

NO PASARAN Derrida's contexten

Ger Groot

In de bundel *Von Schwelle zur Schwelle* uit 1955 schrijft de dichter Paul Celan een herdenkingsgedicht: *Schibboleth*. Het gaat, onder andere, over de Spaanse Burgeroorlog. De namen Madrid en Extremadura vallen erin. En in het hart van het gedicht de uitroep die het zijn titel geeft:

Ruf's, das Schibboleth, hinaus
in die Fremde der Heimat:
Februar. No pasaran.¹

No pasarán: dat was de strijdkreet waarmee de Republikeinen zichzelf de moed en overtuiging inspraken dat de Falangistische troepen van Franco er niet door zouden komen. La Pasionaria maakte hem beroemd, of hij haar. Een kreet als een wachtwoord; de wereld balde zich daarin samen, zoals op sommige foto's van Robert Capa. *No pasarán* betekende veel meer dan de woorden 'strikt genomen' zeiden. Als elk wachtwoord (*sjibbolet*) droegen ze een zwerm van hoop en verwachting en heimelijke angst met zich mee. Niemand zal volledig kunnen achterhalen wat die woorden betekend hebben.

Er klinkt een tweede *sjibbolet* in dit gedicht; daarover laat de explicatieve dubbele punt weinig twijfel. Februari: een datum. In zijn lezing van dit gedicht spoort Jacques Derrida er de context van op.² Februari 1936 was een verkiezingsmaand in Spanje. Het *Frente popular* behaalde de overwinning; de republiek leek te triomferen. Maar nog ongeweten zette zich met die gebeurtenis de machinerie in werking die vijf maanden later zou leiden tot de militaire opstand in Marokko, en daarmee tot de Burgeroorlog -de generale repetitie, schrijft Derrida, van de Tweede Wereldoorlog.

No pasarán klinkt nog een tweede keer in het werk van Celan. Nu in het gedicht *In Eins* uit de bundel *Die Niemand'srose* uit 1963.³ Opnieuw vergezeld van de maand februari. *Dreizehnter Feber*, specifiekier dan in *Schibboleth*. Er moet, aldus Derrida, dus iets gebeurd zijn. Het jaar daarvoor is Celan op 13 februari in Parijs, wanneer daar "de slachtoffers worden begraven van de aanslag op het metrostation Charonne. Demonstraties tegen de OAS, terwijl de Algerijnse oorlog ten einde loopt."⁴

Beide februari's roepen elkaar, in de woorden *no pasarán*. De ene strijd staat niet los van de andere. Dezelfde inzet verbindt hen: verzet tegen terreur

1 Paul Celan, *Gesammelte Werke in fünf Bänden* (Frankfurt/M 1986) I, 131.

2 Jacques Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan* (Parijs 1986), 45. Nederlandse vertaling onder de titel *Sjibbolet*.

3 Paul Celan, *Werke* I, 270.

4 Derrida, *Schibboleth*, 49.

en tegen een obsoleet geworden orde. Met terugwerkende kracht krijgt *Schibboleth* nu ook deze lading. Hoe toevallig het misschien ook geweest mag zijn dat Madrid en Parijs in de februarimaand samenvielen, hun verbinding is niet meer te loochenen sinds zij in het gedicht werden samengebracht. Dat is voortaan óók de betekenis van *Schibboleth* -als zijn toekomstig verleden tijd, schrijft Derrida.

Tussen twee gedichten van Paul Celan verschuift zo de betekenis van wat letterlijk een historisch *gegeven*, een *datum*, is. Wij *weten* in *Schibboleth* waar "Februar" voor staat. Wij kennen de context ervan, en dus de betekenis. En vervolgens worden *hetzelfde* gedicht en *dezelfde* datum herhaald naast een vers dat *zijn* eigen context heeft: Charonne, Algerije, de OAS. En daarmee verbreedt de betekenis van het eerste vers zich zozeer, dat het deze latere datum alsnog - als zijn toekomstig verleden tijd- tot zijn inhoud en context meekrijgt: een portée waarvan het zich niet meer kan, noch wil, ontdoen.

Context is kennelijk geen statisch gegeven. Hij kan zich verbreden, of verengen, al naar gelang de lezing die de tekst (*Februar*) uitlokt, en die gesuggereerd kan worden door het samenvallen van twee data, hoe arbitrair op het eerste gezicht ook. Wat hebben 1936 en 1962 met elkaar van doen? Waarom zou een februarimaand in de Spaanse jaren dertig zich laten raken door een februarimaand van dertig jaar later, in de straten van Parijs?

Er loopt geen enkele rechtstreekse, causale lijn van de ene datum naar de andere. En tijd is niet omkeerbaar. Men kan onmogelijk zeggen dat de februaridatum uit *Schibboleth* mede geconstitueerd werd door een andere februaridatum in de toekomst. Zelfs het gedicht dat Celan eraan wijdde kan door de gebeurtenissen rond Charonne nog niet zijn geraakt. Geen enkel element kondigt in 1936 reeds 1962 aan. Er is geen *feit* dat uit eigen kracht zo ver naar voren wijst. Toch *betekent* 'Februar' vanaf die tweede gebeurtenis wel degelijk óók 'Charonne'.

Het gedicht brengt beide gebeurtenissen bijeen, zal men zeggen. Maar die band wordt niet alleen door de literatuur geslagen. Beide data en beide gebeurtenissen zelf staan vanaf dat moment onherroepelijk in elkaars licht. Zelfs al wordt dat licht door het gedicht geworpen, het bestaat niet alleen in het vers. Februari 1936 draagt de latere gebeurtenissen in zich, omdat tussen beide een dramatische *betekenis* samenvalt die in de gebeurtenissen zelf aanwezig is.

Misschien moet dit samenvallen door het gedicht worden aangewezen. Maar het gedicht is slechts mogelijk op grond van deze overeenkomst tussen beide voorvallen, die in hun *betekenis* vanaf dat moment elkaars context vormen. Een mogelijkheid die in de gebeurtenissen zelf huist, ook al is ze door het gedicht - of welke andere herdenking, kroniek of geschiedschrijving ook- nog niet gethematiseerd. Beide gedichten betekenen elkaar, omdat zij erom vragen gelezen te worden in elkaars context, en daarin hun betekenis (of surplus aan betekenis) prijsgeven. Context en betekenis bepalen elkaar kennelijk wederzijds. En om betekenis gaat het: in de literatuur, de geschiedenis, en de filosofie - ook en vooral die van Derrida.

Niet dát de wereld is, maar hóe zij is, is het fundamentele probleem van de wijsbegeerte, schreef Wittgenstein. Wat is haar structuur en hoe doet zij zich aan ons voor? Hoe kan zij zo gestructureerd zijn dát zij zich aan ons voordoet, en voor ons betekenis heeft? Heideggers grondvraag: "Waarom is er iets, en niet veeleer niets?", moet waarschijnlijk in diezelfde lijn worden verstaan. De

mogelijkheid van 'niets' is minder die van een volstrekt niet-bestaan van elke materialiteit (zoals de Hellenistisch-metafysische traditie van de wijsbegeerte dacht) dan die van een volgestekte afwezigheid van samenhang die vóór-socratisch werd uitgedrukt met het woord *choora* en in de Hebreeuws-bijbelse traditie met het woord *tohoe-wa-bohoe*. Het was de chaos waarboven Gods geest zweefde en van waaruit hij de wereld schiep: niet als de bovennatuurlijke goochelaar die eieren en konijnen toverde waar 'niets' was, maar als de ambachtsman die dingen vormde uit ruw en onbenoembaar materiaal: planten en dieren (die namen krijgen), en tenslotte een vrouw, draagster van een eigennaam.

Het geven van namen is, in dit verhaal, een cruciaal moment. God heeft de wereld geschapen, maar ze wordt pas een menselijke wereld wanneer Adam het gedierte heeft benoemd. Namen geven is geen belangeloze zaak. De naam omschrijft wat iets *is* en legt dat vast in een netwerk van andere namen, die tesamen het beeld van een wereld vormen. De naam is de uitwendige verschijning van het *begrip* waarmee we het individuele ding een plaats geven in onze wereld. Men kan zich Adam voorstellen met het benoemen van dieren; eerst elk afzonderlijk, en vervolgens met hele klassen tegelijk: elk konijn is gelijk aan het andere, althans op wezenlijke punten. Zodra Adam het tweede konijn benoemd heeft op dezelfde wijze als de eerste, is er een *klasse* geschapen en heeft de eigennaam ('Broer Konijn') plaatsgemaakt voor een soortnaam.

Vanaf dat moment begint de wereld zich in te delen soorten en genera. De strikte individualiteit verdwijnt: alle katten even grauw, alle konijnen even lief. Orde ontstaat, waar tot op dat moment louter individualiteit bestond. De klasse negeert de verschillen van haar leden ten gunste van hun gelijkheid. De wereld wordt er overzichtelijk door, maar de onherleidbare individualiteit van elk ding gaat vanaf dat moment verloren achter het naamwoord dat het met zoveel andere gemeen heeft. Alleen bijzondere dingen noemen wij nog met een eigen naam, die de onvervangbare singulariteit aangeeft: eigennamen als Adam, Eva en voor sommigen toch nog Konijn.

Maar eigennamen zijn grensgevallen in de taal, juist vanwege hun individualiteit.⁵ Taal wil het vehikel van algemeenheid zijn, opdat wij elkaar verstaan. Privé-talen, betoogde Wittgenstein, vormen een interne contradictie. En opdat wij de wereld begrijpen: strikte individualiteit laat zich ternauwernood uitdrukken, aan de rand van de taal (want tenslotte is geen enkele naam volstrekt uniek; en bovenal: geen enkel wezen, hoe geliefd en uniek ook, beperkt zich tot die uniciteit). Strikte individualiteit, in haar meest zuivere vorm, kunnen wij nu eenmaal niet *denken*. We zouden haar daartoe van elke omschrijving en benoeming moeten ontdoen. Alles wat wij noemen, of zelfs maar *bedenken* als mogelijk attribuut, verwijst al naar een mogelijke algemeenheid, om te beginnen het 'individueel' zelf.

Individuum est ineffabile, wisten de Middeleeuwers al. Het individu is onuitdrukbaar, omdat het zich aan elke algemeenheid zou moeten onttrekken. Daarmee is het niet alleen onuitsprekelijk, maar ook ondenkbaar geworden. Hoe zouden we iets moeten denken zonder enig gebruik van begrippelijke categorieën? Het individuele blijft slechts aan de rand van het bewustzijn wenken als het

5 Zie mijn artikel over de eigennaam bij Paul Celan in Ton Naaijken en Paul Sars (ed.), *Meridianen II. Bij Paul Celan en Ademkeer* (Amsterdam 1992), ter perse.

onbereikbare. Wellicht is de mystiek de meest volhardende poging dit éne te denken. Maar zij zegt zich dan ook toe te leggen op het bereiken van het 'niets'.

Ondenikbaar en onuitspreekbaar (*ineffabile*) lijken in dit verband hand in hand te gaan. De kosmos en de orde van het noemen veronderstellen elkaar. Datgene waarvoor wij *op geen enkele wijze* woorden hebben, is onvoorstelbaar, onkenbaar en heeft dus geen plaats in onze wereld. Het valt over de rand van onze horizon, en zou hoogstens nog kunnen bestaan als een ongemakkelijk besef dat 'er iets is' dat zich niet laat grijpen of begrijpen. Dat besef bestaat: de mystiek leeft ervan en de godsdienst thematiseert het (en maakt het daarmee binnen-wereldlijk), maar het leeft ook in aanzienlijk nuchterder analyses.

Waar Immanuel Kant het menselijk kenvermogen analyseert, moet hij uiteindelijk concluderen tot de ontoegankelijkheid van de dingen zélf (in hun volstrekte, individuele eigenheid) voor het menselijk kennen. We moeten hen veronderstellen, maar de *Dinge-an-sich* blijven verborgen achter een niet te overschrijden horizon. Zonder de filters van het 'transcendentale schema' (dat ongeveer dezelfde functie vervult als de taal, zoals boven omschreven) zou het menselijk kennen zich verliezen in chaos (het 'schema' is juist de structurering van deze chaos) en daarmee zichzelf te niet doen. Weten is orde, hoe dan ook.

Het bijbels scheppingsverhaal situeert deze orde in de scheppingsdaad van God, in de eerste verzen van Genesis. Een seculiere filosofie, die deze hypothese van een superieur intellect niet langer aanhangt, is gedwongen het eigenlijk ontstaan van een wereld een hoofdstuk lang op te schorten. Wereld ontstaat pas, wanneer de mens noemt, en dus in *zijn* wereld orde schept. Kosmos begint wanneer Adam het *tweede* konijn 'konijn' noemt, en zo de stap maakt van de eigen naam (dus van het individuele) naar de algemene categorie van hét konijn. Pas dan ontstaan taal en orde, anders gezegd: een wereld. Op één en hetzelfde moment, als elkaars onmisbare tegenhangers. Dat is geen verhaal, maar een theorie over het menselijk universum als een universum van betekenis, zoals deze minder poëtisch wordt verteld door Ferdinand de Saussure, die op zijn beurt betekenaar en betekende als gelijkoorspronkelijke twee-eenheid vanuit een chaotisch 'niets' laat ontstaan.

De tekening die de Saussure op bladzijde 156 van zijn *Cours de linguistique générale* afdruckt is illustratief: twee golvende lijnen, als begrenzing van een amorfe massa, die -zonder elkaar te kruisen of te raken- elk worden doorsneden door haaks lopende stippellijnen. Beide massa's staan voor het ongevormde fonologische materiaal van de taal en de al even chaotische massa van het denken. Structuur krijgen zij slechts waar ze door de tralies van hun verbindinglijnen worden doorkruist. Deze verbinding is hun orde. Ze bestaat in het samenvallen van (grofweg gezegd) geluid en gedachte in het *teken*. Hoe deze verbinding tot stand komt, doet niet ter zake. De Saussure noemt haar, zoals bekend, arbitrair. Van belang is slechts dat er een netwerk van verbindingen is, en dat dit aan beide zijden van de geschetste kloof de amorfe massa tot welbepaalbare eenheden verbreekt. Deze eenheden vinden elkaar terug aan beide zijden van de verbinding, als de 'twee kanten van één vel papier' die betekenaar en betekende zijn.

Bekend is ook dat De Saussure de identiteit van dit teken koppelt aan de plaats die het inneemt binnen het totale netwerk. Daarmee ontstaan in de taal gearticuleerde woorden (die van elkaar zijn onderscheiden door hun verschillen) en in het denken al even gearticuleerde begrippen. Beide vormen *tegelijk* het

begin van de wereld en haar uitdrukking, in een orde die tegelijk die van beteken en betekend-worden is.

Niet verwonderlijk, blijft bij De Saussure de verbinding naar de *werkelijkheid* (referentie) onbesproken. Deze werkelijkheid is als geordend geheel slechts gegeven binnen het denken zelf. Daarbuiten moet (of kan) ze worden verondersteld, maar net als bij Kants *Ding-an-sich* kunnen we buiten het gedachtenraster van ons *tekenuniversum* om niets over haar zeggen. Wereld bestaat slechts in zoverre ze zich laat vangen in ons begrippelijk-verbale systeem, al zal men deze termen soms flink moeten oprekken. Natuurlijk bestaat er kennis of 'besef' die niet strikt en louter verbaal zijn. Ook zij zijn echter gestructureerd via een systeem van betekenisdragers die opereren via eenzelfde mechanisme als dat van de taal in strikte zin.

Uitspreekbaar (en dus denkbaar) is slechts wat zijn plaats heeft gekregen in de algemeenheid van het netwerk, en dus daarnaar verwijst. Slechts binnen een taal heeft een woord betekenis; slechts binnen een conceptueel netwerk kan een begrip (ja zelfs een besef) bestaan. Daarmee wordt de werkelijkheid ongetwijfeld vergroot. Talloze nuances zullen verdwijnen of onderbelicht blijven, en aan het eind van het spectrum zal de strikte individualiteit ontoegankelijk blijven: het volstrekt singuliere is de grens van de taal, net als de eigennaam.

En wat binnen dit netwerk niet als onderscheiden eenheid kan worden opgenomen, komt uit het *tohoe-wa-bohoe* niet naar voren. Kwarttonen hebben in de westerse tonaliteit geen plaats, en worden dus niet waargenomen; hetzelfde geldt voor het verschil tussen *l* en *r* voor sommige oriëntaalse talen, of voor open en gesloten klinkers voor de romaanse. En aan de zijde der betekenden is het voorbeeld van de talloze soorten sneeuw die Eskimo's schijnen te onderscheiden misschien exotisch, maar welsprekend genoeg.

Uit dit alles valt een aantal conclusies te trekken. Allereerst dat een wereld (en iets in de wereld) er slechts is voor zover deze betekend is, d.w.z. is opgenomen in een betekenisverband, hoe minimaal deze misschien ook mag zijn. En vervolgens dat ook betekenissen zelf worden geconstitueerd door deze samenhang, en dus niet door de intentie die zich van een dergelijk systeem bedient (bijvoorbeeld de sprekende persoon die taal hanteert). Derrida zal deze uitgangspunten in zijn vroege werk (*De la grammatologie*, *Marges*) radicaliseren, mede onder de noemer van de notie 'schriftuur'.

De betekenis van woorden, en in het verlengde daarvan van taaluitingen, is niet te danken aan de bedoeling die de spreker of schrijver met zijn uiting gehad heeft, maar komt onafhankelijk van hem tot stand. We hoeven deze intentie niet te loochenen, om in te zien dat taal zelfstandig functioneert. Tot die intentie hebben we immers gewoonlijk geen toegang. Een brief dankt zijn bestaan juist aan het feit dat de schrijver ervan afwezig is - anders zou hij niet geschreven zijn - ongetwijfeld een intentionele act. Toch is hij leesbaar, dat wil zeggen hij is vervuld van betekenissen die zich bij het lezen van het papier losmaken.

En wat gelezen wordt is de betekenis van de tekst. Deze kan afwijken van de bedoeling waarmee hij geschreven is, maar die afwijking hoeft geen ongeoorloofde of foute lezing te betekenen. Wat een woord betekent, bepaalt het woordenboek, niet de intentie van de gebruiker ervan. En het woordenboek is niets anders dan de neerslag van het taalsysteem, waarover De Saussure sprak. Maar Derrida gaat verder dan de laatste, waar het de betekenis-scheppende kracht van de taal betreft. Beperkte De Saussure zich tot een louter statische

(synchronische) analyse van de taal, waarin de betekenissen leken vast te liggen, Derrida maakt de generatieve kracht van de taal opnieuw mobiel. Niet door te kijken naar de ontwikkelingen die talen ongetwijfeld -ook volgens De Saussure- doormaken, maar door het feitelijk taalgebruik mede van invloed te laten zijn op de betekenissen die in de taal tot stand komen. De scheiding tussen systeem (*langue*) en gebruik (*parole*) wordt door hem doorbroken, wanneer hij laat zien dat woorden binnen een taaluiting een nieuwe betekenis kunnen krijgen, die ze op grond van hun plaats in de *langue* nog niet bezaten. Zo mobiliseerde de omwenteling in Iran het in het Nederlands bestaande, maar verstofte woord 'ayatollah' zo krachtig, dat een Gronings wethouder kort daarop als 'ayatollah van het noorden' kon worden aangeduid. Nieuwsberichten, gijzelingen en het publieke debat oefenden op het woord zo'n sterke invloed uit, dat de betekenis ervan vele malen werd opgerekt, verschoven en versterkt.⁶

Wat geldt voor afzonderlijke woorden, geldt in niet mindere mate voor zinnen als geheel, tekstfragmenten en tenslotte de hele tekstproductie (de totale omvang van de *parole*) binnen een bepaalde taal (of zelfs daarbuiten). Werd bij De Saussure de betekenis van een woord nog generegereerd door het (als statisch gedachte) systeem van de *langue*, bij Derrida neemt het onophoudelijk gezoem van de *gebezigde* taal volledig aan deze productie van betekenis deel. Daarmee vervalt in belangrijke mate het onderscheid tussen systeem en gebruik, en wordt de contextualiteit integraal onderdeel van de betekenisproductie die in het taalproces plaatsvindt.

Werd context tot op dat moment nog vooral als betekenisbeperkende factor gezien, hier ging ze zelf een actieve bron van betekenis vormen. Ging men, 'klassiek' gesproken, uit van een set betekenissen van een woord (terug te vinden in het woordenboek) die door de context tot één betekenis werd versmald, Derrida's benadering wijst er op dat juist het gebruik een voortdurende betekenisverrijking van het woord (en de taal als geheel) bewerkstelligt. In de *feitelijke* ontmoeting van woorden (en teksten) worden betekenissen geschapen. Deze behoren vanaf dat moment tot het repertoire van de taal die niet ophoudt zichzelf op deze wijze te bevruchten.

Zoals het tekensysteem bij De Saussure dus een voorwaarde is voor het feit dat een teken betekenis heeft, zo is bij Derrida contextualiteit voorwaarde voor de betekenisvolheid van een tekst. In een recente publicatie gaat hij zelfs zover zijn befaamde dictum "Il n'y a pas de hors-texte" te interpreteren als "Il n'y a pas de hors contexte".⁷ Beide formuleringen betekenen, aldus Derrida, hetzelfde. Tekst en context zijn misschien niet aan elkaar gelijk (dat mag althans niet uit deze gelijkstelling worden afgeleid), ze impliceren en veronderstellen elkaar wel.

Om te beginnen: wat betekent de uitspraak "Il n'y a pas de hors-texte"? Frank Ankersmit lijkt deze te verbinden met het thema van de referentialiteit.⁸ De *hors-texte* zou dan de naakte wereld zijn -zij het dat deze hier gezocht wordt in de realiteit van de psychoanalyse. En deze zou in haar bestaan erkend moeten

6 Zie: Ger Groot, 'Het woord op een briefje gegeven. Derrida over schrift en stem', in *Forum der Letteren*, 32 (1991) 4, 244-256.

7 Jacques Derrida, *Limited Inc.* (Evanston Ill. 1988), 136. Zie voor deze thematiek ook S. Jsseling 'Derrida over tekst en kontekst' in S. Jsseling en Ph. van Haute (ed.), *Deconstructie en ethiek* (Leuven, ter perse)

8 Frank Ankersmit, *De navel van de geschiedenis* (Groningen 1990), 75.

worden, om direct weer, in een beweging die typerend zou zijn voor de deconstructie, te worden verworpen. Derrida's uitspraak zou zo geamendeerd moeten worden tot: er is een hors-texte, die tegelijk weer moet verdwijnen, als het noodzakelijke, maar onachterhaalbare 'andere' van de deconstructie.

Een dergelijke ingewikkelde constructie lijkt niet geheel bevredigend, en ook niet nodig, omdat Derrida's uitspraak ook zonder amendement wel degelijk verdedigbaar is. Twee lijnen staan daarbij open. Allereerst zouden we kunnen aanknopen bij Derrida's herhaalde bevestiging van de noodzakelijkheid van de waarheid, als richtinggevende idee. "Il faut la vérité"⁹ is slechts de meest bekend geworden, maar ook meest terloops geformuleerde uiting van deze positie, die in het nawoord van *Limited Inc.* opnieuw krachtig wordt verwoord. Juist dit idee van 'waarheid' (dat wellicht te vergelijken valt met de regulatieve ideeën in de filosofie van Kant) lijkt echter aan het spel van tekstualiteit (of 'schriftuurlijkheid') in zijn anarchie ontheven. Ze speelt er weliswaar in door, en bezielt dit spel, maar juist in haar onbereikbaarheid (het "il faut", dat een gemis aanduidt, is eeuwig) en de onmogelijkheid van haar voltooiing zou zijn "hors-texte" kunnen zijn. *Als* zij er was; maar zij is er niet. Niets is aan het spel van tekst en schrift ontheven.

Niets, tenzij het volstrekt chaotische waarover we eerder spraken, en dat de wereld zou zijn (*tohoe-wa-bohoe*) nog voordat zij door de stramien van taal en tekens is getemd. Maar juist over dit *choora* weten wij niets: Wat niet is betekend, *is* niet: "il n'y a pas de hors-texte".¹⁰

In *die* zin van textualiteit is *alles* ter wereld *tekst*: namelijk in zoverre slechts datgene voor ons bestaat wat in enigerlei mate betekend is en (zo laat Derrida zien in zijn analyse van de schriftuurlijkheid, die we hier niet verder kunnen vervolgen¹¹ ook op zijn beurt verwijst en betekenaar is. Het is dan ook geen "dwaasheid een zeeslag of een opstand als een tekst of als een quasi-tekst te zien", zoals Ankersmit elders schrijft.¹² Een 'tekst' te noemen, uiteraard in de brede zin die Derrida beoogt, is niets anders dan te zeggen dat zij betekenis hebben en betekend worden. Een, nog radicaler, 'schriftuur' te noemen, is niets anders dan te zeggen dat ook deze *gebeurtenissen* slechts betekenis krijgen en dragen op de wijze waarop een een steels geopende brief leesbaar is.

Zij geven hun geheimen nooit volledig prijs; nooit mag worden uitgesloten dat zij een nog niet onthulde 'zin' in zich bergen die zich nog niet openbaart of openbaren kan; hun betekenis is onafhankelijk van een hen inspirerende 'schrijver' (wie zou dat trouwens moeten zijn, anders dan God -een in de moderne geschiedschrijving maar nog weinig aangehangen hypothese?), en deze betekenis komt tot stand via de kruising met andere gebeurtenissen/teksten, in het schijnsel waarvan zij oplichten: via een *samenvallen* van tekens of constellaties die, als elkanders context, elkaars betekenis helpen constitueren. Precies in deze zin kan de strekking van de uitspraak "il n'y a pas de hors-texte" worden gelijkgesteld aan die van "il n'y a pas de hors contexte". Deze sluit

9 Jacques Derrida, *Positions* (Parijs 1972), 80.

10 It does not renounce (it neither can nor ought do so) the 'values' that are dominant in this context (for example, that of truth, etc)." Derrida, *Limited Inc.*, 137.

11 Zie vooral Jacques Derrida, *De la grammatologie*, (Parijs 1967), 42-109.

12 F.R. Ankersmit, 'De realiteit van het verleden' in G.A.M. Widdershoven en Th. de Boer (ed.), *Hermeneutiek in discussie* (Delft 1990), 123-124.

de werkelijkheid, de wereld of de geschiedenis niet uit, maar neemt deze op in een algemeen-geworden tekstualiteit die een andere naam is voor de onmogelijkheid dat een *Ding-an-sich*, een louter feit, ooit zou verschijnen aan de menselijke ervaring. "Text", aldus Derrida, "is not the book. It does not suspend reference -to history, to the world, to reality..." Want juist wereld, geschiedenis en realiteit "always appear in an experience, hence in a movement of interpretation which contextualizes them..."¹³

Maar welke context? Is deze enkelvoudig, meervoudig, eindeloos klein of eindeloos groot? Het lijkt dat het debat, waar het de geschiedfilosofie betreft, zich hierop toespitst.

Een positivistische geschiedvorsing zal vermoedelijk zoeken naar een zo uitputtend en gecondenseerd mogelijke bepaling van de context, teneinde een gebeurtenis of tekst zo exact mogelijk in zijn betekenis te kunnen bepalen. Context is in dat geval een weg tot beknotting van de proliferatie van betekenissen van het aanvankelijke 'teken', op zoek naar een zo groot mogelijke eenduidigheid daarvan. Aan het einde van deze weg zou de 'waarheid' van de tekst of de gebeurtenis liggen.

Tot op zekere hoogte is er met deze praktijk weinig mis. Er zijn ankerplaatsen, of liever gravitatiepunten, in de geschiedenis -en in de literatuur- die men, als lijnen van oriëntatie, moeilijk kan wegdenken. Ook de meest gewaagde deconstructie-arbeid zal accepteren dat de bovengenoemde Spaanse verkiezingen gehouden werden in 1936, en gewonnen werden door links. Dat is een 'feit'. Zoals ook vast staat dat Nietzsche de *Fröhliche Wissenschaft* schreef en niet Hegel, en daarmee het werk binnen het corpus van een auteur een zekere, natuurlijke context heeft.

Dergelijke contexten zijn *gegeven*, of worden door de geschiedenis opgespoord. En zij zullen in de duiding van gebeurtenissen of teksten, aldus Derrida, normaal gesproken worden geaccepteerd. De gestrengheid van de deconstructie is alles minder dan een vrijbrief om willekeurig wát te doen. Er zijn wel degelijk 'foute' lezingen van een tekst: incoherente analyses (wat niet hetzelfde is als het aanwijzen van incoherenties binnen de tekst zelf), partijdige blindheid die meer geïnteresseerd is in de eigen positie en opzet dan in datgene wat de tekst zelf kan betekenen (ook al kan deze betekenis meervoudig en contradictoir zijn), schending van de integriteit van de tekst (wat niet hetzelfde is als de weigering deze op één betekenis vast te leggen -al dan niet door de producent ervan gedeclareerd).

In belangrijke mate zal de historicus zich door de praktijk of theorie van de deconstructie waarschijnlijk weinig gehinderd of zelfs aangesproken voelen. Hij beweegt zich in een *middengebied* dat het zich meestal kan veroorloven onverschillig te blijven ten opzichte van de problemen die de Derridiaanse analyse opwerpt. Op dezelfde wijze als de dagelijkse omgangstaal en de communicatie niet werkelijk verstoord wordt door de bevindingen van de deconstructie, en zij binnen een zekere naïviteit kan blijven functioneren (een 'metafysische' naïviteit die, zo benadrukt de deconstructie tot in haar eigen *naam* toe, onontkoombaar en zelfs noodzakelijk is), zo zal ook de historicus zijn

13 Derrida, *Limited Inc.*, 137.

vorsing naar historische 'waarheden' kunnen voortzetten. Waarheden die (1936!) ook een deconstructieve lezing meestal als gegeven zal accepteren.

De problemen die Derrida als *filosoof* opwerpt ten aanzien van de zekerheden (welomschreven waarheid, context en betekenis) waarmee de 'gewone' geschiedschrijving (net als de *common sense*) moeiteloos opereert, rijzen immers slechts aan de rand van ons kenvermogen: daar waar wij de werking van het teken en de betekenis steeds verder tot in detail beschouwen, of deze juist tot in het oneindige oprekken. Pas daar wordt problematisch was in de dagelijkse omgang, op 'gemiddelde afstand', nauwelijks voor moeilijkheden lijkt te zorgen. Maar die problemen die zich aan de rand voordoen, werpen wel degelijk *principiële* vragen op ten aanzien van de bezigheden van de (ook historiografische) *common sense*. Deze kan zich daarvan onmogelijk voortdurend bewust blijven, en hoeft dat ook niet. Maar ze zal -net als op bepaalde momenten de omgangstaal- de effecten van deze onzekerheid niet definitief kunnen ontgaan.

De vraag naar de context is in dat opzicht illustratief. In het gemiddeld onderzoek -net als in de gemiddelde omgangstaal- 'weten' wij wat de context van een woord, tekst of gebeurtenis is. We hoeven deze niet af te bakenen, om in een zekere naïviteit de betekenis van de onderhavige tekst met aanvaardbare en pragmatische zekerheid vast te stellen. De communicatie verloopt gewoonlijk met voldoende precisie om rampen te voorkomen. Pas het misverstand roept de noodzaak van verdere uitwerking en omschrijving op. Soms met noodlottige, meestal met hoogstens lastige gevolgen.

Het grote verschil in disciplinaire houding tussen de deconstructie als *filosofische activiteit*¹⁴ en de pragmatiek van de communicatie is dat deze eerste niet vraagt hoe misverstanden kunnen worden voorkomen, maar hoe het *mogelijk* is dat ze überhaupt bestaan, en *wat ons dat zegt* over ons begrip, onze wereld en onze omgang met betekenis in het algemeen. Juist de filosofie is geroepen tot de radicaliteit die geen genoegen neemt met een globale, impliciete omschrijving van categorieën als betekenis en context, die genoegen neemt met het feit dat deze in de meeste gevallen van onderzoek of maatschappelijk verkeer redelijk naar tevredenheid functioneren.

Ook al zal zelfs een deconstructie-filosofie ook zelf voortdurend leunen op naïeve noties omtrent waarheid betekenis en context -als discipline binnen het maatschappelijk verkeer zal ze niet anders kunnen-¹⁵ ze zal de vraag naar de *gestrengheid* van deze noties niet mogen ontgaan, op straffe van te verzaken aan haar filosofische opdracht. Niemand weet waar de context van een gebeurtenis ophoudt, en waardoor de interpretatie daarvan zich uiteindelijk moet laten beperken. Het beroep op een context draagt een fundamentele onzekerheid of onbeslisbaarheid met zich mee. Dat wil niet zeggen dat het daarmee vervalst, maar wel dat het altijd in ongewisheid ligt ingebed. Gewoonlijk, werkend op 'gemiddelde afstand', zal de historicus zich door dat dilemma niet ongelukkig laten maken. Het is slechts aan de rand van zijn arbeid dat de door de filosofie aangewezen onzekerheid zijn repercussies zal hebben op zijn eigen werk.

14 Derrida: 'a classical philosopher (which, it is true, I remain as well)...', *Limited Inc.*, 125.

15 "Hence, it always makes this dual gesture, apparently contradictory, which consists in accepting, within certain limits -that is to say, in never entirely accepting- the givenness of a context", *Ibidem*, 152.

Laten wij, opnieuw, een brief als voorbeeld nemen: aangetroffen in een archief of nalatenschap. De referenties, de namen, de betekenissen van de beschreven gebeurtenissen zijn ongetwijfeld steeds beter te bepalen naarmate de context van de brief beter zichtbaar wordt: wie schreef hem, aan wie, wanneer, in welk cultureel en politiek klimaat, etc. Maar gaandeweg zullen onzekerheden gaan ontstaan. Twee getuigenissen rond beschreven gebeurtenissen zullen verschillende lezingen geven, die de brief zelf elk in een ander licht plaatsen. Misschien blijkt de datum bij nader inzien minder zeker dan men dacht, het personage van de geadresseerde raadselachtiger, de schrijver of schrijfster capricieuzer.

Er doet zich in de werking van de context een merkwaardige omslag voor. Waar deze werd aangegrepen om het veelvoud van mogelijke betekenissen van deze tekst te reduceren, gaat ze nu fungeren als bron van steeds veelvoudiger betekenissen. Hoe meer ze wordt verzadigd, des te meer aanknopingspunten voor divergerende lezingen. Kwam dé waarheid van de brief ons eerst naderbij, vervolgens verwijdt ze zich weer. Zelfs een laatste kunstgreep -het beroep op de *bedoeling* van de schrijver- voldoet niet. Een meer speculatieve benadering is moeilijk denkbaar, en zelfs wanneer we omtrent de brief in kwestie een uitdrukkelijk getuigenis zouden vinden, wie garandeert dat zelfs deze intentie geen verborgen hoeken kende? De psychologie stelt ons in dat opzicht weinig gerust, sinds zij het onbewuste ontdekte. Wie wéét werkelijk wat *no pasarán* allemaal betekend heeft?

Zoals in Antonioni's *Blow-up* de foto steeds minder duidelijk en eenduidig werd naarmate krachtiger werd ingezoomd en uitgegroot, zo lijkt dus ook de historische tekst minder univoos te worden naarmate de context verder wordt verzadigd en de blik zich intensiver richt op het detail. Van betekenisbeperkende factor is de context zo een betekenisscheppende geworden, naar hetzelfde mechaniek als Derrida in het verlengde van De Saussure beschreef. Ironisch genoeg lijkt de geschiedvorsing zich steeds minder aan de ingebouwde onbeslisbaarheid van de context te kunnen onttrekken, naarmate zij haar als middel tot begrenzing scherper tracht toe te passen. Want daarmee verlaat zij de gemiddelde afstand die haar toestaat te werken in een relatieve epistemologische naïviteit. Deze naïviteit zij haar -net als aan ons aller *common sense*- van harte gegund, maar zij zal niet kunnen voorkomen de implicaties daarvan op het scherp van haar onderzoek opnieuw tegen te komen.

Er is nog een tweede richting waarin de geschiedschrijving haar 'gemiddelde afstand' verlaat, en wel wanneer zij uitdrukkelijk gekoppeld wordt aan het thema van de menselijke historiciteit. Het verleden is altijd óns verleden, en *bestaat* zelfs, in de meest strikte zin van het woord, slechts in óns heden: als de achterwaarts gerichte tijdsextase waarin -aldus Edmund Husserl- het heden zich binnen de tijd situeert. Op het moment waarop het verleden uitdrukkelijk als het *onze* wordt gethematiseerd, kiest de blik niet de kleinst mogelijke, maar de grootst mogelijke afstand tot de gebeurtenissen uit de geschiedenis: een grotere afstand dan die tot óns heden is (gedacht met de richting van de tijd mee) niet denkbaar. Maar het is pas in uitdrukkelijke relatie tót ons heden dat het verleden werkelijk *betekenis* krijgt: niet als bloot feit (dat hoe dan ook tot het onkenbare zou behoren, en dus altijd een illusie is), maar als feit, tekst of gebeurtenis die spreekt tot ons, in zoverre ze is opgenomen in óns verleden, dat daarmee een levend verleden wordt.

In plaats van met een eindeloze verdichting en overdeterminatie van de context, gaat deze beweging gepaard met een eindeloze uitbreiding daarvan. Elke gebeurtenis komt daarmee in het licht van ons totale verleden te staan, met alle mogelijkheden van kruising, overeenkomst en constellatie die denkbaar zijn. Ook daarbij is een grens gesteld aan de willekeur: men blijft gebonden aan het raamwerk van een zekere feitelijkheid, al is dat zelf slechts op ongewisse wijze geconstitueerd. Daarin krijgt elke verleden gebeurtenis een virtueel oneindige betekenis, omdat zij, *voor ons besef*, gelezen kan worden in de context van elke andere gebeurtenis die het verleden gekend heeft. En, zoals eerder gezegd, om deze *mogelijke betekenis* gaat het in de filosofie van Derrida, wiens wijsgerige analyses, wellicht niet verwonderlijk, aanvangen bij het werk van Husserl. Dergelijke betekenissen kunnen zelfs de vorm aannemen van een prolepsis of een anachronisme. Zoals de februari maand van 1936, die dankzij het gedicht van Paul Celan tot een andere én tegelijk 'dezelfde' februari maand werd, in 1962.

Wij kunnen de Spaanse burgeroorlog lezen als een schermutseling, een tragikomische opstand van achterlijke officieren en een tragedie in een verscheurd land. Zo beleefden de medespelers het zelf, en wij kunnen in wetenschap of literatuur trachten af te zien van onze wetenschap omtrent wat volgen zou. Dat heeft Camilo José Cela gedaan in zijn roman *San Camilo*, over de eerste dagen van het conflict, in een nog nauwelijks bezorgd Madrid. Maar ook hij schreef zijn boek slechts vanuit datgene wat er van Spanje geworden was na 1939.

Het is ook de geschiedschrijver onmogelijk de Spaanse Burgeroorlog, of welke oorlog ook, te beschrijven zonder enige wetenschap van de afloop en de gevolgen: zonder te weten wie wij zelf zijn. Men kan zo -wetenschappelijk, artistiek- naar een dergelijke naïviteit kunnen streven; ze is benaderbaar, zolang men zich ophoudt in een zeker 'naïef' middengebied. Maar in strikte zin is ze onhaalbaar, op straffe van zelfverlies.

De Spaanse Burgeroorlog werd onherroepelijk de generale repetitie voor de Tweede Wereldoorlog. Onherroepelijk: dát is, nu, haar betekenis. Zoals het protest van het *no pasarán* hetzelfde protest werd als dat van de strijd tegen nazi-Duitsland, de Franse putschisten en de terroristen van de OAS. Dat is, vanaf dat moment, *haar* context -zoals ze ongetwijfeld nog andere contexten in zich bergt die de werkelijkheid nog niet in haar heeft logemaakt. Ook van het verleden weten wij nooit werkelijk, en uitputtend, wat het betekent. De waarheid ervan ligt altijd méde verborgen, wachtend op een context waarvan wij nog niets kunnen weten. Alsof het ging om een brief die naar de toekomst toe verzonden werd, maar die nog niet gelezen werd. Althans nog niet door allen voor wie hij -verstolen -een boodschap of een *sjibbolet* mede te delen heeft.



Voorkom hoofdbrekens over uw drukwerk

Zet een punt als u uitgeschreven bent, en laat de Centrale Diensten uw drukwerk verder verzorgen. Laat bijzaken geen hoofdzaken worden. De Centrale Diensten hebben jarenlange ervaring met het drukwerk van universiteitsmedewerkers. Als geen ander weten de Centrale Diensten hoe u uw drukwerk wilt hebben. En hoe snel. Bel de Centrale Diensten als u iets gedrukt wilt hebben. Of als u met een andere bijzaak zit. U hebt ten slotte al genoeg aan uw hoofd.

Eén adres voor al uw bijzaken

Bijvoorbeeld voor: audio-visuele producties • auto-verhuur • benzine • bloemstukken en planten • catering • drukwerk • grafische vormgeving • guesthouse • fotografie • kalligrafie • kopieerwerk • meubelsmaken • restaureren en stofferen • personen- en goederenvervoer • tekenwerk • verhuizingen • verhuur audio-visuele apparatuur.

Centrale Diensten
Zernikcomplex
Blauwborgje 2c
9747 AC Groningen
tel 050-63 54 99
fax: 050-63 66 88

Centrale Diensten
Uw bijzaak is onze hoofdzaak

RuG