

---

# Het appel van de tekst

*Derrida's distantiëring van het relativisme*

---

*Thijs Hagendijk*

Bachelorscriptie  
Studentnummer: 3344118  
Begeleiding: Prof. Dr. P. Ziche

*But now, God knows,  
anything goes.*

(Cole Porter)

## *Inleiding*

Wanneer men Derrida leest, dient zich op een bepaald ogenblik onherroepelijk de vraag naar het relativisme aan. Vreemd is dat niet, gezien Derrida's levenslange inspanning om tot een decentrerende en deconstructie van de metafysica te komen – een metafysica die zich bij Derrida in eerste instantie toonde als logocentrisme, maar die zich in zijn latere politieke, juridische en religieuze werken ook voordeed als etnocentrisme, racisme of fallocentrisme.<sup>1</sup> Vormt deze ontmanteling van de metafysica – het doven van de sterren aan de hemel: gebrek aan oriëntatie – niet bij uitstek een vrijbrief voor het relativisme?

In deze scriptie staat een interview centraal dat in 1997 werd gevoerd met Derrida. Erik Oger vraagt hierin aan Derrida of zijn filosofie geen aanleiding geeft tot een relativisme. Concreet spitst deze vraag zich toe op tekst en betekenis, en de verschillen die Oger ziet tussen enerzijds de hermeneutische benadering van een tekst – waarbij een pluraliteit van betekenissen wordt verondersteld – en anderzijds Derrida's deconstructivistische benadering – waarin de tekst in strikte zin helemaal geen betekenis zou hebben. In aansluiting hierop vraagt Oger aan Derrida:

*Een betekenis zou niet iets zijn dat inherent is aan de tekst en dat vooraf zou gaan aan het lezen, aan het interpreteren. Indien dit het geval is, zet u dan niet de deur open niet enkel voor een pluralisme, maar ook voor een gemakkelijk relativisme in de stijl van een anything goes?*<sup>2</sup>

Grofweg komt Derrida's antwoord op het volgende neer: dat betekenis niet inherent is aan een tekst, betekent niet dat ik zomaar alles in die tekst mag lezen. Dit relativisme – “de mogelijkheid om wat dan ook te zeggen”<sup>3</sup> – wordt door Derrida naar de prullenbak verwezen. Derrida probeert hieraan voorbij te gaan door te benadrukken dat lezen tegelijkertijd een schrijven is. “Door de handeling van het lezen produceer ik de tekst, transformeer ik de tekst.”<sup>4</sup> Door het lezen van de tekst, leg ik mezelf erin. Ik hoef dan niet langer meer een keuze te maken tussen een veelheid aan betekenissen, maar ik dring daarentegen mijn eigen interpretatie aan de tekst op.

Deze 'omgang' met de tekst, is het logische gevolg van de *disseminatie* die Derrida aan het werk ziet in de tekst. Met dit begrip vraagt Derrida aandacht voor de onmogelijkheid om een formele betekenis uit de tekst af te leiden, omdat elke poging hiertoe stelselmatig wordt onderbroken. Betekenis laat zich namelijk niet vastleggen in de tekst, maar verspreidt zich als een oncontroleerbaar organisme. Daarom kan niet langer worden verondersteld dat betekenis inherent is aan de tekst. Hiertegenover plaats Derrida

---

1 Erik Oger, *Derrida*, p. 65.

2 Idem, p. 193.

3 Idem, p. 195.

4 Idem, p. 194.

het hermeneutische begrip *polysemie*, waarmee weliswaar een pluraliteit aan betekenissen wordt toegeschreven aan de tekst, maar waarin in tegenstelling tot het begrip disseminatie nog wel wordt verondersteld dat deze betekenis, ondanks haar veelheid, inherent is aan de tekst. In dit onderscheid tussen polysemie en disseminatie zou een verschil worden gemaakt ten overstaan van het relativisme.<sup>5</sup>

Een nader onderzoek van de verschillen tussen polysemie en disseminatie brengt echter aan het licht dat Derrida's houding ten opzichte van een aan-de-tekst-inherente betekenis ambivalent is. Deze ambivalentie komt in de eerste plaats tot uitdrukking wanneer Derrida spreekt over basisstructuren die de tekst zou bevatten. Deze basisstructuren suggereren echter dat betekenis tóch in bepaalde mate inherent is aan de tekst. In de tweede plaats maakt Derrida in zijn bespreking van disseminatie gebruik van een nostalgische terminologie. Ook deze nostalgie suggereert dat Derrida teruggrijpt op een metafysisch concept van betekenis, waarmee opnieuw wordt aangenomen dat betekenis inherent is aan de tekst. De overeenkomst tussen de traditionele hermeneutiek en de deconstructivistische benadering is daarom groter dan Derrida zelf wil doen geloven.

Uit bovenstaande analyse zal niet alleen blijken dat Derrida zich niet langer meer kan verdedigen tegen het relativisme, maar dat juist de affirmatie van het relativisme de uiterste consequentie vormt voor zijn filosofie.

### *Relativisme*

Het relativisme in de stijl van een *anything goes* – zoals deze wordt genoemd door Erik Oger – kan eenvoudig worden herleid tot Paul Feyerabend. Deze wetenschapsfilosoof schreef in 1975 'Against Method', een van zijn belangrijkste geschriften waarin tevens het motto *anything goes* intrede doet. Feyerabend beschrijft in dit werk uitgebreid zijn positie met betrekking tot de vooruitgang<sup>6</sup> van de wetenschappen. Het voortschrijden van de wetenschappen wordt volgens Feyerabend geenszins tot stand gebracht omdat de wetenschap zijn eigen vragen zou creëren: vooruitgang is geen kwestie van logica, rationaliteit of methode.<sup>7</sup> Al deze dogmatische principes zouden volgens Feyerabend slechts de voortgang van de wetenschap belemmeren. Dat dit niet slechts een nieuw theoretisch vergezicht is, blijkt uit de vele historische voorbeelden die Feyerabend aandraagt om zijn gedachte te staven. “Het is welbekend (en bovendien door Duhem gedetailleerd bewezen) dat de mechanica van Newton niet strookt met de wet van

5 Erik Oger, *Derrida*, p. 193.

6 Als er überhaupt al van vooruitgang gesproken kan worden. Feyerabend schrijft: “Ik moet er trouwens op wijzen dat mijn frequente gebruik van woorden als 'vooruitgang', 'vordering', 'verbetering' etc. niet betekent dat ik er aanspraak op maak speciale kennis te bezitten over wat in de wetenschappen goed en slecht is en dat ik deze kennis aan mijn lezers wil opdringen. *Iedereen kan de begrippen op zijn eigen manier interpreteren*, in overeenkomst met de traditie waartoe hij behoort”. Paul Feyerabend, *Tegen de methode*, p. 56-7.

7 Paul Feyerabend, *Tegen de methode*, p. 53-7.

de vrije val van Galilei en met de wetten van Kepler, dat de statistische thermodynamica niet strookt met de tweede wet van de fenomenologische theorie, dat de golfoptica niet strookt met geometrische optica, enzovoort.”<sup>8</sup> Toch zijn alle bovenstaande theorieën op dit moment gangbaar binnen de natuurwetenschap en spreken we zelfs van vooruitgang. Dit kan alleen maar mogelijk zijn wanneer niet redelijkheid, maar ondogmatisch denken – *anarchisme* – het principe van de wetenschap is. “Deze ondogmatische praktijk, ik herhaal het nog maar eens, is niet alleen maar een *feit* uit de geschiedenis van de wetenschap. Ze is zowel verstandig als *absoluut noodzakelijk* voor de toename van kennis. In specifiekere zin kunnen we het volgende aantonen: bij elke regel, hoe 'fundamenteel' of 'rationeel' ook, doen zich altijd omstandigheden voor waarin het raadzaam is de regel niet alleen te negeren, maar zich zelfs aan een tegengestelde regel te houden [...] *mijn stelling is dat anarchisme helpt bij het maken van vooruitgang in welke zin men ook maar verkies*”.<sup>9</sup> Het enige principe binnen de wetenschappen zou moeten zijn: “*anything goes*, alles moet kunnen”.<sup>10</sup>

Een tweede aansluiting bij het relativisme kunnen we vinden bij Wilhelm Dilthey, de vader van de *Weltanschauungslehre*.<sup>11</sup> Zijn filosofie werd door o.a. Husserl gekarakteriseerd als relativistisch,<sup>12</sup> ondanks dat Dilthey daar zelf met verontwaardiging afstand van nam.<sup>13</sup> De vraag blijft echter waarom Husserl tot deze conclusie kwam. Enerzijds kwam Dilthey's *Weltanschauungslehre* voort uit het groeiend besef dat er iets ten grondslag moest liggen aan het hardnekkig filosofisch scepticisme waar nog steeds geen antwoord op was geformuleerd. Waar Feyerabend sprak over de anarchie van de wetenschappen, schrijft Dilthey al een kleine eeuw eerder dat het hardnekkig filosofisch scepticisme haar voedingsbodem vindt in de anarchie van filosofische systemen. “Unter den Gründen, welche Skeptizismus immer von neuem Nahrung geben, ist einer der wirksamsten die Anarchie der philosophischen Systeme”.<sup>14</sup> Doordat de metafysische systemen al vanaf de oudheid ongeremd voortwoekeren – elkaar bestrijdend en zich stuk voor stuk op universele geldigheid beroepend – begint de hele metafysica zo langzamerhand haar geloofwaardigheid te verliezen.<sup>15</sup> “Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen”<sup>16</sup> – vandaar dat Dilthey spreekt over een *anarchie*.

Anderzijds heeft het historicisme dat sinds Hegel grootschalig ingang had gevonden binnen de

---

8 Paul Feyerabend, *Tegen de methode*, p. 63. Feyerabend zelf verwijst na dit citaat naar: Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, New York 1962, blz. 180 e.v.

9 Idem, p. 53; 57.

10 Idem, p. 57.

11 David K. Naugle, *Worldview*, p. 84.

12 Husserl schrijft over Dilthey en zijn *Weltanschauungslehre*: “Der Historizismus nimmt seine Position in der Tatsachensphäre des empirischen Geisteslebens, und indem er es absolut setzt, ohne es gerade zu naturalisieren [...] erwächst ein Relativismus, der seine nahe Verwandtschaft mit dem naturalistischen Psychologismus hat, und der in analoge skeptische Schwierigkeiten verwickelt”. Uit: Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 49.

13 Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, p. 359.

14 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 75.

15 Idem, p. 75-6.

16 Idem, p. 76.

filosofie,<sup>17</sup> een vernietigende uitwerking op het metafysisch denken gehad. Wanneer eenmaal een beroep op universele geldigheid kan worden gereduceerd tot een historisch product, is ook het probleem opgelost van de elkaar bestrijdende metafysische systemen. “So zerstört die Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins gründlicher noch als der Überblick über den Streit der Systeme den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgendeiner der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben.”<sup>18</sup>

Als ondanks het historicisme en het anarchisme van de filosofische systemen nieuwe *Weltanschauungen* zullen ontstaan, dan moeten deze volgens Dilthey, niet langer geworteld zijn in een metafysica, maar in het *leven* zelf. “If any kind of worldview is to be achieved, the starting point for reflection must be in the light of history, on the basis of experience, and rooted in life itself.”<sup>19</sup> Dilthey zelf schrijft: “Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben”.<sup>20</sup>

Na de ontmanteling van de metafysica zal dus voortaan het leven zelf een nieuw ijkpunt moeten vormen – een idee dat niet alleen de basis vormt voor Dilthey's *Weltanschauungslehre*, maar dat ook van blijvende invloed zal zijn op de 20<sup>e</sup>-eeuwse hermeneutiek: “Dilthey's most important contribution to hermeneutics might be said to rest in the fact that he is the first to ground hermeneutics in a general theory of human life and existence”.<sup>21</sup> Door het leven als uitgangspunt te nemen voor de *Weltanschauungen* probeert Dilthey een middenweg te vinden tussen het absolutisme van de dode metafysica, en het nihilisme van het historisch relativisme.<sup>22</sup> Men kan zich echter afvragen of een filosofie die in het *leven* geworteld is, nog in staat zal zijn om objectieve uitspraken te doen over de wereld waarop zij betrokken is. Impliceert het leven, onderhevig aan veranderende omstandigheden en voortgedreven door behoeften, immers niet juist een relativisme?<sup>23</sup> Kortom, Dilthey staat voor de opgave een heldere structuur te geven van de *Weltanschauungen*, zonder zich te verliezen in een transcendente metafysica. De oplossing hiervoor vindt hij in de typologie – een methode die in de eerste plaats werd toegepast door de biologie, geschiedwetenschap en de psychologie om stabiele structuren te beschrijven binnen veranderingsprocessen, maar die aan het eind van de 19e eeuw ook gaandeweg werd toegepast binnen de geesteswetenschappen.<sup>24</sup> Beïnvloed door deze ontwikkeling, geeft ook Dilthey een typologie waarbinnen drie verschillende typen *Weltanschauungen* worden aangewezen binnen de geschiedenis die, weliswaar onderhevig aan veranderingen, min of meer stabiel zijn.<sup>25</sup> Het is echter niet moeilijk in te zien dat deze

---

17 Husserl schrijft: “Durch den Umschlag der metaphysischen Geschichtsphilosophie Hegels in einen skeptischen Historizismus ist nun westentlich bestimmt das Aufkommen der neuen ‘Weltanschauungsphilosophie’”. Uit: Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 12.

18 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 77-8.

19 David K. Naugle, *Worldview*, p. 85.

20 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 78.

21 Bjørn Ramberg, "Hermeneutics".

22 David K. Naugle, *Worldview*, p. 85.

23 Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*, p. 359.

24 David K. Naugle, *Worldview*, p. 92.

25 Idem. De drie typen *Weltanschauungen* die Dilthey onderscheidt zijn *der Naturalismus*; *der Idealismus der Freiheit*; en *der Objektive Idealismus*. Zie hiervoor: Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 100-118.

typologie een kwetsbare oplossing vormt voor Dilthey's probleem, want voor haar legitimatie zal ze zich wederom moeten beroepen op het historicisme dat Dilthey in eerste instantie voorbij wilde gaan met zijn *Weltanschauungslehre*. Opnieuw ligt er een historisch relativisme op de loer en het is daarom niet verwonderlijk dat Husserl Dilthey's naam voor altijd heeft verbonden aan het relativisme.

Wat illustreren bovenstaande voorbeelden, en hoe verhoudt zich dat tot Derrida? Wanneer we een synthese maken tussen beide vormen van relativisme, dan laat zich dat wellicht het beste omschrijven als de opvatting dat, na de dood van de metafysica, iedere objectieve basis ontbreekt om tot een beslissing te komen. Het ontbreekt aan een eenduidige standaard en er is geen enkele vaststaande en objectieve structuur die richting kan geven, zelfs geen typologie. De hoofdstelling die Feyerabend poneert in 'Against Method', luidt dan ook als volgt: “*de gebeurtenissen, procedures en resultaten die de wetenschappen vormen hebben geen gemeenschappelijke structuur*”.<sup>26</sup> Slechts het begrip *anarchisme* is krachtig genoeg om het gebrek aan structuur in die situatie te kunnen beschrijven. Ook Dilthey valt terug op ditzelfde begrip. Het *anarchisme* van de filosofische systemen en het historicisme vormen voor hem namelijk de aanleiding om te concluderen dat een beroep op universele geldigheid niet langer meer mogelijk is. Ook het door Dilthey geboden alternatief van de *Weltanschauungslehre* ontkomt uiteindelijk niet aan dit inzicht, want temidden van de veelheid aan *Weltanschauungen* zal er nooit een winnaar uitgeroepen kunnen worden.<sup>27</sup> Een beslissing voor of tegen een *Weltanschauung*, maar ook voor of tegen een wetenschappelijke theorie zal nooit onderbouwd kunnen worden, met als resultaat dat het enige principe slechts die van het *anything goes* kan zijn.

Derrida distantieert zich echter van deze opvatting. Toegepast op tekst en betekenis, houdt dit relativisme immers in dat er om-het-even-wat gelezen kan worden in een tekst: het ontbreekt tenslotte aan een basis om tot een beslissing voor of tegen een bepaalde interpretatie te komen.<sup>28</sup> Niettemin ziet Derrida een mogelijkheid om aan dit relativisme van het *anything goes* te ontsnappen. Deze mogelijkheid kan alleen ontstaan op het moment dat er niet langer meer wordt aangenomen dat betekenis inherent is aan de tekst. Deze aanname staat haaks op de hermeneutische benadering die een pluraliteit aan betekenis in de tekst veronderstelt – een beslissing nemen tussen deze veelheid aan betekenis zou onmogelijk zijn, want het relativisme liet immers zien dat de basis ontbreekt om zo'n beslissing te maken. Maar vanaf het ogenblik dat de tekst niet langer betekenis met zich meedraagt, verdwijnt ook deze onmogelijke keuze. Er hoeft niet langer een onmogelijke keuze te worden gemaakt tussen een pluraliteit aan betekenissen, met het resultaat dat Derrida voorbij kan gaan aan het relativisme: hij dringt zijn eigen betekenis op aan de tekst. In dit kader spreekt Derrida van een *actieve interpretatie*, waarbij hij zijn verwantschap toont met Nietzsche. “In de traditie van Nietzsche is een interpretatie niet de interpretatie van een betekenis *die er*

---

26 Paul Feyerabend, *Tegen de methode*, p. 45.

27 Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*, p. 84-7. Een topology van de *Weltanschauungen* behoort echter wel tot de mogelijkheden, zie: David K. Naugle, *Worldview*, p. 92.

28 Erik Oger, *Derrida*, p. 195.

*reads is*, maar is ze als gebeurtenis ook de productie van betekenis.”<sup>29</sup>

Dit appel van de tekst – de noodzaak om mijn eigen betekenis op te dringen – toont opvallend veel verwantschap met de existentialistische these dat de dood van God niet uitnodigt tot onverschilligheid, maar dat dat gegeven juist een des te zwaarder appel doet op de eigen verantwoordelijkheid. In *Existentialism Is a Humanism* schrijft Sartre “Thus, the first effect of existentialism is that it puts every man in possession of himself as he is, and places the entire responsibility for his existence squarely upon his own shoulders [...] men chooses himself”.<sup>30</sup> Waar Sartre deze stelling destijds verkondigde als het ethische antwoord op de dood van God, grijpt Derrida nu naar dezelfde oplossing om een bepaalde *ethiek van de tekst* te bepleiten als antwoord op het relativisme. Maar werkt zo'n opvatting niet bij uitstek een relativisme in de hand? Hoeveel waarde kan men immers nog hechten aan ethiek of betekenis wanneer ze nog slechts legitimatie en bevestiging in zichzelf kan vinden? Het behoeft niet te worden betoogt dat zo'n benadering juist de betrekkelijkheid van betekenis of interpretaties aan het licht brengt. Is in dat geval het appel van de tekst ook niet juist een ode aan het relativisme?

Er zit dus meer spanning in Derrida's distantïering van het relativisme dan men op het eerste gezicht zou denken – een spanning die niet alleen aan de oppervlakte komt in Derrida's *actieve interpretatie*, maar die gedurende het hele interview met Erik Oger terugkeert. In de eerste plaats blijft het om bovenstaande redenen nog steeds onduidelijk waarom Derrida's benadering van de tekst *niet* relativistisch is. Een tweede poging van Derrida om te ontsnappen aan het relativisme, roept zo mogelijk nog meer verwarring op wanneer hij teruggrijpt op bepaalde basisstructuren binnen de tekst. “Het relativisme is [...] de mogelijkheid om wat dan ook te zeggen, wat erop neer zou komen te ontkennen dat de tekst die wij ontvangen zijn eigen regels voorstelt. Er is een taal, een grammatica.”<sup>31</sup> Deze basisstructuren maken een relativistische opvatting van de tekst dus onmogelijk, maar tegelijkertijd zouden ook deze structuren onderhevig moeten zijn aan het Nietzscheaanse *spel* dat Derrida al in zoveel andere structuren aan het werk zag. Hierdoor lijken deze basisstructuren juist minder bestand te zijn tegen het relativisme.<sup>32</sup>

Het lijkt alsof Derrida, net als Dilthey, het midden wil bewaren tussen het absolutisme van de metafysica – die Derrida, zoals we zullen zien in het volgende hoofdstuk, nog steeds in zekere mate aan het werk ziet in de hermeneutische benadering van de tekst – en het nihilisme dat voortkomt uit het relativisme van het *anything goes*. Dilthey kon deze positie echter niet waarmaken en Derrida lijkt onderhevig te zijn aan hetzelfde lot. Het is daarom zaak opnieuw de vraag te stellen die Erik Oger al eerder voorlegde aan Derrida, temeer omdat de urgentie van deze vraag nu duidelijk is geworden. *Zet Derrida met zijn deconstructivistische benadering van de tekst niet de deur open voor een gemakkelijk relativisme in de stijl van een anything goes?*<sup>33</sup>

---

29 Erik Oger, *Derrida*, p. 194.

30 Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*.

31 Erik Oger, *Derrida*, p. 195.

32 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 351 e.v.; Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 50.

33 Erik Oger, *Derrida*, p. 193.



Omdat het interview zelf een doodlopend pad bleek te zijn, zullen we proberen een nieuw antwoord te krijgen door ons te concentreren op de verschillen die Derrida ziet tussen de hermeneutische benadering van de tekst, en zijn eigen deconstructivistische benadering. De bijhorende begrippen, respectievelijk *polysemie* en *disseminatie*, zullen hierbij een grote rol spelen. Tot slot zullen de gevolgen van deze verschillen worden onderzocht voor een eventueel relativisme.

### *Disseminatie en polysemie*

Ondanks dat in dit hoofdstuk de verschillen tussen een hermeneutische en een deconstructivistische benadering van een tekst centraal zullen staan, is het belangrijk om in eerste instantie te wijzen op de grote overeenkomsten tussen beide benaderingen. Zo merkt Derrida in het interview op dat zijn filosofie in belangrijke mate thuishoort binnen de hermeneutische traditie. “Ik wil dit niet loochenen, noch als dusdanig bekritisieren.”<sup>34</sup> Een belangrijke overeenkomst die aangewezen kan worden tussen beide benaderingen vindt men bijvoorbeeld in de nauwe verwantschap tussen tekst en interpretatie: niet langer is de tekst eenduidig en transparant, en daarom vereist de tekst dat men deze ontcijfert en interpreteert. Het lezen van een tekst gaat dus samen met de interpretatie ervan. Andere overeenkomsten kan men vinden in de ideeën dat de tekst contextueel gedetermineerd is, en dat zowel auteur als geadresseerde afwezig zijn in de tekst.<sup>35</sup> Ook het verschil tussen de begrippen polysemie en disseminatie, de twee begrippen die in dit hoofdstuk centraal staan, is uiteindelijk klein en subtiel, zij het dat het niet verwaarloosd mag worden.<sup>36</sup> Desalniettemin zullen we in dit hoofdstuk ingaan op de afstand tussen de hermeneutische en deconstructivistische benadering van de tekst, want uiteindelijk zal deze afstand bepalend zijn voor Derrida's distantiëring van het relativisme.

De hermeneutische traditie – zoals Derrida deze weergeeft – kenmerkt zich in eerste instantie door de opvatting dat een tekst meerdere betekenissen met zich meedraagt. De idee van een eenduidige betekenis wordt zodoende afgewezen en maakt plaats voor de idee van meerduidigheid, een begrip dat bij Derrida in dit kader terugkeert onder de noemer *polysemie*. Een tweede kenmerk van de hermeneutische traditie – tevens verantwoordelijk voor de afstand tot de deconstructivistische benadering – is de idee dat deze polysemie ook verzameld kan worden.<sup>37</sup> De tekst heeft betekenis en zal deze altijd behouden, “zelfs wanneer deze betekenis zich in een veelheid van mogelijkheden splitst”.<sup>38</sup>

De idee dat de polysemie zich laat verzamelen en zich tot een nieuwe eenheid laat binden, is op het eerste gezicht moeilijk te begrijpen. Want heft de verzameling, als eenheid, niet de veelheid van de

---

34 Erik Oger, *Derrida*, p. 193.

35 Idem; Eddo Evink, *Polysemie and Dissemination*, p. 1.

36 Erik Oger, *Derrida*, p. 194; Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 385.

37 Erik Oger, *Derrida*, p. 193.

38 Idem.

polysemie op? Om dit beter te begrijpen moet er een nieuw en belangrijk begrip worden geïntroduceerd, namelijk die van de *hermeneutische horizon*. De veelheid aan betekenis is namelijk een veelheid binnen deze horizon, die onderlinge coherentie, context en eenheid verschaft aan deze veelheid. Immers: “When we interpret a text, we find our starting point in a linguistic, historical and cultural horizon that structures beforehand our expectations of the text”.<sup>39</sup> Polysemie is dus altijd een polysemie binnen deze horizon.<sup>40</sup>

Derrida moet deze notie van de hermeneutische horizon echter afwijzen, want de eenheid van betekenissen die binnen deze horizon wordt verondersteld, is een onmogelijke eenheid. De horizon die aanstuurt op deze betekenis-eenheid, is namelijk gebaseerd op de logocentrische ideeën van *eenheid*, *waarheid* en *betekenis* die al eerder door Derrida in *De la Grammatologie* als een metafysisch residu zijn gedeconstrueerd. Hij schrijft: “Nevertheless, polysemia, as such, is organized within the implicit horizon of a unitary resumption of meaning, that is, within the horizon of a dialectics [...] a teleological and totalizing dialectics that at a given moment, however far off, must permit the reassemblage of the totality of a text into the truth of its meaning, constituting the text as *expression*, as *illustration*, and annulling the open and productive displacement of the textual chain”.<sup>41</sup> Het doel – de *telos* – waar de hermeneutische horizon op aanstuurt zal nooit bereikt kunnen worden. Het kan hoogstens eschatologisch worden uitgelegd, als een onweerstaanbaar verlangen naar de volle aanwezigheid en eenheid van een transcendentaal betekende, ongeacht de naam die men daaraan geeft.<sup>42</sup> De hermeneutische benadering veronderstelt dus een veelheid aan betekenis (polysemie), maar gaat volgens Derrida de fout in wanneer het veronderstelt dat het desondanks toch eenheid, betekenis of waarheid uit de tekst kan destilleren. “Er is dus een waarheid van de tekst die niet herleid kan worden tot de tekst zelf, tot de materialiteit of het lichaam van de tekst. Het is precies dit wat mij problematisch leek.”<sup>43</sup>

Het antwoord op de vraag waarom de hermeneutische horizon nooit haar eenheid zal bereiken, vinden we in de introductie van het begrip *disseminatie*. Met dit begrip wil Derrida de aandacht vestigen op datgene wat door de traditionele hermeneutiek over het hoofd wordt gezien.<sup>44</sup> Het begrip disseminatie beschrijft namelijk de semantische effecten die niet kunnen worden begrepen vanuit de polysemie, maar die tegelijkertijd wel het verzamelen van de polysemie onmogelijk maken.<sup>45</sup> Dat de horizon nooit haar eenheid zal bereiken, komt doordat ze continu wordt doorbroken door een ongelimiteerde wildgroei aan

---

39 Eddo Evink, *Polysemie and Dissemination*, p. 9; Zie tevens dit artikel voor een uitgebreide behandeling van het begrip *horizon*, zoals deze door Gadamer, Ricoeur, Husserl en Derrida wordt gebruikt.

40 Jacques Derrida, *Positions*, p. 41; Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 384.

41 Jacques Derrida, *Positions*, p. 41.

42 “The semantic, as a moment of desire, signifies the reappropriation of the seed, within presence, the attempt to keep the seed abreast of itself in its re-presentation.” Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 385; “I have identified logocentrism and the metaphysics of presence as the exigent, powerful, systematic and irrepressible desire for such a [transcendental] signified.” Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 49.

43 Erik Oger, *Derrida*, p. 193.

44 Idem.

45 Idem, p. 193-4.

semantische effecten die een controlerende functie van de horizon onmogelijk maken.<sup>46</sup> Ter illustratie hiervan schrijft Eddo Evink het volgende: “In the course of time, a word or a phrase can [...] receive entirely new meanings that could not have been foreseen by its author or users. Some familiar examples are ‘subject’, ‘art’ and ‘postmodern’”.<sup>47</sup> Elke poging dus, om de hermeneutische horizon te formaliseren en tot een eenheid te brengen, wordt daarom stelselmatig geïnterrupteerd door de effecten van disseminatie. Dit gebeurt zelfs in die mate dat ook het begrip disseminatie zelf, zich niet laat formaliseren in een definitie. “If dissemination, seminal *difference*, cannot be summarized into an exact conceptual tenor, it is because the force and form of its disruption *explode* the semantic horizon.”<sup>48</sup> Niettemin zal ik hieronder enkele facetten van het begrip weergeven.

In de eerste plaats moet worden opgemerkt, dat het begrip disseminatie letterlijk 'uitzaaiing' betekent. Daarmee vraagt Derrida aandacht voor de manier waarop betekenis zichzelf verspreidt en vermenigvuldigt. Betekenis is een organisme dat overal kan opkomen en ontkiemen. In tegenstelling tot de formele, hermeneutische beschrijving van de polysemie, wijst Derrida daarmee op het ongecontroleerde gekrioel van semantische effecten die nooit meer herleid zal kunnen worden tot een oorsprong of een eerste inzaaiing.<sup>49</sup>

Dit brengt ons gelijk op het tweede punt: disseminatie is geen inseminatie. De semantische effecten laten zich niet herleiden tot een origine, en ze laten zich ook niet verzamelen tot een eenheid. Door voort te woekeren belemmeren ze iedere poging om de hermeneutische horizon te sluiten. “Germination, dissemination. There is no first insemination. The semen is already swarming”.<sup>50</sup> Elders schrijft Derrida:

Dissemination, [...] although producing a nonfinite number of semantic effects, can be led back neither to a present of simple origin [...] nor to an eschatological presence. It marks an irreducible and *generative* multiplicity. The supplement and the turbulence of a certain lack fracture the limit of the text, forbidding an exhaustive and closed formalization of it, or at least a saturating taxonomy of its themes, its signified, its meaning.<sup>51</sup>

Samenvattend kunnen we zeggen dat disseminatie elke poging om tot een eenheid van betekenis te komen destabiliseert. Disseminatie ontregelt de hermeneutische horizon, en dat is tegelijk de reden dat Derrida bezwaar aantekent tegen de traditionele hermeneutiek. Want het verlangen naar eenheid van betekenis – het verlangen naar waarheid – is het terugverlangen naar de dode metafysica: het koesteren van een “nostalgia for lost unity”.<sup>52</sup> Het lezen van een tekst kan daarom niet langer meer een hermeneutische

---

46 Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 384-5.

47 Eddo Evink, *Polysemie and Dissemination*, p. 22.

48 Jacques Derrida, *Positions*, p. 41.

49 Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 334.

50 Idem.

51 Jacques Derrida, *Positions*, p. 41-2.

52 Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 374.

ontcijfering van betekenis zijn, of een decodering van waarheid die in de tekst besloten zou liggen.<sup>53</sup> Het enige dat ik kan doen, is mezelf in de tekst leggen, waardoor het lezen een schrijven wordt. De enige mogelijkheid is niet die van een 'super-interpretatie' die ontstaat uit het verzamelen van de polysemie, de enige mogelijkheid is slechts die van de actieve interpretatie.

### *Problematiek van het onderscheid tussen disseminatie en polysemie*

Ondanks dat het conceptuele verschil tussen polysemie en disseminatie duidelijk is, zijn er een aantal problemen aan te wijzen die een scherp onderscheid tussen polysemie en disseminatie onmogelijk maken. In de eerste plaats neemt Derrida weliswaar afstand van de hermeneutische horizon, maar grijpt hij zelf terug op andere fenomenen die op soortgelijke wijze de interpretatie van een tekst sturen. De eerste van deze fenomenen is hierboven al kort behandeld met betrekking tot de basisstructuren van een tekst – tekst veronderstelt namelijk zijn eigen regels en beweegt zich binnen een taal en een grammatica.<sup>54</sup> Die structuren beperken daarom het oneindig aantal mogelijke lezingen dat het relativisme zou veronderstellen, en brengt deze vervolgens terug naar een aantal plausibele interpretaties.<sup>55</sup> Maar het beperken van het aantal mogelijke lezingen, is altijd een *beperken-tot-iets*. Ondanks dat Derrida deze conclusie niet trekt – en het aantal lezingen niet terug wil brengen naar één – kan men niet anders dan concluderen dat een beperking zich altijd ontwikkelt naar een vast punt. De mogelijkheid van een beperking impliceert een eenheid die qua vorm niet afwijkt van de eenheid die volgens Derrida werd verondersteld in de hermeneutische horizon. De basisstructuren die Derrida veronderstelt ontpoppen zich daarom als een nieuwe horizon.

Een soortgelijk fenomeen komt aan de oppervlakte wanneer Derrida in het interview zijn verwantschap met de hermeneutische traditie omschrijft:

Vooreerst heeft u [Erik Oger] volledig gelijk op te merken dat er een grote verwantschap bestaat tussen de lezingen die ik beoefen, of de stijl van lezingen die ik privilegieer, en de hermeneutische traditie. Dit is onbetwistbaar. Hoe men haar ook moge definiëren – vanaf haar oorsprong van Schleiermacher tot Gadamer –, steeds geeft de hermeneutiek een specifiek karakter van de tekst aan, van de relatie tot de tekst, tot de interpretatie, tot de ontcijfering van de tekst. In belangrijke mate hoort datgene wat ik doe tot deze traditie.<sup>56</sup>

Volgens Derrida geeft de hermeneutiek een specifiek karakter van de tekst aan. Dat karakter, als een

53 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, p. 329.

54 Erik Oger, *Derrida*, p. 195.

55 “Dus kan men niet om het even wat zeggen”, zegt Derrida in het interview. Erik Oger, *Derrida*, p. 195.

56 Erik Oger, *Derrida*, p. 193.

element uit de hermeneutiek, behoort als zodanig ook tot de deconstructivistische methode. Het is echter niet moeilijk om in te zien dat dit 'specifieke karakter' de suggestie wekt van een hermeneutische horizon. Het spreken over een karakter van de tekst, impliceert immers dat de tekst een eigen persoonlijkheid heeft waartoe de interpretatie van een tekst kan worden teruggeleid. Had de hermeneutische horizon niet een soortgelijke functie? Zowel het karakter van de tekst, alsmede de hermeneutische horizon hebben tot doel om coherentie, context en eenheid te verschaffen aan de tekst. Het is daarom moeilijk in te zien waarom beide fenomenen van elkaar zouden verschillen.

Het eerste probleem begint nu duidelijk vorm te krijgen, want Derrida verdringt de hermeneutische horizon, maar stelt daar een nieuwe horizon voor in de plaats. Als antwoord hierop zou Derrida kunnen zeggen dat hij weliswaar het bestaan van een horizon niet ontkent, maar dat hij in tegenstelling tot de hermeneutiek wel de instabiliteit van die horizon aan het licht heeft willen brengen. Maar heeft het zin om bij een interpretatie te vertrekken vanuit een horizon waarvan het al vaststaat dat ze nooit gesloten kan worden? Ondanks dat Derrida hier geen aanstalten toe maakt, zou dit probleem alleen opgelost kunnen worden wanneer hij niet alleen de hermeneutische horizon afwijst, maar in dezelfde beweging ook consequent haar derivaten zou weigeren.

Een tweede probleem dat het onderscheid tussen polysemie en disseminatie bemoeilijkt, heeft betrekking op de begrippen *nostalgie* en *affirmatie*. Beide begrippen keren met grote regelmaat terug in het werk van Derrida, met name op ogenblikken waarin onze omgang met het einde van de metafysica centraal staat. Nostalgie betekent in dit opzicht dat men terugverlangt naar de eenheid en ordenende aanwezigheid van metafysische centra of grondbeginselen,<sup>57</sup> terwijl de Nietzscheaanse affirmatie juist de aanvaarding is van het *spel* dat zich onttrekt aan de metafysische structuren, en deze doorbreekt.<sup>58</sup> Ook het verschil tussen polysemie en disseminatie kan in deze begrippen worden uitgedrukt. Al eerder in de tekst werd terloops gewezen op de traditionele hermeneutiek, die een nostalgie koestert voor de eenheid van betekenis die ze ondanks de polysemie wenst te verkrijgen.<sup>59</sup> Zelf verbindt Derrida zijn deconstructivistische benadering – en hiermee disseminatie – aan de affirmatie van de dood van de metafysica en de acceptatie van het *spel*. “Dissemination *affirms* [...] it neither arrests nor controls play”.<sup>60</sup>

Er ontstaat echter een probleem wanneer Derrida vervolgens zijn affirmatieve spreken gaat afwisselen met termen uit het nostalgisch vocabulaire. In het kader van disseminatie spreekt hij namelijk over een *verlies* aan betekenis,<sup>61</sup> een term die ondanks Derrida's affirmatie blijf geeft van een nostalgie. Verlies impliceert immers nostalgie, zoals Derrida zelf al eerder schreef, terwijl affirmatie het spreken over verlies juist uitsluit.

---

57 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 353; 370.

58 Idem, p. 352; 370.

59 Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 374.

60 Jacques Derrida, *Positions*, p. 71.

61 Eddo Evink, *Polysemie and Dissemination*, p. 19-20; Spivak in Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. lxxiii.

Turned towards the lost or impossible presence of the absent origin, this structuralist thematic of broken immediacy is therefore the saddened, *negative*, nostalgic, guilty, Rousseauistic side of the thinking of play whose other side would be the Nietzschean *affirmation*, that is the joyous affirmation of play of the world of signs without fault, without truth, and without origin which is offered to an active interpretation. *This affirmation then determines the noncenter otherwise than a loss of the center.*<sup>62</sup> [Mijn cursivering]

Spreken over verlies verraadt de metafysische gedachte aan een eenheid waarvan men aanneemt dat ze ooit bestaan heeft voordat ze verloren ging – op dezelfde wijze impliceert het spreken over een verlies aan betekenis dat deze betekenis ooit bestaan moest hebben. Maar deze laatste veronderstelling was precies het verwijt dat Derrida maakte richting de hermeneutiek. “All the moments of polysemy are, as the word implies, moments of meaning.”<sup>63</sup>

Derrida toont dus meer verwantschap met de hermeneutiek dan hem lief is, wanneer hij schrijft dat disseminatie altijd resulteert in een verlies. Ook disseminatie lijkt daarom haar momenten van betekenis in zich mee te dragen. “The seminal, on the contrary, disseminates itself without ever having *been* itself and without coming back to itself. Its very engagement in division, its involvement in its own multiplication, *which is always carried out at a loss* and unto death, is what constitutes it as such in its living proliferation”.<sup>64</sup> [Mijn cursivering] Het verlies waarover Derrida in dit citaat spreekt, behoort tot het nostalgische vocabulaire waar Derrida voorheen afstand van had genomen. In de eerste plaats is hiermee een steriel onderscheid tussen polysemie en disseminatie op grond van nostalgie en affirmatie niet langer mogelijk. In de tweede plaats komt hierin Derrida's verlangen naar de aanwezigheid van betekenis en eenheid naar voren – spreken over verlies is rouwen over de dood van de metafysica. Verlies vertegenwoordigt dus opnieuw de betekenis die Derrida met zijn deconstructie van het logocentrisme tussen haken wilde zetten.<sup>65</sup> Ook Derrida ontkomt uiteindelijk niet aan een nostalgie.

Opnieuw zien we dat een scherp onderscheid tussen polysemie en disseminatie onmogelijk is. Derrida's positie ligt uiteindelijk dan ook dichterbij de traditionele hermeneutiek dan hijzelf beweert. Ook Eddo Evink komt tot dezelfde bevinding na een uitgebreide analyse van de begrippen polysemie en disseminatie. De horizon als een controlerende en teleologische eenheid, zoals Derrida deze omschrijft, is namelijk niet de hermeneutische horizon van Ricoeur, schrijft Evink. De horizon die door Ricoeur wordt omschreven veronderstelt namelijk al een openheid die het doorbreken van deze horizon overbodig maakt. Disseminatie doorbreekt dus uiteindelijk helemaal niet de hermeneutische horizon, en om die reden sluit ze de hermeneutische benadering van de tekst ook niet uit, maar is ze daar eerder een verrijking van.<sup>66</sup>

---

62 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, p. 369.

63 Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 384.

64 Idem, p. 385.

65 “The study of the functioning of language, of its *play*, presupposes that the substance of *meaning* [...] be placed in parenthesis.” Jacques Derrida, *Of Grammatology*, p. 57.

66 “Whereas Ricoeur regards the horizon as a lively, moving and open border; Derrida speaks of the

Het onderscheid tussen polysemie en disseminatie is dus diffuus. In de eerste plaats omdat Derrida de hermeneutische horizon weliswaar afwijst, maar daar een eigen horizon voor in de plaats stelt. In de tweede plaats omdat er nostalgische elementen aangewezen kunnen worden in Derrida's tekst, die erop wijzen dat Derrida het hermeneutische concept van betekenis rehabiliteert. Dat dit gevolgen heeft voor Derrida's distantiëring van het relativisme moge duidelijk zijn. Het volgende hoofdstuk zal hier dieper op ingaan.

### *Het relativisme herzien*

Derrida nam afstand van het relativisme door te wijzen op de mogelijkheid van de actieve interpretatie. Het appel van de tekst vraagt van de lezer om zijn eigen interpretatie aan de tekst op te dringen, en niet langer te twijfelen over de onmogelijke keuze die een polysemie ons voorlegt. De belangrijke premisse die ten grondslag ligt aan deze actieve interpretatie, is de premisse dat betekenis niet inherent is aan de tekst. Betekenis is niet iets dat in de tekst gezocht moet worden, maar betekenis wordt geproduceerd door de lezer. Door te lezen transformeert de tekst en wordt de tekst geschreven. Een interpretatie is daarom niet zomaar een van de mogelijkheden van de tekst. De interpretatie *is* de tekst.

Het problematische onderscheid tussen polysemie en disseminatie heeft echter wel zijn weerslag op de mogelijkheid van zo'n actieve interpretatie, want niet langer is het duidelijk of Derrida zich kan houden aan de premisse dat tekst geen betekenis bevat. De problemen die zich voordeden op het gebied van de hermeneutische horizon en de nostalgie, laten namelijk zien dat Derrida's houding ten opzichte van betekenis ambivalent is. Het karakter en de basisstructuren van de tekst, evenals het verlies aan betekenis, suggereren allemaal dat Derrida onderhevig is aan het logocentrisme waar hij zich altijd tegen heeft verzet. De voor de actieve interpretatie zo belangrijke premisse, is uiteindelijk dan ook moeilijk houdbaar voor Derrida, waardoor hij zich niet langer kan verdedigen tegen het relativisme.

Derrida kan het relativisme niet langer van repliek dienen door te wijzen op het appel van de tekst, omdat hij dit appel zelf op verschillende ogenblikken ondermijnt. De bewering dat niet elke lezing van de tekst mogelijk is, is zo'n ondermijning van de actieve interpretatie. Het beperken van het aantal lezingen kan immers alleen wanneer de tekst daar zelf aanleiding toe zou geven, wat op haar beurt zou betekenen dat de tekst toch haar eigen interpretatie(s) met zich meedraagt. De actieve interpretatie vraagt daarom om een volledige vrijheid, en die ontstaat pas wanneer ze haar legitimatie slechts in zichzelf hoeft te zoeken en niet meer in elementen van de tekst. Een actieve interpretatie die zich laat sturen door een horizon, taal of grammatica, is namelijk niet langer actief maar passief. Vraagt de actieve interpretatie daarom niet juist

---

horizon as a surrounding and controlling border that is ruptured by dissemination. From Ricoeur's point of view, the idea of 'breaking through a horizon', is hard to understand. A horizon can never be broken, because it cannot be fixed, it cannot even be localized, and it is certainly not a tool of domination. [...] Dissemination, therefore, is not so much a refutation as well as an enrichment of a hermeneutic understanding of interpretation." Eddo Evink, *Polysemie and Dissemination*, p. 21; 27.

om een relativistische benadering? De ironie van dit alles is, dat alleen een affirmatie van het relativisme in staat is om de actieve interpretatie daadwerkelijk een actieve interpretatie te laten zijn. Maar op dat moment zou ook Derrida's distantiëring van het relativisme overbodig zijn.

Ondanks dat is gebleken dat Derrida zich niet langer kan verdedigen tegen het relativisme, blijft nog wel de vraag over *waarom* Derrida zich zou willen onttrekken aan dit relativisme. Hierop kunnen twee antwoorden worden gegeven, waarvan de eerste het meest voor de hand ligt.

Het eerste antwoord luidt dat Derrida wil ontsnappen uit de impasse van het relativisme. Derrida zou, net als Dilthey, het midden willen houden tussen het absolutisme van de dode metafysica en het nihilisme van het *anything goes*, omdat de erkenning van de laatste tevens de ondermijning van de eigen filosofie betekent. Op dezelfde wijze demonstreert Husserl dat de aanvaarding van het historicisme altijd al zijn eigen ondergang met zich meedraagt. “In a clever manner, however, Husserl demonstrates the self-defeating nature of historicism. If historicism is true, then it must be false, for the principles of historicism must also be a product of historical forces, and therefore relative.”<sup>67</sup> Deze overweging zou Derrida ertoe aangezet kunnen hebben zich te distantiëren van het relativisme. Het is echter gebleken dat voor zowel Dilthey als Derrida deze positie niet houdbaar is, omdat ze zich uiteindelijk niet kunnen verdedigen tegen het relativisme.

Het tweede antwoord zoekt meer aansluiting in Derrida's filosofie. Men kan zich namelijk afvragen of het relativisme geen logocentrisch concept is. Het is immers niet moeilijk om te betogen dat het relativisme nog steeds afhankelijk is van de dode metafysica, juist wanneer ze aandacht vraagt voor de betrekkelijkheid ervan. In dat geval zou het relativisme slechts het negatieve correlaat zijn van de metafysica, en is ze niet in staat om daaraan voorbij te gaan. Om voorbij deze oppositie te komen, moet de oppositie als geheel worden gedeconstrueerd, want alleen dan kan er volgens Derrida een nieuw concept tevoorschijn komen dat niet meer afhankelijk is van de oude metafysica – “the irruptive emergence of a new 'concept,' a concept that can no longer be, and never could be, included in the previous regime”.<sup>68</sup>

Derrida wekt echter op geen enkel ogenblik de indruk dat hij het relativisme zou willen deconstrueren en dat hij er om die reden afstand van neemt. Ondanks dat dit tweede antwoord meer in lijn is met Derrida's filosofie, komt de werkelijke reden voor Derrida's distantiëring van het relativisme overeen met het eerste antwoord. Het relativisme is voor Derrida in de eerste plaats een gevaar dat vermeden moet worden. Aan het eind van het interview met Erik Oger zegt Derrida daarom dat hij weliswaar een (eindige) veelheid aan lezingen veronderstelt, maar dat hij niet wil zwichten voor het *anything goes*. De affirmatie van het relativisme is voor Derrida een brug te ver.

---

67 David K. Naugle, *Worldview*, p. 111.

68 Jacques Derrida, *Positions*, p. 39. Deze strategie past Derrida toe op de logocentrische oppositie tussen schrift en stem. Het is niet genoeg om het logocentrische privilege van de stem te vervangen door een privilege van het schrift. Beiden dienen tegelijk te worden geconstrueerd om voorbij het logocentrisme te komen.



## *Conclusie*

Derrida's filosofie roept vragen op met betrekking tot het relativisme. Toegepast op tekst en betekenis zou dit relativisme inhouden dat men om-het-even-wat in de tekst kan lezen. Toch distantieert Derrida zich hiervan door te wijzen op de mogelijkheid van de actieve interpretatie. Door de eigen betekenis aan de tekst op te dringen, hoef ik namelijk niet langer een onmogelijke keuze te maken tussen een oneindig aantal lezingen die het relativisme mogelijk maakt. Van belang hierbij is de aanname van de premisse dat betekenis niet inherent is aan de tekst.

Desalniettemin bleek uit een vergelijking met de traditionele hermeneutiek, dat Derrida's opvatting ten opzichte van deze premisse ambivalent is. In de eerste plaats verwierp Derrida weliswaar de hermeneutische horizon, maar stelde daar zijn eigen horizon voor in de plaats. Hierdoor werd opnieuw ruimte gecreëerd voor de opvatting dat betekenis in de tekst besloten ligt. In de tweede plaats sprak Derrida over een verlies aan betekenis, hetgeen duidde op een nostalgie voor de dode metafysica. Deze twee problemen hadden tot gevolg dat ze de actieve interpretatie van Derrida ondermijnden, en dat Derrida zich niet langer meer kon verdedigen tegen het relativisme.

Een nadere analyse van de actieve interpretatie, laat echter zien dat ze voor haar functioneren juist afhankelijk is van een relativistische benadering. Het lijkt daarom alsof Derrida zich wil onttrekken aan de uiterste consequentie van zijn filosofie: de affirmatie van het relativisme. Want alleen het relativisme biedt de vrijheid aan de actieve interpretatie om zichzelf te zijn.

*Utrecht, augustus 2012*

## Bibliografie

- Beiser, Frederick C., *The German Historicist Tradition* (Oxford : Oxford University Press, 2011).
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London : Continuum, 2004).
- Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago : Chicago University Press, 1984).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore : John Hopkins University Press).
- Derrida, Jacques, *Positions*, trans. Alan Bass (London : Continuum, 2004).
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (London : Routledge, 2001).
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften VIII. Band : Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (Leipzig : B.G. Teubner, 1931).
- Evink, Eddo, *Polysemie and Dissemination*. Artikel nog niet gepubliceerd. Hartelijk dank voor het toezenden en het mogen gebruiken van het manuscript.
- Feyerabend, Paul, *Tegen de methode*, vert. Marjolein Stoltenkamp (Rotterdam : Lemniscaat, 2008).
- Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1965).
- Naugle, David K., *Worldview : The History of a Concept* (Cambridge : Wm. B. Eerdmans, 2002).
- Oger, Erik, *Derrida : Een inleiding* (Kapellen : Pelckmans, 2005).
- Ramberg, Bjørn and Gjesdal, Kristin, "Hermeneutics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition)*, ed. Edward N. Zalta,  
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/hermeneutics/>>.
- Sartre, Jean-Paul, *Existentialism Is a Humanism*, trans. Philip Mairet,  
URL = <<http://www.marxists.org/reference/archive/sartre/works/exist/sartre.htm>>, geraadpleegd 22 augustus 2012.