

# Een schijnvertoning van de vrouw

De verdwijning van Nietzsche en de vrouw  
in Derrida's *Sporen*

Door: Tim van Dijk

Bachelorscriptie Wijsbegeerte

Filosofie van Mens en Cultuur

Erasmus Universiteit Rotterdam

Begeleider: dr. G.A.M. Groot  
Adviseur: prof. dr. J.A. van Ruler

Aantal woorden: 13.973  
Inleverdatum: 15 december 2014

Studentnummer: 322259

## INHOUDSOPGAVE

<b>Inhoudsopgave</b>	<b>2</b>
<b>Gebruikte afkortingen</b>	<b>3</b>
<b>Introductie</b>	<b>4</b>
<b>Nietzsches ware vrouw</b>	<b>6</b>
Het eeuwig vrouwelijke	6
Een vro(uwe)lijke wetenschap	8
<b>Het schrift vol vraagtekens</b>	<b>11</b>
Schrift en stem	11
Wat betekent dit?	12
Nietzsches vergeten paraplu	13
Deconstructie	16
<b>Derrida's werkende vrouw</b>	<b>18</b>
Entre la femme	18
Waarlijk vrouw	19
Castratie	20
'Man' en 'vrouw' in beweging	22
De vrouw als werking	23
De vrouw Nietzsche	24
<b>Vrouw, waar ben je gebleven?</b>	<b>25</b>
Interpretatie	27
Slotsom	29
<b>Bronnen</b>	<b>30</b>

## GEBRUIKTE AFKORTINGEN

<i>FW</i>	Friedrich Nietzsche, <i>De vrolijke wetenschap</i>
<i>GD</i>	Friedrich Nietzsche, <i>Afgodenschemering</i>
<i>JGB</i>	Friedrich Nietzsche, <i>Voorbij goed en kwaad</i>
<i>MazM</i>	Friedrich Nietzsche, <i>Menselijk, al te menselijk</i>
<i>Sporen</i>	Jacques Derrida, <i>Sporen. De stijlen van Nietzsche</i>

Bij de werken van Friedrich Nietzsche zal, voor zover mogelijk, worden verwezen naar de aforisme-nummering en niet naar de paginanummering van de vertalingen. De bibliografische informatie van de hierboven genoemde werken valt te vinden in de bronvermelding.

## INTRODUCTIE

“Maar – de vrouw zal mijn onderwerp zijn.”<sup>1</sup> Met deze zin maakt Jacques Derrida vrijwel aan het begin van *Sporen. De stijlen van Nietzsche* al een opmerkelijke draai. Zoals de ondertitel van het werk laat zien, zou hij namelijk de vraag naar de stijl van Nietzsche bespreken. Nog afgezien van het – in ieder geval schijnbaar – gebrek aan overlap tussen de twee onderwerpen, is deze draai ook om een tweede reden bijzonder. In Nietzsches oeuvre wordt de vrouw namelijk ook in verband gebracht met een aantal voor de filosofie cruciale noties. De fameuze openingszin van *Voorbij goed en kwaad* is hier een goed voorbeeld van:

Aangenomen dat de waarheid een vrouw is – wel? is de verdenking dan niet gegrond dat de filosofen, voor zover zij dogmatici waren, geen van allen veel verstand van vrouwen hadden?<sup>2</sup>

Door de vraag naar de stijl te verleggen naar de thematiek van de vrouw staat er dus opeens veel meer op het spel dan de op het eerste oog onschuldige vraag suggereerde. Ook de waarheid en de filosofie lijken in het geding te zijn wanneer over Nietzsches vrouw wordt gesproken. Daarbij komt dat Derrida op deze manier een indirecte koppeling tussen de stijl en de waarheid maakt, een verband dat ook niet evident is.

Om deze reden zal de vrouw ook *mijn* onderwerp zijn. De hierboven genoemde gelijkstelling tussen de vrouw en de waarheid wordt door Derrida in *Sporen* namelijk overgenomen, wat het ook interessant maakt om nogmaals naar Nietzsches opvattingen over de vrouw kijken. Want is die gelijkstelling wel gegrond? Was het Nietzsche werkelijk om de waarheid te doen wanneer hij over de vrouw sprak? Alleen de formulering van de openingszin van *Voorbij goed en kwaad* biedt al ruimte voor twijfel. Het woord ‘aangenomen’ suggereert immers een veronderstelling, maar geen duidelijke stellingname. En ook Nietzsches reputatie als misogyn denker doet vermoeden dat het hem niet alleen om de waarheid te doen was.

Het voornaamste doel van deze scriptie zal zijn te achterhalen in hoeverre Derrida’s interpretatie van Nietzsches teksten over de vrouw trouw blijft aan Nietzsches teksten. Ik zal me daarom niet alleen richten op Derrida’s interpretatie van Nietzsches geschriften over de vrouw, maar ook terugkeren naar Nietzsches eigen teksten, om zo te kunnen achterhalen wat de meest voor de hand liggende manier is om ze te duiden. Gezien de omvang van Nietzsches oeuvre en het feit dat Derrida in mijn scriptie de hoofdrol speelt, zal ik me echter beperken tot de door Derrida gemaakte selectie van aforismen over de vrouw.

Door deze inperking van primaire bronnen is het belangrijk op te merken dat ik niet de pretentie heb een alomvattende formulering van Nietzsches vrouwopvatting te kunnen presenteren. Het is zelfs mogelijk dat er een geheel andere vrouwopvatting naar voren komt wanneer Nietzsches gehele oeuvre in ogenschouw wordt genomen. Mij is het hier enkel te doen om de vrouwopvatting die uit deze specifieke teksten kan worden gedestilleerd, om daarna te kunnen achterhalen waar Derrida in *Sporen* zijn interpretatieve signatuur achterlaat. Wel heb ik ervoor gekozen ter voorbereiding de drie werken waar Derrida zich voornamelijk op baseert – *De vrolijke wetenschap*, *Voorbij goed en kwaad* en *Afgodenschemering* – in hun geheel te lezen. De verdere inhoud van deze teksten zal onbesproken blijven, maar in het slothoofdstuk zal kort worden stilgestaan bij de verhouding tussen Derrida’s selectie van Nietzsches teksten over de vrouw en deze drie werken als geheel.

Naast de inhoudelijke vergelijking van Nietzsches tekst en Derrida’s tekst, zal ook worden gekeken naar de manier waarop Nietzsche en zijn teksten in *Sporen* worden gepresenteerd. Derrida maakt namelijk wel gebruik van Nietzsches teksten, maar welke rol

---

<sup>1</sup> *Sporen*, p. 47

<sup>2</sup> *JGB*, p. 7

vervullen ze uiteindelijk in zijn betoog? Zeker gezien Derrida's eigenzinnige opvattingen over het schrift en de manier van lezen - *deconstructie* - die daaruit voortkomt, is dat een vraag die het stellen waard is.

Om al deze vragen te kunnen beantwoorden, zal deze scriptie openen met een beschouwing van de door Derrida geselecteerde aforismen van Nietzsche die specifiek betrekking hebben op de vrouw. Op basis daarvan zal worden verwoord welke vrouwopvatting Nietzsche in deze teksten voorstaat. Daarna zal, vanwege Derrida's specifieke opvattingen over het schrift en de interpretatie daarvan, aan de hand van secundaire literatuur worden ingegaan op de kernthema's van Derrida's denken over het schrift. Ook zal in het bijzonder worden stilgestaan bij zijn bespreking van deze thema's in *Sporen*. Vervolgens zal Derrida's deconstructieve lezing van Nietzsches teksten over de vrouw, de daaruit voortvloeiende ontmanteling van het man-vrouwverschil en de daarmee samenhangende vrouwopvatting worden besproken. Afsluitend zullen de twee vrouwopvattingen inhoudelijk worden vergeleken en zal worden gekeken in hoeverre Derrida's opvattingen over de aard van het schrift doorwerken in zijn duiding van Nietzsches vrouw. Ook zal duidelijkheid worden verschaft over de status van mijn Nietzsche-interpretatie en de functie die Nietzsche en zijn teksten in *Sporen* vervullen.

## NIETZSCHES WARE VROUW

Zich in het grondprobleem 'man en vrouw' te vergissen, hier het grondeloos diepe antagonisme en de noodzakelijkheid van een eeuwig vijandige spanning te loochenen [...] dat is een *typisch* teken van een vlakke geest.<sup>3</sup>

Nietzsches geschriften over de vrouw en de beschrijving van haar verhouding tot de man moeten dus met grote ernst tegemoet worden getreden. In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van de door Derrida geselecteerde fragmenten duidelijkheid proberen te verschaffen over Nietzsches opvattingen over het man-vrouwverschil, waarbij ik me vooral zal richten op de vrouw. Om vergissingen met betrekking tot dit fundamentele probleem te voorkomen, zal ik zo dicht mogelijk bij Nietzsches tekst blijven. In deze bespreking zullen met name de kenmerkende eigenschappen van de vrouw en de manier waarop de vrouw door de man wordt gezien aandacht krijgen.

### HET EEUWIG VROUWELIJKE

Kijken we naar Nietzsches beschrijving van de vrouw, dan zien we dat de vrouw regelmatig in verband wordt gebracht met een aantal eigenschappen. Het meest duidelijk is de koppeling die Nietzsche maakt tussen de vrouw en de leugenachtigheid, die bovendien terugkomt als de vrouwelijke afkeer van de waarheid en haar gebruik van de schijn. Ook wordt de vrouw door Nietzsche gepresenteerd als listig en calculerend. Zo maakt de vrouw bijvoorbeeld gebruik van de schijn om haar doelen te bereiken. Een redelijk negatief beeld, dat wordt geproblematiseerd doordat Nietzsche aan de vrouw ook een nonchalante speelsheid toeschrijft, waardoor het nog maar de vraag is of de man niet die leugenachtigheid en listigheid op de vrouw projecteert.

In *Voorbij goed en kwaad* spreekt Nietzsche het meest expliciet over het verband tussen vrouw en schijn. Daar stelt hij dat de leugen, schijn en schoonheid typerend zijn voor de vrouw.<sup>4</sup> Deze drie elementen komen samen in *het zich opsmukken*, dat hij in datzelfde fragment een kenmerk van het eeuwig vrouwelijke noemt. De vrouw zou zichzelf dus voortdurend mooier proberen te maken en zich zodoende anders voordoen dan ze is.

Het is daarom niet verwonderlijk dat Nietzsche een parallel trekt tussen vrouwen en toneelspelers. Ook de toneelspeler kiest namelijk wanneer hij opgaat in zijn rol zonder enige gewetensbezwaren voor de schijn.<sup>5</sup> Nietzsche stipt zelfs de mogelijkheid aan dat vrouwen boven alles toneelspeelsters moeten zijn. Zelfs wanneer de vrouw zich aan de man overgeeft, is het slechts zo dat ze 'zich geeft', zo merkt hij op.<sup>6</sup> Het gebruik van aanhalingstekens is hier veelzeggend. De vrouw lijkt in die overgave namelijk altijd iets achter te houden, niet het achterste van haar tong te laten zien. Beschouwen we echter een ander fragment van Nietzsche, dan wordt een tweede lezing mogelijk. In *Menselijk, al te menselijk* schrijft hij dat sommige vrouwen geheel zonder inhoud zijn, louter masker.<sup>7</sup> In dat geval kunnen we niet meer van een achtergehouden reserve spreken, de vrouw is dan immers versmolten met het masker. Bij de man wordt volgens Nietzsche echter wel de illusie gewekt dat er meer is, waardoor hij hier vergeefs naar op zoek gaat. De overgave van de vrouw is dan slechts schijnbaar onvolledig. Dit zien we terug in een spreuk uit *Afgodenschemering*, waar Nietzsche opmerkt dat men de vrouwen als diep beschouwt "omdat men bij hen nooit op vaste bodem

---

<sup>3</sup> JGB §238

<sup>4</sup> JGB §232

<sup>5</sup> FW §361

<sup>6</sup> Idem

<sup>7</sup> MazM §405

stuit.”<sup>8</sup> Wanneer de vrouw met het masker is versmolten, is het niet vreemd dat men die bodem nooit bereikt – er is dan immers enkel de oppervlakte van het masker.

De oppervlakkigheid wordt bij Nietzsche dan ook verdedigd door een vrouw, een oude vrouw. Deze vrouw gaat zelfs zover te beweren dat het leven in wezen oppervlakkig is. Alles voorbij die oppervlakte, zoals deugd en diepte, zouden enkel dienen om dat te maskeren, als “de uiterst wenselijke verhulling van een pudendum.”<sup>9</sup> De waarheid zelf wordt door Nietzsche – wederom bij monde van de vrouwen – ook met de schaamte verbonden, ook zij wordt “een aanslag op onze pudeurs”<sup>10</sup> genoemd. Dit is geheel in lijn met Nietzsches typering van de vrouw, waarin de leugen en de schijn centraal staan. “Niets is voor de vrouw van de aanvang af zo vreemd, weezinwekkend, vijandig geweest als de waarheid.”<sup>11</sup> Dat de vrouw zich in het feminisme van de negentiende eeuw juist beroept op de waarheid over de vrouw lijkt daarom tegenintuïtief. Waarom zou de vrouw zich wapenen met uitgerekend datgene waarvoor ze zich schaamt, wat haar vreemd en zelfs vijandig is? Nog vreemder wordt het wanneer Nietzsche oppert dat de vrouw de waarheid misschien niet eens wil of *kan* willen.<sup>12</sup> We moeten dit feminisme, zo stelt hij, dan ook zien als een nieuw soort opsmuk of een manier om de macht te grijpen. Het is haar niet te doen om de waarheid omwille van zichzelf, ze gebruikt de waarheid slechts.

Dit past bij een andere eigenschap die Nietzsche benadrukt wanneer hij over de vrouw spreekt: haar slimheid. Het vrouwelijke intellect manifesteert zich als de vaardigheid om alle voordelen te kunnen benutten en als volledige controle.<sup>13</sup> Nietzsche merkt in die context ook op dat het niet de mannen, maar de vrouwen zijn die het verstand bezitten. Het vrouwelijk vermogen om van de omstandigheden te profiteren wordt door Nietzsche in het daaropvolgende fragment benadrukt. De vrouw is zo gehaaid dat ze, zelfs wanneer ze zich aan de man onderwerpt, uiteindelijk aan het langste eind trekt. Zij verkrijgt het meeste voordeel en, zo merkt Nietzsche op, zelfs de macht.<sup>14</sup> Dat maakt de eerder besproken verwarring van de man omtrent de vrouwelijke overgave des te begrijpelijker: als de vrouw zelfs dan triomfeert, moet ze wel oneerlijk zijn geweest. Er lijkt inderdaad sprake te zijn van een dubbele agenda wanneer we Nietzsche bijvoorbeeld ook zien opmerken dat jonge vrouwen zich daadwerkelijk inspannen om een gedachteloze en oppervlakkige indruk te wekken.<sup>15</sup>

Herinneren we ons echter de parallel tussen de vrouw en de toneelspeler met zijn “valsheid met een goed geweten,”<sup>16</sup> dan is het de vraag in hoeverre we de vrouw hier een verwijt kunnen maken. Dit vanwege een derde eigenschap van de vrouw, die Nietzsche sterk bedreigd ziet worden door het negentiende-eeuws feminisme dat de waarheid wil verspreiden: de vrouwelijke speelsheid. Het feminisme brengt een verwetenschappelijking van de vrouw met zich mee, zo merkt Nietzsche op. Nog afgezien van de eerder besproken verhouding tussen de vrouw en de waarheid, houdt deze verwetenschappelijking ook een attitudeverandering in. Wetenschap vereist gestrengheid. Nietzsche vreest daarom dat de vrouw haar vermogens “om te charmeren, te spelen, zorgen te verjagen, verlichting te brengen en de dingen licht op te vatten”<sup>17</sup> zal verliezen. Het is waarschijnlijk dat vermogen de dingen licht op te vatten dat haar in staat stelt probleemloos te veenzin. Ook werpt dit de

---

<sup>8</sup> GD, ‘Spreuken en pijlen’, spreuk 27

<sup>9</sup> FW §64

<sup>10</sup> GD, ‘Spreuken en pijlen’, spreuk 16

<sup>11</sup> JGB §232

<sup>12</sup> Idem

<sup>13</sup> MazM §411

<sup>14</sup> MazM §412

<sup>15</sup> FW §71

<sup>16</sup> FW §361

<sup>17</sup> JGB §232

vraag op of de vrouw er echt een dubbele agenda op nahoudt of dat ze nietsvermoedend handelt. Die laatste optie gaat, aldus Nietzsche, in ieder geval op voor het feminisme. De vrouw heeft zich daar op nieuwe methoden toegelegd, maar lijkt te zijn vergeten wat haar in het verleden het best heeft gediend, zoals haar listige nederigheid en haar mysterie.<sup>18</sup> Door zich in te voegen in de mannelijke manier van doen – door macht op te eisen en duidelijkheid over zichzelf te verschaffen – vermindert ze haar invloed juist. De vrouw wordt op die manier namelijk kunstmatiger, terwijl het haar wilde en ongrijpbare natuur is die vrees en respect inboezemt.<sup>19</sup>

Hoewel er zich nu langzaamaan een beeld van de vrouw en het gevaar van het feminisme aftekent, moet hierbij wel een aantal kanttekeningen worden geplaatst. Kanttekeningen die Nietzsche zelf aandraagt. In *Voorbij goed en kwaad* vertelt hij ons voorafgaand aan een aantal uitspraken over de vrouw dat onze kennis over het geslachtsverschil innig met onze identiteit is verweven. We kunnen over dat onderwerp, zo stelt Nietzsche, niets nieuws leren – enkel beter begrijpen hoe we er al over denken.<sup>20</sup> Zijn aforismen over de vrouw zijn daarom *zijn* waarheden, dat geeft hij zelf toe. Ook op een andere plaats wijst Nietzsche op de voorbeschikte wijze waarop over de vrouw gedacht wordt. “Een man die diepte heeft [...] kan over de vrouw altijd alleen maar *oriëntaals* denken,”<sup>21</sup> waarmee hij bedoelt dat de vrouw als een aan hem onderworpen, te beschermen bezit beschouwd moet worden.

Het is daarom de vraag wat we met Nietzsches uitspraken over de vrouw aan moeten. Als we in zijn geschriften over dit onderwerp enkel teruglezen wat zijn in steen gehouwen overtuigingen over de vrouw zijn, overtuigingen waar hij bovendien niet omheen kan denken, dan zijn ze vooral autobiografisch. Ze zeggen dan meer over Nietzsche dan over de vrouw, laat staan dat we er *de* waarheid over *de* vrouw uit zouden kunnen halen. Dit heeft ook gevolgen voor Nietzsches feminismekritiek. In zijn kritiek op het feminisme toont hij zich immers een vurig verdediger van bepaalde vrouwelijke eigenschappen die, wanneer man en vrouw op meer vlakken gelijk worden, verloren dreigen te gaan. Na de bovenstaande relativering van zijn uitspraken over de vrouw is het nog maar de vraag of deze eigenschappen werkelijk op het spel staan. En bovendien of die eigenschappen überhaupt ‘vrouwelijk’ genoemd kunnen worden.

#### EEN VRO(UWE)LIJKE WETENSCHAP

Als de vrouw in Nietzsches uitspraken buiten bereik blijft, waarom is het dan toch de moeite om deze fragmenten te bestuderen? Om dat te zien, moeten we ons richten op een ander thema dat Nietzsche bespreekt in relatie tot de vrouw, dat van de betovering en de droom. In tegenstelling tot wat tot dusver is besproken gaat het niet om eigenschappen die direct aan de vrouw worden toegeschreven, maar om iets dat ontstaat in de interactie tussen man en vrouw.

In *De vrolijke wetenschap* zien we dat de betoverende werking van de vrouw letterlijk *tussen* man en vrouw ontstaat. Het is, zo stelt Nietzsche, de afstand tussen de twee die ervoor zorgt dat de man in de ban van de vrouw geraakt. Het zet de man aan tot het idealiseren van de vrouw, omdat we nu eenmaal geneigd zijn “geluk in stilte en verte [te] projecteren.”<sup>22</sup> Dat die gevoelde afstand aanzet tot handelen, zien we ook elders terug. Nietzsche haalt in *Voorbij goed en kwaad* Dante en Goethe aan, die ook stellen dat het eeuwig vrouwelijke ons omhoog

---

<sup>18</sup> JGB §239

<sup>19</sup> Idem

<sup>20</sup> JGB §231

<sup>21</sup> JGB §238

<sup>22</sup> FW §60



zal leiden, waarna Nietzsche opmerkt dat de vrouw vast hetzelfde van de man denkt.<sup>23</sup> In de mogelijkheid van die omdraaiing zien we de werking van de afstand als zodanig terug, die niet tot een eigenschap van een der geslachten kan worden herleid.

Toch kan niet alles aan de afstand worden toegeschreven. Wanneer de man de vrouw liefheeft, is het volgens Nietzsche zo dat de man zichzelf ervan overtuigt dat zij niets anders is dan “ziel en vorm”<sup>24</sup>. Hij wil de natuurlijke kant van de vrouw niet onder ogen zien en kiest voor het droombeeld. Dit is opvallend, omdat we hiervoor – in de bespreking van de vrouw en het masker – juist zagen dat de man lastig kan omgaan met een gebrek aan inhoud. De met het masker versmolten vrouw zette de man immers aan op zoek te gaan naar iets achter het masker, naar inhoud. Wanneer de man de vrouw zelf al reduceert tot pure vormelijkheid, is hij dus zelf de oorzaak van die vergeefse zoektocht.

Wat we in ieder geval uit deze twee voorbeelden kunnen halen, is dat de vrouw indirect aanleiding geeft tot het ontstaan van illusies. Misschien is het daarom wel dat Nietzsche zich hardop afvraagt of het niet zo is dat vrouwen ons alleen kunnen boeien wanneer ze de man of zichzelf te gronde zouden kunnen richten.<sup>25</sup> De vrouw zou dan enkel interessant zijn wanneer ze aanleiding geeft tot een illusie, projectie of droombeeld dat ze te allen tijde zelf kan doorprikken. In dat doorprikken is voor Nietzsche waarschijnlijk ook het gevaar van het feminisme gelegen. Terwijl de feminist probeert openheid van zaken te geven over de vrouw en wil laten zien dat ze niet zoveel verschilt van de man, zal dit ervoor zorgen dat de (gevoelde) afstand tussen man en vrouw – en de werking daarvan – zal afnemen. Nietzsche verzucht niet voor niets dat het juist prettig was dat enkel mannen wetenschap bedreven, omdat men daarmee ‘onder elkaar’ bleef.<sup>26</sup> Zo bleef de afstand tussen de twee geslachten intact.

We moeten deze waarschuwing begrijpen in relatie tot het laatste thema waarmee Nietzsche de vrouw verbindt: de waarheid. In de voorwoorden van *De vrolijke wetenschap* en *Voorbij goed en kwaad* maakt Nietzsche niet alleen de koppeling tussen vrouw en waarheid, maar hij stelt ze zelfs aan elkaar gelijk – zij het tentatief. Opmerkelijk, aangezien we Nietzsche de vrouw eerder nog met de schijn zagen verbinden. Nietzsche stelt in beide voorwoorden echter een andere houding ten aanzien van de waarheid voor. Misschien is de tegenspraak dus slechts schijnbaar.

In het voorwoord van *Voorbij goed en kwaad* richt Nietzsche zich vooral op de gebreken van de dogmatische filosofie, die uit is op het verkrijgen van categorische waarheden. De reden waarom deze filosofie geen waarheid oplevert, de vrouw niet voor zich wint, is dat dogmatici niet weten hoe ze vrouwen moeten behandelen: ze zijn te ernstig en opdringerig.<sup>27</sup> Iets wat waarschijnlijk voortkomt uit het feit dat ze ook de waarheid volstrekt verkeerd begrepen hebben, omdat ze het perspectivische karakter van de werkelijkheid loochenen.<sup>28</sup> In het voorwoord van *De vrolijke wetenschap* pleit Nietzsche daarom voor meer bescheidenheid in de filosofie. De dogmatische insteek noemt hij puberaal. Hij is die zelf ontgroeid en gelooft “niet langer dat waarheid nog waarheid blijft als je haar de sluier afrukt.”<sup>29</sup> De filosoof moet leren niet tot het uiterste te willen gaan in zijn zoektocht naar de waarheid en op een gegeven moment halt houden. Dit impliceert tegelijkertijd dat de filosoof zich tevreden moet stellen met de oppervlakte, sterker nog,

---

<sup>23</sup> JGB §236

<sup>24</sup> FW §59

<sup>25</sup> FW §69

<sup>26</sup> JGB §232

<sup>27</sup> JGB, p. 7

<sup>28</sup> JGB, p. 8

<sup>29</sup> FW, p. 14

Nietzsche roept op “de schijn te aanbidden”<sup>30</sup> en aan haar te geloven. Dat is een kwestie van fatsoen, zo stelt Nietzsche, want misschien heeft de vrouw wel redenen om niet al haar redenen te tonen.

Wanneer de sluier wordt geïdentificeerd met de oppervlakkigheid en de (te aanbidden) schijn, maar tegelijkertijd noodzakelijk is voor het voortbestaan van de waarheid, lijkt ieder onderscheid tussen schijn en waarheid onhoudbaar te zijn geworden. Schijn en waarheid blijken hetzelfde te zijn. Combineren we dit met Nietzsches kritiek op de dogmatische filosofie, de constatering dat de dogmatici de waarheid juist mislopen doordat ze het perspectivische loochenen, dan snappen we waarom. Wanneer we onderkennen dat al onze kennis altijd perspectivisch is – een altijd beperkte benadering van de werkelijkheid vanuit een bepaald gezichtspunt – moeten we ook accepteren dat *de* waarheid, ongebonden aan ieder perspectief, principieel buiten ons bereik ligt. Iedere menselijke waarheid is dan een beperkte, vervalsende opvatting van de werkelijkheid: een schijnwaarheid. Het probleem van de dogmatische filosofie is dan ook niet dat ze verder kijkt dan de oppervlakte, maar dat ze veronderstelt dat daar een absolute waarheid te vinden valt. Zoals we hiervoor de man ook al verleid zagen worden tot het zoeken naar diepgang *achter* het masker. Het ontbreekt het dogmatisch project aan zelfkennis, waardoor niet wordt ingezien dat ook deze bevindingen nooit méér zullen worden dan waarmee werd begonnen: een perspectief op de werkelijkheid.

Deze herwaardering van waarheid en schijn betekent ook dat het vrouwelijk verbond met de schijn niet langer haaks staat op de gelijkstelling van vrouw en waarheid. We zien zelfs de eigenschappen die Nietzsche aan de vrouw toeschreef terugkeren: als kenmerken van de perspectivische waarheid. Geoordeeld vanuit de dogmatische filosoof, die er alsmaar achter komt dat hij *de* waarheid uiteindelijk toch niet gevonden heeft, is het namelijk niet vreemd dat hij haar listig noemt. Had hij geweten dat de absolute waarheid onbereikbaar was, dat het altijd om *zijn* waarheden ging, dan had hij – met Nietzsche – haar vermogen om de dingen licht op te vatten geprezen: omarmd dat die oppervlakkige waarheid de werkelijkheid slechts lichtjes raakt.

Dat verschil in perspectief zou ook verklaren waarom de vrouwelijke slimheid zo lastig te rijmen viel met de ‘valsheid met een goed geweten’ van het vrouwelijk toneelspel. Dit volledig opgaan in een masker lijkt dan enkel voor de dogmatische filosoof valsheid. Zien we in dat de waarheid slechts oppervlakkig is, dan betekent het opgaan in een masker slechts dat de waarheid een ander gezicht aanneemt. Blijft de vrouw omdat ze de dingen niet zo zwaar opvat voortdurend van masker wisselen – zoals de perspectivische waarheid ook vele gezichten kan aannemen –, dan snappen we de frustratie van de dogmatische filosoof nog beter, omdat hij de waarheid voortdurend ziet veranderen.

Nietzsches waarschuwing voor het feminisme, dat hij karakteriseerde als de poging om de vrouw te onttoveren, lijkt in dit licht ook minder arbitrair dan ze in eerste instantie leek. Zowel in zijn feminismekritiek als in het voorwoord van *De vrolijke wetenschap* benadrukt Nietzsche namelijk de productieve kracht van het mysterie en de onduidelijkheid. We kunnen ons, wanneer we de vrouw als perspectivische waarheid beschouwen, daarom ook afvragen of het Nietzsche in zijn kritiek op het feminisme werkelijk ging om het handhaven van sociale ondergeschiktheid van de vrouw. Het is aannemelijker om ook dit te duiden als een waarschuwing voor het dogmatische waarheidsproject, om zo te voorkomen dat men tevergeefs op zoek gaat naar een onbereikbare absolute waarheid.

---

<sup>30</sup> FW, p. 15

## HET SCHRIFT VOL VRAAGTEKENS

In de zojuist gepresenteerde interpretatie van Nietzsches teksten is getracht te achterhalen wat Nietzsche met zijn teksten *bedoelde te zeggen*, alsof deze bedoeling kan worden vastgesteld. Volgens Derrida is de bedoeling van een auteur voor ons echter principieel ontoegankelijk. We hebben, zo stelt hij, alleen toegang tot de tekst zoals hij is neergeschreven, wat grote consequenties heeft voor de manier waarop we teksten tegemoet zouden moeten treden. In dit hoofdstuk zal nader worden ingegaan op Derrida's karakterisering van het schrift en de daaruit voortkomende leesstrategie.

### SCHRIFT EN STEM

Waar het Derrida in zijn vroege werken met name om te doen is, is het schrift – het geschrevene, de tekst – eindelijk de status te geven die het toekomt. In de Westerse wijsbegeerte is het schrift, zo betoogt Derrida, al vanaf Plato ondergeschikt gemaakt aan de stem. Hij noemt dit fonocentrisme.<sup>31</sup> Gedurende 2500 jaar is men ervan uitgegaan dat in het spreken een directe relatie bestaat tussen de gedachte en de stem – het gesprokene. Er werd niet alleen verondersteld dat er geen werkelijke barrière tussen gedachten en de gesproken woorden bestaat, maar ook dat het denken voor het subject glashelder is.<sup>32</sup> De spreker weet dus precies wat hij denkt en kan dit moeiteloos in woorden vatten – alsof zijn gedachten direct worden veruitwendigd. Op deze manier kan hij zijn gedachten direct overdragen op zijn publiek, zonder verandering of verlies van betekenis.

Deze garantie valt bij het schrift weg. Sterker nog, het schrift wordt gekenmerkt door een afwezigheid van de auteur. Heeft een auteur zijn gedachten neergeschreven, dan is dit product van hem onafhankelijk geworden. In tegenstelling tot de stem, die kortstondig bestaat, kan het schrift bovendien op zichzelf bestaan als bron van betekenis.<sup>33</sup> Doordat de auteur afwezig is en zijn gedachten daardoor niet te raadplegen zijn, ontstaat de mogelijkheid om de tekst op andere wijzen te lezen. De tekst kan namelijk worden ingebracht in verschillende contexten en zo, na herlezing, iets geheel anders gaan betekenen. Omdat een tekst voortdurend in andere contexten kan worden herlezen, ligt er in het schrift de principiële mogelijkheid van nieuwe betekenissen besloten.<sup>34</sup> Waar bij de stem nog over eenduidige betekenis kon worden gesproken, moeten we in het schrift erkennen dat zijn betekenis meervoudig is.

Na deze vergelijking lijkt het niet vreemd dat de stem binnen de filosofie prioriteit heeft gekregen. Derrida laat echter zien dat de veronderstelde eenduidigheid van de stem fictief is. Ook bij het uitdrukken van een gedachte in de stem vindt er een zekere vervreemding plaats. Om een gedachte aan anderen te kunnen communiceren, moet deze namelijk worden uitgedrukt in de stem, een medium dat ook voor anderen toegankelijk is. Het strikt persoonlijke karakter van de gedachte wordt zo vertaald in een algemenere uiting van die gedachte. De gedachte en de vocalisering daarvan in de stem vallen om die reden niet met elkaar samen: de stem verwijst enkel naar de gedachte. Deze afstand doet Derrida vaststellen dat ook in de stem geen sprake is van pure aanwezigheid, dat afwezigheid ook daar een belangrijke rol speelt.<sup>35</sup>

Derrida verduidelijkt dit door gebruik te maken van de in de jaren '60 populaire structuralistische taaltheorie van Ferdinand de Saussure. Fundamenteel voor de theorie van

---

<sup>31</sup> Berns 2011, p. 97-8

<sup>32</sup> Groot 2003, p. 378

<sup>33</sup> Idem, p. 377

<sup>34</sup> Idem, p. 376

<sup>35</sup> *Sporen* [Groot 2005], p. 21

De Saussure is diens stelling dat een teken (bijvoorbeeld een woord in de taal) op zichzelf niets betekent. In plaats van te veronderstellen dat de betekenis van het teken (*betekende*) en datgene waarin die betekenis wordt uitgedrukt (*betekenaar*) in het teken intrinsiek zijn verbonden, stelt hij dat deze relatie arbitrair is. Een teken kan in principe alles betekenen en krijgt zijn betekenis slechts in relatie tot de andere tekens in het tekensysteem. Het zijn dus de *verschilrelaties* tussen het teken en de andere tekens die bepalend zijn voor het ontstaan van betekenis, niet het teken zelf.<sup>36</sup>

Wanneer we dit schema vervolgens toepassen op Derrida's bespreking van de gedachte en stem worden bepaalde elementen wat duidelijker. Ook de stem kunnen we beschouwen als een saussuriaanse hybride, waarin een bepaalde gedachte (*betekende*) is verbonden met een combinatie van klanken: uitgesproken woorden (*betekenaar*). Tijdens het spreken bedienen we ons namelijk van woorden die niet naadloos op onze gedachten aansluiten, omdat ze bijvoorbeeld ook andere betekenissen hebben en ook naar andere gedachten of ideeën kunnen verwijzen. Het gesproken woord is dus een algemenere uiting van de gedachte, omdat dit woord voor meerdere gedachten als betekenaar kan fungeren. Deze breuk tussen betekende en betekenaar, die ontstaat doordat het betekende nooit volledig aanwezig is in de betekenaar, is volgens Derrida noodzakelijk voor het bestaan van betekenis.<sup>37</sup> Ieder denken, spreken en schrijven kan volgens hem daarom worden gezien als bemiddeld door tekens, waarbij er noodzakelijk een rol is weggelegd voor de afwezigheid. Omdat deze afwezigheid en het bijbehorende gebrek aan controle het meest evident aanwezig is in het schrift, stelt Derrida dat niet de stem maar het schrift het meest adequate model vormt om over betekenis te denken.<sup>38</sup>

#### WAT BETEKENT DIT?

Uit deze benadering volgt echter meer dan een positieve herwaardering van het schrift. Ook zijn de gevolgen voor het begrip 'betekenis' verstrekkend. Zoals al opgemerkt, ontstaat de betekenis van een teken als een effect van de mate waarin het teken verschilt van de andere tekens in het veld. Hierdoor is het zo dat de constellatie van tekens zich in dit ene teken weerspiegelt. Zonder de andere tekens is er immers geen betekenis. Of zoals Derrida zegt: de andere tekens laten hun sporen [*traces*] achter op het teken. Daardoor wordt de identiteit van het teken bepaald door iets wat slechts aanwezig is als spoor, maar zelf altijd afwezig is.<sup>39</sup> Een van de gevolgen hiervan is dat we moeten onderkennen dat de binaire tegenstellingen waarmee we denken nooit zuiver zijn. Op het moment dat datgene wat het teken niet is óók altijd in het teken aanwezig is, zal datgene wat we daartegenover stellen ook in het teken vervat liggen. Er bestaat dan geen afgesloten identiteit van het teken, waaruit volgt dat verschillen principieel *niet* oppositioneel zijn, maar *gradueel*. We zouden volgens Derrida daarom dingen enkel nog moeten onderscheiden in termen van differentie, van verschil.

Deze werking van de differenties - en daarmee van het spoor - in het betekenisveld wordt door Derrida aangeduid met *différance*.<sup>40</sup> Hij spreekt hier over *différance* in plaats van *différence* en vestigt zo de nadruk op een verschilproducerend proces in het schrift zelf - het verschil tussen de twee woorden is niet hoorbaar, alleen zichtbaar in de tekst. Dat het een actief proces is, blijkt tevens uit het feit dat het woord *différance* afkomstig is van het tegenwoordig deelwoord *differant*, dat 'het verschillende' betekent.<sup>41</sup> Het is de *différance* die

---

<sup>36</sup> Idem, p. 22

<sup>37</sup> Idem, p. 21

<sup>38</sup> Idem, p. 21

<sup>39</sup> Berns 2011, p. 105

<sup>40</sup> *Sporen* [Groot 2005], p. 25

<sup>41</sup> Berns 2011, p. 106

aanleiding geeft tot het ontstaan van de verschilrelaties binnen een bepaald betekenisveld, op basis waarvan de tekens binnen dat veld – via de sporen die erop worden achtergelaten – hun identiteit krijgen en er betekenis ontstaat. Tegelijkertijd zorgt de aard van de gevormde sporen er ook altijd voor dat de eenheid van het teken wordt ondermijnd. De sporen op het teken zorgen er namelijk voor dat datgene wat buiten de afgebakende eenheid ligt ook in het teken aanwezig is: de eenheid is nooit puur.

Deze dubbele werking van de *différance*, van fixatie en ontwrichting, correspondeert met een tweede betekenis van het Franse *différer*, dat naast ‘verschillen’ ook ‘uitstellen’ betekent. ‘Uitstel’ moet hier worden gelezen als het opschorten van een definitief oordeel over de betekenis van een teken. Wat we eerder zagen bij het schrift, geldt dus in feite voor ieder teken. Het teken kan voortdurend worden ingebracht in andere tekenconstellaties, waardoor nieuwe betekenissen worden geschapen en eerdere betekenissen uit het oog verloren kunnen worden. Hierdoor kunnen we nooit in één keer alle (mogelijke) betekenissen van een teken in kaart brengen en dus ook geen laatste oordeel vellen. Derrida noemt deze verstrooiing van betekenis, die optreedt doordat het teken voortdurend andere verschilrelaties aan kan gaan en nieuwe betekenissen kan genereren, *dissémination*.<sup>42</sup> Dit verschijnsel benadrukt de onmogelijkheid van een welafgeronde identiteit nog verder en laat tegelijkertijd zien dat er altijd een onzeker element van onbeslisbaarheid werkzaam is.

Nauw verwant aan *dissémination* is Derrida’s notie van *iterabilité*. Waar de eerste term vooral aandacht vraagt voor de onuitputtelijkheid van het teken om betekenissen te genereren, ligt de *iterabilité* aan dit verschijnsel ten grondslag. De reden waarom een teken, een zin of een tekst een oneindig aantal betekenissen kan krijgen is namelijk, zo stelt Derrida, dat deze oneindig vaak opnieuw te gebruiken, te herhalen, valt en zo voortdurend in nieuwe tekenconstellaties kan worden ingebracht.<sup>43</sup> Derrida spreekt hierbij ook van *enten* – het teken wordt aan een context gekoppeld, waaruit iets nieuws voortkomt.

Deze veelzijdigheid van het teken brengt echter ook een probleem met zich mee. Zoals opgemerkt, ontleent het teken zijn identiteit aan de sporen die door de andere tekens binnen het betekenisveld op het teken zijn achtergelaten. Omdat iedere nieuwe tekenconstellatie andere verschilrelaties, nieuwe sporen en dus een veranderd betekenisveld impliceert, kunnen we ons afvragen in hoeverre we in zo’n nieuwe tekenconstellatie nog van hetzelfde teken kunnen spreken. Als de sporen veranderen, verandert immers ook het teken. Dit probleem wordt door Derrida opgelost door het begrip *restantie* [*restance*] te introduceren, dat de samenhang tussen de ‘verschillende’ tekens moet waarborgen. Derrida roept op deze manier geen vaststaande identiteit van het teken of zijn betekenis in het leven. Hij ziet de restantie van het teken als een vorm van continuïteit, die ontstaat door de sporen die in andere tekenconstellaties op het teken werden afgezet en nu, ondanks hun afwezigheid, nog steeds in het teken doorwerken.<sup>44</sup>

## NIETZSCHES VERGETEN PARAPLU

De concrete doorwerking van deze verschijnselen binnen een tekst schetst Derrida in het laatste deel van *Sporen*. Hij laat daar aan de hand van één losse zin, een afzonderlijk onderdeel van de nagelaten fragmenten van Nietzsche, zien voor welke verlokkingen en onzekerheden een tekst ons kan plaats.

‘Ik heb mijn paraplu vergeten.’<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> *Sporen* [Groot 2005], p. 23

<sup>43</sup> Groot 2003, p. 397

<sup>44</sup> *Idem*, p. 398-9

<sup>45</sup> *Sporen*, p. 161

Derrida hangt het laatste deel van zijn betoog in *Sporen* op aan deze banale zin, die ons op het eerste gezicht volstrekt helder voorkomt. De auteur van deze zin heeft een paraplu in zijn bezit, maar heeft deze op dit moment niet tot zijn beschikking omdat de paraplu zich elders bevindt, et cetera. Derrida wijst ons hier op het simpele feit dat de zin leesbaar is: de zin is voor ons doorzichtig, waardoor we hem kunnen begrijpen.<sup>46</sup> Diezelfde leesbaarheid roept tegelijkertijd een aantal vragen op. Zo valt bij het lezen van de zin op dat de zin tussen aanhalingstekens staat, wat grofweg kan wijzen op twee dingen: een niet-letterlijke betekenis of een andere oorsprong.

In de eerste plaats kunnen aanhalingstekens ons wijzen op een niet-letterlijke betekenis. Met deze leestekens kan een auteur de lezer duidelijk maken dat een woord of zin op onorthodoxe wijze wordt gebruikt, een discrepantie tussen de formulering en bedoeling suggereren.<sup>47</sup> Toegepast op Nietzsches zin kunnen we ons daarom afvragen of Nietzsche deze zin heeft geschreven als simpele herinnering dat hij zijn paraplu ergens had laten liggen. Het zou evengoed de aanzet voor een nog te schrijven aforisme kunnen zijn, een metafoor of een citaat. En misschien, zo merkt Derrida op, heeft Nietzsche niet eens wat met deze zin willen zeggen – was het een loze krabbel.<sup>48</sup>

Dat we niet met zekerheid kunnen achterhalen wat de zin zou moeten betekenen en of deze überhaupt iets betekent, hangt samen met een andere onduidelijkheid, die van de relevante context van deze zin.<sup>49</sup> De zin is weliswaar opgenomen in de nagelaten fragmenten van Nietzsche, maar we tasten volkomen in het duister over, bijvoorbeeld, de filosofische relevantie van deze zin. Als onderdeel van de *Nachlass* wekt de zin de indruk tot het filosofisch oeuvre van Nietzsche te behoren, maar wanneer hij louter als herinnering is bedoeld, zou het eerder dezelfde status als Nietzsches boodschappenlijstjes toekomen.

Afgezien daarvan kunnen de aanhalingstekens aangeven dat de zin niet van Nietzsche zelf is, zoals net al kort werd opgemerkt. De zin zou een citaat kunnen zijn, of ergens anders aan zijn ontleend.<sup>50</sup> Tegelijkertijd wordt met de aanhalingstekens ook de mogelijkheid van het omgekeerde getoond, namelijk dat ook deze zin later geciteerd kan worden. Ook daar staat het thema van het eigendom van de tekst op het spel, zo stelt Derrida.

Om dit te illustreren maakt hij een koppeling tussen de citeerbaarheid en het vraagstuk van de signatuur, dat hij eerder in *Marges* uitwerkte. De signatuur drukt namelijk uit dat de auteur het geschrevene als *zijn* geschrift erkent. Derrida zet echter zijn vraagtekens bij de status van deze eigendomsclaim. Wanneer de handtekening aan het papier wordt toevertrouwd, raakt ze namelijk losgesneden van de ondertekenaar. In het neerschrijven wordt de handtekening onafhankelijk, terwijl ze als symbool voor de aanwezigheid van de ondertekenaar juist het tegengestelde moet uitdrukken. Als zelfs het meest persoonlijke geschrift – de handtekening – niet meer als mijn eigendom kan gelden, hoe kan dan een zin (of tekst) die middels dezelfde schrijfbeweging en bijbehorende splijting tot stand komt wel als *van mij* geclaimd worden?<sup>51</sup> We moeten daarom iedere tekst als onteigend, geëmancipeerd van de auteur beschouwen.

Deze onduidelijkheden omtrent de bedoeling, de context en het auteurschap van de tekst kwamen aan het begin van het hoofdstuk ook al ter sprake toen de karakteristieken van de tekst *als tekst* werden getoond. Ze zijn directe gevolgen van Derrida's radicale

---

<sup>46</sup> Idem, p. 171

<sup>47</sup> Idem, p. 169

<sup>48</sup> Idem, p. 163

<sup>49</sup> Idem, p. 163

<sup>50</sup> Idem, p. 161

<sup>51</sup> Idem, p. 165

doordenking van wat Roland Barthes de dood van de auteur noemt.<sup>52</sup> Wat Derrida schrijft over *'Ik heb mijn paraplu vergeten'* kunnen we daarom extrapoleren naar iedere tekst.

De leesbaarheid van de tekst kan ook op een fundamenteeler niveau worden benaderd. Zoals hiervoor al werd genoemd, stelt de leesbaarheid ons in staat een tekst te begrijpen. Beter is het echter te zeggen dat ze de mogelijksvoorwaarde vormt voor het interpreteren. De doorzichtigheid van de woorden in de zin zorgden ervoor dat we zojuist zijn 'banale' betekenis konden achterhalen. Het is echter de vraag of deze interpretatie juist is, aangezien we de relevante context van deze zin niet kunnen achterhalen. Sommige interpreten pogen daarom door middel van een soort vertaalsleutel de diepere betekenis van de zin bloot te leggen.<sup>53</sup> Derrida illustreert dit aan de hand van de psychoanalyse, die in onze taaluitingen een weerspiegeling van ons driftleven meent te kunnen herkennen. De paraplu zou daar bijvoorbeeld als symbool voor de fallus worden geduid, waardoor de gehele zin in een ander licht komt te staan.

Pogingen als deze zullen volgens Derrida echter nooit slagen, omdat ze ten prooi vallen aan de 'hermeneutische verlokking' door te veronderstellen dat teksten een vaste, ware betekenis hebben die te achterhalen valt.<sup>54</sup> Derrida merkt in dat kader het volgende op:

Omdat deze nagelaten tekst leesbaar is als een geschrift, kan hij altijd een geheim blijven, niet omdat hij een geheim zou bevatten, maar omdat het hem daaraan altijd zou kunnen ontbreken en hij altijd kan simuleren dat er in zijn plooien een waarheid verborgen ligt.<sup>55</sup>

Juist de mogelijkheid van het ontbreken van een geïntendeerde betekenis is wat Nietzsches zin zo weerbarstig maakt. Iedere poging om de definitieve betekenis van de zin vast te stellen wordt, zo stelt Derrida, hierdoor structureel ondermijnd. Om die reden moeten we op een andere manier gaan lezen, aldus Derrida. We moeten de tekst *als tekst* lezen en onderkennen dat de intentie van de schrijver voor ons altijd onbereikbaar zal blijven (en dat deze er misschien nooit was).

De tekst onttrekt zich zo principieel aan iedere poging om hem in een groter geheel op te nemen, om het zo te kunnen completeren. Derrida weigert om die reden ook om het over een fragment te hebben wanneer hij *'Ik heb mijn paraplu vergeten'* bespreekt, omdat dat nog te veel verwijst naar een deel-geheelrelatie.<sup>56</sup> We moeten de tekst veeleer beschouwen als restantie. Hiermee wijst Derrida ons – wederom – op onze onmacht wanneer we met teksten omgaan. Als restantie draagt de tekst namelijk een nog niet ingeloste belofte in zich, de belofte dat hij iets anders kan betekenen dan hij tot nu toe heeft gedaan. Het is immers de restantie die het mogelijk maakt dat *dezelfde* tekst in een nieuwe context kan worden ingebracht. We zagen hiervoor namelijk dat een nieuwe context een nieuw veld van verschilrelaties impliceert, waardoor een tekst telkens uit andere tekens zou bestaan – en dus niet dezelfde zou zijn. Omdat de enting van de restantie op een nieuwe context niet aan wetten is gebonden en geheel willekeurig kan plaatsvinden, is het onmogelijk een welaferonde, definitieve betekenis van de tekst te geven.<sup>57</sup>

Het is deze restantie die ervoor zorgt dat het hermeneutisch project – als zoektocht naar de ware betekenis van een tekst – wordt ondermijnd. Dit werd zojuist al opgemerkt met betrekking tot het ontbreken van een bedoelde betekenis in een tekst, waarbij datgene waarnaar gezocht wordt illusoir is, maar geldt evengoed wanneer een tekst wel een bedoelde betekenis heeft. De bedoeling is wanneer we de tekst beschouwen immers altijd

---

<sup>52</sup> Barthes 2011

<sup>53</sup> *Sporen*, p. 171

<sup>54</sup> *Idem*, p. 137

<sup>55</sup> *Idem*, p. 173

<sup>56</sup> *Idem*, p. 163

<sup>57</sup> *Idem*, p. 169

ontoegankelijk. We kunnen enkel afgaan op de betekenissen die worden gegenereerd in de interactie tussen de tekst en de contexten waarin deze wordt ingebracht. Deze nieuwe betekenissen bestaan echter alleen potentieel, aangezien vooraf onbekend is in welke contexten de tekst zal worden ingebracht – en dus welke betekenissen zullen worden geproduceerd. Zeker omdat een tekst in principe op iedere context geënt kan worden. Er kan daarom lastig worden volgehouden dat deze betekenisproductie is gericht op het completeren van *de* betekenis van de tekst. De enting is immers niet gebonden aan regels, waardoor verstrooiing van betekenis plaatsvindt; van een welafgerond geheel – een totaliteit – is dan geen sprake meer.<sup>58</sup> Dit zorgt er bovendien voor dat ook een oeuvre nooit een totaliteit kan vormen: als de teksten binnen een oeuvre op zich al geen geheel vormen, zullen ze ook tezamen poreus zijn.

Als de hermeneutische methode fundamenteel onmogelijk wordt gemaakt, is het echter de vraag hoe we dan met teksten moeten omgaan. Wanneer iedere zoektocht naar de ware betekenis van een tekst ten dode is opgeschreven, is het immers verleidelijk om in het geheel van interpreteren af te zien. Derrida bepleit echter het tegendeel: de interpretatie moet tot in het extreme worden doorgevoerd.<sup>59</sup> Alleen zo zullen we, zo stelt hij, werkelijk inzien welke dubbelrol de onbeslisbaarheid speelt in het interpreteren, ze vormen namelijk zowel de opening als de ondermijning van de interpretatie. Derrida noemt het de grens “die de hermeneut met haar spel provoceert en uit het zadel licht.”<sup>60</sup> In eerste instantie zet de onzekerheid ons namelijk aan tot het interpreteren van de tekst: we weten niet wat hij betekent en proberen dit te achterhalen. Hebben we eenmaal een betekenis achterhaald, dan moet een deconstructieve lezing, hier een “gewetensvolle interpretatie”<sup>61</sup> genoemd, dus nog een stap verder gaan door de interpretatie tot in het extreme door te voeren. In dit proces zullen we vervolgens op een grens stuiten en zal blijken dat de geboden interpretatie tekortschiet of ons voor onbeantwoordbare vragen plaatst, waardoor ze onhoudbaar blijkt als definitieve interpretatie. Het interpreteren beweegt zich dus in de ruimte die door de onbeslisbaarheid – als mogelijksvoorwaarde en ondermijning van betekenis – *binnen* de tekst wordt geopend.

## DECONSTRUCTIE

Ook buiten *Sporen* heeft Derrida zich uitgelaten over deze nieuwe omgang met teksten, dit nieuwe lezen. Hij noemt deze manier van lezen *deconstructie*, waarbij meteen moet worden opgemerkt dat deconstructie geen methode is. Ze is een beweging die voortkomt uit “de interne spanning tussen de boodschap van een tekst en de manier waarop deze verwoord is.”<sup>62</sup> Daarmee is het een gebeuren in de tekst zelf – de tekst deconstrueert zichzelf en de lezer moet dit op het spoor komen.

Derrida probeert daarom in zijn werk deze interne spanningen inzichtelijk te maken, waarmee hij iedere pretentie van eenduidigheid binnen een tekst radicaal ondermijnt. Iedere tekst vraagt, zo stelt Derrida, om een deconstructieve lezing. Het gebruik van de taal zorgt er namelijk al voor dat er een bepaalde orde aan de werkelijkheid wordt opgelegd, die haar noodzakelijkerwijs geweld aandoet. In de filosofische traditie komt dit geweld vaak nog explicieter naar voren, namelijk wanneer men de werkelijkheid als een eenheid beschouwt die tot één vaststaand beginsel herleid kan worden – door Derrida logocentrisme genoemd.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Idem, p. 173

<sup>59</sup> Idem, p. 175

<sup>60</sup> Idem, p. 173

<sup>61</sup> Idem, p. 175

<sup>62</sup> Berns 2011, p. 98

<sup>63</sup> Idem, p. 97



Maar ook Derrida's eigen teksten ontkomen niet aan de fixerende kracht van de taal. Daarom spreekt hij ook van deconstructie, waarin zowel een afbrekend als opbouwend moment tot uiting komen. In het ontmaskeren en afwijzen van een bepaalde structurering van de werkelijkheid wordt altijd tegelijkertijd weer een nieuwe orde ingesteld die de indruk wekt *waar* te zijn. Naast het feit dat de deconstructie laat zien hoe de waarheid in teksten altijd een illusoire waarheid is, is ze dus ook op een tweede manier verbonden met het waarheidsbegrip, zodanig dat ze die waarheid ook zelf weer uitdraagt. Ook de deconstructie kan dus niet zonder de waarheid, hoewel Derrida wel weet dat de droom van het logocentrisme – absolute waarheid – principieel onbereikbaar is, zoals ook het definitieve oordeel over de betekenis van een tekst tot in het oneindige moet worden opgeschort.

Concreet bestaat een deconstructieve lezing erin dat Derrida bij het bespreken van een tekst een begrip uitkiest dat een cruciale rol speelt binnen dat betoog en daar vervolgens de mogelijkheidsvoorwaarden van onderzoekt.<sup>64</sup> Dit begrip maakt vaak onderdeel uit van een binaire oppositie, die – zoals we hiervoor al zagen – volgens Derrida altijd berust op een vervalsing van de werkelijkheid. Identiteiten worden daar als welaferond verondersteld, terwijl dit niet het geval is. Daarbij komt dat er in iedere tegenstelling, aldus Derrida, een hiërarchie vervat ligt.<sup>65</sup> Een van de twee polen wordt altijd superieur geacht: de stem staat boven het schrift, de man boven de vrouw, zijn boven schijn. In een deconstructieve lezing gaat het zowel om de omkering van de hiërarchie als om het ontwrichten van de tegenstelling als zodanig.

Aan het begin van dit hoofdstuk zagen we bijvoorbeeld dat Derrida zich richtte tegen de privilegiëring van de stem ten opzichte van het schrift. Het fonocentrisme beschouwt het schrift slechts als een materiële neerslag van het gesproken woord, waardoor het de helderheid en directheid van de stem mist. Derrida liet echter zien dat we, omdat deze ondoorzichtigheid en bemiddeling ook in de stem doorwerken, het schrift beter als model voor het denken moeten zien. Bovendien toonde hij hiermee aan dat er een continuïteit tussen het schrift en de stem bestaat, waardoor een binaire tegenstelling onhoudbaar wordt. We moeten de verhouding tussen de twee denken in termen van verschil. Een soortgelijke ontmanteling zal zich in het aankomende hoofdstuk voltrekken, wanneer we Derrida's bespreking van de vrouw zullen volgen.

---

<sup>64</sup> Idem, p. 97

<sup>65</sup> Derrida 1981, p. 41

## DERRIDA'S WERKENDE VROUW

Voordat Derrida's deconstructie van het man-vrouwverschil en zijn bespreking van de thematiek van de vrouw kan worden besproken, moet alleen eerst worden stilgestaan bij de vraag van de stijl. De vraag die, zoals hiervoor besproken, al aan het begin van *Sporen* wordt verruild voor de vraag van de vrouw. Of deze inwisseling betekent dat de vragen equivalent zijn, laat Derrida tegelijkertijd in het midden: "Het blijft de vraag of [dit] neerkomt op hetzelfde – of op het andere."<sup>66</sup> Wel is zeker dat zijn preliminaire opmerkingen over de stijl doorwerken in zijn behandeling van de vrouw.

Wanneer we de vraag van de stijl stellen, aansnijden, impliceert dit volgens Derrida ook dat iets scherp wordt beproefd. We kunnen hierbij denken aan een veer, een pen, maar ook aan een dolk – objecten die ons in staat stellen inkervingen achter te laten in de materie en zo haar vorm te bepalen. Deze objecten kunnen ons bovendien beschermen wanneer een vorm – ook de zojuist gecreëerde – zich op haar beurt tegen ons keert. Niet enkel door direct af te weren, maar ook "door ons te plooiën, of al vluchtend, te wijken achter sluiers of zeilen."<sup>67</sup> De stijl kan ons zo beschermen tegen de bedreiging van datgene wat zich *tegenwoordig stelt*,<sup>68</sup> zo stelt Derrida. Hij noemt onder meer waarheid, zin en inhoud als voorbeelden. Zo zien we waarheid meestal als iets dat losstaat van stijl en zich daar ook tegen keert: iets is waar, ongeacht de vorm waarin het wordt uitgedrukt.

De mogelijkheid bestaat echter, zo merkt Derrida op, dat datgene wat zich tegenwoordig stelt "reeds de afgrond is die in heel deze ontsluiting van het verschil wordt ontmaagd."<sup>69</sup> In dat geval zou datgene wat we waarheid noemen slechts een oppervlakte-effect van het spel van verschillen zijn – een illusie. Dat verklaart ook waarom Derrida over plooiën en sluiers spreekt. De plooi is namelijk een vouwing van de oppervlakte, die zo de schijn van diepte wekt. De in het citaat genoemde afgrond zou dan niet meer zijn dan datgene wat overblijft wanneer we het oppervlak straktrekken – en de plooi, diepte en waarheidsillusie verdwijnen. De stijl waartegen de waarheid zich leek te keren, blijkt dus juist onlosmakelijk verbonden te zijn met het effect dat de waarheid is.

Deze dubbelrol van de stijl, van aanval en afweer, duidt Derrida aan met het woord *spoor* [*éperon*],<sup>70</sup> waaraan Derrida's boek ook zijn titel ontleent. Het gaat hier dus niet alleen om *de* spoor, het voorwerp waarmee we paarden aandrijven of de punt van het schip die het water doorklieft, maar ook *het* spoor, als nagelaten merkteken. Deze homonymie bestaat niet in het Frans, maar Derrida maakt de koppeling tussen de spoor en het spoor – als respectievelijk *l'éperon* en *la trace* – via het Engelse *spur* en Duitse *Spur*. De dubbelheid komt het best tot uitdrukking in de betekenis van *éperon* als golfbreker bij de ingang van de haven: door actief de golven te breken wordt het gevaar afgewend.

### ENTRE LA FEMME

In navolging van zijn benadering van de stijl bespreekt Derrida ook de vrouw via de *vraag* van de vrouw. Deze vraag moet, zo stelt hij, nadrukkelijk onderscheiden worden van de *figuur* van de vrouw, dat wil zeggen, de concrete gestalte die de vrouw kan aannemen. De vrouw is als vraag namelijk nog onbepaald en vormt zo de mogelijkheidsvoorwaarde van iedere vrouwelijke figuur. Deze vraag vormt echter tegelijkertijd het verdwijnpunt van de

---

<sup>66</sup> *Sporen*, p. 47

<sup>67</sup> *Idem*, p. 51

<sup>68</sup> *Idem*, p. 53

<sup>69</sup> *Idem*, p. 53

<sup>70</sup> *Idem*, p. 53 en 55

figuur, omdat diezelfde onbepaaldheid de concrete gestalte doet verzinken in een ongedifferentieerde afgrond, een veld van louter mogelijkheden.

Het zal daarom niet verbazen dat Derrida de vrouw niet als bepaalbare identiteit benadert, maar als een vrouwelijke werking. Dit illustreert hij met *De vrouwen en hun werking op afstand* (§60) uit *De vrolijke wetenschap*, waarin Nietzsche duidelijk maakt dat de afstand tussen man en vrouw een essentieel bestanddeel van de vrouwelijke aantrekkingskracht is. Zoals een zeilschip in de verte moeiteloos over het water lijkt te lopen, wekt de vrouw door haar stilte en teruggetrokkenheid de indruk dat het geluk, het ideaal zich *daar* bij haar bevindt. Nietzsche vertelt ons echter dat dit een door de afstand veroorzaakte fictie is, die ons zelfs fataal kan worden. Hij benadrukt bovendien dat het object voor dit effect minder van belang is, voor "een *actio in distans*: daartoe behoort echter, eerst en vooral – *distantie!*"<sup>71</sup>

Derrida stelt de vrouw gelijk aan de werking van de afstand, precies omdat ze – zoals eerder vastgesteld – geen figuur is en dus ook geen vaststelbare identiteit of wezen heeft. Hij vat dit samen als "de vrouw spreidt, en spreidt zich, van (zich)zelf."<sup>72</sup> In deze zin alludeert hij op de spreiding van de vrouwelijke benen, waardoor een – voor de meeste mannen – verleidelijke afgrond wordt geopend. Ook kunnen we het lezen als beschrijving van de voortdurende ontglippingsbeweging die de vrouw is. Iedere poging tot toenadering brengt namelijk een verwijdering teweeg, omdat de vrouw zich niet op één plaats bevindt – ze is gespreid – en niet geheel benaderd *kan* worden. En juist doordat ze zich voortdurend onttrekt aan iedere bepaling, spreidt ze zich en scheidt ze daarmee een nieuwe verleidelijke afstand. Het citaat uit de vorige alinea waarschuwt ons, zo stelt Derrida, al voor dit bezwerende effect door de afstand – *distantie* – met een gedachtestreepje op afstand te plaatsen. Een paradoxale manoeuvre, omdat de afstand noodzakelijk blijkt te zijn om niet aan de vrouwelijke werking ten prooi te vallen. Door zelf te verleiden – afstand te nemen – kan de man, zo denkt hij, voorkomen verleid te worden en in de afgrond te storten.

In zijn bespreking van Nietzsches geschiedenis van de waarheid – *Hoe de 'ware wereld' uiteindelijk een fabel werd* uit *Afgodenschemering* – koppelt Derrida het thema van de waarheid expliciet aan de vrouw en de afstand. Nietzsche breekt de waarheidsgeschiedenis op in zes tijdvakken en stelt vast dat de waarheid in het tweede tijdvak vrouw wordt. Deze vrouwwording van de waarheid valt samen met het moment dat filosoof en waarheid niet langer identiek zijn, sterker nog, het is volgens Derrida de vrouwelijke werking die ze uiteentrekt. Dit proces wordt door hem samengevat en typografisch zichtbaar gemaakt als "De zich spreidende afstand – de vrouw – schuift de waarheid – de filosoof – terzijde, en geeft de idee."<sup>73</sup> Door haar spreiding, die de vrouw is, neemt de waarheid afstand van de filosoof en blijft ze afstand van hem nemen. De ontstane afstand gaat bovendien vanaf dat moment werken, waardoor de waarheid tot idealiseren aanzet en verleidelijk, maar ook gevaarlijk, wordt.

#### WAARLIJK VROUW

Deze koppeling van vrouw en waarheid, die de filosoof ertoe dwingt naar de waarheid op zoek te gaan omdat ze hem heeft verlaten, heeft tot gevolg dat de waarheid vanaf dat moment op twee manieren verschijnt. De waarheid wordt namelijk niet alleen gezien als de afgrondelijke spreiding, als de vrouw die ze is geworden. Door de afgrond die deze spreiding genereert kan ze ook als een geïdealiseerde waarheid verschijnen. Deze laatste vorm zien we terug in Nietzsches bespreking van de dogmatische filosofen, die ernstig op zoek zijn naar categorische waarheden en essenties. In het voorwoord van *Voorbij goed en*

---

<sup>71</sup> Idem, p. 61

<sup>72</sup> Idem, p. 67

<sup>73</sup> Idem, p. 113

*kwaad*, dat opent met de veronderstelling dat de waarheid een vrouw is, laat Nietzsche al zien dat deze benadering tekortschiet: "Zeker is dat [de waarheid, de vrouw] zich niet heeft laten innemen – en alle dogmatiek staat er vandaag de dag bedroefd en moedeloos bij. Als ze tenminste nog staat!"<sup>74</sup>

Zoals al kort aangestipt, faalt de dogmatische onderneming doordat de filosoof in de ban raakt van de werking van de afstand – en zo de waarheid niet als afgrondelijke spreiding kan denken. Derrida wijst ons erop dat datgene aan de waarheid wat de dogmatische filosoof voortdurend ontglipt, precies datgene is wat *vrouwelijk* is.<sup>75</sup> Als de waarheid een afgrondelijke spreiding is, kan deze – zoals we eerder al zagen – principieel *niet* in een essentie worden gevangen. Ieder filosofisch spreken over essenties en identiteiten, zo ook over *de* vrouw en *de* waarheid, is dan illusoir en ten dode opgeschreven. Deze essenties en identiteiten gaan verloren of raken versluierd in de door de spreiding geopende afgrond.<sup>76</sup> Deze vrouwelijke werking kan volgens Derrida enkel inzichtelijk worden gemaakt door haar in te schrijven, in de tekst doet ze namelijk haar werk: de waarheid moet letterlijk tussen aanhalingstekens worden gezet. Deze 'waarheid' noemt Derrida ook wel de niet-waarheid van de waarheid.<sup>77</sup> Wanneer ze tussen aanhalingstekens komt te staan en principieel ongrijpbaar is, kunnen we concluderen dat de waarheid – als absolute, dogmatische waarheid – niet waar is.

De verhouding tussen filosoof en waarheid, tussen man en vrouw, wordt daardoor gecompliceerder dan eerst leek. In plaats van dat de dogmatische filosoof tegenover de waarheid staat als een jager tegenover zijn prooi, wordt zijn jacht juist in gang gezet door de aantrekkelijke werking die van de 'waarheid' uitgaat. De filosoof valt juist ten prooi aan de 'waarheid', terwijl de vrouw – omdat ze beter weet – niet gelooft in de waarheid.

Op dit punt verwijst Derrida weer naar de stijl. Waar in eerste instantie de indruk werd gewekt dat de man de stijl hanteerde (als actieve vormgever), maakt Derrida nu expliciet duidelijk dat de stijl aan de vrouw toekomt: zij geeft de man de sporen, in dubbele zin. Ze deelt niet alleen de sporen uit, maar spoort hem ook aan.<sup>78</sup> We zagen hiervoor immers dat de stijl onlosmakelijk met de waarheid is verbonden, als datgene wat de waarheid ontmaskerde als oppervlakte-effect van het spel der verschillen. Of zoals we nu zouden zeggen: wat de waarheid tot 'waarheid' maakt. De man is aan de vrouw overgeleverd. Ze kan hem, als dogmatische filosoof, uit het zadel lichten, maar hem ook ondersteunen door hem "twee sporen, stijlstoten of dolkstoten"<sup>79</sup> te geven. In dat laatste geval spreekt Derrida over een ridderlijke filosoof, die doet denken aan de man die zich al verleidend staande tracht te houden, op afstand van de afstand. De seksuele identiteit raakt hiermee verward, zo stelt Derrida, omdat de vrouw de traditioneel mannelijke plaats inneemt.<sup>80</sup> We kunnen ons bovendien afvragen of de verwarring niet fundamenteeler is: want in hoeverre verschilt de ridderlijke filosoof, als hij de vrouwelijke werking weet te gebruiken, nog van de vrouw? Een traditionele man als de dogmatische filosoof is hij immers niet.

## CASTRATIE

Met het tussen aanhalingstekens plaatsen van de waarheid, als inschrijving van de vrouwelijke werking, wordt benadrukt dat de definitieve, absolute waarheid buiten ons

---

<sup>74</sup> Idem, p. 73

<sup>75</sup> Idem, p. 73

<sup>76</sup> Idem, p. 67

<sup>77</sup> Idem, p. 67

<sup>78</sup> Idem, p. 73

<sup>79</sup> Idem, p. 69

<sup>80</sup> Idem, p. 69

bereik ligt – de principiële onbeslisbaarheid wordt zichtbaar gemaakt. Derrida ziet hier een overeenkomst met het scepticisme, waar men zich eveneens verre houdt van zulke uitspraken en deze oordelen opschort. Nietzsches behandeling van het scepticisme in *Sceptici*<sup>81</sup> voegt hier nog een extra dimensie aan toe door de oude vrouw als scepticus *par excellence* te presenteren. Deze vrouw gelooft, zo stelt Nietzsche, enkel in de waarheid van de oppervlakte en beschouwt ieder spreken over diepte als een schaamtevolle verhulling van die oppervlakkigheid.

Derrida stelt in het verlengde daarvan dat de sluier die deze oppervlakkige ‘waarheid’ aan het oog onttrekt aanleiding geeft tot het ontstaan van de waarheid, als absolute waarheid. Het werpen van de sluier doet die waarheid ontstaan – en ze kan alleen blijven voortbestaan als de sluier hangende gelaten wordt. Valt ze, krijgen we duidelijkheid, dan verzinkt de waarheid in de afgrondelijke ‘waarheid’. Opvallend is dat Derrida het hier niet bij laat, maar de castratie introduceert. De waarheid ontstaat namelijk uit de vrouwelijke afstand “door de verhouding tot de castratie *hangende* te laten.”<sup>82</sup>

De castratie wordt ook door Nietzsche – zij het op indirecte wijze – met de vrouw en de waarheid verbonden. In de waarheidsgeschiedenis in *Afgodenschemering* schrijft hij nadat hij heeft vastgesteld dat de waarheid vrouw wordt, ook dat ze christelijk wordt: “*zij wordt vrouw, zij wordt christelijk...*”<sup>83</sup> De koppeling met de castratie volgt in het daaropvolgende hoofdstuk, wanneer Nietzsche het christendom een castratisme noemt: een praktijk gekeerd tegen het leven. En tegen de vrouw, omdat het leven een vrouw is, vult Derrida aan.<sup>84</sup>

Dat laatste lijkt tegenstrijdig: de waarheid wordt vrouw, maar castratie tegelijkertijd en keert zich dus ook tegen zichzelf. Derrida parafraseert het vrouw- en christelijk worden van de waarheid dan ook als “zij castratie (zich).”<sup>85</sup> Derrida legt echter uit dat de tegenstrijdigheid slechts schijnbaar is. De vrouw castratie zichzelf enkel voor zover de man gelooft in de waarheid van de castratie, een geloof dat voortkomt uit het hangende laten van haar verhouding tot de castratie. Het is de man die gelooft dat er zo’n waarheid is en zich de vrouw als gecastreerd voorstelt.<sup>86</sup> Tegelijkertijd zorgt dit geloof in de waarheid van de castratie er juist voor dat de man zichzelf castratie, zo merkt Derrida op. Hij weet de vrouw niet te raken, precies omdat hij in de veronderstelling is haar te kunnen raken.

De vrouw weet daarentegen dat “de castratie *niet plaatsheeft*.”<sup>87</sup> Ze weet dat de castratie slechts een effect is, ontstaan doordat de vrouw haar verhouding tot de castratie in het ongewisse laat, en weet daarom ook dat de castratie letterlijk geen plaats heeft. Om die reden houdt ze afstand van de vraag naar de waarheid of onwaarheid van de castratie. Zou ze zich hiermee inlaten, dan zou ook zij verstrikt raken in het fallogocentrisch vertoog dat uitgaat van waarheid, identiteit, beslisbaarheid – noties die de vrouwelijke werking juist tussen aanhalingstekens plaatst en ondermijnt. Door sceptisch te blijven kan de vrouw de man verleiden met het effect van de castratie, zonder er zelf aan ten prooi te vallen.

De vrouw kan zelfs een stap verder gaan en de sluier waaruit dit alles ontstaat, laten vallen of verscheuren. Derrida wijst ons erop dat het scepticisme van de vrouw vanaf dat moment grenzeloos is: alles komt dan tussen aanhalingstekens te staan. Immers, als de sluier neergelaten wordt, verschijnt de ‘waarheid’ als zodanig – als de afgrond waarin ieder fallogocentrisch spreken verdwijnt en onmogelijk wordt door de onbepaalbaarheid van de

---

<sup>81</sup> FW §64

<sup>82</sup> *Sporen*, p. 77

<sup>83</sup> *Idem*, p. 115

<sup>84</sup> *Idem*, p. 117

<sup>85</sup> *Idem*, p. 115

<sup>86</sup> Dit vertoont duidelijke overeenkomsten met het freudiaanse castratiecomplex. De man ontwikkelt daar na het zien van het vrouwelijk geslachtsorgaan de angst dat hij gecastreerd zal worden, voortkomend uit de veronderstelling dat de vrouw al eerder is gecastreerd. (Freud 1925)

<sup>87</sup> *Sporen*, p. 81

'waarheid'.<sup>88</sup> De vrouw plaatst zichzelf op deze manier ook tussen aanhalingstekens, verschijnt dan enkel nog *als vraag*, en schort zo ook de vraag naar haar eigen waarheid op.

#### 'MAN' EN 'VROUW' IN BEWEGING

Opvallend is dat niet alle vrouwen zich kunnen wapenen tegen de verlokkingen van de waarheid en castratie. Derrida wijst in dat kader op de door Nietzsche beschimpte feministen, die zich tot doel hadden gesteld om objectieve, wetenschappelijke kennis over de vrouw te verspreiden. De smakeloosheid die Nietzsche de feministen verwijt, wordt door Derrida omgeschreven tot een stijlloosheid.<sup>89</sup> De feministen ontkennen immers, doordat ze zich invoegen in het fallogocentrische spreken, de werking van de stijl en de vrouw - en castreren zich zo. De feministische vrouw valt op die manier ten prooi aan de waarheid en castratie, die beide vrouwelijke effecten zijn. Zoals niet elke vrouw immuun is voor haar eigen effecten, raakt ook niet iedere man per definitie verstrikt in de fallogocentrische droom. Derrida noemt hier Nietzsche zelf als voorbeeld, die hij karakteriseert als een denker van de zwangerschap,<sup>90</sup> een denker die voortbrengt - en daarom bijna per definitie niet-gecastreerd en 'vrouw' tegelijk is.

De eerder geconstateerde vertroebeling van de seksuele identiteit, die we op het spoor kwamen toen de vrouw de man de sporen bleek te geven, zet nu nog verder door. Niet alle mannen zijn 'man' en niet alle vrouwen zijn 'vrouw'. 'Man' en 'vrouw' lijken veeleer namen te zijn geworden voor respectievelijk 'gecastreerden' en 'degenen die niet in de castratie geloven'.<sup>91</sup> Het onderscheid valt op deze manier uliem terug te voeren op verschillen in waarheidsopvatting en de manier waarop ze zich aan het fallogocentrisme committeren. We moeten er niettemin voor waken te denken dat de twee groepen aan elkaar zijn tegengesteld, waarschuwt Derrida.

Wanneer we de klasse van gecastreerden - 'mannen' - nader beschouwen, zien we dat iedere 'man' zich heeft ingevoerd in het fallogocentrische spreken. Allemaal geloven ze uiteindelijk in *de* waarheid - een geloof waartoe de 'vrouw' ze heeft verleid. Het is echter niet zo dat de vrouw en haar relatie tot de waarheid door iedere 'man', iedere gecasteerde, op eenzelfde manier worden gewaardeerd. Derrida onderscheidt drie groepen 'mannen': dogmatische filosofen, feministen en een groep vrouwen die ik 'listige vrouwen' zal noemen.

Voor de groep dogmatische filosofen staat de vrouw symbool voor de onwaarheid en de leugen - en wordt ze veroordeeld. Deze opvatting valt samen met de traditionele beschouwing van de vrouw als veranderlijk, verraderlijk en ongrijpbaar. De vrouw is in die zin de verzamelnaam voor alles wat de waarheid voor de dogmatisch filosoof niet is, die immers universeel en definitief geldig is, en wordt om die reden veroordeeld.

De andere twee groepen beschouwen de vrouw juist als het symbool van de waarheid. Voor de feministe, die zich het denken van de dogmatische filosoof eigen heeft gemaakt, is ze heel letterlijk een symbool van de waarheid, omdat ze waarheid en vrouw aan elkaar gelijkstelt. De positie van de listige vrouw is daarentegen ambigu, omdat ze meer weet dan de feministe. De listige vrouw weet namelijk dat de vrouw 'waarheid' is en dat de waarheid slechts een effect van de 'waarheid' is. Ondanks dit inzicht - wat zij gemeen heeft met de 'vrouw' - is zij echter niet bereid of in staat daar de radicale consequenties van te onderkennen en de eerder genoemde sluier te verscheuren. De listige vrouw blijft zo,

---

<sup>88</sup> Idem, p. 67

<sup>89</sup> Idem, p. 87

<sup>90</sup> Idem, p. 89

<sup>91</sup> Idem, p. 81

ondanks haar ongelof, de waarheid ondubbelzinnig uitdragen om daar voordeel aan te behalen.<sup>92</sup>

#### DE VROUW ALS WERKING

Slechts wanneer men niet aan de castratie gelooft en daarmee buiten de fallogocentrische ruimte stapt, wordt de vrouw positief gewaardeerd. Ze wordt dan, zo vat Derrida samen, “erkend en bevestigd als bevestigende, dissimulerende, kunstzinnige, dionysische kracht,” waaraan hij direct toevoegt dat zij “zichzelf in zichzelf en in de man”<sup>93</sup> bevestigt. Het eerste wat opvalt in het citaat is dat Derrida de vrouw als kracht beschouwt, waarmee hij nogmaals benadrukt dat de vrouw niet als identiteit, maar als vrouwelijke werking moet worden gezien. Het loont daarom dit citaat te beschouwen in het licht van wat eerder over de vrouwelijke werking is gezegd.

De vrouwelijke werking is een effect, zo zagen we, dat alleen in de tekst zichtbaar gemaakt kan worden. Het is precies datgene wat gebeurt wanneer we een woord tussen aanhalingstekens zetten. Dit kwam in het bijzonder terug bij de waarheid, die vrouw en zo ‘waarheid’ werd: een oppervlakkige, ongedifferentieerde afgrond, waarin iedere waarheid verloren gaat. Een afgrond die bovendien, zo merkte de oude vrouw op, uit schaamte verhuld moest worden. De versluisende werking van de ‘waarheid’, wat de waarheid als oppervlakte-effect doet ontstaan, is de dissimulatie waarover Derrida spreekt. Met het werpen en hangende houden van de sluier wordt de ‘waarheid’ immers *actief* anders gepresenteerd dan ze werkelijk is.

Derrida haalt om die reden ook Nietzsches koppeling van de vrouw met de toneelspeler aan, waarin Nietzsche stelt dat “[de vrouwen] ‘zich geven’, zelfs nog wanneer zij – zich geven...”<sup>94</sup> Wanneer er voortdurend een oppervlakte-effect blijft ontstaan uit de ‘waarheid’, kan de ‘ware’ vrouw, de vrouw als zodanig, immers niet verschijnen. Door het dynamische karakter van de ‘waarheid’ is de versluiting echter altijd slechts tijdelijk, waardoor het tweede aspect van de vrouwelijke werking aan het licht komt. De sluier zal door de werking worden verscheurd, waarmee de ‘waarheid’ weer als afgrond verschijnt en de vraag van de vrouw weer louter als *vraag* verschijnt.

De vrouwelijke werking komt dus precies neer op het werpen en hangende houden *en* het verscheuren van de sluier. Een beweging die valt te vergelijken met een golf, die ontstaat uit de zee en daar tijdelijk bovenuit torent, om vervolgens weer in het grote geheel van de zee op te gaan. Omdat die beweging, die werking, de waarheid dus doet ontstaan *en* vernietigt, stelt Derrida ook dat de vrouwelijke werking zich uitstrekt in de schijn van tegenstrijdigheid.<sup>95</sup> Een eigenschap die ze deelt met het schrift, waar de *différance* op eenzelfde wijze betekenis produceert om het vervolgens ook actief te ondernemen.

In Derrida’s bespreking van de vrouwelijke werking als spreiding zien we die dubbelheid eveneens terug. Daar zagen we dat de afstand, die door de spreiding ontstaat, de man verleidt tot toenadering, maar dat die toenadering er ook juist voor zorgde dat duidelijk werd dat de vrouw zich niet (enkel) *daar* bevond. Daarmee ontstond een nieuwe afstand en begon het proces weer opnieuw. We zien nu ook in dat de vrouw zich in zichzelf – ze houdt door de spreiding het proces gaande – en in de man bevestigt, hij laat zich immers door de werking verleiden. De man is niet in staat deze werking te bevestigen, omdat hij gelooft in de castratie en zich daardoor in de *aard* van de vrouw vergist – waardoor de vrouw hem kan verleiden.

---

<sup>92</sup> Idem, p. 123

<sup>93</sup> Idem, p. 123

<sup>94</sup> Idem, p. 93

<sup>95</sup> Idem, p. 91

Omdat Derrida opmerkte dat we Nietzsche als denker van de zwangerschap moeten denken (en daardoor als denker van de vrouwelijke werking), moeten we het bovenstaande bij hem terug kunnen vinden. Derrida stelt dat dit ook het geval is. Alle hierboven genoemde verschijningsvormen van de vrouw – als onwaarheid, als waarheid, als ‘waarheid’ – kunnen we bij Nietzsche terugvinden. Door de vrouw op deze manier te bespreken, aan gene zijde van de waarheid over de vrouw, toont Nietzsche zich volgens Derrida een denker van de vrouwelijke werking.

In *Voorbij goed en kwaad* neemt Nietzsche zelfs expliciet afstand van de mogelijkheid dat er één waarheid van de vrouw bestaat. Hij wijdt daar, voorafgaand aan flinke kritiek op het negentiende-eeuws feminisme, een aforisme aan de onmogelijkheid om iets over het man-vrouwverschil bij te leren. In uitspraken over het geslachtsverschil drukt zich altijd “een onveranderlijk ‘*das bin ich*’” uit, waardoor het altijd slechts *zijn* waarheden zijn.<sup>96</sup> Derrida leidt hieruit af dat er niet alleen geen waarheid op zich van de vrouw of het geslachtsverschil bestaat, maar ook dat die persoonlijke waarheid altijd meervoudig is.<sup>97</sup>

Door de vrouw op verschillende manieren te presenteren, uitgaand van verschillende – schijnbaar tegenstrijdige – opvattingen, heeft Nietzsche voorkomen zich te committeren aan één metafysisch schema. Hij heeft de vrouw, castratie en waarheid benaderd als effecten en niet als entiteiten.<sup>98</sup> Ook de ontologie veronderstelt namelijk, zoals in de eerdere besprekingen van de vrouw en waarheid al impliciet naar voren kwam, één bepaalde opvatting van het geslachtsverschil, namelijk een die zich committeert aan het fallogocentrisme.

Dat Nietzsche zich niet had toegelegd op één metafysisch schema of één uiteindelijke waarheid van de vrouw blijkt ook wanneer we naar de tekst *als tekst* kijken. Derrida stelt namelijk dat wanneer de vrouwelijke werking wordt onderkend en het fallogocentrisch schema wordt losgelaten, “de vraag van de stijl wordt ontketend als vraag van de schriftuur.”<sup>99</sup> Het onderkennen van de vrouwelijke werking komt uiteindelijk dus ook neer op het inzicht dat de tekst zichzelf altijd deconstrueert, dat er in de tekst processen werkzaam zijn die het onmogelijk maken om definitieve uitspraken te doen over zijn betekenis of waarheid.

De processen in de tekst zorgen ervoor dat er altijd een bepaalde marge aan het oog onttrokken wordt. Niet alleen voor ons, maar ook voor Nietzsche zelf. Ook Nietzsche heeft namelijk geen volledige controle over wat hij aan het papier toevertrouwt. Sterker nog, hij is volgens Derrida een beetje verloren in zijn tekst. Dat is ook de reden waarom we geen uiteindelijke samenhang in zijn geschriften over de vrouw kunnen ontdekken of aanbrenge: zijn teksten bevatten daardoor niet één, maar meerdere opvattingen over de vrouw “en dit alles tegelijk, simultaan of achtereenvolgens.”<sup>100</sup> Derrida noemt dit ook wel een spreiding van pennen, de werking van de stijl. Hij sluit *Sporen* dan ook af met de volgende constatering: “Als er sprake is van stijl, dat insinueert ons de vrouw (van) Nietzsche, dan moeten dat er meer zijn dan één.”<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> JGB §231

<sup>97</sup> *Sporen*, p. 131

<sup>98</sup> *Idem*, p. 121

<sup>99</sup> *Idem*, p. 137

<sup>100</sup> *Idem*, p. 129

<sup>101</sup> *Idem*, p. 179



## VROUW, WAAR BEN JE GEBLEVEN?

Of Nietzsche ook in de tekst van Derrida verloren is gaan, zal zo meteen blijken, wanneer de rol van Nietzsche en zijn teksten in het betoog van *Sporen* nader wordt onderzocht. Het antwoord op die vraag is echter afhankelijk van de inhoudelijke overeenkomsten tussen de vrouwopvattingen van Nietzsche en Derrida. Laten we ze vergelijken.

Bij Nietzsche bleken zijn teksten over de vrouw enkel filosofische relevantie te bezitten wanneer ze werden benaderd als karakterisering van de waarheid. Over de vrouw zelf bleken ze namelijk weinig te zeggen: het waren *zijn* waarheden, wat ze bovenal autobiografisch maakt. Bij het bespreken van de waarheid wordt de vrouw door Nietzsche geïdentificeerd met het perspectivische. Hiermee benadrukt hij dat de absolute, algemeen geldige waarheid waarnaar de dogmatische filosofie streeft fundamenteel onbereikbaar is. De werkelijkheid wordt altijd vanuit een bepaald gezichtspunt begrepen, waardoor enkel een deelaspect van de werkelijkheid kan worden gevat en iedere menselijke waarheid een schijnwaarheid is. Het onderscheid tussen waarheid en schijn bleek daardoor onhoudbaar te zijn.

In de aforismen over de vrouw zagen we de schijn terugkomen als maskers en toneelspel. De vrouw zou moeiteloos opgaan in een rol of masker, wat overeenstemt met het veranderde gezicht van de waarheid wanneer een ander perspectief wordt ingenomen. Bovendien zagen we dat het masker – net als de afstand – bij de man aanleiding gaf tot een zoektocht naar datgene wat achter het masker ligt, naar een ideaal. Wanneer de waarheid echter altijd perspectivisch is, zal ze de zaak nooit volledig omvatten en derhalve oppervlakkig blijven – de zoektocht van de man is ten dode opgeschreven. De man, en de dogmatische filosoof met hem, zal dit echter niet inzien en voortdurend merken dat *de* waarheid hem steeds ontglipt. Zodoende karakteriseert hij de vrouw ook als listig en berekenend, alsof ze een spelletje met hem speelt. Nietzsches oproep tot het aanbidden van de schijn in het voorwoord tot *De vrolijke wetenschap* is effectief ook niets meer dan een pleidooi voor een besef van het perspectivische karakter van de menselijke waarheid. En daaruit vloeit ook het merendeel van Nietzsches kritiek op het negentiende-eeuws feminisme voort, omdat de vrouw zich daar probeert in te voeren in de mannelijke illusie van een algemeen geldige waarheid. Ook in zijn feminismekritiek is het hem niet werkelijk om de vrouw te doen.

Ondanks een aantal accentverschuivingen wordt de vrouw in *Sporen* op een soortgelijke manier besproken. Derrida kiest er eveneens voor om Nietzsches bespreking van de vrouw te lezen in relatie tot het waarheidsbegrip. En ook bij Derrida doet het vrouw-zijn van de waarheid een mannelijk waarheidsproject ontstaan dat de waarheid verkeerd begrijpt en zo ten dode is opgeschreven. Maar waar liggen de verschillen tussen de waarheidsopvattingen van Nietzsche en Derrida precies?

Derrida benadrukt vanaf het begin dat de vrouw niet als figuur moet worden gezien, maar als een werking of vraag. In die hoedanigheid is de vrouw onbepaald en ligt ze ten grondslag aan iedere figuur van de vrouw. Omdat de waarheid vrouw is, geldt deze onbepaaldheid ook voor de waarheid – de concrete gestalte of verwoording van de waarheid ontstaat uit de waarheid als werking. Ter illustratie roept Derrida hier het beeld op van een sluier, die hangende wordt gelaten. Ook bij Derrida is de waarheid namelijk oppervlakkig: de sluier vervult bij Derrida dezelfde functie als het masker bij Nietzsche. Terwijl de vrouw weet dat er niets meer is dan de sluier, doet de hangende sluier de man vermoeden dat *de* waarheid achter de sluier is gelegen, in het bijzonder die van de castratie. Deze overtuiging noemt Derrida fallogocentrisme en omvat naast een geloof in de absolute waarheid, ook een denken in termen van essenties. Dat deze vorm van denken illusoir is, een effect van de sluier, blijkt wanneer de sluier wordt neergelaten of vernietigd. Vanaf dat moment verschijnt

de waarheid weer in haar volle reikwijdte, als onbepaalde afgrond waarin het fallogocentrisch spreken onmogelijk is. De vrouw – als werking – speelt dus ook hier een spel met de man: ze werpt de sluier en verscheurt hem, ze doet de fallogocentrische illusie ontstaan en ondermijnt hem.

Tot dusver is er weinig verschil tussen de waarheidsopvattingen van Derrida en Nietzsche. Beide denkers benadrukken het voorlopige en ondefinitieve karakter van concreet gedachte of geformuleerde waarheden en laten zien dat de ‘werkelijke’ waarheid – de waarheid als vrouw – onuitputtelijk en onvatbaar is. Het voorlopige karakter van die waarheden blijkt uit het falen van de dogmatische filosoof bij Nietzsche en van het fallogocentrisme bij Derrida. Zij zien een deelaspect van de waarheid aan voor *de* waarheid en komen er, wanneer ze maar lang genoeg doorzoeken, achter dat hun benadering tekortschiet. Bij Derrida zagen we dat precies datgene wat zich aan hun blik onttrekt vrouwelijk genoemd moet worden – en dat ieder denken zo’n blinde vlek heeft. En Nietzsche benadrukt door de vrouw te identificeren met het perspectivische ook dat de waarheid een oneindig aantal gezichten heeft, omdat er ook een oneindig aantal perspectieven denkbaar is. Door zich toe te leggen op één perspectief mist de dogmatische filosoof dat *de* waarheid eigenlijk ligt verstrooid over alle perspectieven.

Een belangrijk verschil tussen Nietzsche en Derrida is echter dat deze beweging van de vrouwelijke werking, die de waarheidsillusie doet ontstaan en verdwijnen, zich bij Derrida volledig in de tekst voltrekt. Het verband tussen waarheid en tekst bleek al aan het begin van *Sporen* toen Derrida de stijl besprak. Daar noemde hij al dat de door de stijl geschapen sluiers en plooiën weerstand kunnen bieden tegen de fallogocentrische waarheid – haar zelfs kunnen te niet doen, omdat zij deze waarheid als sluiereffect ontmaskeren. Later, toen Derrida vaststelde dat de stijl de vrouw toekomt, werd dit wederom benadrukt.

De vrouwelijke werking, die ervoor zorgt dat de definitieve waarheid steeds buiten bereik blijft, kan ook zichtbaar worden gemaakt in de tekst – stilistisch worden ingebouwd. Derrida noemt in dat kader het gedachtestreepje, waarmee de werking van de afstand doorwerkt in de tekst, maar weidt vooral uit over het aanhalingsteken. De vrouwelijke werking zet de waarheid namelijk letterlijk tussen aanhalingstekens. De man gelooft, zoals hierboven kort beschreven, in de absolute waarheid, die dus ook losstaat van de stijl; de vrouw weet dat die waarheid precies vanwege de stijl onhoudbaar is en dat er enkel ‘waarheid’ is. In de aanhalingstekens ligt de opschorting van het definitieve oordeel over de waarheid vervat. Op die manier blijft de waarheid *als vraag* bestaan, blijft ze openstaan voor alternatieve invullingen.

Derrida’s schatplichtigheid aan Nietzsche is nog steeds duidelijk zichtbaar, maar hij verschuift het accent van zijn betoog door het niet over het thema van de waarheid te hebben, maar de waarheid in het schrift. Bij het onderkennen van de vrouwelijke werking zou namelijk, zo werd duidelijk in het vorige hoofdstuk, de vraag van de stijl uitmonden in de vraag van het schrift. Door deze directe samenhang tussen de vrouwelijke werking en het schrift ontstaat echter het vermoeden dat de vrouwelijke werking slechts een andere naam is voor de *différance* – de parallel tussen de twee werd in het vorige hoofdstuk ook al kort aangestipt. Beschrijft Derrida, wanneer hij in *Sporen* over de vrouw en de waarheid spreekt, uiteindelijk echt alleen de onmogelijkheid om de waarheid van een tekst vast te stellen? Of met andere woorden, de mogelijkheidsvoorwaarden van een deconstructieve lezing?

Waar de vrouwelijke werking aanleiding gaf tot het ontstaan van de waarheidsillusie van de man en deze illusie ook altijd doorprikte, bleek de *différance* eenzelfde effect te hebben op de ware betekenis van een tekst. Met *différance* duidt Derrida de werking van de verschilrelaties binnen de tekenconstellatie van een bepaalde context aan. Tekens ontlenen hun betekenis aan deze verschilrelaties – voor teksten, als een verzameling tekens, geldt hetzelfde. Op deze manier ontstaat uit de *différance* eenheid van betekenis, lijkt de tekst één betekenis te hebben. Teksten kunnen echter altijd worden ingebracht in andere contexten,

contexten waarin sprake is van andere werkzame tekenconstellaties. Dat zorgt ervoor dat er andere sporen op de tekens in de tekst worden afgezet en de tekst een nieuwe betekenis krijgt. Deze principiële mogelijkheid om de tekst op nieuwe contexten te enten, zorgt ervoor dat de betekenis van de tekst altijd onafgesloten is – en dat het eindoordeel over zijn betekenis tot in het oneindige moet worden opgeschort.

Deze opschorting kan in de tekst worden ingeschreven met het aanhalingsteken, zoals ook al bij de vrouwelijke werking naar voren kwam. Ook datgene wat aan deze opschorting ten grondslag ligt – de iterabiliteit van de tekst – wordt met het aanhalingsteken zichtbaar gemaakt, zoals duidelijk werd uit Derrida's bespreking van Nietzsches zin over de vergeten paraplu. Doordat de enting van de tekst op andere contexten niet aan regels is gebonden, raakt de betekenis van de tekst verstrooid – er wordt niet in de richting van een uiteindelijke betekenis bewogen. Hier is sprake van een overeenkomst met Derrida's karakterisering van de waarheid als afgrondelijke spreiding, waar telkens wanneer de man *de* waarheid leek te naderen bleek dat de waarheid *ook* ergens anders was gelegen, en zo voortdurend afstand van hem bleef nemen.

Derrida's bespreking van de verstrengeling van de vraag van de leesbaarheid en de vraag van de interpretatie sluit ook aan op het door hem besproken kat-en-muisspel tussen man en vrouw. Het is de leesbaarheid van de tekst in combinatie met zijn vreemdheid of onbepaaldheid, die ons ertoe aanzet hem te interpreteren omdat we willen weten wat er staat. Nadat de tekst is geïnterpreteerd en zijn betekenis is achterhaald, zal echter altijd blijken dat die betekenis door de structuur van de tekst wordt ondermijnd. Het is ook zijn leesbaarheid die ons in staat stelt de tekst te lezen *als tekst* en zo de onbepaaldheid *in* de tekst bloot te leggen.

Ondanks de ontmanteling van de tekst die zo'n deconstructieve lezing bewerkstelligt, wordt ook in de formulering van die lezing een nieuw bouwwerk opgericht dat, zoals opgemerkt, de illusie wekt *waar* te zijn. Deze noodzakelijke verstrengeling van fixatie en ontmanteling in een tekst, waaraan we niet kunnen ontkomen en waarin de laatste altijd de overhand zal hebben, sluit aan bij de zelfbevestigende kracht die de vrouwelijke werking volgens Derrida is. Zolang er talige uitingen zijn, zal de *différance* ze van binnenuit ontmantelen en iedere formulering van die ontmanteling zal eveneens ten prooi vallen aan de *différance*, waardoor men tot in het oneindige kan blijven lezen en interpreteren zonder dat ooit een definitieve betekenis gevonden wordt. Het is waarschijnlijk deze noodzakelijke, interne spanning in de tekst – Nietzsches eeuwig vijandige spanning tussen man en vrouw – waar Derrida op doelde toen hij concludeerde dat er minstens twee stijlen zijn, wanneer men inziet dat er stijl is. Een 'mannelijke' stijl die de werking van de stijl ontkent en een waarheidspretentie in zich draagt, en een 'vrouwelijke' stijl die ervoor zorgt dat die waarheid verzinkt in de afgrond van de tekst. En de ridderlijke filosoof, die van de vrouw twee sporen kreeg en zo in het zadel werd gehouden, zal dan een filosoof zijn die de deconstructie bedrijft: een filosoof die weet heeft van de vrouwelijke werking, maar dit affirmeert en tot het einde toe blijft interpreteren. Ook al wordt er geen definitieve betekenis gevonden, ook al trapt hij zelf tijdens het interpreteren in dezelfde val als zijn voorgangers.

## INTERPRETATIE

Tot dusver hebben we kunnen vaststellen dat zowel bij Nietzsche als Derrida de vrouw symbool stond voor de waarheid en dat hun waarheidsopvattingen inhoudelijk niet sterk verschillen. Wel werd duidelijk dat waar Nietzsche over de waarheid in het algemeen lijkt te

spreken, Derrida zich beperkt tot de waarheid van de tekst.<sup>102</sup> Ook werd duidelijk dat Derrida's bespreking van de vrouw daardoor uiteindelijk neerkwam op een bespreking van de tekst *als tekst*, waarin de vrouwelijke werking samenvalt met Derrida's notie van *différance*. Doordat er een grote continuïteit tussen de inhoud van Nietzsches en Derrida's teksten is vastgesteld, dringt zich echter een vraag op die tot nog toe onbesproken is gebleven, namelijk de vraag naar de status van mijn interpretatie van Nietzsches teksten. Want komen die overeenkomsten niet enkel voort uit Derrida's invloed op mijn lezing van Nietzsches teksten?

Ik denk het niet. Hoewel niet uit te sluiten valt dat Derrida's ordening van Nietzsches teksten invloed heeft gehad op mijn Nietzsche-interpretatie, was mijn inzet bij het interpreteren van de teksten om Nietzsche zo letterlijk mogelijk te nemen. Dat wil zeggen, ervan uit te gaan dat de teksten over de vrouw ook daadwerkelijk over de vrouw gaan. Het waren Nietzsches opmerkingen over de 'voorbeshiktheid' van het denken over man en vrouw, in combinatie met het feit dat Nietzsche juist in twee voorwoorden de vrouw en de waarheid aan elkaar gelijkstelt, die me er uiteindelijk toe hebben aangezet om deze manier van lezen op te geven en aan te knopen bij de koppelingen tussen vrouw en illusie, en vrouw en waarheid. De structuur van het hoofdstuk over Nietzsche is dan ook geen toevallige: ze weerspiegelt mijn zoektocht naar een informatieve lezing van Nietzsches teksten.

Toch zou Derrida's invloed ook fundamenteeler kunnen zijn. Derrida zou in het selecteren van Nietzsches teksten - mijn interpretatie is immers op diezelfde selectie gebaseerd - de grootste interpretatieve greep kunnen hebben uitgehaald, door juist die teksten uit te kiezen die een lezing van de vrouw als waarheid plausibel zouden maken. Hoewel ik me hiervoor slechts kan baseren op een drietal werken van Nietzsche, lijkt Nietzsche echter ook buiten de door Derrida gemaakte selectie op dezelfde wijze over de vrouw te spreken. Hij lijkt de vraag naar het geslachtsverschil als zodanig zelfs nergens te stellen of te beantwoorden.

Zo staat in *De vrolijke wetenschap* het merendeel van de aforismen dat betrekking heeft op de vrouw aan het begin van Boek II, dat begint met een aforisme waarin Nietzsche de realisten en hun vermeend objectieve waarneming aanvalt. Hij schrijft daar: "hebben jullie niet nog al te veel gemeen met een *verliefd kunstenaar?* - en wat is 'werkelijkheid' voor een verliefd kunstenaar!"<sup>103</sup> Door dit begin lijkt al wat samenhangt met het spel tussen man en vrouw in de hierop volgende aforismen te moeten worden gelezen als de vraag naar hoe de filosoof toegang heeft tot de werkelijkheid en de waarheid.

In *Voorbij goed en kwaad* noemt Nietzsche de vrouw ook regelmatig. Naast de afzonderlijke besprekingen van de vrouw, die sterk overeenkomen met de teksten uit *De vrolijke wetenschap*, presenteert Nietzsche de vrouw ook in relatie tot het feminisme, dat hevig wordt bekritiseerd. Deze kritiek lijkt echter vooral voort te komen uit Nietzsches kritiek op een breder verschijnsel: de democratisering van de Europese cultuur. Ook hier verschijnen de vrouw of het feminisme dus niet geïsoleerd. *Afgodenschemering* behandelt de vrouw slechts terloops en de inhoud van die aforismen verschilt niet significant van de aforismen uit de andere twee boeken.

Zo bezien lijkt Derrida een representatieve weergave van de teksten over de vrouw te hebben gegeven, waarmee het ook niet verwonderlijk is dat Derrida en ik de teksten uiteindelijk langs dezelfde weg hebben geordend.

---

<sup>102</sup> Omdat Derrida stelt dat de wereld, voor zover ze samenhang vertoont, is gestructureerd als een tekst - door hem in *De la grammatologie* samengevat als "Il n'y a pas de hors-texte" (Groot 2003, p. 392-3) - is het echter de vraag of de verschillen tussen de twee denkers niet nog kleiner zijn.

<sup>103</sup> FW §57, mijn nadruk

## SLOTSOM

De rol die Nietzsche en zijn teksten in *Sporen* vervullen is dus dubbelzinnig. Hoewel Nietzsche en Derrida in hun waarheidsopvatting en analyse van het spel tussen man en vrouw sterk overeen bleken te komen, verdween deze overeenkomst naar de achtergrond toen eenmaal bleek dat Derrida's analyse van de vrouwelijke werking neerkwam op een herformulering van de deconstructie. Nietzsches teksten werden onteigend en dienden in *Sporen* vooral ter ondersteuning van Derrida's opvattingen over de tekst. Niettemin bleef Nietzsche wel rudimentair aanwezig, als achtergelaten merkteken of inspiratiebron. De waarheid die bij Nietzsche verstrooid lag over een oneindig aantal perspectieven op de werkelijkheid doet namelijk sterk denken aan de voor Derrida cruciale veronderstelling dat de tekst een onuitputtelijke bron van betekenis is. De oneindige verstrooiing is bij Derrida potentieel in de tekst aanwezig, omdat altijd de mogelijkheid bestaat om de tekst te enten op een nieuwe context en hem zo vanuit een nieuw perspectief te bezien.

De vrouw speelt in *Sporen* een nog dubieuzere rol. Want hoewel in *Sporen* de tegenstelling tussen man en vrouw is gedeconstrueerd ten gunste van de vrouw, is het nog maar de vraag of dit daadwerkelijk heeft geleid tot een positieve herwaardering van de vrouw. Derrida heeft weliswaar laten zien dat de vrouw in het oeuvre van Nietzsche niet wordt veracht, zelfs dat haar een positieve rol wordt toegedicht, maar de vrouw zelf is in Derrida's betoog naar de achtergrond verdwenen. Het was niet de vrouw, maar het waren de waarheid als 'waarheid' en het filosofisch project die bij Derrida en Nietzsche op het spel stonden. De vrouw diende voor beide denkers vooral als vehikel om daar te kunnen komen – en bleef op die manier nog steeds ondergeschikt.

De vrouw was dus toch niet mijn onderwerp.

## BRONNEN

- Barthes, R. (2011). The Death of the Author. In C. Cazeaux (red.), *The Continental Aesthetics Reader* (pp. 520-523), 2e druk. London & New York: Routledge
- Berns, G. (2011). Jacques Derrida. In B. Ieven, A. van Rooden, M. Schuilenburg & S. van Tuinen (red.), *De nieuwe Franse filosofie* (pp. 93-112). Amsterdam: Boom.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press.  
Vertaling van *Positions* (1972).
- Derrida, J. (2005). *Sporen. De stijlen van Nietzsche*. Amsterdam: SUN.  
Vertaling van Éperons. *Les styles de Nietzsche* (1974).
- Freud, S. (1925). *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*.  
Verkregen via <http://gutenberg.spiegel.de/buch/kleine-schriften-i-7123/6>
- Groot, G. (2003). *Vier ongemakkelijke filosofen*. Amsterdam: SUN.
- Groot, G. (2005). Inleiding bij Sporen. In J. Derrida, *Sporen. De stijlen van Nietzsche* (pp. 7-36). Amsterdam: SUN.
- Nietzsche, F. (1878). *Menschliches, Allzumenschliches*.  
Verkregen via <http://www.zeno.org/nid/20009229868>
- Nietzsche, F. (1999). *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam: De Arbeiderspers.  
Vertaling van *Die fröhliche Wissenschaft* (1882).
- Nietzsche, F. (2007). *Afgodenschemering* (2e druk). Amsterdam: De Arbeiderspers.  
Vertaling van *Götzen-Dämmerung* (1888).
- Nietzsche, F. (2009). *Voorbij goed en kwaad* (4e druk). Amsterdam: De Arbeiderspers.  
Vertaling van *Jenseits von Gut und Böse* (1886).