

## HOE KEERT MEN ZICH (NIET) TEGEN DE TEGENSTELLING? HEGEL ALS DERRIDA'S PUNT VAN VERTREK<sup>1</sup>

*Johan de Jong*

‘To this oppositionality [...] I oppose nothing [...]  
– Derrida, ‘Afterword’ in *Limited Inc*

‘nicht [...] als ob sie sich *gegen die Entgegensetzung* [...] setze’  
Hegel, *Differenzschrift*

Er is een beeld van de verhouding tussen Derrida en Hegel waarin zij onverenigbaar tegenover elkaar staan; een beeld dat ook dikwijls nog sporen nalaat in meer genuanceerde visies op hun relatie. Hegel is dan de denker van systeem, rede en totaliteit, en Derrida is de schrijver van precies datgene wat men niet bij Hegel vindt: de alteriteit of het (volledig) andere. Hiermee worden zowel Hegel als Derrida miskend. Beiden zijn denkers van wat zich niet in (tegen-)stellingen laat vatten, maar wat daar dan ook niet zomaar ‘aan tegengesteld’ kan zijn of daar buiten zou liggen: een wezenlijk impliciete beweging van het begrip. Dit relativeert zowel de vermeende rigiditeit van Hegels denken van de rede, als ook het vermeend externe karakter ten opzichte van die rede van Derrida’s ander. Ik wil laten zien dat dit kruispunt van beider wegen voor Derrida weliswaar ook een vertrekpunt vormt naar een ander schrijven, maar dat zijn verhouding tot Hegel niet gereduceerd kan worden tot een ‘stellingname tegen’. Er zijn in Derrida’s lezing altijd (minstens) twee Hegels in het spel, en hij onderschrijft nooit ondubbelzinning zijn oppositie tegen Hegel, zonder die in de bredere beweging van zijn schrijven tegelijk ook weer te relativeren. Derrida en Hegel werken juist dáár op een vergelijkbaar niveau, waar de eenvoudige of eenduidige stellingname ondergeschikt wordt gemaakt aan, of een moment wordt van, een bredere beweging van schrijven, die zich ten doel stelt méér te tonen dan wat erin positief gesteld is.

### Hegels beweging en de tegenstellingen van het verstand

Zowel voor Derrida als voor Hegel is essentieel dat tegenstellingen constitutief zijn voor de bepaaldheid van welk begrip dan ook. Voor Hegel heeft een begrip pas dan een bepaalde inhoud, wanneer het onderscheiden is van wat het niet is (en waaraan het zo dus is tegengesteld). Deze onderscheidende activiteit is kenmerkend voor het verstand. Ook volgens Derrida vervullen tegenstellingen een constitutieve, “noodzakelijke” en “legitieme” functie voor de vorming van een bepaald begrip überhaupt.<sup>2</sup>

Voor beiden geldt echter ook dat deze oppositionele begripsbepaling het hoofdkenmerk is van het soort filosofie waar ze zich tegen afzetten. Zo zet de jonge Hegel zich af tegen de reflectiefilosofie of het eindigheidsdenken (van onder anderen Kant) dat er precies in bestaat de filosofie slechts tot de regels van het verstand te beperken. Voor Derrida is het denken in binaire tegenstellingen het hoofdkenmerk van de metafysica, waarvan hij in zijn gehele oeuvre heeft geprobeerd de beperkingen te tonen.

Ik wil daarom allereerst wijzen op een gedeeld motief dat al in vroeg werk van beide denkers te vinden is, in de vorm van een drievoudig besef:

1. dat tegenstellingen constitutief zijn voor de mogelijkheid van een bepaald begrip überhaupt;
2. dat filosofie echter niet gereduceerd kan worden tot een denken in tegenstellingen, en dat een dergelijk denken dus moet worden overwonnen, *maar*:
3. dat een dergelijke overwinning niet zomaar mogelijk is, dat men zich niet ‘tegen de tegenstellingen’ kan keren zonder een soort performatieve complicatie; het begaan van een impliciete zelfovertreding, een loutere omkering die eigenlijk alleen maar een herhaling van zetten bewerkstelligt en daarmee – niets.

Ik wil dit eerst laten zien aan de hand van de jonge Hegel. Daar is het de wezenlijk impliciete beweging van het begrip die niet zomaar tot de tegenstellingsstructuur van het denken te reduceren is, maar er ook niet *aan tegengesteld* kan zijn.

De eerste vraag is daarom: wat is het eigenlijk, wat betekent het, bij Hegel, voor een ‘begrip’ om te ‘bewegen’?

Een eerste, begrijpelijke reactie zou kunnen zijn om de *Wissenschaft der Logik* ter hand te nemen. Beweging benoemt tenslotte de dialectiek zelf waarvan de *Logik* de weergave is, en in de inleiding ervan lezen we dan ook dat het de “aard van de inhoud” zelf is die verantwoordelijk is voor de “beweging van wetenschap”; dat het precies “de reflectie van de inhoud zelf” is die die inhoud “voortbrengt”<sup>3</sup>; zoals we ook in het begin van de *Logik* zien dat Hegel de (onto-)logische bron van beweging identificeert als het ‘worden’ waarin ‘zijn’ en ‘niets’ “in elkaar verdwijnen”.<sup>4</sup> Maar hier worden de begrippen ‘beweging’, ‘voortbrengen’ en ‘worden’ al op zo’n manier gebruikt, dat hun betekenis als reeds

bekend wordt verondersteld. Ik stel daarom mijn vraag ietsje anders: wanneer werd het voor Hegel noodzakelijk om ‘het begrip’ als ‘in beweging’ te denken? Wat motiveerde (of: wat maakte noodzakelijk) de introductie van het idee van een begripsbeweging?

Die introductie valt volgens mij ruwweg samen met Hegels overgang van Frankfurt naar Jena. De relevante context is hier Hegels uiteenzetting met Kant. Het probleem dat die periode domineert, is dat van de eenheid van tegenstellingen en de taak van de filosofie om dat wat constitutief is voor alle kennis, tot object van filosofische kennis te maken. Of, in de formulering van de *Differenzschrift* uit 1802: “het absolute moet voor het bewustzijn geconstrueerd worden”.<sup>5</sup> Waarom is die opgave de titel van een probleem, en wel van een vraag waarop beweging het antwoord is?

Om dit te verduidelijken zal ik heel kort enkele passages lezen uit het *Systemfragment von 1800*.<sup>6</sup> Het onderwerp op dat punt is de filosofische interpretatie van leven.<sup>7</sup>

De discussie begint abstract: op het punt waar ik het wil oppakken heeft Hegel geprobeerd te tonen dat wat aan elkaar tegengesteld is – hier “het menigvuldige” – niet “absoluut gesteld” kan zijn; het moet tegelijkertijd als “in betrekking tot elkaar” [*Beziehung*] worden gedacht. Het is die betrekking, verhouding of relatie waardoor een menigvuldigheid als levend, haar elementen als organen gedacht kunnen worden (Hegel spreekt over een ‘betrekking tot de levende geest [*Beziehung auf den lebendigen Geist*]). Maar, vervolgt Hegel, zo gesteld ontstaat er een nieuwe tegenstelling, want met het levensbegrip is de tegenstelling tot de dood meegedacht. Daarom blijft volgens Hegel deze bepaling “onvolledig” [*so würde damit eben noch etwas ausgeschlossen und bliebe demnach eine Unvollständigkeit und eine Entgegensetzung, nämlich das Tote*].<sup>8</sup>

Wat zou het dan betekenen om het leven volledig te denken (en deze vraag mag analoog worden gezien aan het probleem van het construeren van het absolute voor het bewustzijn)?

Hegel stelt op dit punt dat, om volledig te zijn, het leven tegelijk als “orgaan”, i.e.: als in relatie, én als in tegenstelling moet worden gedacht [*das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet (werden)*]. Het leven volledig denken betekent dus het tegelijk denken van synthese of relatie enerzijds, en oppositie of tegenstelling anderzijds.

Maar onder welk begrip die twee ook tegelijk gedacht worden, dit begrip lijkt zelf een nieuwe tegenstelling en daarmee wederom een onvermijdelijke onvolledigheid met zich mee te brengen:

Wanneer ik zeg: het [leven] is de verbinding van tegenstelling en betrekking, dan kan deze verbinding zelf weer geïsoleerd worden, en ertegen worden ingebracht dat ze tegenover de niet-verbinding zou staan. Ik zou me zo moeten uitdrukken, dat het leven de verbinding van verbinding en niet-verbinding zou zijn. Dat wil zeggen: iedere uitdrukking is product van

reflectie, en daarmee kan van iedere uitdrukking (als iets dat gesteld is), getoond worden dat, met het feit dát iets gesteld is, tegelijk iets anders niet gesteld of uitgesloten is.<sup>9</sup>

De vraag hoe het mogelijk is het absolute voor het bewustzijn te construeren is hier dus de vraag naar de grenzen of beperkingen, de limieten van reflectie: hoe komt men tot het geheel, zonder een nieuwe tegenstelling voort te brengen? Hegel antwoordt:

Dit voortgedreven worden zonder rustpunt moet echter eens en voor al dáárdoor gestuurd worden, dat niet wordt vergeten dat datgene, bijvoorbeeld, wat verbinding van synthese en antithese wordt genoemd, niet iets is dat gesteld, verstandelijk, of gereflecteerd is; maar dat het enige karakter ervan voor de reflectie is, dat het een zijn buiten de reflectie is [*sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist*].<sup>10</sup>

Dus de vraag is duidelijk: hoe kan het absolute voor het bewustzijn geconstrueerd worden, wanneer de reflectie alleen bepalingen, i.e. tegenstellingen voortbrengt? Het lijkt erop dat men, om het absolute in het vizier te krijgen, zich buiten of aan gene zijde van de grenzen en de mogelijkheden van de reflectie of van het verstand moet begeven. En op dat punt wordt die opgave een probleem.

Want het buiten of het aan gene zijde van [*außer*] is zelf een reflectiebegrip. De grenzen van de reflectie te denken als een scheidslijn tussen wat er binnen en wat er buiten zou vallen, zou betekenen precies geen enkele stap buiten de reflectie te zetten. Het zou betekenen exact dat te doen wat het is dat de reflectie doet: buiten-stappen, dat wil zeggen: een tegenstelling genereren. Als reflectie beperkt is, niet absoluut, dan kunnen die beperkingen niet zó gedacht worden, dat er iets tegenover de reflectie staat, of dat er iets buiten zou vallen.<sup>11</sup>

Dit heeft Walter Jaeschke ertoe gebracht over dit punt op te merken: “hierin is Hegel zijn latere grondgedachten dichter genaderd dan op welke andere plek in zijn vroege geschriften dan ook, zonder die grondgedachten echter te bereiken”.<sup>12</sup> Die laatste clause voegt hij toe met het oog op dit ‘zijn buiten de reflectie’: men kan wat buiten de grenzen van de reflectie ligt precies niet als zo’n buiten denken, zonder de voor de reflectie constitutieve beweging (het genereren van een tegenstelling) te herhalen.

Maar ik denk dat Hegel zich hiervan bewust is, ook op dit punt in de tekst. Een andere manier om hetzelfde citaat te lezen, is dat inderdaad voor de reflectie zo’n synthese alleen maar een buiten of een aan gene zijde kan zijn. Hoe zou het ook, met de middelen van de reflectie althans, anders gedacht kunnen worden?

Maar wat is de functie van die synthese? Ze stuurt [*steuert*] de voortgang, het “voortgedreven worden zonder rustpunt” van het verstand.

Hier hebben we dan beweging. Hoe is beweging Hegels antwoord op Kant? Beweging benoemt wat aan de reflectie ontsnapt, zonder er tegenover te staan of eraan tegengesteld te zijn, hetgeen een performatieve tegenspraak zou behelzen.<sup>13</sup> Wat aan gene zijde ligt van de reflectie is niet iets buiten de reflectie,

maar de eigen beweging van de reflectie.<sup>14</sup>

Beweging is het antwoord op het probleem dat wat zich aan de reflectie onttrekt (de limieten van reflectie; wat iedere bepaling, in Hegels terminologie, ‘onvolledig’ of ‘eenzijdig’ maakt) niet of niet alleen als ‘tegengesteld aan’ of ‘buiten’ de reflectie kan worden gedacht.

Dat inzicht is de eigenlijke oorsprong van de hegeliaanse dialectiek, om het te zeggen onder verwijzing naar een beroemd stuk van Fulda met die titel.<sup>15</sup> Dit is het inzicht dat Jaeschke miste in de bepaling van het zich aan de reflectie onttrekkende ‘zijn buiten de reflectie’. Jaeschke citeert dan ook instemmend Henrich wanneer die stelt dat Hegels “kenmerkende gedachte” [*eigentümlicher Gedanke*] erin bestaat:

Dat de relata in de tegenstelling weliswaar vanuit een geheel begrepen moeten worden, maar dat dit geheel niet aan de relata vooraf gaat, als zijn of als intellectuele aanschouwing, maar slechts het ontwikkelde begrip van de relatie zelf is.<sup>16</sup>

Maar vanuit welk punt wordt deze ontwikkeling dan beschreven? Niet alleen kan de eenheid van wat voor het verstand tegengesteld is niet de vorm hebben van een derde term, aan gene zijde van de tegenstellingen van het verstand, maar het gezichtspunt van waaruit die eenheid moet worden getraceerd – het speculatieve gezichtspunt of het gezichtspunt van de rede – kan zélf niet zomaar tegengesteld worden aan het tegenstellingsdenken, als ware het het neutrale standpunt van waaruit men dan de beweging van het verstand zou kunnen beschrijven. Het onderscheid tussen verstand en rede (tegenstelling van tegenstelling en niet-tegenstelling) dient zélf verantwoord te worden. Zien we dat in, dan verlaten we definitief het vroege werk van Hegel, voor zover de taak van de filosofie en het speculatieve gezichtspunt van de rede daarmee precies wordt: het traceren van de beweging van het verstand, niet ‘van buiten’, maar ‘van binnen’. Hier wordt beweging ‘immanente’ beweging of *zelf* beweging en daarmee wordt het verstand of de reflectie zelf een moment van de speculatie. De onmogelijkheid om zich tegen de tegenstelling te keren leidt dus tot de noodzaak van een volledig immanente ontwikkeling van het begrip. Hegel vat het in de *Differenzschrift* kernachtig samen:

Zulke vast-geworden tegenstellingen op te heffen is de enige interesse van de rede. Niet in die zin, dat [de rede] *stelling zou nemen tegen* de tegenstelling en de beperking überhaupt; want de noodzakelijke tweedeling [*Entzweiung*] is een factor van het leven, dat eeuwig tegenstellend zich ontwikkelt, en de totaliteit is in de hoogste levendigheid alleen door herstel uit de hoogste scheiding mogelijk. Veeleer neemt de rede stelling tegen het absolute fixeren van de tweedeling door het verstand, vooral wanneer de absoluut tegengestelden zelf uit de rede zijn voortgekomen.<sup>17</sup>

### Van Hegel naar Derrida

Tijd voor een korte tussenbalans. Ik wilde wijzen op een dubbel inzicht dat, gegeven de constitutieve rol van tegenstelling voor ieder bepaald begrip, zowel bij de jonge Derrida als bij de jonge Hegel vindbaar is:

1. dat een zekere overwinning op het verstand noodzakelijk is; dat het eigenlijk object van filosofie zich niet laat reduceren tot de positieve bepalingen en tegenstellingen van de 'reflectie'. Dat, kortom: de inherente grenzen van de reflectie aan het licht dienen te worden gebracht. Dit is een moment van relativering: wat zich in eerste instantie of onmiddellijk toont als absoluut gesteld, blijkt in feite niet zo absoluut, blijkt méér te zijn. In het gefixeerde of het bepaalde, blijkt beweging te zitten.
2. dat het echter naïef is om die grenzen zó te concipiëren, dat men iets buiten of tegenover de reflectie kan stellen. Voor Hegel betekent dit: er is geen zijn buiten de reflectie, maar er is wel de beweging van de reflectie zélf, die niet volledig tot de geïsoleerde (tegen-)stellingen of tot de producten van de reflectie gereduceerd kan worden.

Omdat het traceren van deze beweging een zelfrechtvaardiging moet zijn, omdat men zich niet zomaar een buitenpositie ten opzichte van de reflectie kan verschaffen, is er sprake van wat men een performatieve complicatie zou kunnen noemen.<sup>18</sup> Omdat ik wil suggereren dat op dit punt de dialoog met Derrida vruchtbaar kan worden, vertel ik eerst iets over de verschillende manieren waarop die performativiteit bij beiden van meet af aan op een verschillende manier in het geding is.

Omdat het begrip beweging precies de beweging *van het begrip* wil communiceren, is meteen al duidelijk dat het niet slechts of zomaar één begrip temidden van anderen is. Het is op zijn minst een postkantiaans begrip in de zin van een categorie: het laat zich niet reduceren tot slechts onderwerp van kennis, maar vervult juist een constitutieve rol voor of in alle kennis. Een studie van de beweging van het begrip vereist dus een antwoord op de volgende vraag: (hoe) kan datgene wat zelf in alle kennis verondersteld is, tot object van kennis worden gemaakt?

Voor Hegel vormt deze performatieve complicatie, de wederzijdse verwikkeling van object en methode, de uitdaging en het startpunt van alle echte filosofie: er is niets dat bij de uitvoering van de filosofie vooraf of van buitenaf meegebracht mag worden – plan, definitie, programma, methode, vooronderstelling, axioma, principe, doel, etcetera – dat niet juist binnen dat filosofisch onderzoek zelf gerechtvaardigd dient te worden.<sup>19</sup>

Hoewel men bij Derrida ook een verwikkeling van object en methode in de filosofie kan ontwaren, is de vorm ervan posttheideggeriaans te noemen, en daarmee meteen heel anders. Wat voor Hegel nog de uitdaging van de filosofie is

(hoe kan het voor alle kennis constitutieve tot object gemaakt worden? Antwoord: transcendentiaal.<sup>20</sup>) is voor Derrida een wezenlijk probleem: hoe zou wat altijd al 'in' alle kennis zit, nu überhaupt object vóór die kennis kunnen worden? Deze formulering (het 'altijd al in' is hier doorslaggevend<sup>21</sup>) maakt de vraag bij Heidegger tot een hermeneutisch probleem. Heideggers *Sein und Zeit* is een fenomenologie van het 'in-zijn'; een hermeneutische ontologie aan de hand van de manieren waarop de mens wezenlijk altijd-al-in is. Dat probleem brengt juist de grenzen naar voren van wat überhaupt geobjectiveerd kan worden, wat bij Heidegger de ruimte opent voor een wezenlijk nieuwe analyse die in de objectivering slechts één, heel bepaalde, beperkte, zelfs "afgeleide" modus ziet van het in-de-wereld-zijn.<sup>22</sup> Voor Derrida betekent het de vraag hoe we de metafysica überhaupt kunnen duiden, als die staat voor datgene waar we wezenlijk 'altijd al in' zijn, en wat op die manier alle betekenis, ieder spreken en schrijven, zelfs iedere poging om die metafysica zelf te bevragen, bij voorbaat al bepaalt, zodra de pen het papier raakt. "Zodra je je mond opendoet om betekenis te articuleren, heeft Hegel gelijk," schrijft Derrida.<sup>23</sup> Is er nog een ander spreken of schrijven mogelijk? Hoe dan? Hoe kun je spreken over datgene waarvan je niet onderscheiden bent, wat je niet voor je hebt, maar waar je steeds in bent? Is het misschien in zekere zin zaak om niet te spreken?

Hoewel de vorm van het probleem wezenlijk anders wordt opgevat, bestaat er toch een aanknopingspunt tussen Hegel en Derrida in het inzicht in de noodzaak van een zekere ontstijging van de tegenstellingen, gecombineerd met het besef daar niet zomaar iets tegenover te kunnen stellen. Het gaat me er op dit punt niet om, een identiteit of juist een verschil tussen Hegel en Derrida te postuleren. De wil om dergelijke absolute beslissingen te vellen, is zelf overgeleverd aan het tegenstellingsdenken dat zowel Hegel als Derrida proberen te ontstijgen.<sup>24</sup> In plaats daarvan wil ik laten zien hoe Derrida zich in zijn lezing van Hegel juist hiervan rekenschap geeft: dat hoewel hij zich op punten genoodzaakt ziet zich tegen Hegel te keren, hij evenzeer de noodzaak voelt om die tegenbeweging te relativeren of te neutraliseren; slechts moment te laten zijn van een bredere schrijfbeweging.

Die performatieve zelfovertreding is wezenlijk onderdeel van de totale beweging die de structuur van Derrida's tekst uitmaakt, in de poging om in een spel van voor- en tegenstellingen de beperkingen van de stellingname te tonen. Daarmee is zijn verhouding tot Hegel niet meer ondubbelzinnig als kritiek te bestempelen, in elk geval wanneer dat een 'stellingname tegen' betekent. In plaats daarvan is het vruchtbaarder om beide denkers te begrijpen als denkers van de beweging, die schrijvend proberen te raken aan wat niet tot de 'stellingname' gereduceerd kan worden. Of zoals Heidegger aangeeft in de voordracht *Zeit und Sein*, wanneer hij zijn toehoorders vertelt dat hij niet anders kan dan hen een reeks proposities [*Aussagesätze*] voorschotelen, maar dat het niettemin zaak zal zijn voor de luisteraars om in die zinnen vooral een weg of beweging te horen van wat

ermee *getoond* is, en die te volgen [*Ein kleiner Wink für das Hören sei gegeben: Es gilt, nicht eine Reihe von Aussagesätzen an zuhören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen*].<sup>25</sup>

### **Derrida's weerstand tegen het 'buiten'**

Derrida en Hegel tonen zich beide, zowel methodisch als inhoudelijk, sceptisch over de mogelijkheid van een zuivere buitenpositie. Bij Hegel is dat misschien overduidelijk (het absolute karakter van zijn idealisme, de immanentie van de zelfbeweging, het begrippelijk bemiddelde karakter van iedere onmiddellijkheid of vermeende transcendentie, etcetera), maar dat dit voor Derrida zou gelden is voor sommigen misschien verrassend. Is Derrida tenslotte niet de denker van *différance*, die juist dáárdoor afwijkt van de hegeliaanse differentie dat ermee juist de alteriteit, de transcendentie teruggebracht wordt in de filosofie? Maar de zaken liggen niet zo simpel. Zoals Hegels werk te vaak wordt gezien als hoogtepunt van de filosofische rationaliteit die geen alteriteit toestaat, zo wordt Derrida's schrijven te vaak gepresenteerd als een beweging naar buiten; weg van de filosofie, in de richting van het andere. Maar Derrida formuleert heel voorzichtig: hoewel hij zich bezint op de (on)mogelijkheid van "een zeker punt van exterioriteit" ten opzichte van de filosofie, kan die juist niet samenvallen met een beweging naar buiten.<sup>26</sup>

Om te beginnen erkent Derrida net als Hegel de constitutieve en noodzakelijke (zelfs: de "legitieme") functie van tegenstellingen voor de vorming van een bepaling of bepaald begrip überhaupt. Sterker nog: tegenstellingen zijn het hoofdkenmerk van wat Derrida onder metafysica verstaat, en wat hij afwisselend ook onder namen vat als (de geschiedenis van de) *logos* of het logocentrisme, wetenschap of episteme, of gewoon filosofie.<sup>27</sup> Hoewel het begrip van de tegenwoordigheid [*présence*] een zeker privilege geniet in Derrida's metafysicaconceptie, toont de manier waarop hij het onderscheid tussen presentie en afwezigheid vaak in opsommingen groepeerd met andere zogenaamde binaire opposities, dat zijn primaire interesse ligt in wat zich niet laat herleiden tot de algemene (en noodzakelijke) structuur van oppositionele bepaling:

*Ik stel niets tegenover deze oppositionele logica, die noodzakelijkerwijs en legitiem een logica van 'alles of niets' is, en zonder welke de onderscheiding en grenzen van een begrip geen kans zouden hebben. [...] Veeleer voeg ik een supplementaire complicatie toe die andere begrippen vereist, andere gedachten voorbij het begrip en een andere vorm van 'algemene theorie', of eerder een ander discours, een andere 'logica' die rekenschap kan geven van de onmogelijkheid om zo'n 'algemene theorie' te volbrengen.*<sup>28</sup>

We zien de erkenning van de tegenstellingsstructuur als constitutief voor de bepaling van een begrip. En we zien ook in één beweging de noodzaak om die structuur te overstijgen en het inzicht dat een dergelijke 'overstijging' zelf niet het



karakter van een *stellingname tegen* kan hebben. Een dergelijk verzet zonder oppositie maakt een ‘andere logica’ noodzakelijk. Die ‘logica’ heeft bij Derrida vele namen, waarvan de meest bekende *différance* is. Het centrale begrip waarmee Derrida *différance* beschrijft is beweging [*mouvement*].

Dat Derrida’s vraag naar ‘alteriteit’ geen kwestie is van een *jenseits*, ‘buiten’ de filosofie, toont zich nog nadrukkelijker in het feit dat Derrida al vanaf zijn vroegste geschriften consequent benadrukt dat filosofie zélf juist, van oudsher en per definitie, bestaat in een verhouding tot het ‘buiten’ of tot ‘z’n ander’. Filosofie bestaat juist wezenlijk in de dynamiek van het genereren van tegenstellingen (waarvan die tussen ‘binnen en buiten’ een van de voornaamste is) en de hernieuwde toe-eigening, de her-eigening [*ré-appropriation*] van het ‘buiten’, ‘boven’, *jenseits*, *meta-*, *trans-*, etcetera.

De ‘ander van de filosofie’ valt daarom voor Derrida *juist* niet samen met ‘alteriteit’, maar is voor hem de titel van een *probleem*. Het zwaard snijdt aan twee kanten: als men de filosofie niet slechts filosofisch verstoort maar via het ‘volledig andere’, hoe is dit volledig andere dan nog *effectief* als verstoring, destabilisatie van de filosofie? Derrida verwijst naar Nietzsche’s filosoferen “met de hamer”, om de mensen te leren “ook met hun ogen te horen” middels het “geluid van cymbalen of tympani, de instrumenten, altijd, van een of ander Dionysisme”.<sup>29</sup> Hoe meer kabaal, hoe makkelijker het voor de filosofie is om het onaangedaan van zich af te laten glijden: dit is waanzin, onbegrijpelijke herrie, niks mee te maken. Maar zelfs ‘waanzin’ is nog een ‘filosofische naam’ en dat is de andere kant van het zwaard (de kant die, mijns inziens altijd Derrida’s grootste zorg vormde): dit stellen van een buitenruimte bewerkstelligt inderdaad altijd alleen maar de ander zoals die *al van de filosofie* is, slechts een *conceptie* ervan of resultaat van een tegenstelling, van een loutere ‘omkering’ en dus een herhaling van zetten. “Z’n ander is nooit z’n *ander*.”<sup>30</sup> Het is het risico van het gedomesticeerde tegengeluid:

men riskeert dat men het meest luidruchtige discours laat deelnemen aan de meest serene, minst verstoorde, en best gediende economie van filosofische ironie. Dat wil zeggen (en aan voorbeelden van dit metafysisch getrommel is vandaag de dag geen gebrek) dat men met het nemen van dit risico in feite niets riskeert.<sup>31</sup>

Metafysica of filosofie – voor Derrida is het er zodra je je mond opendoet: het “heeft geen zin de metafysica op te schudden zonder de begrippen van de metafysica,” en er is geen metafysicakritische uitspraak die niet “al de vorm, de logica, de impliciete postulaten” aanneemt van wat ze probeert te bekritisieren.<sup>32</sup> Daarmee is het noch mogelijk om, inhoudelijk, er iets tegenover te stellen, noch om, methodisch, de metafysica tegenover je te stellen; om precies datgene tot object te maken waar je wezenlijk ‘in’ bent. Het eerste geval is utopisch, reactionair en denkt via een omkering of tegenstelling te kunnen ontsnappen naar een nieuwe orde die dan los zou staan van de oude; een nieuwe taal, een nieuw tijdperk, een nieuw schrijven. Mogelijkheden. Veel van Derrida’s zorgen betreffen

het ontmaskeren van de pseudo-alteriteit; de tegenbeweging die denkt zich te hebben bevrijd van de heersende orde, maar deze in feite bevestigt: ‘content te blijven met omkering betekent natuurlijk te opereren binnen de immanentie van het te vernietigen systeem’.<sup>33</sup> Derrida was zelf altijd de eerste om te benadrukken dat deconstructie niet tot mogelijkheden leidt.<sup>34</sup> *Methodisch* verwijst de buitenpositie naar een vermeend neutraal standpunt. Voor Derrida is het standpunt van waaruit de grenzen van metafysica of filosofie bevraagd kunnen worden juist een probleem. Volgens hem kan de filosofie noch geheel filosofisch (want met welke vooraf vastgestelde methode, principes, doel, etcetera?) werkelijk bevraagd worden, noch zomaar onfilosofisch (utopisch, vanuit de gedachte eenvoudigweg te kunnen ontsnappen, etcetera.):

Mijn centrale vraag is: vanuit welke plek of non-plek kan de filosofie als zodanig aan zichzelf verschijnen, als anders dan zichzelf, zodat ze zichzelf kan bevragen en op een oorspronkelijke manier op zichzelf kan reflecteren?<sup>35</sup>

Het is dus niet door middel van een ‘buiten’ dat men de filosofie zou kunnen “doen beven” [*enbranlement*]. Maar wat daaruit niet geconcludeerd kan worden, is dat we dan geheel aan de filosofie overgeleverd zijn, dat alles zich er alleen maar ‘binnen’ kan voltrekken. Volgens Derrida zijn de grenzen van de filosofie niet zodanig, dat zij de scheidende lijn vormen tussen wat erbinnen en wat erbuiten valt, maar zijn die juist gelegen in het inadequate karakter van een onderscheid zoals dat tussen binnen en buiten: “de metafysica is niet omringd door haar grens, maar die doorkruist haar”.<sup>36</sup>

Net als dat de (non-)plek [*lieu/non-lieu*] vanwaar de metafysische tegenstellingen bevraagd worden, zélf niet ondubbelzinnig binnen die tegenstellingen te denken is, zo is wat de metafysica doet beven een zeker inadequate karakter van haar begrippen. Die kan weliswaar alleen van binnenuit worden blootgelegd, maar alleen als de filosofie niet meer een domein is waarvan de grenzen tussen binnen en buiten rigoureuus bepaalbaar zijn. Nu ontstaat een andere conceptie van ‘in-zijn’ die, in navolging van Heidegger, niet meer zomaar overeenstemt met ‘zijn in’<sup>37</sup>: we zijn niet in de metafysica zoals een ding in een doos, maar we begeven ons in de metafysica als dat wat ons in alles medebepaalt en waar we maar zeer beperkt overzicht over hebben.

De naam die Derrida geeft aan datgene waar we op die manier wezenlijk in zijn – zodanig dat we ons er noch op een afstand van kunnen stellen om het te beschrijven<sup>38</sup>, noch genoeg overzicht van kunnen krijgen om de grenzen ervan vast te kunnen stellen, i.e. het te bepalen, vast te stellen wat erbinnen en wat erbuiten valt, wat ertoe behoort en wat niet, waar de zaak begint en eindigt – de exemplarische naam voor waar we op die manier ‘in’ zijn is voor Derrida *de taal*.

Om die reden schrijft Derrida al vroeg dat “wat er ook onder wordt verstaan, het ‘probleem van de taal’ nooit zomaar één probleem temidden van

anderen zal zijn”, en dat de metafysica uiteindelijk de taal wel moet “bepalen als het geheel van haar probleemhorizon”.<sup>39</sup> Volgens Derrida volgt uit het ‘in’ de taal zijn dat “alles wat men vroeger dacht van de taal los te kunnen rukken, zich erin teruggenomen weet”. Hiermee verwijst Derrida naar alle opvattingen waarbij talige betekenis is verankerd in een niet-talige (dus buiten of tegenover de taal geplaatste) betekenaar waar die taal uiteindelijk naar verwijst (of dat nu de werkelijkheid is, of de auteursintentie, de gedachte, de biografische of historische omstandigheden, de context, de mentale inhoud, de dingen, etcetera). Dit moment correspondeert met Derrida’s weerstand tegen het buiten: met zowel de methodische onmogelijkheid van het externe gezichtspunt als de inhoudelijke onmogelijkheid van het buitentalige; de *hors-texte* uit Derrida’s gevleugelde uitspraak<sup>40</sup> en de afwezigheid van de transcendentale betekenaar [*signifié transcendantal*]. Maar ik gaf al aan dat ‘niet buiten’ niet zomaar ‘binnen’ betekent, want in dezelfde beweging [*du même coup*] is met dit probleem om de grenzen van de taal vast te stellen (Derrida spreekt hier van contaminatie, het vervagen van de grenzen [*débordement, effacement de toutes ses limites, contamination*]) het idee van de taal ‘zelf’ problematisch geworden. Dat wil zeggen: van de taal als een bepaalbaar object waartoe men voldoende afstand en overzicht heeft om het te beschrijven, als onderwerp (subject) waarover men kan spreken (zonder er meteen al vanuit te spreken), een domein waarover men controle of overzicht zou kunnen verkrijgen.

Veel later stelt Derrida om die reden: “ik heb maar één taal, het is niet de mijne”.<sup>41</sup> In de taal bevind ik mij in een domein dat in strikte zin geen domein is, dat niet als totaliteit gedacht kan worden precies omdat ik er wezenlijk ‘in’ ben: de mogelijkheid van een punt van overzicht ontbreekt en ik heb er in beperkte mate controle over: ik kan mij de taal die ik ‘heb’ niet toe-eigenen.

Deze contaminatie echter, haalt zichzelf onderuit wanneer ze als *philosopheme*, i.e. als stelling, inzicht of principe wordt gesteld. Het betreft hier “kennis, die helemaal geen kennis is.”<sup>42</sup> Derrida wil juist proberen de metafysica te doen beven precies door te tonen wat zich niet zomaar laat stellen, wat zich onttrekt aan de simpele inhoud van de conclusies, aan de voor- en de tegenstelling, in iedere zin van die woorden. Dat betekent dat het bovenstaande geen taaltheorie vormt die voor zichzelf een theoretische legitimiteit en superioriteit ten opzichte van andere theorieën eist.<sup>43</sup> Integendeel: deconstructie kan niet “worden volbracht door middel van een simpelweg theoretisch of discursief gebaar”.<sup>44</sup> Zijn schrijven is eropuit te tonen hoe de taal juist niet gereduceerd kan worden tot welke stelling of theorie erover dan ook. Dat betekent dat hij een incompetentie van filosofie, metafysica en wetenschap wil blootleggen, waaraan zijn eigen teksten zich nadrukkelijk niet proberen te onttrekken. Die teksten moeten zich juist expliciet rekenschap geven van het feit dat ze lijden onder dezelfde incompetentie die ze blootleggen. Deconstructie, zo benadrukt Derrida keer op keer, biedt geen geruststellingen of verzekeringen [*assurances*], ook geen antwoorden, en is om

essentiële redenen geen zaak van kiezen (ja of nee, pro of contra).

Hiermee stuiten we eindelijk op wat Derrida's teksten nu juist het meest herkenbaar maakt, wat het meest is toegejuicht door zijn volgers en het meest is verguisd door zijn tegenstanders: de structurele onherleidbaarheid van Derrida's teksten tot een ondubbelzinnig standpunt, de negativiteit ervan, de zelfproblematiserende stijl, die dus nooit slechts stijl is, maar getuigenis van de verwikkeling van vorm en inhoud – de vorm van een incompetentie die het zelf probeert te articuleren.

Wanneer men inziet dat Derrida's probleem van alteriteit niet zomaar met een buiten samenvalt, en ook hoe dat leidt tot de noodzaak te getuigen van een performatieve of impliciete zelfcomplicatie van het eigen schrijven, dan pas kan men ook zijn verhouding tot Hegel begrijpen.

### **Derrida's Hegels en de crisis van het tegen**

Doorslaggevend voor Derrida's verhouding tot Hegel is dat die niet gereduceerd kan worden tot een 'stellingname tegen'. In *De la grammatologie* stelt Derrida zich tot doel om door een herconceptie van het schrijven [*écriture*] een deconstructie te voltrekken van het model van het boek, van de tekst zoals die zich tussen bepaalde grenzen zou bevinden, met een vaststelbaar begin en eind, binnen en buiten, een interne logica en legitimiteit. Al in dat werk is Hegel zowel 'de laatste filosoof' van het boek als de 'eerste filosoof van het schrijven'. Die dubbelzinnigheid is geen vaagheid, maar is essentieel voor Derrida's project en de bredere beweging van zijn schrijven waarin hij tracht te raken aan wat niet tot de (voor- en de tegen-)stelling te reduceren is. Het afzetten tegen Hegel vormt een onderdeel van die bredere beweging: Derrida verhoudt zich altijd tot minstens twee Hegels.<sup>45</sup>

De Hegel waar Derrida zich tegen afzet hebben we eigenlijk al gezien in het voorgaande, en krijgt vaak de naam 'hegelianisme', (speculatieve) dialectiek, of vooral de naam van de figuur waar dit hegelianisme voor Derrida mee samenvalt, die van de opheffing [*Aufhebung, relève*]. Dit is de figuur van de her-eigening [*ré-appropriation*] of opheffing van alles wat zich in eerste instantie of onmiddellijk als anders presenteert. Dialectiek staat voor Derrida voor de negativiteit of het andere zoals dat slechts "in dienst van de betekenis" staat.<sup>46</sup>

Doorslaggevend is dat Derrida zich weliswaar van deze Hegel wil distantiëren, er niet mee wil samenvallen, maar ook weet dat hij er niet zomaar iets tegenover kan stellen, zonder de zetten van het hegelianisme door omkering juist te herhalen. Als Derrida verschilt van Hegel, dan kan dit alleen een niet-oppositioneel verschil zijn, daarmee geen stellingname tegen meer of een eenvoudige kritiek. In de ruimte die me nog rest, zal ik daarom nog op drie dingen wijzen: (1) dat Derrida's alternatief zich helemaal niet laat stellen, eigenlijk

überhaupt geen alternatief vormt; (2) dat er altijd nog minstens één andere Hegel een rol speelt, naast het hegelianisme, en (3) dat Derrida's verschil met Hegel bestaat in een tekstuele manoeuvre die minder tegen Hegel ingaat en meer vanuit Hegel vertrekt.

Ten eerste heb ik al benadrukt dat datgene wat Derrida *inbrengt tegen* deze figuur van de her-eigening van de filosofie, zich zélf helemaal niet als een theorie of visie laat stellen. Dit is een in essentie Nietzscheaans motief: de destabilisering van het Westerse, Platoonse denken leidt niet zelf tot nieuwe fundamenteën of principes. Dit aspect van Derrida's werk wordt veel te weinig erkend. Dat is vreemd omdat juist alle ingewikkelde tekstuele procedures die zijn teksten zo kenmerken (en zo aan de oppervlakte liggen), eruit voortkomen. Te gemakkelijk worden zijn vragen omtrent taal en betekenis (via het schrijven en de tekst, de afwezigheid van de transcendentale betekenaar, arche-schrijven en oorspronkelijk spoor) gepresenteerd als een alternatieve visie op de taal, die naast de traditionele visie gesteld of gepresenteerd kan worden (of, liever, erboven; superieur ten opzichte ervan). Terwijl Derrida zich juist zoveel moeite getroost te tonen hoe het 'in elkaar overlopen' en de 'scheuren' die hij probeert aan te wijzen hooguit leiden tot een "dubbelzinnigheid" [*une double entente*] die "niet meer een enkel systeem vormt".<sup>47</sup> Slechts een greep uit de problemen gerelateerd aan de taal, waaruit dit duidelijk wordt: de zogenaamde deconstructie van het teken zou, consequent doorgevoerd, "het hele idee van een teken onmogelijk maken", terwijl het net zo evident voor Derrida is dat we daar niet zomaar "zonder kunnen"<sup>48</sup> (dat is de utopische gedachte buiten de metafysica te kunnen stappen); de afwezigheid van de betekenaar maakt deze niet minder transcendentiaal en dus constitutief, ook hier kunnen we niet zomaar zonder of buiten; 'archi-écriture' en 'oorspronkelijk spoor' vormen beide een *contradictio in adjecto*: "[...] een oorspronkelijk spoor of arche-spoor. Maar we weten dat dat begrip z'n naam vernietigt en dat, als alles begint met het spoor, er boven alles geen oorspronkelijk spoor is."<sup>49</sup>

Ten tweede weet Derrida heel goed dat de tekst van Hegel niet tot de her-eigening van het andere te reduceren is. Want Hegel was ook de eerste filosoof van het schrijven. Derrida's punt is alleen dat er geen mogelijkheid is om de ene Hegel definitief te bevrijden van de andere Hegel, omdat ook Hegel, bij uitstek denker van de beweging, niet in de eenvoudige stellingname kan terugvallen. Dit is alleen problematisch voor een denken dat vasthoudt aan een filosofie van theorieën en standpunten, die alleen dan waarde hebben wanneer ze zichzelf legitimiteit verschaffen.<sup>50</sup> Hegels tekst is "noodzakelijkerwijs gespleten" [*nécessairement fissuré*]; structureel onbeslisbaar omdat zijn bewegingsfilosofie juist "niet herleid kan worden tot de inhoud van stellingen of principes" [*philosophemes*]. Derrida gaat nog een stap verder en stelt dat juist daardoor Hegels tekst ook "meer en anders" is dan de inhoud van wat er staat. Juist doordat Hegels tekst op die manier iets 'in reserve' houdt [*un reste d'écriture*], heeft ze toekomst, en zijn we "nooit klaar met de hegeliaanse tekst" (een lezing waar

Catherine Malabou bijvoorbeeld aansluiting bij zoekt via Hegels plasticiteit in haar *L'Avenir de Hegel*).<sup>51</sup>

Ten derde heeft Derrida's verrassing van, of spel met, de metafysica om al deze redenen niet de vorm van een stellingname, maar van een "tekstuele" arbeid, interventie, ingreep of praktijk; een schrijfact. Van anders schrijven in plaats van iets anders te beweren. De limiet van wat beweerd kan worden dient "gemarkeerd" te worden. De stellingen, beweringen, tegenstellingen van de metafysica dienen zó gearrangeerd te worden (voor- en tegenstellingen afwisselend of juist veelvuldig herhalend) dat hun bepaaldheid, de mogelijkheid om hun binnen van hun buiten te onderscheiden, wordt ondermijnd. Zo toont Derrida in *Éperons. Les styles de Nietzsche* een Nietzsche die als voorloper en inspirator dient voor de deconstructie, omdat de bredere beweging van zijn schrijven niet vereenzelvigd kan worden met de veelvuldige stellingnames die er slechts 'momenten' van vormen (want waar is de filosoof met de hamer immers niet tegen?)<sup>52</sup>:

zonder discrete parodie, zonder schrijfstrategie, zonder differentie of spagaat van de pen [*écart de plumes*], zonder de stijl, dus, de grote stijl, komt de omkering [*le renversement*] toch weer neer op hetzelfde in de lawaaiërië verklaring van de antithese. Vandaar de heterogeniteit van de tekst.<sup>53</sup>

Die heterogeniteit zien we in *Tympan* terug in hoe Derrida zijn zinnen dusdanig construeert dat de betekenissen van tympanum (de trommels waarop geslagen wordt, het membraan of trommelvlies dat erdoor geperforeerd wordt, etcetera) door elkaar heen gaan lopen [*effacement de ses limites*]; we zien het in de aan Heidegger ontleende techniek van leesbaar laten zijn van wat is doorgestreept [*sous rature*], dat getuigt van de noodzaak een in strikte zin ontoelaatbaar begrip te gebruiken (zoals de conclusie dat voor Derrida binnen ook buiten "is"<sup>54</sup>). En we zien het in hoe Derrida afstand neemt van Hegel, niet door zich *ertegen te verzetten, maar door vanuit* een "punt van bijna absolute nabijheid"<sup>55</sup> te vertrekken, zich te storten op en in een ander schrijven, een praktijk van een andere stijl, een tekstuele interventie.

Hij doet dat in passages waarvoor ik hier niet alleen niet meer de ruimte heb om ze te interpreteren, maar die bovendien zó zijn opgesteld, dat ze structureel de hoeveelheid mogelijke interpretaties maximaliseren. Ze maximaliseren de mogelijkheid voor het geschrevene om méér, minder of iets anders te betekenen dan wat er staat. Ter afsluiting, een laatste voorbeeld.

Tekenend voor die ambiguïteit is hoe Derrida Hegel juist opzoekt op het moment dat hij op het punt staat zich tegen het hegelianisme te keren. Hegelianisme staat, als gezegd, voor de her-eigening, de opheffing van het andere, het weer positief-maken van het negatieve in de derde term. Het is juist *in* Hegel dat Derrida de middelen vindt om een dergelijk schema van de dialectiek te bekritisieren. Hij wijst onder andere op Hegels tirade tegen het formalisme in de

filosofie, de neiging om alles te reduceren tot vaststaande, gefixeerde schema's.

Wat doen die rigide schema's? Die beroven het begrip van het leven. Het is precies het leven van het begrip dat de niet-oppositionele ander uitmaakt van wat positief gesteld kan worden. Het leven is wat er de beweging van uitmaakt, wat het verschil maakt tussen de levende tekst en de dode letter (stro, misschien<sup>56</sup>). Geen tegenstelling of dualiteit is absoluut, maar de beweging ervan is ook geen derde term. Derrida citeert Hegel waar die erop wijst dat zo'n schematische uitdrukking in getallen ('derde' term) te dun is en inadequaat wordt bevonden: "de drie verschijnt weliswaar op een diepere manier in de religie als drie-eenheid en in de filosofie als begrip. Maar tellen is ongepast [*Zählen ist aber schlechte Manier*]."<sup>57</sup>

Op dat punt onderscheidt Derrida de beweging van de tekens die hij gebruikt (zoals *différance* en spoor), zowel van de 'twee' die hoort bij de binaire opposities als van de 'drie' van de speculatieve dialectiek. In plaats daarvan voegen Derrida's markeringen 'een vierde toe', maar hij weet dat zo'n supplementaire vier in strikte zin niets toevoegt:

Twee/vier, en de 'sluiting van de metafysica' kan niet meer de vorm aannemen, kan nooit de vorm aangenomen hebben, van een cirkelvormige lijn die een veld omsluit, een eindige cultuur van binaire opposities, maar vormt de figuur van een totaal andere (ver-)deling [*partage*].<sup>58</sup>

Ontstijgt Derrida hier Hegel? Gaat hij tegen hem in of met hem mee? In een woordspeling op Mallarmé's *Crise de vers* spreekt Derrida hier van een *crise du versus*. Inderdaad bevindt de denker van de beweging zich in een 'crisis van het tegen'. Ook hier zijn de alternatieven niet zo simpel:

Om het probleem in termen van een keuze neer te zetten, om te verplichten of zich verplicht te voelen om met een ja of een nee te antwoorden, [...] betekent heel verschillende niveau's, paden en stijlen door elkaar te halen. In de deconstructie [...] maakt men geen keuze.<sup>59</sup>

Voor de denkers van beweging is het geen zaak van kiezen tussen twee, noch van opheffing in een derde. Ook ik ben in dit schrijven geen derde ten opzichte van Hegel en Derrida. En het is al helemaal geen zaak om een keuze te maken tussen de twee.

Noten:

1 Alle vertalingen in dit artikel zijn van mijn hand tenzij anders aangegeven. Een eerdere, Engelse versie van dit artikel presenteerde ik in Wenen tijdens het 30<sup>e</sup> internationale Hegel-congres (thema: "Hegel's Antwort auf Kant") onder de titel 'Hegel's "Movement" between Kant and Derrida' (*Internationaler Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-*

*Gesellschaft und der Universität Wien*, Universität Wien, 26 april 2014). In die versie was veel minder ruimte voor Derrida, en lag de nadruk vooral op de gevolgen van de problematiek van ‘beweging’ voor Hegels relatie tot Kant. Een meer uitgebreide versie van de in deze artikelen verzamelde gedachten zal verschijnen als het tweede deel van mijn proefschrift, getiteld *The Movement of Showing. The Limits of Philosophical Presentation in Hegel, Heidegger and Derrida*, dat ik op woensdag 1 juli 2015 zal verdedigen in de Agnietenkapel te Amsterdam.

2 Derrida stelt dit in het nawoord bij *Limited Inc* (‘Afterword: Toward an Ethic of Discussion’) in: Derrida J., *Limited Inc*, Evanston, Northwestern UP, 1988, p. 117. Ik kom in wat volgt uitgebreid op het betreffende citaat terug.

3 Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Hauptwerke in sechs Bänden, band 3, Hamburg, Meiner, 1999, pp. 7-8.

4 Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, p. 68.

5 Hegel G.W.F., ‘Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie’, in: *Jenaer kritische Schriften*, Hauptwerke in sechs Bänden, band 1, Hamburg, Meiner, 1999, p. 16. Hierna: ‘Differenzschrift’.

6 Hegel G.W.F., ‘Systemfragment von 1800’, in: Hegel G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 419-427. Hierna: ‘Systemfragment’.

7 ‘Leven’ was (samen met liefde en religie) voor de vroege Hegel een van de belangrijkste onderwerpen, juist omdat het levensbegrip wezenlijk bestaat in een ‘vereniging van tegenstellingen’. Meer specifiek is de context van Hegels vroege analyse van ‘leven’ het idee van het ‘morele leven’. In het morele leven dient de volgende tegenstelling (voortkomend uit de filosofie van Kant) verenigd te zijn: tussen de morele wet enerzijds (de plicht het goede te doen), en de toevallige realiteit of de loop der dingen in de natuur anderzijds (of het doen van het goede ook goede gevolgen heeft, ‘beloond wordt’). Die tegenstelling is ‘gerelativeerd’ of opgeheven, *verenigd* in de intuïtie van het morele leven.

8 Hegel G.W.F., Systemfragment, p. 422.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 In dat inzicht zit potentieel al de kern van zowel de hegeliaanse als de derridaanse filosofie besloten, al moet dat resultaat dan anders vertaald worden. In feite is hiermee de noodzaak van een speculatief idealisme gegeven dat absoluut en immanent is. Vertaald naar Derrida luidt dit inzicht dat er precies om deze reden een *niet-oppositionele* zin van deze begrippen moeten worden gevonden: de noodzaak van “andere gedachten voorbij het begrip”, een citaat waarop ik nog terugkom.

12 Jaeschke W., *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2003, p. 99.

13 Die performatieve tegenspraak is niet *weg*, alleen is het *gezichtspunt van de reflectie* niet meer absoluut of allesbepalend. Wat hiermee gegeven is, is juist de noodzaak van een ander – speculatief – gezichtspunt.

14 Voor zover er een zekere onvermijdelijkheid bestaat om termen als ‘buiten’, ‘grens’ of ‘limiet’, ‘beperking’ of ‘aan gene zijde’ te gebruiken om überhaupt het absolute aan de orde te kunnen stellen, juist terwijl in dezelfde beweging erkend is dat dit in strikte zin ontoelaatbaar is – hiermee is *mutatis mutandis* een ingang gegeven in een derridaans gezichtspunt op de zaak: de noodzaak het begrip te gebruiken dat zichzelf onderuithaalt in z’n gebruik, en de uitdaging om zich daarvan ‘tekstueel’ rekenschap te geven. Derrida zou



begrippen als ‘buiten’ of ‘grens’ hier *sous rature* gebruiken, om te getuigen, in één en dezelfde beweging (in een *markering*), van zowel de noodzaak als de ontoelaatbaarheid van deze begrippen binnen deze context.

15 Fulda H.F., ‘Über den Ursprung der Hegelschen Dialektik’, in: *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia* 24 (1981) 2/3. pp. 368-405.

16 Henrich D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 36. Geciteerd door Jaeschke in Jaeschke W., *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2003, p. 99.

17 Hegel G.W.F., *Differenzschrift*, pp. 13-14.

18 ‘Performatief’ is niet een hegeliaans begrip, strikt genomen is het gebruik in de context van Hegel een anachronisme. Ook kleven er belangrijke nadelen aan, als het gaat om connotaties. Het is afkomstig uit de taaltheorie zoals men die vindt bij Austin (zie: Austin J.L., *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, Clarendon Press, 1962) en navolging heeft gekregen bijvoorbeeld in werk van John Searle. De waarde ervan is dat het mogelijkheden biedt om een dimensie van het spreken aan de orde te stellen die niet te reduceren is tot de simpele inhoud van bepalingen of conclusies. Dit is wat de taalhandelingstheorie interessant maakte voor Derrida. Het nadeel van de term is dat deze dimensie neerkomt op een variant van het aloude onderscheid tussen theorie en praktijk. ‘Performatief’ komt voort uit analyse van de taal als *handeling*. De ‘taalhandeling’ [*speech act*] wordt ‘waar’ gemaakt door hem uit te spreken (‘ik beloof dat’); de betekenis ervan is wezenlijk verweven met het *doen* van de uitspraak, met *wat* er met dat doen *gedaan* wordt (beloven, informeren, waarschuwen, etc.). Hoewel met ‘performatief’ inderdaad een dimensie aangegeven is die de positieve inhoud van bepalingen ontstijgt, gebruik ik het begrip niet zo, dat dit een dimensie van ‘praktijk’ zou zijn. In de context van Hegel gaat het erom dat, omdat de filosofie zich dáárdor van alle andere wetenschappen onderscheidt, dat ze niet mag uitgaan van een voorgegeven begrip van haar object of van haar methode, deze laatste juist *binnen* het onderzoek ‘ontwikkeld’ dienen te worden. I.e.: dat er de noodzaak ontstaat van een filosofische *zelfontwikkeling* waarbij ‘object en methode’ of ‘inhoud en uitvoering’ wezenlijk ontwikkeld zijn. Bij Hegel ligt de ‘performativiteit’ daarom niet in ‘handelen’, maar in het structureel *reflexieve* karakter van de filosofie. ‘Reflexief’ zou een andere uitdrukking kunnen zijn voor wat ik hier onder ‘performatief’ versta, alleen spelen bij Hegel dusdanig veel ingewikkelde betekenissen van het begrip ‘reflectie’ een rol dat die uitdrukking misschien voor nog meer problemen zou zorgen (bijvoorbeeld: de door Hegel bekritiseerde ‘reflectiefilosofie’; de reflectie zoals die ‘moment’ is van de (*Wesens-*)*Logik*; de ‘reflectie-in-zich’ zoals die uitdrukking geeft aan de algemene structuur van de dialectiek zelf). Het performatieve of reflexieve dat ik op het oog heb krijgt bij Hegel uitdrukking in termen als ‘beweging *zelf*’; de rede die ‘zich’ realiteit geeft; de immanente *zelfbeweging* van het begrip. Zie voor de verschillende betekenissen van het reflectiebegrip bij Hegel. Zie voor Derrida’s uiteenzetting met de taalhandelingsfilosofie: Derrida J., ‘Signature événement contexte’ in: *Marges – de la philosophie*, Parijs, Minuit, 1972, pp. 365-393, en de daarop volgende polemiek met Searle in: Derrida J., *Limited Inc*, Evanston, Northwestern UP, 1988.

19 Ook Kants hoofdvragen vormden in de kern een dergelijk “echt idealisme”, voor zover zijn kritische project bestond uit een rechtvaardiging *van* de rede *door* de rede; een *zelfrechtvaardiging* van de rede dus (hetgeen het meest treffend uitdrukking krijgt in vraagstellingen als: hoe kan de rede ‘zich objectieve realiteit geven?’ zoals die bijvoorbeeld

in de Vorrede van de *Kritik der praktischen Vernunft* te vinden zijn). Maar Kant ging niet ver genoeg: hij kon volgens Hegel de tegenstellingen van het verstand alleen maar *constateren* en als ‘grens’ van de filosofische kennis opvoeren, in plaats van ze *zelf* filosofisch te duiden.

20 De passage waarin Hegel dit letterlijk aangeeft, citeert Derrida als een van de motto’s van *Tympan*: “Die Thesis und Antithesis und die Beweise derselben stellen daher nichts dar, als die entgegengesetzten Behauptungen, daß eine Grenze ist, und daß die Grenze eben so sehr nur eine aufgehobene ist; daß die Grenze ein Jenseits hat, mit dem sie aber in Beziehung steht, wohin über sie hinauszugehen ist, worin aber wieder eine solche Grenze entsteht, die keine ist. Die Auflösung dieser Antinomien ist, wie die der obigen, transcendental [...]” Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Hauptwerke in sechs Bänden, band 3, Hamburg, Meiner, 1999, p. 232.

21 ‘Meteen’ of altijd ‘al’ wil zeggen dat we met een betekenisverandering te maken hebben van het ‘impliciete’, van wat ‘geïmpliceerd’ is. De verandering is een verandering van het *logisch* impliciete bij Hegel, naar wat je zou kunnen noemen een *vertijdelijkt* impliciete, dat wil zeggen een *al geweest-moeten-zijn*, of een *al-voltrokken-moeten-hebben*.

22 Zie §33 van *Sein und Zeit* (Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2006 [1927], pp. 154ff.).

23 Derrida J., ‘De l’économie restreinte à l’économie générale: un hégélianisme sans réserve’ in: *L’Écriture et la Différence*, Parijs, Éditions du Seuil, 1967, p. 386.

24 Op een andere plek heb ik geprobeerd om te laten zien dat dezelfde dynamiek van toepassing is op Derrida’s verhouding tot het scepticisme (Jong J.E. de, ‘Derrida, scepticisme en de waarde van hun zelfweerlegging’, in: *Krisis* (2013) 2, pp. 71-80. Zie vooral p. 74ff.). Mijn beschrijving van Derrida’s verhouding tot Hegel, net als van die tot het scepticisme, kan als voorbeeld dienen voor wat inderdaad de algemene structuur is van Derrida’s kritische verhouding tot de door hem ‘gedeconstrueerde’ traditie. Het ostentatieve behoud van een zekere dubbelzinnigheid is daarvoor essentieel. De stellingname, de tegenstelling, maakt daar weliswaar een onderdeel van uit, maar daartoe kan Derrida’s kritische positie niet gereduceerd worden.

25 Heidegger, M. ‘Zeit und Sein’, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 2000 [1969], p. 2.

26 Derrida, J., *De la grammatologie*, Parijs, Minuit, 1967, p. 231.

27 Inderdaad is Derrida’s gebruik van deze termen niet heel rigoureuus en komen ze dikwijls als inwisselbaar over. Voor een deel heeft dit ermee te maken dat de vraag ‘wat ... (bijvoorbeeld: logocentrisme of metafysica) ... is?’ volgens Derrida, in navolging van Heidegger, zélf kenmerkend is vóór die metafysica of dat logocentrisme. Het stellen van die vraag, zoals de zijnsvraag bij Heidegger, brengt meteen een knoop met zich mee; de noodzaak van een ander perspectief dat echter niet zomaar voorhanden is. Toch kan de zaak wel ietsje scherper gesteld worden. In *De la grammatologie* stelt Derrida dat hij met ‘logocentrisme’ een “orde” bedoelt, die zowel een “historische totaliteit” aangeeft (vandaar dat hij wel spreekt van een “epoch” of een “tijdperk” van het logocentrisme) als een “structurele figuur”, i.e.: een conceptuele structuur zoals die bepalend is voor het Westerse denken (ongeacht of dit in heden, verleden of toekomst plaatsvindt). Deze orde beschrijft de onderlinge solidariteit van de volgende drie elementen: (1) de ‘fonocentrische’ bepaling van het schrijven (de opvatting die het schrijven als afgeleid beschouwt ten opzichte van de onmiddellijke presentie van het bedoelde of betekende zoals die tegenwoordig is in de stem of de spraak); (2) wat als de wetenschappelijkheid van de wetenschap geldt; (3) de

geschiedenis van de metafysica, die erin bestaat waarheid altijd aan *logos* gekoppeld te hebben (Derrida J., *De la grammatologie*, pp. 11-13).

28 Derrida J., *Limited Inc*, Evanston, Northwestern UP, 1988, p. 117.

29 Derrida J., *Marges – de la philosophie*, Parijs, Minuit, 1972, p. iii-iv. Hierna: ‘Marges’.

30 Derrida J., *Marges*, p. v.

31 Ibid.

32 Derrida J., *L'Écriture et la Différence*, Parijs, Éditions du Seuil, 1967, p. 412.

33 Derrida J., ‘Hors livre, préfaces’, in: *La Dissémination*, Parijs, Éditions de Seuil, 1972, p. 12.

34 Zie bijvoorbeeld: Derrida J., ‘Deconstructions. The Im-Possible’, in: Lotringer S., Cohen S. (red.), *French Theory in America*, New York, Routledge, 2001, pp. 13-32.

35 Kearney R., *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*, Manchester, Manchester UP, 1984, 108.

36 Derrida J. ‘La Différance’ in: *Marges – de la Philosophie*, Parijs, Minuit, 1972, p. 25.

37 Zie §12 van *Sein und Zeit* (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, pp. 52ff.).

38 ‘Object’ heeft hier nadrukkelijk de heideggeriaanse zin van *Gegen-stand*; ‘object laten zijn’ [*gegenstehenlassen*].

39 Derrida J., *De la grammatologie*, Parijs, Minuit, 1967, p. 15.

40 “Il n’y a pas de hors-texte.” Derrida J., *De la grammatologie*, p. 227.

41 Derrida J., *Le Monolingualisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Parijs, Galilée, 1996, p. 13.

42 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 234.

43 Derrida eist nadrukkelijk niet een dergelijke ‘legitimiteit’ op voor zijn teksten: op de “vraag naar methode” bestaat niet zonder meer een ondubbelzinnig antwoord. Voor Hegel betekent het traceren van de beweging van het begrip dat de uiteenzetting ‘zichzelf’ moet rechtvaardigen, dat geen rechtvaardiging of programma vooraf gegeven kan worden. De ontoelaatbaarheid van ‘externe’ rechtvaardigingen (het zich onkritisch voegen naar bestaande of slechts veronderstelde axioma’s, programma’s, methodes of principes) is de noodzaak van de immanentie van de beweging. Voor Derrida betekent deze structurele afwezigheid van vooraf gegeven programma of methode dat men in deconstructie een “strategie zonder einddoel” moet volgen. Dit betekent voor hem dat (in navolging van Nietzsche) er een structurele verwantschap (een “wet van gelijkenis”) bestaat met “empirisme” (‘empirisme’ staat in het Franse filosofisch gebruik niet hoofdzakelijk voor ‘op de ervaring gebaseerd’ maar vooral voor ‘ongerechtvaardigd’ want ‘op niet meer dan toeval gebaseerd’); dat men dus tot op zekere hoogte moet “zwerfen” en zelfs een zekere “dwaling” [*errance*] niet kan vermijden (zie voor dit alles *De la grammatologie*, pp. 226ff. en *Marges*, p. 7). Voor beiden (Hegel en Derrida) geldt dus in zekere zin dat het onmogelijk is van tevoren te weten waar men naartoe gaat en wat de ‘methode’ zal zijn. Dat is wat voor Derrida het ‘voorwoord’ tot een zo gecompliceerd fenomeen maakt (de anticipatie op wat gaat volgen vanuit een overzicht erover) en waarom hij daar zo op focust bij Hegel in ‘Hors livre, préfaces’ (Derrida J., ‘Hors livre, préfaces’, in: *La Dissémination*, pp. 7-67). Daarin schuilt een kritiek van een zeker hegelianisme, en ook een zekere opvatting van wat ‘absoluut weten’ betekent (van dat laatste punt is *Glas* de grote uitwerking: Derrida J., *Glas*, Parijs, Galilée, 1974.). Ik zal betogen dat Derrida’s verhouding tot Hegel niet geheel tot die kritiek gereduceerd kan worden.

44 Derrida J., *Marges*, p. viii.

45 En niet alleen twee Hegels. Dit is de algemene dynamiek van Derrida's 'kritiek'; het is de 'metafysische tekst' in het algemeen die steeds (zoals Derrida in *Geschlecht II* van de teksten van Heidegger zegt) "met minstens twee handen" geschreven is (Derrida J. 'La Main de Heidegger (Geschlecht II)', in: *Psyché: Invention de l'Autre*, Parijs, Galilée, 1987, pp. 415-452). In deze context moet ook de wezenlijke 'pluriformiteit van stijlen' en de 'heterogeniteit van de tekst' van Nietzsche begrepen worden (Derrida J., *Spurs. Nietzsche's Styles / Éperons. Les Styles de Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.)

46 Een formule die Derrida veelvuldig gebruikt. Alleen al in *Marges* bijvoorbeeld in: 'Tympan' (Derrida J., *Marges*); in 'Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel' (Derrida J., *Marges*, p. 126) en in 'Signature événement contexte' (Derrida J., *Marges*, p. 378).

47 Derrida J., *Marges*.

48 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 26.

49 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 90.

50 Voor het probleem van de 'legitimitéit' van Derrida's teksten, zie noot 44.

51 De citaten in deze alinea zijn afkomstig uit Derrida J., *Positions*, Parijs, Minuit, 1972, pp. 103-104. Het boek van Malabou is: Malabou C., *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Parijs: Vrin, 1996.

52 In het geval van deze tekst gaat het om het duiden van het expliciete antifeminisme binnen de bredere beweging van Nietzsche's schrijven; daar dat schrijven toch gericht is op de destabilisering van precies dat Westerse denken (Derrida: 'phallogocentrisme') waar het feminisme zich ook van probeert te bevrijden – waarmee Nietzsche's antifeminisme tot een moment wordt binnen de bredere 'feminiene operatie' van zijn schrijven.

53 Derrida J., *Éperons. Les Styles de Nietzsche*, p. 94.

54 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 65.

55 Derrida J., *Positions*, Parijs, Minuit, 1972, pp. 58-59.

56 Zie het artikel van Rudi te Velde in deze uitgave.

57 Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bänden, band 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, p. 109. Geciteerd in Derrida J., *La dissémination*, p. 32.

58 Derrida J., *La dissémination*, p. 32.

59 Derrida J., *De la grammatologie*, p. 91.

## HET HOOGTEPUNT VAN HET DENKEN

### OVER MENSELIJKE ONEINDIGHEID IN ARISTOTELES

*Ben Schomakers*

#### Het verlangen

Er is die prachtige openingszin, die soms te lijden heeft gehad van een te