwoordelijkheid van de receptor en de spreker); een aandacht voor de niet-neutraliteit van de evaluatiecontext van een uitspraak (verantwoordelijkheid van de receptor en de receptor van receptor) en dat verantwoordelijkheid hierbij nooit afhankelijk is van de zuivere intentie van een actor, maar afhangt van de mate waarin we iets wat uitwendig aan ons is toch op ons betrekken (verantwoordelijkheid van de spreker en de receptor).

## **D. Tot slot: het betekenisproces als oorspronkelijk supplement van het zelf**

### **1. Iterabiliteit en de plaats van het zelf in het betekenisproces**

In dit hoofdstuk hebben we aan de hand van de teksten *Signature événement contexte* en *Limited Inc* besproken waarvoor Derrida's concept van iterabiliteit staat en wat de implicaties van dit concept voor de plaats van het zelf in het betekenisproces zijn.

Iterabiliteit, zo hebben we gezien, wijst erop dat alles wat betekenis heeft herhaald kan worden in andere contexten en dat betekenissen hierbij in afwezigheid van hun auteur kunnen worden herkend. Als dusdanig is iterabiliteit noodzakelijk voor de overdracht van betekenis. We staan nog even stil bij de aard van deze overdracht. Derrida ziet deze niet als een neutraal en secundair middel dat gevormde gedachten onveranderd van de een naar de ander moet overbrengen. Betekenissen gaan de overdracht niet vooraf, maar veronderstellen deze wel (SEC 367). De beschrijving van de aard van de **overdracht** moet hebben duidelijk gemaakt waarom dit zo is.



In de eerste plaats is er een overdracht van betekenis nodig, opdat iets betekenisvol zou kunnen zijn voor anderen, maar ook voor mezelf. Betekenisvolheid veronderstelt immers herhaalbaarheid en herkenbaarheid.

Ten tweede constitueert de overdracht de betekenis mee. Wat de betekenis van iets is, wordt pas duidelijk en komt pas tot stand in de voltrekking van zijn mogelijkheden. Dit voltrekken moet goed begrepen worden. Het gaat er *niet* om dat iets, wat reeds in de kiem van een teken besloten lag, nu helemaal openbloeit. Er is nooit sprake van de aanwezigheid van een (eventueel verborgen) volledige betekenisinhoud op het moment van een uitspraak, omdat daar slechts rekening gehouden wordt met en gebruik gemaakt wordt van bepaalde mogelijkheden. De betekenisinhoud vormt zich wel samen met de overdracht van betekenis in verschillende richtingen. Deze overdracht raakt bepaalde mogelijkheden aan waar wel of niet mee kan worden ingestemd. Een strikte procedure voor deze instemming is er niet. In elk geval komt ze niet tot stand door na te gaan of hetgeen waarmee ingestemd wordt al expliciet in de verzameling van de oorspronkelijke betekenisinhoud besloten ligt. We zouden kunnen voorstellen de instemming af te laten hangen van de mate waarin we ons nog met het effect kunnen identificeren. Hierbij kunnen we het zowel over een positieve identificatie hebben – we zijn blij dat een bepaalde uitspraak, een bepaalde implicatie heeft, die we niet vermoedden, maar waar we wel achter willen staan<sup>182</sup> –, als over een negatieve ervaring van identificatie – we merken dat we iets te maken hebben met een effect, omdat we door de idee dat we de aanleiding vormden voor dit effect geraakt worden, maar we voelen er ons niet helemaal gemakkelijk bij, willen ons er een beetje aan onttrekken (denk bijvoorbeeld aan de parodie). Deze procedure sluit aan bij de idee dat er voor het behoud van betekenis een zeker element van stabiliteit en herkenbaarheid moet zijn. Er is echter ook de idee dat er in de vorming en overdracht van betekenis een element van alteriteit speelt. Betekenis verschuift afhankelijk van de context en deze verschuiving kan ons bewust maken van een vreemdheid in onszelf, in onze zeggingswil en in de inhoud die we willen meedelen. Wanneer we aandacht hebben voor dit element kunnen we de gerechtigheid van een gevolgtrekking niet langer laten afhangen van onze instemming of minimale identificatie met het effect. Het element van alteriteit staat niet zomaar naast het element van eigenheid (stabiliteit of herkenbaarheid), maar doortrekt het ook. Hier blijkt opnieuw dat de overdracht de inhoud van een betekenis bepaalt. We verhouden ons al van in het begin tot een mogelijke contextverandering

---

<sup>182</sup> Een positieve identificatie en instemming met een effect kan misleidend zijn. Wanneer men zegt B af te leiden uit A en ik zowel instem met A als met B, is dit laatste geen bewijs van de rechtvaardigheid van de afleiding, hoe dit soms ook mag gepercipieerd worden.

en de contextverandering toont niet alleen een ander gevolg van onze uitspraak, maar verandert ook de betekenis en instemming die we van bij het begin aan de uitspraak toekenden<sup>183</sup>.

Ten derde heeft Derrida het nog over een polysemantisch woord, dat niet één enkele overdracht van een verzameling van betekenissen veronderstelt, maar waarvan de overdracht onmogelijk één kan zijn (SEC 367). De polysemie van een woord *volgt* uit de disseminatie van betekenissen van een teken, uit de betekenis die een teken in verschillende contexten kan krijgen.

Kijken we nu naar de implicaties van de iterabiliteit voor de **plaats van het zelf** in het betekenisproces. Samenvattend kunnen we zeggen dat de structuur van iterabiliteit ons toont dat het zelf niet aan de oorsprong ligt van zijn betekenissen, maar de (veranderende) betekenissen wel het zelf constitueren.

In het eerste deel van dit hoofdstuk hebben we getoond hoe het zelf niet over het betekenisproces heerst. Het heeft niet de totale controle over de betekenis van zijn uitdrukkingen. Dit komt omdat de betekenis van zijn uitdrukkingen niet van zijn zeggingswil afhankelijk is. Ook wanneer zijn zeggingswil niet gekend is, blijven zijn uitdrukkingen betekenisvol. Betekenisvolle uitdrukkingen kunnen dus steeds in afwezigheid van hun auteur functioneren. Deze mogelijkheid maakt dat de auteur niet de totale controle over hun functioneren heeft. Hij kan deze controle ook niet opeisen door beroep te doen op een context die de betekenis van uitdrukkingen zou vastleggen. De zeggingswil vormt een deel van de context waarin een betekenis tot stand komt. Wanneer de zeggingswil betekenissen niet kan beheersen, blijft ook de context open en verplaatsbaar.

In het tweede deel van dit hoofdstuk hebben we beschreven hoe het betekenisproces de notie van het zelf compliceert. De werking van het betekenisproces wijst erop dat het zelf verdeeld is en dat er uitwendigheden zijn die hem constitueren, maar die hij niet volledig op zich kan nemen.

In het derde deel van dit hoofdstuk hebben we laten aanvoelen dat, ondanks de onmogelijkheid het zelf te identificeren en volgens een principe van *strict liability* – waarbij het zelf de determinerende oorzaak van het effect van zijn uitspraken zou zijn – verantwoordelijk te houden voor zijn uitspraken, we er toch naar verlangen als een zelf herkend te worden en onszelf en anderen verantwoordelijkheid toe te kennen. We zijn tot de conclusie gekomen dat we in de praktijk wel degelijk zelve(n) herkennen en hen verantwoordelijkheid toeschrijven. Hierbij ontstaat geen nieuw sterk zelf, maar blijkt ons idee van het zelf blijvend door uitwendigheden bepaald te worden.

---

<sup>183</sup> Stel dat iemand ons vraagt of we werkelijk instemmen met wat we gezegd hebben, dan is het mogelijk dat we dit vanuit een bepaald opzicht beamen en vanuit een ander opzicht niet. De instemming met een uitspraak blijkt af te hangen van de context waarbinnen we onze uitspraak situeren. Deze context is, zoals we ondertussen weten, verplaatsbaar.

Doorheen dit hoofdstuk is naar voor gekomen hoe (veranderende) betekenissen het oorspronkelijke supplement van het zelf vormen. De notie van dit oorspronkelijke supplement keert een traditionele opvatting van het communicatieproces om en verplaatst haar. We kunnen zeggen dat een klassieke opvatting van communicatie de volgende is: er is een subject dat gedachten vormt en deze in voor anderen hoor- of leesbare tekens vertaalt én er is een subject dat deze tekens begrijpt door ze als uitdrukking te zien van de oorspronkelijke gedachte van de spreker. Derrida verplaatst dit schema en zegt dat er niet eerst een ik is, dat dan gedachten vormt, om deze tot slot te formuleren, maar dat de gedachten van het subject en het zelf wel bepaald worden de werking van het betekenisproces.

## 2. 'Zichzelf in zijn woorden leggen'

Verduidelijken we tot slot de titel van dit hoofdstuk. Kunnen wij ons, gegeven Derrida's beschrijving van het betekenisstelsel, in onze woorden leggen? **Onze woorden volledig met onszelf vullen blijkt onmogelijk.** De inhoud van mededelingen of het effect van taaldaden laat zich niet beheersen door onze zeggingswil. Woorden – en alle betekenisvolle eenheden – kunnen blijven functioneren zonder referentie te maken naar de zeggingswil of persoonlijkheid van diegene die ze 'voor het eerst' uitsprak. Bovendien kan de vraag gesteld worden met welk zelf we onze woorden wel zouden willen of denken te vullen. Zodra we ons in het betekenisstelsel willen inschrijven wordt ons zelf door de werking van dit systeem gespleten. Mijn gedachten en betekenisvolle ervaringen veronderstellen en impliceren steeds meer dan ik op het oog heb. Dit meer is niet samen te brengen in één polysemantisch geheel, maar ontwikkelt zich steeds verder in een disseminatie van mijn uitspraken en taaldaden over verschillende contexten. De structurele mogelijkheid van deze uitzaaiing tekent mijn zelf. De onmogelijkheid de effecten van deze uitzaaiing in één coherente verzameling samen te vatten, maakt ook de eenheid of identiteit van een zelf onmogelijk. De betekenis van mijn meest eigen gedachten en ervaringen verschuiven in een proces waar ik niet de controle over heb. Mijn gedachten en ervaringen zijn steeds anders dan ik ze kan zien en hoewel deze alteriteit een deel van mij vormt (het zijn mijn gedachten en ervaringen die erdoor getekend worden), kan ik ze niet als beheersbare eigenschap opnemen<sup>184</sup>. Het zelf

---

<sup>184</sup> In *Psyché. Invention de l'autre* (1987 53) zegt Derrida hierover het volgende: 'Laisser venir l'autre, ce n'est pas l'inertie prête à n'importe quoi. Sans doute la venue de l'autre, si elle doit rester incalculable et d'une certaine manière aléatoire (on tombe sur l'autre dans la rencontre), se soustait-elle

*beschikt niet* over een alteriteit, maar wordt er door gespleten, opengebroken, verschoven en veranderd. Wanneer het zelf geen beheersbare, identieke volheid vormt, maar verandert naar gelang zijn ervaren en meegedeelde betekenissen veranderen, kan bezwaarlijk gezegd worden dat het zijn woorden met zichzelf opvult. Het zelf beheerst de betekenis van zijn woorden niet, het betekenisproces maakt het zelf wel onbeheersbaar.

Hiermee komen we bij een invulling die onze titel wel kan krijgen. Ik kan mijzelf niet in mijn woorden leggen in die zin dat ik ze hiermee volledig met mezelf zou opvullen. **Ik kan me wel in mijn woorden leggen in die zin dat zich leggen, zich een beetje overgeven is en ik er mee aanduid dat ik me door mijn woorden laat meevoeren en vervoeren.** Uitspraken en taaldaden kunnen gezien worden als een middel om andere ruimtes of werkelijkheden op te roepen, om ons en onze gesprekspartner naar ander oorden te brengen. Tot op zekere hoogte bieden ze ons inderdaad die mogelijkheid. Wat Derrida ons toont is echter dat de functionering van uitspraken in het betekenisproces van die aard is dat wij woorden niet enkel gebruiken om ons naar andere oorden te brengen, maar dat de woorden – door hun vooronderstellingen, implicaties, ent-, parasiteer- en verschuifbaarheid – ons zelf ook naar oorden brengen die het niet bewust heeft opgezocht.

In onze titel hebben we een traditionele opvatting, die van een menselijk verlangen getuigt en een hele filosofische traditie beheerst, willen confronteren met Derrida's inzicht in de werking van het betekenisproces. De traditionele opvatting gelooft dat we ons zelf in onze woorden kunnen leggen. Ze benadrukt hierbij het zelf en begrijpt het leggen als een handeling waar we bewust voor kunnen kiezen. Woorden dienen het zelf. De perfecte uitdrukking is de incarnatie van onze eigen persoon. Derrida stelt dat we niet anders kunnen dan ons zelf in onze woorden te leggen. Hij benadrukt hierbij de woorden en ziet het leggen als een noodzakelijke overgave. Betekenisvolle eenheden constitueren ons zelf en we kunnen dus niet anders dan ons door hen laten vormen. Tegelijkertijd ervaren wij dat we niet helemaal met onze betekenissen samenvallen. Ze zetten zich verder tot waar we er onszelf niet meer in herkennen. Ons in onze betekenissen leggen, is steeds ons er een beetje in verliezen.

#### IV. UITLEIDING: ZICH NIET VAN IETS KUNNEN LOSMAKEN

Er is een verhandeling geschreven. In de wij-vorm. Hoe dat gekomen is weet ik niet. Ik had het gevoel niet alleen te zijn. Het was of ik in de woorden van anderen sprak. Of ik maar kon spreken wanneer ik in de woorden van anderen sprak. Ik wilde ook niet alleen zijn. Ik wilde graag samen met de lezer zijn, samen met de lezer schrijven, de lezer voor mij laten schrijven wanneer ik niet verder kon. Mijn wij schept wat afstand hoor ik zeggen. Dat is goed denk ik. Ik heb wat afstand nodig om te kunnen schrijven. Ik heb wat afstand nodig om iets te kunnen zeggen. Nu schrijf ik een uitleiding. In de ik-vorm. Ben ik nu alleen? Ik denk het niet. Ik hoop het niet. Als ik alleen ben zal het vlug gedaan zijn. Als ik alleen ben zal ik niet begonnen zijn. De hier neergeschreven woorden en gedachten zullen niet herkenbaar zijn voor anderen en dus niets zeggen. Als ik alleen ben zal ik zelfs geen ik kunnen zijn. Ik heb anderen en alteriteit nodig om te weten wie ik ben. Als ik nog steeds niet alleen ben waarom schrijf ik dan in de ik-vorm? Ik schrijf in de ik-vorm, omdat volledig afstand nemen mij niet lukt. Ik zit in mijn thesis.

Misschien is dat een probleem, misschien ook niet. Ik moet mijn thesis uitleiden en dus een beslissing nemen over wat ik heb willen zeggen. Wanneer ik nog in mijn thesis zit, zou dit een probleem kunnen zijn, omdat ik dan niet vanaf een neutraal standpunt naar mijn thesis kan kijken, ik er bijgevolg geen volledig overzicht van krijg en ik dus niet precies kan zeggen waarover mijn thesis gaat. Mijn beslissing zal steeds een beslissing vanuit een bepaald binnen, vanuit een bepaalde context zijn. Dit maakt mijn blik onvermijdelijk selectief. Wat ik ook zeg, ik zal dingen uitsluiten. Eigenlijk is dit geen probleem. Het doet vermoeden dat mijn thesis betekenis kan hebben en door anderen kan worden geëvalueerd. Als ik in mijn thesis zit, maar toch nog dingen uitsluit wanneer ik iets over haar tracht te zeggen, betekent dit immers dat mijn thesis niet helemaal met mij samenvalt; dat ze zich aan mijn greep kan onttrekken; dat ze een zekere onafhankelijkheid ten aanzien van mij heeft. Deze onafhankelijkheid is de voorwaarde voor haar bestaan. Wanneer mijn thesis betekenisvol is, moet ze ook in mijn afwezigheid leesbaar zijn. Wanneer mijn thesis moet kunnen worden geëvalueerd, betekent dit dat ik de ander de vrijheid moet geven om haar te evalueren. Ik kan hem van mijn willen zeggen trachten te overtuigen, maar zijn evaluatie zal pas een werkelijke evaluatie zijn wanneer ze niet helemaal door mij wordt bepaald. Moet ik dan toch maar afstand nemen van mijn thesis, mijn eigen afwezigheid eraan en het belang daarvan erkennen? Moet ik mij er helemaal van losmaken en haar in handen laten van de lezer? Als ik wil volhouden dat deze thesis iets te zeggen heeft, is dit evenmin wenselijk. Wat van betekenis is overleeft in andere contexten, maar het kan dit pas wanneer het herkenbaar blijft, dus van een zekere stabiliteit getuigt. Mij tot op zekere hoogte vasthouden aan de inhoud die ik wil medelen en hem verdedigen, is

noodzakelijk voor zijn bestaan. Laat mij met deze gedachte in het achterhoofd daarom nog één spoor doorheen deze thesis trekken; een spoor dat toont hoe mijn zelfverlies in het betekenisproces mijn verdwijning niet alleen niet impliceert, maar haar zelfs onmogelijk maakt.

We hebben gezien dat niet het bij zichzelf aanwezige zelf cruciaal is voor het betekenisproces, maar wel het verlies van het zelf. Spreken is een manier om mijn gedachten te veruitwendigen en om zo aan anderen te tonen wie ik ben en wat ik denk, maar tegelijkertijd verlies ik mezelf in het spreken en spreek ik pas dankzij dit verlies. Betekenisvolle uitdrukkingen komen niet tot stand doordat een zelf eerst bedenkt wat het wil zeggen en dit vervolgens zegt. Betekenissen ontstaan pas doordat het zelf niet helemaal aanwezig is aan zijn eigen willen zeggen. *Het verlies is geen deficit, maar constitutief voor het spreken. Het is geen verlies van iets dat eerst wel aanwezig was, maar oorspronkelijk.* Betekenissen moeten herhaalbaar en herkenbaar zijn in de afwezigheid van het zelf. Het zelf mag niet aan zichzelf tegenwoordig zijn wil het gedachten en betekenissen kunnen vormen: de ervaring van het zelf veronderstelt een afstand tot verleden en toekomst, die werkelijk verleden en toekomst zijn. *Het verlies is niet statisch, maar werkwoordelijk.* De belichaming van mijn gedachten, de voorstelling en interpretatie van de ander, het spel tussen idealiteit en het concrete, de associaties die mijn woorden met andere woorden aangaan, leggen mijn inhoud niet enkel grenzen op, maar bieden hem ook de mogelijkheid zich op een vruchtbare en nieuwe wijze te ontplooien. *Hoe oorspronkelijk en vruchtbaar het verlies ook is, het blijft een verlies.* Niet in die zin dat er eerst iets was, dat nu verloren is, maar wel in de zin dat we in het betekenisproces blijvend naar iets verwijzen dat nooit helemaal aanwezig is te stellen. *Het verlies is ook niet enkel positief, het kan wel degelijk als een bedreiging worden ervaren.* Wanneer we ons er zomaar aan overgeven, het op geen enkele manier bevechten, dreigt de betekenisloosheid. We brengen dan zelf geen betekenissen meer tot stand, omdat we geen enkele inhoud meer verdedigen en niet langer selectief naar de werkelijkheid kijken. We staan toe dat betekenissen verschoven en aangetast worden, waardoor we ook de ander de kans ontnemen door ons geboeid te worden en respect voor ons verhaal op te brengen. Als ik plaats wil maken voor mezelf en voor de ander in het betekenisproces, voor mijn eigen zeggen en voor de interpretatie van de ander, moet ik toegeven dat betekenissen niet door mij worden beheerst, maar mag ik me niet aan het verlies ervan overgeven. Zo makkelijk kán ik mezelf trouwens niet uit het betekenisproces wegcijferen. Zichzelf in iets verliezen betekent niet enkel ergens in opgaan, maar ook ergens in verward raken. *Wanneer het zelf zich in het betekenisproces verliest, betekent dit niet in eerste instantie dat het erin verdwijnt, maar wel dat het er op onontwarbare wijze in is verstrikt.* Het zelf in het betekenisproces is geen zelf met gaten, maar een zelf met haken. Mijn zelf en mijn willen-zeggen kunnen er pas zijn wanneer ze zich vasthaken aan een

andere tijd en andere betekenisketens. Ik heb niet zelf voor mijn haakstructuur gekozen en evenmin voor de precieze betekenisketens waaraan ik mij vasthaak. Ik heb ook geen overzicht van dat waaraan ik mij vasthaak, maar wanneer er aan de betekenisketens waarin ik ben ingeschreven getornd wordt, kan ik dat wel voelen<sup>185</sup>. Soms zal ik mij ook verantwoordelijk voelen voor iets waarvan ik niet wist dat ik er mee verbonden was: mijn eigen betekenis blijkt de verdediging van andere betekenissen te impliceren. Ik weet nooit precies wat mijn plaats in het betekenisproces is; ik lijk er soms zo weinig controle over te hebben dat ik er helemaal geen plaats in heb; maar dat ik mij erin bevind en niet van bepaalde plaatsen wens af te wijken, blijkt telkens weer wanneer ik geraakt wordt door bepaalde betekenisverschuivingen. Ik ben nooit helemaal aanwezig bij de betekenissen die ik ervaar en die ik zelf wens voort te brengen, maar ik kan me er ook nooit helemaal van losmaken.

Deze thesis is vertrokken van het verlangen volledig aanwezig te zijn bij betekenissen; van een poging tot raken, waarbij zelf, denken, inhoud en object van denken zouden samenvallen. Een reflectie over inhoudelijke analyses van Derrida heeft duidelijk gemaakt waarom deze poging nooit kan slagen en waarom de vervulling van het raken ook niet als *telos* van het betekenisproces moet worden gezien. In de beweging en het spel in het werk van Derrida is tenslotte een aanzet gevonden om de rol van het geraakt worden in het betekenisproces aan te duiden. Geraakt worden lijkt minstens even essentieel voor het betekenisproces te zijn als de poging tot raken dat is en daarvoor moet geen aan zichzelf aanwezig zelf worden gedacht, maar wel een verspreid zelf; een zelf met haken en hechtingen.

---

<sup>185</sup> Professor Moyaert heeft het hierover wanneer hij het zevende seminarie van Lacan bespreekt in de lessen *Vraagstukken uit de wijsgerige antropologie* ((2006) [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte). Dat we in het besluit van deze verhandeling bij die lessen uitkomen is niet geheel toevallig. Ze vormden een katalysator bij het schrijven. In het bijzonder omdat ze niet enkel de structuren van het betekenisproces analyseerden, maar hier wel steeds opnieuw de existentiële implicaties van trachten bloot te leggen.

## V. EEN WOORD VAN DANK

Wanneer iets wat boeiend is bijna voorbij is, is het fijn na te denken over hoe het in eerste instantie is begonnen. In het geval van deze eindverhandeling kom ik uit bij een aantal ontmoetingen waar ik erg dankbaar voor ben. De eerste was thuis, toen ik vertelde dat ik geen rechten of geneeskunde zou studeren, maar wel filosofie en toen hier na een stilte het enige goede antwoord op volgde: 'argumenteer'. Samen met een ander moment waarop ik een vriendin eerder grappend dan serieus bedoeld mijn nieuwste studiekeuze liet horen en dit met meer enthousiasme werd beantwoord dan ik er zelf reeds voor had opgevat, stimuleerde dit mij om daadwerkelijk filosofie te gaan studeren. Ik wil hier dan ook graag mijn mama, papa en Charlotte bedanken om mij met hun beslistheid die richting uit te sturen. Charlottes onverwoestbare enthousiasme is bovendien erg belangrijk voor mij geweest tijdens het schrijven van deze verhandeling. Mama en papa wil ik nog eens extra bedanken om mij zelfstandigheid te gunnen wanneer ik dit opeis en om er toch steeds te zijn wanneer ik dit nodig heb. Verder was er de ontmoeting met professor Cilliers. Het is zijn deconstructiecollege dat me niet meer losliet, waardoor ik niet anders kon dan een verhandeling over Derrida te schrijven. Ik ben hem ook ontzettend dankbaar voor de vele tijd die hij maakte om al mijn vragen te beantwoorden of, als dat niet ging, er toch erg goed naar te luisteren. Mijn dank gaat ook uit naar professor Van der Merwe, de andere professoren, Liezl en de filosofiestudenten van de universiteit van Stellenbosch, alsook naar professor Van Riel, die mij tweemaal de kans bood om naar deze universiteit te trekken. Het engagement en enthousiasme waarmee in Stellenbosch filosofie wordt gegeven en geleerd heeft mijn eigen interesse voor filosofie op het juiste moment aangewakkerd. Tot slot ben ik ook mijn promotor, professor Burms, erg dankbaar voor het enthousiasme en vertrouwen waarop hij mijn voorgestelde thesisonderwerp onthaalde en waarzonder ik het nooit zou hebben durven uitwerken. Ik wil professor Burms verder bedanken om van boeiendheid hét criterium voor het beoefenen van filosofie te maken, om in zijn lessen en gesprekken steeds opnieuw te tonen hoe je dat kunt doen, om zich geduldig door mijn stukken tekst te worstelen die helemaal niet aan dit criterium beantwoordden en om mij in de periodes waarin ik minder enthousiast was tot opnieuw proberen te stimuleren. Naast professor Burms ben ik ook de andere professoren van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte dankbaar. Voor wie dit instituut ook maar een beetje kent zal het duidelijk zijn dat ik mijn schrijven op een zeker discours heb trachten te enten dat een discours binnen dit instituut is.

Naast deze ontmoetingen die aan het begin van deze verhandeling lagen, zijn er ook mensen die er tijdens het zoeken steeds opnieuw waren. Dank je Jan Willem voor het vele geduld, Rien voor de oppeppende woorden, Anton voor de hulp bij taalaangelegenheden, Breyten voor de nuchterheid waarmee je mijn ongerustheden beantwoordde en Matthias voor de *last-minute*-hulp. Chris wil ik graag bijzonder danken, omdat ik werkelijk op elk moment bij hem terecht kon voor een luisterend oor en begrip.



## VI. BIBLIOGRAFIE

## Sigla

Annaud, J. (1981) *La guerre du feu*. [Film]. Frankrijk, Belstar Production en Stéphan Films.

Austen, M.E. (1982) *Love-act*. Londen, Cape.

Austin, J. L. (1965) *How to do things with words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. New York, Oxford University Press. **HW**

Barthes, R. (1977) *Fragments d'un discours amoureux*. Parijs, Seuil.

Vertaling : Luccioni, M. (1980) *De taal der verliefden*. Amsterdam, De Arbeiderspers.

Barthes, R. (1980) *La chambre claire*. Parijs, Seuil.

Vertaling : Luccioni, M. (1988) *De lichtende kamer*. Amsterdam, De Arbeiderspers

Bernet, Rudolf (1986) Derrida en Husserl. Het supplement als oorsprong. *In: S. Ijsseling (red.) Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo. p. 90-112.

Bernet, Rudolf *et al.* (1993) The lifeworld, both as a problem concerning the foundation of the objective sciences and as a problem concerning universal being and truth. *In: R. Bernet et al. (reds.) An introduction to Husserlian phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press. p. 217-228.

Bernet, Rudolf (1994a) L'encadrement du souvenir. (Husserl, Proust et Barthes). *In: R. Bernet La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Parijs, PUF. p. 243-265.

Bernet, Rudolf (1994b) La voix de son maître. *In: R. Bernet La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Parijs, PUF. p. 267-296.

Bernet, Rudolf (2006) *Verklaring van wijsgerige teksten uit de fenomenologische wijsbegeerte I*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Bernet, Rudolf (2006) Oordeel en waarheid. *In: P. Reynaert (red.) Husserl. Een inleiding*. Kapellen, Pelckmans. p. 58-85.

Blumenberg, H. (1988) *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Borges, Jorge Luis (1957) El Aleph. *In: J.L. Borges El Aleph*. Buenos Aires, Emecé. p. 151-169.

Borges, Jorge Luis (1960) La rosa amarilla. *In: J.L. Borges El hacedor, Obras completas. Volume II*. Buenos Aires, Emecé. p. 173-174.

Bultinck, B. (2006) De waarheid, opgesekst. *De Morgen*, dinsdag 14 november 2006, p. 21.

Burms, Arnold (1986) De navolging van Jacques Derrida. *In: S. Ijsseling (red.) Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo. p. 193-213.

Burms, Arnold en De Dijn, Herman (2005) *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*. Leuven, Universitaire Pers.

Burms, Arnold (2006) *Filosofie van de kunst*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Burms, Arnold (2006) *Grondige studie van vraagstukken uit de moraalfilosofie*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Burms, Arnold (2006) *Taboe, afschuw en oordeel*. [Lezing] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 6 oktober 2006.

Chesterton, G. K. (1990) *Orthodoxy*. New York, Doubleday.

Gilliers, P. (2005) *Dekonstruksie*. [Les] Stellenbosch, Universiteit.

Cloots, A. (2003) *Fundamentele wijsbegeerte*. Leuven, Acco.

Culler, J. (1982) *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Londen, Routledge.

Derrida, J. (1967) *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Parijs, Presses Universitaires de France. **LVP**

Vertaling: Deryckere, J. en Bernet, R. (1989) De stem en het fenomeen. Inleiding tot het probleem van het teken in de fenomenologie van Husserl. Baarn, Ambo.

Derrida, Jacques (1972a) Signature événement et contexte. *In: J. Derrida Marges de la philosophie*. Parijs, Editions de Minuit. p. 365-393. **SEC**

Vertaling: Groot, Ger (1989) Signatuur, evenement, context. *In: J. Derrida Marges – van de filosofie*. Hilversum, Gooi en Sticht. p. 191-222.

Derrida, Jacques (1972b) La pharmacie du Platon. *In: J. Derrida La dissémination*. Parijs, Seuil. p. 69-198.

Derrida, J. (1977) Limited Inc. *Glyph*, 1 (2), Supplement. **LI**

Derrida, Jacques (1980) Envois. *In: J. Derrida La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Parijs, Flammarion. p. 5-273.

Derrida, J. (1983). Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes. *MC Tijdschrift voor filosofie*, 45 (1), 3-40.

Derrida, J. (1986) La loi du genre. *In: J. Derrida Parages*. Parijs, Galilée. p. 9-287.

Derrida, J. (1987a) Le dernier mot du racisme. *In: J. Derrida Psyché. Invention de l'autre*. Parijs, Galilée. p. 353-362.

Derrida, J. (1987b) *Psyché. Invention de l'autre. In: J. Derrida Psyché. Inventions de l'autre.* Parijs, Galilée. p. 11-61.

Derrida, Jacques (1988) Afterword. Toward an ethic of discussion. *In: J. Derrida Limited Inc. ALI* Evanston, IL, Northwestern University Press. p. 111-154.

Engelse vertaling : Weber, Samuel (1988)

Franse vertaling: Weber, Elisabeth (1990) Postface. Vers une éthique de la discussion. *In: J. Derrida Limited Inc.* Parijs, Galilée. p. 199-285.

Derrida, J. (1994) *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité.* Parijs, Galilée.

Descartes, R. (1956) *Méditations métaphysiques.* Parijs, Presses Universitaires de France.

Deyssel, L. Van (1911) *Uit het leven van Frank Rozelaar.* Amsterdam, Van Kampen.

Dick, K. en Ziering Kofman, A. (2002) *Derrida.* [Film]. Zeitgeist Films.

Dijn, Herman De (2006) *Filosofie van de moderne tijd.* [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Farlex. (2007) *The free dictionary.* [online] Huntington Valley (Pennsylvania), Farlex. Toegankelijk vanaf: <http://www.thefreedictionary.com/dehiscence> [1 april 2007].

Freud, S. (1950) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse: Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902.* Frankfurt am Main, Fischer.

Gombrich, E.H. (1960) *Art and illusion. A study in the psychology of pictorial representation.* Londen, Phaidon Press.

Goossens, R. (2006) Het grote blunderboek: vijf politici over hun flagrantste flaters. *Humo*, 51 (3458), 40-46.

Grice, H.P. (1957) Meaning. *The philosophical review*, 66 (3), 377-388.

Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana VI). Den Haag, Martinus Nijhoff.

Vertaling: Duytschaever, J. (1977) *Over de oorsprong van de meetkunde*. Baarn, Wereldvenster.

Husserl, E. (1977) *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg, Meiner.

Husserl, E. (1992) Ausdruck und Bedeutung. In: E. Husserl *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Text nach Husserliana XIX/1)*. Hamburg, Meiner. p. 30-110. **LUI**

Lawlor, Leonard (2002) The root, that is necessarily one, of every dilemma: an investigation of the *Introduction to Husserl's "The Origin of Geometry"*. In: L. Lawlor *Derrida and Husserl*. Bloomington, Indiana University Press. p. 88-142.

Levinson, Jerrold (2006) *Beauty is not one. The many varieties of beauty*. [Lezing] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, 20 april 2006.

Lichtenstein, R. (1965) *Brush stroke*. [Kunstwerk] S.l.

Lynch, D. (2001) *Mulholland drive*. [Film]. Verenigde Staten, Universal Focus.

Marrati, P. (2005) *Genesis and trace. Derrida reading Husserl and Heidegger*. Stanford, University Press.

Martelaere, Patricia De (1993) Echter dan werkelijk. Over 'fictie' in de literatuur. In: P. De Martelaere *Een verlangen naar ontroostbaarheid*. Amsterdam, Meulenhoff. p. 137-148.

Martelaere, P. De (2004) *Taalfilosofie*. Leuven, de Standaard.

Martelaere, Patricia De (2005) *Taalfilosofie*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

McClintock, A. en Nixon, R. (1986) No names apart: the separation of word and history in Derrida's "Le Dernier Mot du Racisme". *Critical Inquiry*, Herfst, p. 140-156.

Merwe, Willie Van der (2005) *Developments in phenomenology. Intersubjectivity*. [Les] Stellenbosch, Stellenbosch University.

Moyaert, Paul (1986) Jacques Derrida en de filosofie van de differentie. *In: S. Ijsseling (red.) Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Baarn, Ambo. p. 28-89.

Moyaert, Paul (2006) *Vraagstukken uit de wijsgerige antropologie*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*. Cambridge, Cambridge University Press.

Verscheen eerder als: Nagel, T. (1976) Moral luck. *Aristotelian Society (Supplementary Volume)*, 50, 137-152.

Proust, M. (1954) *A la recherche du temps perdu*. Parijs, Gallimard.

Rauschenberg, R. (1953) *Erased de Kooning drawing*. [Kunstwerk] San Francisco, Museum of Modern Art.

Reynaert, Peter (2006) De fenomenologie van de leefwereld en de crisis van de wetenschappen. *In: P. Reynaert (red.) Husserl. Een inleiding*. Kapellen, Pelckmans. p. 86-116.

Rorty, R. (red.) (1992) *The linguistic turn. Essays in Philosophical method. With two retrospective essays*. Chicago, The University of Chicago Press.

Rougemont, D. de (1939) *L'amour et l'Occident*. Parijs, Plon.

Schaevers, M. (2006) Het eerste interview: Oscar van den Boogaard en Steven Van Watermeulen, het duo achter moordenaar-schrijver Emmanuel Lipp. *Humo*, (3455), 28-33.

Searle, J. (1969) *Speech-Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge, University Press.

Searle, J. (1977) Reiterating the differences. A reply to Derrida. *Glyph*, 1 (1), 198-208.

Steel, Carlos (2004) *Historische inleiding tot de wijsbegeerte*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Vestdijk, S. (1952) *Essays in duodecimo*. Amsterdam, Meulenhoff.

Visker, R. (2005) *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam, SUN.

Visker, R. (2006) Kunst en grofvuil. Heidegger, Levinas en de overgang. *Tijdschrift voor Filosofie*, 68(3), 583-612.

Visker, Rudi (2007) *Overzicht van de recente continentale wijsbegeerte*. [Les] Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.

Visker, Rudi (zal verschijnen in 2008) In praise of visibility. In: J. Bloechl (red.) *Levinas studies*. Pittsburgh, Duquesne university press.

Williams, B. (1976) Moral luck. *Aristotelian Society (Supplementary Volume)*, 50, 115-136.

Wollheim, Richard (2001) On pictorial representation. In: R. van Gerwen *Richard Wollheim on the art of painting. Art as representation and expression*. Cambridge, University press. p. 13-27.

Filename: Licentiaatsverhandeling-scriptieprijs.doc  
Directory: C:\Documents and Settings\iluphade\Mijn documenten\Fauve 15  
feb\filosofie tweede licentie-17mei\thesis\net voor en na de examens  
Template: C:\Documents and Settings\iluphade\Application  
Data\Microsoft\Templates\Normal.dot  
Title: Inhoudstafel  
Subject:  
Author: Marc Lybaert  
Keywords:  
Comments:  
Creation Date: 15-9-2007 8:27  
Change Number: 22  
Last Saved On: 15-9-2007 9:07  
Last Saved By: Marc Lybaert  
Total Editing Time: 40 Minutes  
Last Printed On: 15-9-2007 9:07  
As of Last Complete Printing  
Number of Pages: 191  
Number of Words: 73.759 (approx.)  
Number of Characters: 405.679 (approx.)