

Louis Althusser en Jacques Derrida. Raakpunte van sin en die sintuiglike in twee tydgenootlike tekste

Jaco Alant

Jaco Alant, Franse Studies, Universiteit van KwaZulu-Natal, Durban

Opsomming

Die artikel doen 'n ontleding van Louis Althusser se “Die materialisme van die teëkoms” (“Le matérialisme de la rencontre”) en Jacques Derrida se *Die enkeltaligheid van die ander* (*Le Monolinguisme de l'autre*), twee tekste onderskeidelik in die laat 1980's en vroeë 1990's geskryf. Waarop gefokus word, is “sintuiglike” woorde (metafore) wat abstrakte filosofiese denke aanbied. In 'n eerste gedeelte word daar na raakpunte tussen Althusser en Derrida gekyk. Eerstens hulle filosofiese denke: Alhoewel al twee gewortel was in antihumanisme, het Althusser (Marxistiese strukturalisme) en Derrida (dekonstruksie van geskrewenheid en betekenis) grootliks in verskillende terreine van die filosofie gewerk en het hulle idees min in aanraking gekom. Tweedens hulle taalbeskouings, waar daar klem gelê word op 'n gedeelde belangstelling in woordspeling (ten minste met betrekking tot die eienaam) en 'n sekere parallelisme: Derrida as filosoof van skryf (geskrewenheid), Althusser as filosoof van lees (ten minste van Marx). Derdens hulle lewens: Nieteenstaande hulle relatiewe afsydigheid teenoor mekaar wat denke aanbetref, was Althusser en Derrida lank kollegas (by die École normale de la rue d'Ulm) en was hulle ook, inderdaad, vriende – veral dan ook tydens die laaste jare van Althusser se lewe, wat min of meer saamval met die tyd waarin hulle aan hulle onderskeie tekste gewerk het. In die tweede gedeelte word gelees vir “sintuiglikheid”. In die Althusseriaanse teks gaan dit by uitstek oor die toevallige wat *plaasvind* (vergestalt in Epikurus se vallende atome wat, via Lucretius se *clinamen*, mekaar *teëkom*). Daarna, via die figuur van die Machiavelliaanse Prins, “vat” die teëkoms. In die Derridiaanse teks is 'n soortgelyke heersende metafoor dié van die “enkeltalige” wat by die taal (gekenmerk deur alteriteit) *aankom*. Daarna word die aankoms “geheg”. Na aanleiding van die (seksuele) geweld van die “aankoms” en 'n sekere toevalligheid waarmee dit gepaardgaan, word geargumenteer dat Derrida se teks, op tekstuele vlak, 'n “eggo” van Althusser s'n is.

Trefwoorde: Louis Althusser; Jacques Derrida; “Le matérialisme de la rencontre”; *Le Monolinguisme de l'autre*; metafoor; sintuiglikheid

Abstract

Louis Althusser and Jacques Derrida. Interconnections of sense and the sensual in two contemporaneous texts

This article provides an analysis of Louis Althusser's essay "Le matérialisme de la rencontre" (included as a chapter "The underground current of the materialism of the encounter" in *Philosophy of the encounter: Later writings, 1978–1987*) and Jacques Derrida's book *Le Monolinguisme de l'autre (The monolingualism of the Other)*, two contemporaneous texts, respectively written in the late 1980s and early 1990s. The focus is on Althusser's and Derrida's use of "sensual" words (metaphors) in the communication of their (highly abstract) philosophical ideas. In this way the two texts are seen as interconnected, with Derrida's reference to the sensual to some extent coming across as an "echo" of Althusser's. Prior to an analysis of the two texts, the focus on a textual interconnectedness is presented, in the first part of the article, against the background of a consideration of the interconnectedness between the two philosophers at three levels: philosophy, language and life experience.

Although both were rooted in antihumanism – Althusser's "structuralist Marxism" and Derrida's (post-structuralist) "deconstructivism" – the two philosophers worked in largely distinct areas of thought: Althusser political revolution, Derrida writing and textuality. This is not to deny significant overlaps in their respective oeuvres with regard to, for example, a certain presence of psychoanalysis and the manifestation of political power, but actual philosophical exchanges between Althusser and Derrida were so rare as to be almost nonexistent. During the course of their careers neither would admit to reading the other, and there would be no mutual citations. Relating their work would be left to students and commentators. As Samuel Solomon puts it: "Derrida's response to Althusser's work remains subterranean in his written texts, although one can arguably read between the lines to find it" (Solomon 2012:6). A large part of Derrida's reluctance to engage with Althusser goes to the latter's powerful, guru-like, position at the *École normale*, and to the political sensitivities of the time: "I didn't want my questions to be taken for crude and self-serving criticisms connected with the Right or Left," states Derrida (Derrida and Sprinker 1993:187–8). Althusser, for his part, admits only late in his life, in 1984, to having "reread" Derrida (Montag 2013:181). "Le matérialisme de la rencontre", which Althusser would have been writing at just about that time, turns out, in fact, to be the single text in which there is engagement of thought between the two philosophers, Althusser making several – highly laudatory – references to Derrida, and integrating the Derridian notions of deconstruction and dissemination into his argument.

With regard to language, the article highlights a certain parallelism: Derrida as "philosopher of writing" (*écriture*), Althusser of reading (*lecture*), at least as far as his major *Reading capital* is concerned, with its reflections on a "symptomatic reading" of Marx. (This view in no way suggests a metaphysical opposition between writing and reading, which would obviously be untenable, certainly with respect to Derrida.) The *jeu des mots* (pun) is furthermore highlighted as a shared characteristic. In Derrida's case, the pun is, of course, frequently at the very root of his philosophical thought, *différence* → *différance* being the illustrative example. At least in his autobiographical *L'avenir dure longtemps* Althusser shows himself particularly adept at applying the pun to proper nouns, notably in the play *Louis* → *Lui* on his own name; of course, the pun on the individual name is also a well-known mechanism in Derrida's writing, probably the best known being his ironic play on the surname of the philosopher of the speech act, John Searle: *Searle* → *Sarl* (as "close corporation").

The article also considers the interconnectedness of Althusser and Derrida's lives. Notwithstanding their relative aloofness towards each other in the exercising of their philosophy, Althusser and Derrida spent a long time as colleagues at the École normale de la rue d'Ulm (Derrida was initially Althusser's student). In addition to their discovery of shared Algerian origins, they also became friends. This relationship takes on particular significance during the last decade of Althusser's life, when Derrida, following Althusser's "fall from grace" (after the death of his wife at his own hand, Althusser had vacated his position at the École), is among the few to maintain contact with him until his death in 1990. Interestingly, this period also overlaps with the time during which "Le matérialisme de la rencontre" was written; *Le Monolinguisme de l'autre*, first presented orally in 1992, may well also have had its origins during this time.

In the second part of the article the two texts are read for the prominence given to the sensual. In "Le matérialisme de la rencontre" the *encounter* is conceptualised primarily through the image of the Epicurean atoms. They are falling "like rain", yet they can *possibly* encounter each other through an infinitesimally small movement or deviation, the Lucretian *clinamen*. The dominant metaphor for this – completely chance – encounter is "take place" (*a lieu*). The encounter is furthermore, at the level of the political, conceptualised in the figure of the Machiavellian Prince, who encounters "his territory". Once again, the encounter has to "take place", here conceptualised as the encounter between *virtù*, which is the *virtù* of the Prince, and *fortuna*, which takes on the form of a woman. In order to be durable, this encounter has to "take" (*prend*), but cannot exclude the possibility of violence, the *virtù* of the Prince consisting in his ability to either seduce his fortune or "do violence" (*faire violence*) to her.

In Derrida's text there is a similar dominant metaphor in the "monolingual" who "arrives" (*arrive*) at the language, *arrive* also, crucially, taking on the meaning of "attach" (in the reflexive *s'arrive*). This attachment is, however, with something – the language – that is fundamentally *other* to the monolingual: the relation is one characterised by alterity, an alterity which Derrida describes in considerable detail with reference to his own "trouble d'identité" as a "Franco-Maghrebian" who has had to "attach" himself to a language – French – that has in many ways been imposed on him. Here, not unlike the image of Althusser's Machiavellian *virtù*'s taking (hold of) *fortuna*, Derrida comes to describe the encounter in sexual – sexually violent – terms. But the description itself comes across as coincidental, almost fortuitous, in a footnote added belatedly: "At the time of re-reading page proofs, I see on television a Japanese film whose name I do not know, which tells the story of a tattoo artist. His masterpiece: an extraordinary tattoo with which he is covering the back of his wife while making love to her, from behind (...). He is seen pushing in his pin while his wife, who is lying flat on her belly, turns a suppliant and pained face toward him" (Derrida 1998:78. Incidentally, the film, whose title Derrida "[does] not know" – and most fortuitously didn't feel the need to verify afterwards – would appear to be Yoichi Takabayashi's 1981 *La femme tatouée*).

It would be preposterous to suggest that Althusser's text, with its imagery of the coincidental, of chance – chance that could (also) be sexual, violent – would have been an *influence* on the Derridian one. What the article does argue, however, is that the intellectual and existential context of "interconnectedness" of the two philosophers, as considered, at the very least invites a reading of the two *contemporaneous* texts as echoes of each other, not necessarily at a philosophical level, but as literature, in Althusser's and Derrida's choice of particularly sensual words and images to convey ideas. Yet there is also a more immediate interconnection. An alternative name for "Le matérialisme de la rencontre", also used by Althusser himself, is

“Le matérialisme de l’aléatoire”. In the repetition of the *m* (*matérialisme* → *monolinguisme*) and the *l* (*l’autre* → *l’aléatoire*), is “Le Monolinguisme de l’autre” not its echo?

Keywords: Louis Althusser; Jacques Derrida; metaphor; “The materialism of the encounter”; *The monolinguisism of the Other*; the sensual

1. Inleiding

In hierdie artikel wil ek dit nie soseer hê oor Althusser en Derrida se denke, as filosowe, nie. Eerder as die idee, konsep of begrip (in Saussuriaanse terme *die betekende*), is ek gemoeid met die teken (*betekenaar*¹). Dit gaan met ander woorde minder oor wat Althusser en Derrida “bedoel” (hoe hulle “verstaan” moet word), as oor hoe hulle dit (wat hulle bedoel) sê. Die woord op die papier, dus. Althusser en Derrida in die eerste plek as skrywers, skrywers wat bepaalde woorde op ’n sekere manier inspan. Beeldspraak (metafore) is veral van belang in hierdie verband.

Natuurlik kan mens nie oor ’n teks – by uitstek ’n filosofiese teks – praat sonder om kennis te neem van betekenis (“sin”) nie. Waarop ek egter wil fokus, is hoe Althusser en Derrida, ten minste in die twee tekste wat ons gaan beskou, die betekenis wat vir hulle van belang is oordra deur middel van “sintuiglike” metafore wat beelde ontketen van die fisieke, ondervindelike wêreld, beelde van sensasie en drang. Filosofies gesproke moet mens natuurlik erken dat hierdie klem op die sintuiglike en ondervindelike – die “werklike” – teenstrydig is: Althusser en Derrida tel onder die mees “abstrakte” – teen-intuïtiewe, byna “anti-ondervindelike” – filosowe van die 20ste eeu. Maar dis dan ook aan die hand van hierdie gemoeidheid met hoe die fisieke en sensuele in die skryfkuns van die twee filosowe manifesteer dat ek die klem wil laat val op ’n sekere wederkerigheid, sekere “eggo’s” of “raakpunte” tussen Althusser en Derrida, raakpunte op meer as net die vlak van die denke.

Die tekste waarbinne ons die verband tussen sin en die sintuiglike gaan verken, is Althusser se “Le matérialisme de la rencontre” (wat mens in Afrikaans kan vertaal as “Die materialisme van die teëkoms”) en Derrida se *Le Monolinguisme de l’autre* (*Die enkeltaligheid van die ander*).² Die tekste is tydgenootlik in die sin dat hulle na alle waarskynlikheid binne tien jaar van mekaar geskryf is. Althusser het “Die materialisme van die teëkoms” in Oktober 1982 begin skryf (Althusser 2006:164), aanvanklik met die oog op ’n boek, maar die teks van 18 bladsye is eers na sy dood as ’n hoofstuk in *Sur la philosophie*³ (Althusser 1994) ingesluit. Derrida se *Die enkeltaligheid van die ander* (Derrida 1996) verskyn twee jaar later, maar die uitgewers dui aan dat ’n verkorte mondelinge weergawe daarvan, “dikwels verskillend wat vorm aanbetref”,⁴ reeds in April 1992 aangebied is by ’n kongres in die VSA (Derrida 1996, skutblad). Derrida moes die teks dus grotendeels in die eerste paar maande van 1992, of selfs vroeër, geskryf het. Is hierdie teks van Derrida op ’n manier ’n eggo van dié van Althusser? Miskien tog, solank ons so ’n moontlike gevolgtrekking met die grootste omsigtigheid hanteer. Binne die konteks van die “raakpunte” waarna ons gaan kyk, is dit nie onlogies om ooreenkomste tussen die twee filosowe – ten minste as skrywers van die onderhawige tekste – as ’t ware in te lees nie. Tog gaan dit nie hier oor filosofiese beïnvloeding op die vlak van denke nie, maar eerder oor taal en uitdrukking.

2. Althusser en Derrida

2.1 Raakpunte van filosofie

Althusser (1918–1990) en Derrida (1930–2004) is tydgenote en tree ook min of meer in dieselfde tyd na vore as belangrike figure in die Franse filosofie. Die Parys van die intellektueel en politieke onstuimige dekade van die 1960's is hier deurslaggewend, meer spesifiek die gesogte *École normale supérieure*.⁵ Althusser beklee hier sedert 1948 'n pos as studieleier – in die sleurtaal van die *École*, “caïman” (kaaiman) – in filosofie. Derrida word op sy beurt, nadat hy reeds tussen 1952 en 1956 by die *École* studeer het (en inderdaad, in 1955, 'n dissertasie vir toelating⁶ tot die *École* onder Althusser se leiding moes indien), in 1964 by die *École* aangestel. Vir die volgende 20 jaar sou Althusser en Derrida kollegas aan dieselfde instelling wees (Derrida en Sprinker 1993:184, 186). Dis dan ook uit hierdie tyd dat beide filosofe se baanbrekerswerke dateer: Althusser se *Pour Marx* en *Lire Le Capital*⁷ (Althusser 1965a; Althusser 1965b), en Derrida se *De la grammatologie* en *L'écriture et la différence* (Derrida 1967a; Derrida 1967b).⁸

Soos mens uit die titels van bogenoemde werke kan aflei, werk die twee filosofe – en maak hulle naam vir hulleself – in verskillende gebiede van die filosofie. Althusser, 'n Marxistiese strukturalis, begewe hom by uitstek op die politieke terrein, waar hy Marx se materialisme en die gepaardgaande begrippe van *klassestryd* en *revolusie* herbely. Derrida, vaandeldraer van dekonstruksie, wend hom tot 'n herontleding van die mens se verhouding met taal, “geskreweheid” (*écriture*) en betekenis. Hierdie relatiewe spesialisering verhoed egter geensins dat beide, maar veral Derrida, nie ook hulle denke op ander gebiede van die filosofie laat geld nie. Althusser, wat in die loop van sy volwasse lewe gereeld die slagoffer is van manies-depressiewe episodes en lang tye in psigiatriese inrigtings deurbring,⁹ bied reeds in die vroeë 1960's seminare aan oor Freud en Lacan (Althusser 2013:538). Heelwat van dié artikels oor die psigoanalise word dan ook gepubliseer, meestal na sy dood. Derrida se werk prolifereer in 'n verskeidenheid van rigtings sedert die vroeë 1970's (Johnson 2017:viii). Die psigoanalise is deurlopend ook in sy oeuvre teenwoordig,¹⁰ en met die verloop van tyd begeef hy hom al hoe meer op die sosiaal-politieke terrein, soos duidelik uit sy latere werke blyk. Benewens 'n werk oor die beginsel van gasvryheid en die verhouding met die ander (Derrida 1997)¹¹ publiseer hy, nes Althusser, alhoewel byna drie dekades later, 'n boek oor die Marxisme, *Spectres de Marx* (Derrida 1993a).¹² Kort voor sy dood in 2004 is 'n diepgaande onderhoud (saam met Jürgen Habermas) oor die impak en betekenis van die September 2001-aanvalle in New York van sy laaste filosofiese uitsprake wat in boekvorm verskyn.¹³ Vanuit 'n Suid-Afrikaanse oogpunt is dit sekerlik gepas om hierdie beknopte oorsig van 'n enorme oeuvre af te sluit met 'n verwysing na die filosoof van dekonstruksie se belangstelling in die Free Mandela-veldtogte van die 1980's, wat aanleiding gee tot 'n opstel oor Nelson Mandela, in 1986 gepubliseer.¹⁴

Van watter raakpunte tussen Althusser en Derrida is daar sprake op die vlak van hulle filosofie? Betreklik min, wat verbasend is as mens hulle lang gesamentlike tydperk by die *École* in aanmerking neem; meer nog, die feit dat hulle deurlopend in persoonlike kontak met mekaar gebly het. Samuel Solomon merk op dat die werk van die twee filosofe selde in aanraking kom, ten minste in die openbaar, in die sin dat beide deurgaans versuim om te erken dat die een die ander se werk sou gelees het (Solomon 2012:1). Dit is byvoorbeeld merkwaardig dat Derrida, in sy bovermelde *Spectres de Marx* (Derrida 1993a), in 'n boek van 267 bladsye slegs twee keer na Althusser verwys, dog nie na Althusser as individuele bron nie, maar na die

veralgemeende groep Althusser-volgelinge. So praat Derrida bloot, op 'n stadium, van “Althusseriaanse motiewe”, by 'n ander van “sekere Marxiste (by uitstek Frans, en in Althusser se dampkring)” (Derrida 1993a:56, 135). Althusser, verreweg die grootste Marxistiese filosoof van sy tyd, as't ware in die verbygaan, geplaas tussen hakies. Soos Solomon dit stel: “Derrida's response to Althusser's work remains subterranean in his written texts, although one can arguably read between the lines to find it” (Solomon 2012:6).

In 'n 1989-onderhoud met Michael Sprinker bevestig Derrida hierdie “tussen die lyne”-intellektuele verhouding tussen hom en Althusser. Alhoewel hulle 'n goeie, selfs hegte (“affectionate”) persoonlike verhouding gehad het (hy verwys hier veral na die dekade van die 1960's), het hy en Althusser selde of ooit filosofiese idees met mekaar gewissel. “In any case,” sê hy, “they [die verwisselde idees] were purely implicit”, en voeg by “(as they undoubtedly always remained)” (Derrida en Sprinker 1993:185). Derrida voer die volgende verduideliking aan vir dié “huiwerigheid” (Solomon 2012:9) met betrekking tot Althusser. Hy was besorgd, gegewe die hewige debatte wat destyds binne die Franse kommunistiese party (PCF) gewoed het (waarvan Althusser, anders as vele ander intellektuele van sy tyd, tot ten minste 1980 'n lojale lid¹⁵ sou bly), dat kritiek op enige van Althusser se posisies onomwonde gereduseer sou word tot as synde “links” of “regs”: “I didn't want my questions to be taken for crude and self-serving criticisms connected with the Right or Left” (Derrida en Sprinker 1993:187–8; sien ook Solomon 2012:10). Derrida se verswyging van sy (potensiële) verskille¹⁶ met Althusser is egter eweneens te koppel aan die interne politiek van die École, waarbinne Althusser as caïman van die filosofie 'n hoogs verwickelde, feitlik ghoeroeagtige aansien geniet het,¹⁷ 'n situasie wat Derrida inderdaad, soos hy dit later in dieselfde onderhoud stel, “quite ill-at-ease, [...], quite marginalized” laat voel het (Derrida en Sprinker 1993:187; sien Baring 2011:101; 265).

Althusser erken op sy beurt eers laat in sy lewe, in 1984, dat hy Derrida “herlees” het; weliswaar sou hy hom vantevore gelees het, maar “in 'n ander konteks” (Montag 2013:181). Anders as Derrida, is Althusser egter geensins skaam om na Derrida in die persoon te verwys nie, al word Derrida feitlik nooit woordeliks aangehaal nie. Die verskeie verwysings na Derrida in Althusser se nadoods-gepubliseerde outobiografie *L'avenir dure longtemps* (*Die toekoms is langdurig*) is sonder uitsondering vol lof vir die filosoof van dekonstruksie. So bestempel hy Derrida onder andere as die enigste “groot filosoof” in Frankryk (Althusser 2013:522), “die enigste grote van ons tyd,¹⁸ en moontlik vir 'n lang tyd die laaste” (Althusser 2013:500), 'n “reus” (Althusser 2013:209), ens.

Hierdie affiniteit vir Derrida as filosoof is ook duidelik sigbaar in die Althusseriaanse teks waarin ons in hierdie artikel belangstel, waar die naam Derrida meermale met die “materialisme van die teëkoms” in verband gebring word. Althusser weef minstens twee van Derrida se kernbegrippe, *dekonstruksie* (Althusser s.j.:8) en *disseminasie* (Althusser s.j.:13) in sy teks in; dis miskien dan ook juis in hierdie teks dat die mees grondige filosofiese raakpunte tussen Althusser en Derrida na vore kom.

Althusser praat naamlik van die “primaat [*primat*] van afwesigheid oor teenwoordigheid” (Althusser s.j.:14), 'n beginsel, volgens hom, wat kenmerkend is van die materialisme van die teëkoms. Hy heg dié beginsel sonder omhaal aan Derrida, en lê dit dan ook kortliks uit op 'n manier wat duidelik aanklank vind by dekonstruksie:¹⁹ “die primaat van afwesigheid oor teenwoordigheid (Derrida), nie in die sin van na [iets] opgaan nie, maar in die sin van 'n horison wat onophoudelik terugdeins voor die stapper, wat, soekend na sy pad in die oopte, nimmereindigend slegs 'n ander oopte voor hom vind” (Althusser s.j.:14–5).

Die stapper wat sy pad soek en niks anders kry as 'n verdere oopte nie, nes die immervlietende betekenis van Derrida se *différance*-gedrewe betekenaar; 'n raakpunt wat Althusser kort vantevore in die teks ook soos volg uitdruk: Derrida tel volgens hom ook onder dié filosowe wat – net soos dit vereis word in die materialisme van die teëkoms – aandrang op die verwerping van enige “filosofie van essensie [...] van Rede [...], dus van Oorsprong en Uiteinde”, ten gunste van 'n filosofie wat “[die kwessie van] die Geheel en Orde ter syde stel ten gunste van verspreidendheid²⁰ [...] en wanorde” (Althusser s.j.:13).

Althusser lê hier die vinger op sekerlik dié raakpunt tussen hom en die filosoof van dekonstruksie. Maar hierdie verwerping van 'n Orde, 'n Oorsprong en 'n Uiteinde dui ook op 'n verdere, “dieper”, raakpunt: antihumanisme. Die École van die dekade van die 1960's en die invloed wat Althusser daar uitgeoefen het, is hier weer eens van belang. Edward Baring haal 'n brief aan wat Derrida kort voor sy aanstelling in 1964 aan Althusser sou geskryf het, waarin Derrida self antihumanisme as 'n aanknopingspunt tussen hom en Althusser voorhou: “I feel as close as possible to the ‘theoretical antihumanism’ which you propose with as much force and rigor” (Baring 2011:268). Nieteenstaande sekere onderliggende verskille (hier kan mens dink aan die sekondêre literatuur se inkleding van Althusser as strukturalis, teenoor Derrida wat telkens as poststrukturalis ingeklee word)²¹ verskaf antihumanisme, soos Baring dit stel, “a vital point of contact” tussen die twee filosowe (Baring 2011:268).

Om hierdie oorsig van Althusser en Derrida se filosofiese raakpunte af te sluit, sou mens inderdaad hierdie gedeelde antihumanisme kon voorhou as grondrede vir beide se “abstraktheid”. Aantygings van Althusser en Derrida se abstraksie, van hulle tersydestelling van die wêreld van menslike ervaring, is oorbekend en het, veral wat Derrida aanbetref (moontlik vanweë die groot aanhang wat hy in die 1970's en 1980's aan veral Amerikaanse universiteite geniet het), tot 'n hele “teen-Derrida”/“teen-dekonstruksie”/“teen-(post)strukturalisme”- akademiese industrie²² aanleiding gegee. In hierdie konteks kan ons veral verwys na die beroemde polemie, in 1992, aangaande die Universiteit van Cambridge se besluit om 'n eredoktorsgraad aan Derrida toe te ken. In 'n brief van beswaar teen die toekenning, onderteken deur filosowe verbonde aan 'n verskeidenheid vername instellings, word die filosoof van dekonstruksie soos volg veroordeel: “[Derrida denies] the distinctions between fact and fiction, observation and imagination, evidence and prejudice” (Sullivan 2004).²³

In 'n uitgawe van die *Magazine littéraire* wat spesiaal gewy is aan die 50-jarige herdenking van die publikasie van Althusser se baanbrekerswerke, getuig Étienne Balibar, destyds ook verbonde aan die École en wat inderdaad meegewerk het aan *Lire Le Capital*, hoe Althusser nie net die individuele mens as subjek negeer nie (antihumanisme), maar ook inderdaad die geskiedenis, ten minste as teleologiese proses (Wald Lasowski 2015:17). In dieselfde artikel bestempel Bernard Henri-Lévy, destyds een van Althusser se studente (en vandag een van die mees mediateenwoordige Franse intellektuele), Althusser se antihistorisisme as 'n antinaturalisme. “Althusser,” merk hy op, “het voorkeur gegee aan die begrip *hond* ten koste van die hond as dier wat blaf” (Wald Lasowski 2015:15).

2.2 Raakpunte van taal

Verweef in Althusser en Derrida se antihumanistiese denke is beskouings van taal. Hierdie stelling is miskien voor die hand liggend wat Derrida aanbetref, want daar is geen

dekonstruksie wat nie dekonstruksie is van (talige) tekens en betekenis nie. Maar dis ook in 'n mate waar van Althusser se Marxisme.

Wat Derrida aanbetref, beperk ek my hier tot sy voorliefde vir woordspeling.²⁴ Geen filosoof het ooit taal só ontgin (teenstanders van dekonstruksie sou sê misbruik!)²⁵ vir die manier waarop twee betekendes met dieselfde klank maar verskillende betekenis – homofonie, 'n verskynsel waaraan die Franse taal inderdaad besonder ryk is – lig sou kon werp op denke en denkstrukture nie.²⁶ Dis dus geensins toevallig dat Derrida se beroemdste dekonstruktiewe leerstuk, naamlik “différence” wat tegelyk “différance” is, voortspruit uit 'n woordspeling nie (sien eindnota 19). Nog 'n veelseggende voorbeeld van so 'n homofoon-gebaseerde denkkonstruksie is Derrida se ontleding van die woord *hospitalité* (Engels *hospitality*), waar hy ingaan op die term se etimologiese oorsprong en die Latyns *hostis* ontgin vir die teenoorgestelde betekenis van *gasheer* (vergelyk die Engelse woord *host*) en *gyselaar* (vergelyk *hostage*) wat die begrip onderlê: *hospitalité* (gasvryheid) omvat dus – *beteken* dus – ook *hostilité* (vyandigheid) (sien Derrida 1997). Derrida beperk hom inderdaad egter nie net tot homofone nie; hy ontgin ook by tye woordspelings wat in geskrewe vorm berus op dieselfde spelling (eerder as dieselfde klank). Hiervan verskaf Barbara Johnson, vertaler van *La Dissémination* in Engels, die volgende voorbeeld: “Through the pun linking ‘Est’ (‘East’) and ‘est’ (‘is’), [...] ‘Dissemination’ inscribes the West’s orientation toward Being as a relation to the *Est* it both desires and shuns” (Johnson 2017:xvii).²⁷

Van Derrida sou 'n mens inderdaad kon sê dat taal vir hom nie soseer denke “verwoord” nie – denke *is reeds* taal. Giovanna Borradori, wat 'n reeks onderhoude met Derrida gevoer het na aanleiding van die September 2001-aanvalle in New York, onderstreep dan ook Derrida se “buitengewone aandag aan die subtiliteite van taal” en wat “sy denke feitlik onskeibaar maak van die woorde wat dit uitdruk” (Derrida en Habermas 2004:12).

'n Insiggewende raakpunt tussen Althusser en Derrida kan miskien soos volg geformuleer word: Waar laasgenoemde *by uitstek* die filosoof is van *écriture* of “geskrewenheid” (sonder om enigsins te impliseer dat Derrida 'n metafisiese onderskeid tussen “skryf” en “lees” voorstaan), is eersgenoemde die filosoof van lees. Ten minstens, dan, die lees van Marx se *Kapitaal* (sien Althusser 1965b). Althusser se invalshoek in die Marxisme behels, via die herlees van Marx se sentrale werk, 'n kritiese beskouing van wat dit beteken om te lees. Althusser is hierdeur, volgens Solomon, “an important thinker of ‘reading’” (Solomon 2012:6).

Van kardinale belang in hierdie benadering tot lees is wat Althusser 'n *lecture symptomatique* ('n “simptomatiese lees”) van Marx noem, waardeur Marx gelees word (herlees word) in die lig van dit wat deur die tot op daardie stadium “ideologiese” lees van Marx misgelees is of *nie gelees sou kon word nie*. Lees, dus, as 'n volwaardige teoretiese en, veral, wetenskaplike praktyk, waardeur dit die setel word van die “epistemologiese breuk” (sien eindnota 21) – die breuk tussen ideologie en wetenskap (sien Solomon 2012:14). Soos Solomon dit stel: “For Althusser, a symptomatic reading produces a break from the ideological when it sees what a theoretical field does but cannot see, what it produces but cannot describe” (Solomon 2012:15). Lees, nie net as wetenskaplike bewuswording nie, maar as wetenskaplike bewusmaking. Die “simptomatiese lees” van Marx word dus in 'n groot mate die spilpunt van Althusser se herbelyning van die Marxisme as *wetenskap* van die geskiedenis.²⁸

'n Verdere aspek van taal waaroor Althusser hom daadwerklik uitspreek, is eiename. Hier sien mens die inslag van Althusser se belangstelling in die psigoanalise. “Ai! Hierdie name ... Lacan

is duidelik reg om klem te lê op die rol van ‘betekenaars’, na [aanleiding van] Freud wat praat oor hallusinasies van *name*” (Althusser 2013:84), merk hy in sy outobiografie op. Dis dan ook in hierdie teks dat hy verskeie kere aandag gee aan name – by uitstek sy eie voornaam Louis, wat die objek word van ’n woordspeling wat net sowel uit Derrida se pen kon gewees het, en wat die moeite werd is om breedvoerig aan te haal. “Toe ek in die wêreld gekom het, het hulle my gedoop met die naam Louis. [...] Louis: ’n voornaam wat ek vir baie lank letterlik verafsku het. Ek het hom te kort gevind, ’n enkele lettergreep, en die laaste een, die *i*, het in ’n skerp klank geëindig wat vir my pynlik was [...]. Waarskynlik het hy ook ’n bietjie te veel, in my plek: *oui* [ja] gesê, en ek het in opstand gekom teen hierdie ‘oui’ wat die ‘oui’ was [in antwoord] op my ma se begeerte, nie myne nie. En veral het hy gesê: *lui* [hy/hom], hierdie derdepersoonvoornaamwoord wat geklink het soos die oproep van ’n anonieme derde en my van enige eie persoonlikheid ontnem het, en gedui het op hierdie man wat agter my rug staan: *Lui* [hy], was Louis, my oom, vir wie my ma lief was, nie ek nie” (Althusser 2013:57). Die woordspeling tussen sy naam, Louis, die Franse woord vir “ja” asook die voornaamwoord “hy”/“hom” word dus deur Althusser op dekonstruktiewe manier gelees as bewys van die verwerping wat hy sy hele lewe lank vanaf sy ma sou aanvoel. Haar liefde sou al die tyd nie op hom, haar seun, gerig gewees het nie, maar op sy oom,²⁹ ook Louis (Althusser is na hom vernoem), dié liefde in haar lewe, maar voortydig dood, gesnuwel in die Eerste Wêreldoorlog.

Soos mens sou kon verwag, het Derrida self nie in gebreke gebly om eiename te ontleed nie; minstens twee van sy werke getuig van dié soort dekonstruksie (sien Derrida 1988, 1974),³⁰ alhoewel nie van sy eie voornaam nie.³¹ Dog – en dit bring ons by die mees verrassende “raakpunt” wat sou kon gewees het – Derrida se voornaam het júis ’n eggo gehad in Althusser. “Later, as jong seun,” vertel Althusser in sy outobiografie, “toe ek in Larochemillay by my grootouers aan moederskant gebly het, het ek daarvan gedroom dat ek die naam Jacques sou hê ...” (Althusser 2013:73).³²

2.3 Raakpunte van die lewe

Yann Olivier Boutang, een van die redakteurs van Althusser se outobiografie, sien in Althusser se byna oordrewe aanprysings van sy “kollega” en “vriend” waarna ons reeds verwys het, die aanduiding van ’n sekere “dankbaarheid” wat Althusser homself aan Derrida verskuldig sou voel (Althusser 2013:553). Althusser se filosofiese lof aan Derrida is dus heel moontlik ook gegrond op iets persoonliks. Dit bring ons by die “werklike lewe”, nie van denke nie, maar van ondervinding.

Volgens Boutang was daar ’n verhouding van “erkenning en vriendskap” tussen die twee filosowe. Derrida, “op wie daar [alreeds] ’n beroep was om, uit hoofde van sy funksies [by die École], bystand te bied aan ’n *caïman* wat al hoe meer sukkelend was, [...] het baie na [Althusser] omgesien ná die drama van 1980” (Althusser 2013:553). Dié “drama” is natuurlik die dood, aan sy eie hand deurdat hy haar verwurg het, van Althusser se vrou, Héléne Rytman op 16 November van daardie jaar (sien eindnota 15). Die nadraai van hierdie gebeure is welbekend. Althusser is nooit vervolgt vir die “moord” nie, na ’n verslag bevind het dat hy, vanweë sy onstabiele psigiatriese toestand, nie verantwoordelik gehou kon word vir sy daad nie (sien Althusser 2013:33–7; Johnson 1992:vi). Die filosoof is dus kwytgeskeld van vervolging op grond van ’n *non-lieu*.³³ Dié “begenadiging” is egter nie sonder erge gevolge vir Althusser nie. In sy outobiografie sal hy daarna verwys as sy “publieke dood” en noem hy die stilswye wat deur die *non-lieu* op hom gelê is (deur die feit dat hy nooit kon getuig nie) ’n “grafsteen van stilte”³⁴ (Althusser 2013:46). Dit is inderdaad waar, nie net in Frankryk nie,

maar ook elders, dat, soos Geraldine Finn dit stel, “reports of the killing read like obituaries for *his* death, not hers” (Finn 1996:5). Althusser ontruim die woonstel by die École wat vir meer as 30 jaar sy heenkome was om in die buitewyke van Parys te gaan woon, waar hy ’n soort kluisenaarsbestaan gaan voer tot sy eie (werklike) dood aan ’n hartaanval in Oktober 1990 (sien Johnson 1992:7). Dit is hier, in die 20ste *arrondissement*, dat Derrida een van die min was wat hom nog van tyd tot tyd besoek het. Uiteindelik lewer Derrida ook ’n huldeblyk by Althusser se begrafnis (sien Derrida 1993b).

Althusser en Derrida was dus betreklik na aan mekaar gedurende die laaste dekade van Althusser se lewe – ook die tyd waarin hulle onderskeidelik aan “Die materialisme van die teëkoms” en *Die enkeltaligheid van die ander* gewerk het (Derrida weliswaar enkele jare later as Althusser). Soos ons reeds gesien het, was hulle vantevore vir feitlik twee dekades “hegte” kollegas by die École. Hulle verhouding kon ook staatmaak op ’n sekere gedeelde agtergrond. In die onderhoud met Sprinker onthou Derrida hoe hulle tydens ’n eerste ontmoeting in Althusser se kantoor, toe hy nog student by die École was, ontdek het dat hulle al twee in Algiers gebore is: “I remember that we thus began exchanging recollections – trivial matters” (Derrida en Sprinker 1993:183). Althusser vertel op sy beurt in *Die feite* (’n eerste poging tot outobiografie, wat hy in 1976 geskryf het)³⁵ hoe filosoof-vriende, onder wie Derrida, in die laat 1950’s by hom aan’t huise was. “Ons het saam sjokolade-*éclair*s by die *pâtisserie* gaan eet, ons het saam in die park gaan stap terwyl ons gesels.” En hy onthou die volgende sekerlik vertroulike mededeling: hoe Derrida hom “met eindelose takt vertel het van die depressie wat oor hom gekom het na sy huwelik ...” (Althusser 2013:393).³⁶

Dat Althusser en Derrida, ten spyte van enkele verskille (veral uit Derrida se oogpunt) groot respek vir mekaar gehad het as filosofe, is nie te betwyfel nie. Terselfdertyd is dit duidelik dat die band tussen hulle op veel meer berus het as ’n gedeelde beroep of kollegialiteit; hulle filosofiese antihumanisme kan op geen manier deurgetrek word na die “menslikheid” van hulle verhouding nie. Soos Derrida dit sou stel in sy huldigingsrede by Althusser se begrafnis: “I have been lucky in that, for thirty-eight years, my life has been linked in a thousand strange ways with that of Louis Althusser” (Derrida 1993b:241).

3. Sintuiglike metafore in “Die materialisme van die teëkoms” en *Die enkeltaligheid van die ander*

Althusser bestempel die materialisme van die teëkoms as ’n “onderdrukte” en “feitlik heeltemal miskende” materialisme, wat in die geskiedenis van die filosofie deurgaans ondergeskik gestel is aan ’n materialisme “van noodwendigheid en teleologie”, oftewel ’n “materialisme van vryheid” (Althusser s.j.:1). Dog soos ek reeds aangevoer het, gaan dit in hierdie artikel nie soseer oor ’n filosofiese uitleg nie, as oor ’n fokus op die woorde en beeldspraak wat Althusser inspan ten behoeve van sy uiteensetting. Althusser dus deur ’n meer “literêre” lens.

In hierdie verband is dit insiggewend dat Althusser, soos ek in die inleiding aangedui het, hierdie teks aanvanklik as ’n boek beoog het, en dan juis as ’n boek wat, nes die outobiografie wat hy inderdaad enkele jare later sou skryf, in die eerste plek ten doel sou gehad het om die “grafsteen van stilte” wat die *non-lieu* op hom geplaas het, te bowe te kom (sien eindnota 34). Hierdie doelstelling word bevestig deur die uitgewer van Althusser se Engelstalige *Philosophy of the encounter: Later writings, 1978–1987* (Althusser 2006). Hier lees ons, ter inleiding van

die hoofstuk “The underground current of the materialism of the encounter” (wat die vertaling van Althusser se onderhawige teks verteenwoordig): “Althusser decided to produce this book for the same reason he wrote *The future lasts a long time* in 1985: he wanted to speak out in public again” (Althusser 2006:164). In hierdie sin sou mens “Die materialisme van die teëkoms” reeds kon lees as ’n soort voorloper van *Die toekoms is langdurig*, ’n werk waarin Althusser hom dus uiteindelik *uitspreek* en wat inderdaad, vanweë die outobiografiese aard daarvan, ’n literêre werk is. Althusser as outeur.

Treffend is die openingsreël, wat gaan oor reën: “Mag hierdie boek [...] in die eerste plek ’n boek wees wat maar net oor reën gaan” (Althusser s.j.:1). “Maar net” oor reën (*pluie simple*), waardeur Althusser sinspeel op ’n spesifieke historiese betekenis (in die geskiedenis van die filosofie) waarin reën inderdaad ’n oerelement is: die “reën” is juis “die reën van Epikurus se atome wat lynreg in die leegheid val” (Althusser s.j.:1). Daarteenoor is die “reën” ook allesomvattend, want hierdie atoomreën is niks anders as die niet (maar wat uiteraard ook ’n geheel is) van voor die ontstaan van die wêreld nie. Althusser verwoord dit soos volg: “Epikurus verduidelik vir ons dat daar voor die vorming van die wêreld ’n oneindigheid atome geval het, lynreg in die leegheid. Hulle val steeds, wat daarop dui dat daar voor die wêreld niks was nie, en terselfdertyd dat al die elemente van die wêreld van alle ewigheid af bestaan het nog voordat enige wêreld sou wees” (Althusser s.j.:2).

Midde-in hierdie algehele nietheid word Lucretius se begrip van die *clinamen* die voorwaarde vir enige “Rede, Betekenis, Noodwendigheid en Uiteinde”. Althusser omskryf die *clinamen* as ’n “oneindig klein afwyking, so gering as moontlik, wat plaasvind sonder dat ons weet waar, wanneer of hoe, en wat veroorsaak dat ’n atoom afwyk van sy loodregte val in die leegheid, en deurdat dit op feitlik onbenullige wyse die parallelisme [van die vallende atome] op ’n punt verstuur, die teëkoms van die naasvallende atoom teweegbring, en [sodoende] van teëkoms tot teëkoms ’n kettingbotsing, en die geboorte van ’n wêreld [tot gevolg het] ...” (Althusser s.j.:2). Van kardinale belang in hierdie aanhaling is die oneindig klein afwyking *wat plaasvind*, in Frans *qui a lieu*. Althusser verbind dié begrip met Heidegger se uitdrukking van “es gibt” (*Dasein*), ’n beskouing wat Althusser hier sterk aanprys vir wat hy bestempel as sy tersydestelling van “al die klassieke vrae oor Oorsprong” (Althusser s.j.:3). (Ons het reeds gesien dat Althusser ook by Derrida die idee van ’n afwesigheid van oorsprong bewonder.)

Op ’n literêre vlak sou ons natuurlik ook hierdie klem van Althusser op iets wat plaasvind (*qui a lieu*) kon interpreteer in die lig van sy begeerte om, soos hier bo genoem, die stilte van die *non-lieu* waaraan hy onderworpe was (wat letterlik dui op iets – die hofspraak – wat nie plaasvind nie) te oorkom. Hoe dit ook al sy, dieselfde klem op ’n teëkoms *wat plaasvind* kom na vore in ’n tweede beeld wat Althusser gebruik ter illustrasie van die onderhawige materialisme. Hier het Althusser dit oor mag, politieke mag, fundamenteel manlik van aard, die mag *van die Prins*. Nadat hy kers opgesteek het by Epikurus vir die idee van die teëkoms as nadraai van die oneindig klein afwyking, wend hy hom nou tot Machiavelli vir die idee³⁷ van die Prins se teëkoms van “sy gebied”. Teëkoms wat, ten einde – weer eens – te kan *plaasvind*, saam moet val met ’n verdere teëkoms, naamlik dié van die *virtù* en die noodlot (*fortuna*) (Althusser s.j.:4).³⁸

Natuurlik is die Machiavelliaanse *virtù* nie te verwar met ons alledaagse begrip van goedheid of deug nie (vergelyk die Engelse *virtue*). Soos Robert Sparling verduidelik, sou dit ’n fout wees om hierdie staatkundige begrip enigsins te assosieer met altruïsme. Intendeel, dit is “egoïsme [...] wat in die kern van sy [Machiavelli se] antropologie geleë is” (Sparling 2014:16).

En as die Prins in wese manlik is, is die noodlot onomwonde 'n vrou, *fortuna*, die geluksgodin, die “noodlotsvrou”. Althusser sinspeel hier sterk daarop dat die Machiavelliaanse Prins nie soseer gemeen (*malicieux*) kán wees nie as dat hy dit ook móét wees: “Wanneer hy die noodlotsvrou ontmoet, moet die Prins oor die *virtù* beskik om haar soos 'n vrou te behandel, haar te verwelkom ten einde haar te verlei *of geweld aan te doen*” (Althusser s.j.:4; ek kursiveer). Althusser hou in dieselfde gedagtegang “slimheid” (*ruse*) voor as dié karaktereienskap van die Prins. Alhoewel laasgenoemde inderdaad tegelykertyd jakkals én leeu is (dis te sê die leeu en die jakkals *kom mekaar teë* in hom), is dit die slimheid (slinksheid?) van die jakkals wat deurslaggewend is. Wanneer dit eindelijk kom by die ontmoeting van die Prins met sy volk (*peuple*), benadruk Althusser dat hierdie teëkoms min of meer langdurig moet wees, dat die ontmoeting moet “vat kry”. Ook hier is die idee van moontlike – selfs noodwendige – gemeenheid onderliggend. “Dit [die teëkoms] moet langdurig wees sodat die figuur van die Prins vat kry in die volk, ‘vat kry’, met ander woorde vorm aanneem, sodat hy binne die staatsbestel *gevrees kan word* as goed en, uiteindelik, indien moontlik, inderdaad goed kan wees, maar op die absolute voorwaarde dat *hy nooit sal vergeet hoe om kwaadwillig [méchant] te wees* indien dit so moet wees nie” (Althusser s.j.:4–5; ek kursiveer).

Ter opsomming kan ons sê dat Althusser sy materialisme van die teëkoms aanbied aan die hand van twee metafore, naamlik die reën van atome en die mag van die Prins, waarbinne die gebruik van veral twee werkwoorde opval: die teëkoms moet *plaasvind*,³⁹ en ten einde vir die teëkoms om duursaam te wees, moet dit *vat*⁴⁰ (vat kry).

Van kardinale belang is die *toeval* waarin alles afspeel. In die materialisme van die teëkoms is daar inderdaad niks wat nie toevallig is nie, wat nie toevallig gebeur nie. Dis dan ook om hierdie rede dat ek deurgaans die Franse term *rencontre* (vergelyk *encounter* in Engels) met *teëkoms* vertaal het, eerder as die meer algemene *ontmoeting* (wat ook die gevolg kan wees van 'n wilshandeling). Hier gebruik Althusser die treffende beeld van 'n dobbelsteen, en verduidelik soos volg: “Mens sal opmerk dat hierdie filosofie oorheers word deur die alternatief: die teëkoms kan nie plaasvind nie, nes dit kan plaasvind. Niks bepaal, geen beginsel van besluitneming bepaal hierdie alternatief, wat tot die aard van die dobbelsteen hoort, vooraf nie.” Hierdie dobbelsteentoeval is ook nie beperk tot die teëkoms self nie, maar geld ook vir laasgenoemde se (moontlike) duursaamheid. Althusser vervolg: “Nooit sal 'n suksesvolle teëkoms wat nie van korte duur nie maar langdurig is, waarborg dat [die teëkoms] steeds môre sal duur nie eerder as dat dit sou ontbind. Net soos dit sou *nie kon plaasvind nie*, kan dit ook nie *meer plaasvind nie*” (Althusser s.j.:5; ek kursiveer).

Dit bring ons, ten slotte, by 'n benaming wat dan ook juis as alternatief gebruik word vir die materialisme van die *teëkoms*, naamlik “materialisme van die toevallige” (*le matérialisme de l'aléatoire*).⁴¹ Alhoewel Althusser self deurgaans in sy teks die benaming “materialisme van die teëkoms” (*rencontre*) gebruik, beskryf hy heel aan die begin dié materialisme as 'n “[materialisme] de l'aléatoire et de la contingence”⁴² (Althusser s.j.:1), en kom die uitdrukking *matérialisme aléatoire*⁴³ ook, minstens een keer, na aan die einde in die teks voor (Althusser s.j.:15). *Matérialisme de l'aléatoire* oftewel *matérialisme aléatoire* (sien byvoorbeeld Bourdin 2005:140) – materialisme van die toevallige oftewel toevallige materialisme – is dus 'n alternatiewe, sinonieme benaming vir die materialisme van die teëkoms.

Kom ons wend ons nou tot Derrida. Althusser sou nooit *Die enkeltaligheid van die ander* kon lees het nie, want dit is eers na sy dood in 1990 gepubliseer, en ook sekerlik geskryf, soos ek reeds aangedui het. Dit is ook onwaarskynlik, gegewe hoe oppervlakkig die filosofiese

gesprek na alle aanduidings tussen Althusser en Derrida was, dat Derrida *Die enkeltaligheid van die ander* – of dan ten minste die idees onderliggend aan die teks – met Althusser sou bespreek het tydens sy besoeke aan die “gevalle” Marxistiese filosoof in die laaste jare van sy lewe. Wat egter wel moontlik is, is dat Derrida Althusser se teks, reeds in die middel-1980's geskryf, ten minste gedeeltelik onder oë kon gehad het voordat hy, etlike jare later, aan *Die enkeltaligheid van die ander* gewerk het. Om te wil voorstel dat Althusser se teks dié van Derrida sou *beïnvloed* het, sou voorbarig wees. Wat ons wel kan voorhou, is dat die intellektuele en lewenskonteks van “raakpunte” tussen die twee filosowe soos hier bo uiteengesit, tog die navorser uitnoui om, ten minste in die geval van hierdie twee “tydgenootlike” tekste, Althusser en Derrida te lees as “eggo's” van mekaar. Nie noodwendig eggo's op die filosofiese vlak van die idee nie, maar op die vlak van literêre verwoording.

Tussen die twee tekste – onderskeidelik oor die toevalligheid van die realisering en uitvoer van mag (Althusser) en oor die alteriteit van taal (Derrida) – doen sulke eggo's hulle juis voor. Mens kan reeds by die titels begin. Soos ons reeds opgemerk het, is die *matérialisme de la rencontre* ook wel deeglik bekend as die *matérialisme de l'aléatoire*. Sê, onmiddellik hierna: *monolinguisme de l'autre*. Dis onmoontlik, tussen die herhaling van die *m*, die *-isme*, die konstruksie met *de l'*, die treffende alliterasie tussen *l'aléatoire* en *l'autre*, om nie hier, beide wat klank en ritme aanbetref, Derrida te hoor as eggo van Althusser nie.

Daar is ook ander eggo's, metafories en sintuiglik. Maar om hulle duideliker te belig is dit nodig om kortliks rekenskap te gee van die basiese idee wat *Die enkeltaligheid van die ander* onderlê. Dié is wel bekend: “Ek het slegs een taal, dog dit is nie myne nie” (Derrida 1996:15). Vanaf hierdie kernbegrip gaan Derrida uiteensit hoe die idee van behorendheid as't ware per definisie buite die bestek van taal val: Ek behoort nie aan 'n taal nie, nes geen taal aan my behoort nie. Mens sou kon sê tale word beheers deur die beginsel van alteriteit. Soos Derrida dit stel: “Daar is 'n soort oorsprongs-‘vervreemding’ wat elke taal institueer as taal van die ander” (Derrida 1996:121). Dit gaan hier uiteraard oor taal in die sin van individuele tale soos Frans; dit is ook belangrik om dit uit die staanspoor duidelik te stel dat Derrida se argument, hoe snaaks dit ook al mag klink (want taal is dan juis, volgens hom, iets wat nie “behoort” nie), spesifiek handel oor taal binne die breë kompleks van identiteit en identiteitsvorming. Hier is die konteks waarbinne Derrida *Die enkeltaligheid van die ander* geskryf het, ter sake. Hy het naamlik die teks aanvanklik aangebied (vier jaar voor publikasie daarvan in 1996) by 'n kongres in Louisiana, VSA wat as tema die “probleme van Franstaligheid [*francophonie*] buite Frankryk” aangespreek het (Derrida 1996, skutblad). Met verwysing na hierdie kongrestema – waarbinne die kwessie van Franstaligheid as identiteitskonstruksie noodwendigerwys aan bod kom – merk Derrida dan ook op: “Ons vraagstuk gaan altyd oor identiteit” (Derrida 1996:31).

Derrida hou voor dat sy betoog 'n “universele struktuur” (Derrida 1996:121) illustreer, waarbinne die verhouding met taal omvat word deur die begrip *enkeltaligheid (monolinguisme)* en die individu derhalwe 'n enkeltalige (*monolingue*) is. Dog is die aard van *Die enkeltaligheid van die ander* in 'n groot mate outobiografies, met lang gedeeltes wat gewy word aan die vertelling van Derrida se eie lewenservarings aan die hand van die Franse taal en sy eie identiteit – of, soos hy deurgaans daarna verwys, sy “identiteitswroeging” (*trouble de l'identité* – sien byvoorbeeld Derrida 1996:32, 35, 37).⁴⁴ As Jood afkomstig van Algerië verklaar hy homself 'n “Franko-Magrebse Jood” (Derrida 1996:99). As sodanig tel hy onder diegene vir wie “Frans 'n veronderstelde moedertaal was, maar waarvan die bron, die norme, die reëls en die wet elders geleë was. [...]. Elders, met ander woorde in die [Franse] Metropol” (Derrida 1996:72). Hierdie ervaring van alteriteit jeens Frans⁴⁵ sou dwarsdeur sy lewe op hom 'n indruk

maak, tot in die uiteindelijke beoefening van sy beroep as filosoof: “Mens kon die Franse literatuur betree⁴⁶ slegs deur jou aksent te verloor. Ek glo dat ek nie my aksent verloor het nie, nie my hele ‘Frans van Algerië’-aksent nie” (Derrida 1996:77).

As ten minste gedeeltelik outobiografiese teks behels *Die enkeltaligheid van die ander* dus onmiskenbaar elemente van ervaring en die proefondervindelijke, wat raar is in Derrida se deurlopend – soos ek dit reeds aangedui het – “abstrakte” oeuvre. Die grondliggende begrip van afwesigheid *met betrekking tot* die taal (ek hoort nie tot die taal nie) wat terselfdertyd afwesigheid *van* die taal is (die taal is nie myne nie – sien Derrida 1996:35) word dan ook gereedelik toegelig in konkrete terme, waarby die sintuiglike betrek word.

Althusser praat, soos ons vantevore gesien het, van “[’n] stapper, wat, soekend na sy pad in die oopte, nimmereindigend slegs ’n ander oopte voor hom vind” (Althusser s.j.:14–5). Derrida se gekose metafoor wanneer dit kom by die mens se verhouding met ’n taal (in die teks: sy verhouding met Frans) kontrasteer merkwaardig met dié bogestelde “primaat van afwesigheid oor teenwoordigheid”. Want Derrida vind nie net nog ’n “oopte” nie; nee, Derrida *kom aan*, hy *arriveer*. So gebruik Derrida die lekseem “aankom” (*arrive*) by minstens 12 geleenthede om die verhouding met taal te beskryf. Ons kan enkele voorbeelde hier uitlig.

’n Taal word onder meer beskryf as ’n *langue d’arrivée* (sien Derrida 1996:117). Letterlik is ’n *langue d’arrivée* ’n “taal van aankoms” of “aankomstaal” – in vertalersterme ’n “teikentaal”. Die vertalingsmetafoor is dan ook hier deurslaggewend, want Derrida stel juis die punt dat ’n taal altyd as’t ware vertaal is – ’n vertaling is – vanaf ’n “voor-eerste” (*avant-première*) taal (Derrida 1996:118). Hierdie “brontaal” (“voor-eerste taal”) is egter ’n niebestaande taal of, inderdaad, ’n verlore taal (sien Derrida 1996:118, 123). Die individu – die “enkeltalige” – se verhouding met ’n taal kan dus vergelyk word met dié wat ’n vertaler sou hê met die teikentaal van sy vertaling – dog in die afwesigheid van ’n brontaal. Die taal word onderlê deur ’n talige nietheid.⁴⁷

Binne die konteks van taal as “aankomstaal” kom daar ook ’n verdere toepassing van die *arrive*-lekseem voor. “Daar is vir hom [die enkeltalige] slegs aankomstale [“teikentale”],” sê Derrida, en vervolg: “maar [dit is] tale wat [...] nie daarby uitkom om hulleself vas te heg nie [*n’arrivent pas à s’arriver*]” (Derrida 1996:117). In die “daarby uitkom” (in die sin van iets regkry of realiseer) sien ons ’n verdere betekenis van die werkwoord, wat dan in die laaste woord van die sin oorgaan in die refleksiewe werkwoord *s’arriver*, waar *arrive*⁴⁸ dui op die idee van aanheg. Mens sou in Frans byvoorbeeld dieselfde werkwoord gebruik vir ’n boot wat vasmeer in ’n hawe. (Vergelyk in hierdie verband – van iets wat aanheg of vasheg – die Engels *rivet*.) Hier gebruik Derrida dus ’n baie konkrete beeld, waardeur hy dan ook sy “gehegtheid” (*attachement*) aan die Franse taal vergestalt. Kortom, die enkeltalige *kom* nie net *tot* die taal (“aankomstaal”) nie; hy *heg* homself *aan* die taal. Ons moet egter nie die vervreemding (alteriteit) waaraan die taal geken is, uit die oog verloor nie; die gehegtheid-aan-’n-taal is allesbehalwe gerieflik of natuurlik.⁴⁹ Derrida praat nie net van ’n aankoms en ’n aanhegting nie; hier is inderdaad sprake van ’n besetting, ’n “bewoning” van die taal (aan die hand van die werkwoord *habiter*). En dit is ’n “neurotiese” proses: “My gehegtheid aan Frans,” verduidelik hy, “neem vorme aan wat ek partykeer as ‘neuroties’ oordeel. Ek voel verlore buite Frans. Ander tale, diés wat ek min of meer onhandig lees, ontsyfer, partykeer praat, is tale wat ek nooit sal bewoon nie. Daar waar ‘bewoon’ begin om iets vir my te beteken” (Derrida 1996:97–8).

Wat bedoel Derrida met “bewoon”? Derrida gaan nie na aanleiding van laasgenoemde aanhaling dieper hierop in nie. Dog werp ’n gedeelte wat die leser kort vantevore sou gelees het (Derrida 1996:85) ’n onmiskenbaar sintuiglike – seksuele – lig op die “bewoning”. Weer eens gaan dit hier oor die werkwoord *arriver*, dié keer in die sin van “gebeur”, meer bepaald, die konstruksie *faire arriver*, om te “laat gebeur” (iets te laat aankom). Iets te laat gebeur (te laat aankom) met taal, *taal iets aan te doen*. Dit is inderdaad ’n begeerte (*désir*): “Begeerte om [die taal] hier te laat arriveer [*arriver*] deur iets daarmee⁵⁰ te laat gebeur [*lui faisant arriver*], met hierdie taal wat so ongeskonde gebly het, altyd so geloof en verheerlik⁵¹ [...], iets, gevolglik, daarmee te laat gebeur, iets so inwendigs dat dit selfs nie eers daarteen sou kon protesteer sonder dat dit ’n protes sou wees teen [die taal] se eie vrylating [*émanation*] nie ...” (Derrida 1996:85). Begeerte vir seks, vir penetrasie? Enkele reëls verdeaan onderstreep Derrida dit wanneer hy die gevolg van dit wat met die taal “gebeur”, gelykstel aan ’n orgasme: “iets so inwendigs dat [die taal] daardeur kom tot orgasme [*qu’elle en vienne à jouir*]” (Derrida 1996: 85).

In hierdie beskrywing van Derrida wat Frans “bewoon” soos ’n man sy minnares “iets aandoen”, herken ons redelik moeiteloos die figuur van Althusser se Prins wat, soos ons gesien het, sy gebied “teëkom” as fortuna (noodlotsvrou) en haar deur sy *virtù* “verlei” (Althusser s.j.:4). Of, inderdaad, geweld aandoen, want daar is bloed by betrokke. Die effek van die “iets so inwendigs” wat ons Derrida hier bo sien aandoen het, word ook, later in dieselfde paragraaf, beskryf as die “onuitwisbare argief van hierdie gebeurtenis, nie ’n kind, noodwendig, nie, maar ’n tatoeëermerk, ’n verruklike [*splendide*] vorm, weggesteek onder die kledingstuk, waar bloed met ink meng om van alle kleure te laat sien” (Derrida 1996:85–6). Is die “bloed [wat] met ink meng” hier ’n beroep op daardie baie spesifieke “gehegtheid” van die skrywersdaad, wat Derrida moes gehad het met betrekking tot Frans, die één taal waarin hy skryf en nog altyd geskryf het?

Miskien. Of miskien nie. Derrida voer presies op hierdie punt – by die woord “kleure” (*couleurs*) – ’n tekstuele maneuver uit wat die effek het om die sintuiglike *werklikheid* (die penetrasie, die bloed) van sy ingryping (in taal) so veelkantig te maak soos Althusser se dobbelsteen van die *aléatoire*. Daar is altyd ’n alternatief, en die alternatief is ewe moontlik. Dié gebaar van toevalligheid kom voor in die vorm van ’n lang voetnota, waarvan minstens die eerste reëls die moeite werd sou wees om breedvoerig aan te haal: “Terwyl [letterlik: in die oomblik dat] ek die drukkersproewe herlees, sien ek op televisie ’n Japannese film waarvan ek nie weet wat die titel is nie en wat die storie vertel van ’n tatoeëerkunstenaar. Sy meesterstuk: ’n buitengewone tatoeëring waarmee hy sy vrou se rug bedek terwyl hy met haar liefde maak, van agter haar rug af, nadat hy besef het dit is die stand van haar geleiding [*la condition de son ductus*]. Ons sien hoe hy die punt van sy kwetsende pen [*plume blessante*] indruk terwyl sy vrou, plat op haar maag, haar smekende en pynvolle gesig na hom omdraai” (Derrida 1996:86).

Derrida voeg by dat sy hom verlaat “as gevolg van hierdie geweld”. In die res van die voetnota vertel hy hoe die tatoeëerkunstenaar na dese sy tatoeëerkuns op die rug van ’n vrou kan beoefen slegs solank sy haarself neergelê het bo-op sy seun; die seun, beeldskoon, wat hy saam met die vrou in die beskrewen toneel gehad het (en wat sy aanvanklik van hom weggenem het). Die seun se funksie is om plesier te gee aan die vroue terwyl hulle onderwerp word aan die pa se kunsbeoefening. Die ontknoping van die drama is “verskriklik” (Derrida sê hy vertel dit nie). Uiteindelik oorleef slegs die oorspronklike vrou, asook, natuurlik, die meesterstuk, maar waarna sy nooit self kan kyk sonder behulp van ’n spieël nie (sien Derrida 1996:86).

Die sintuiglike – as erotiese plesier, as pyn van lyflike skending – bereik hier, uiteraard, ’n hoogtepunt. Maar in ’n voetnota. Mens sou, logies, kon aanvoer dat Derrida die voetnota bywerk ten einde sy “inwendige gehegtheid” aan (die Franse) taal te illustreer, ter ondersteuning van ’n argument. Die vrou is miskien die beliggaming van alteriteit (nes die Franse taal vir Derrida); die man se gehegtheid aan haar gebeur nie natuurlikerwys (deur seks) nie, eerder deur die pynlike beoefening van ’n skrifgebaseerde kunsvorm waarvoor die vrou die lydende subjek is.

Tog, ondersteun die voetnota noodwendig die teks? Want wat veral hier tref, is die toevalligheid van die omstandighede: Derrida lees die proewe van ’n teks wat vir alle praktiese doeleindes reeds persklaar is. Toevallig is die televisiestel aan in die agtergrond en “sien” hy – uit die hoek van sy oog? – die Japannese rolprent. Maar dis nie al toeval nie. Derrida sê (skryf) onomwonde dat hy nie weet wat die rolprent se naam is nie.⁵² Hy kon dit geweet het – hy kon dit maklik daarna nageslaan het, en mens sou so ’n eenvoudige verwysing inderdaad van hom verwag het, niks minder nie – maar hy het nie. Die dobbelsteen het nie so geval nie, dis soos dit nou maar eenmaal is. Die ondervindelike, sintuiglike – wat Derrida beleef, waarneem – sou die sin – sy eie teks wat hy besig was om te lees – kon ondersteun het. Of ondermyn het.

4. Ten slotte

’n Artikel met die name van twee vooraanstaande filosowe sou normaalweg handel oor een of ander vergelyking van hulle filosofieë. Ek sou so ’n invalshoek ook in hierdie artikel kon gehad het: ’n verkenning, beginnende by beide se antihumanistiese posisie-inname, van beskouings ten opsigte van struktuur, betekenis en menslike aandadigheid. Ten spyte van die grootliks verskillende terreine waarin hulle filosofies die weg gebaan het (Althusser politieke mag en revolusie, Derrida geskrewenheid en betekenis) sou so ’n vergelyking sekerlik doenbaar wees, veral binne die raamwerk van ’n post-1960’s, poststrukuralistiese, post-Marxistiese era.

My doel was egter nie om in te gaan op idees en paradigmas nie, maar op iets meer konkreet: woorde. Spesifiek, woorde oor die konkrete en die tasbare – die “sintuiglike”. En die sintuiglike – woorde van die ervaringswêreld en ondervindelike – het juis weens Althusser en Derrida se tydgenootlikheid na vore getree as onderwerp. Nie net die feit dat hulle tydgenote was nie, maar dat hulle inderdaad dieselfde ruimtes gedeel het (Parys, die École normale). Ook die feit dat hulle mekaar geken het, nie in die eerste plek as filosowe nie (soos ek probeer aantoon het, was hulle intellektuele verwisselings betreklik karig), maar as kollegas, selfs vriende. Die twee “tydgenootlike tekste” waaroor dit hier gehandel het, spruit dan ook voort uit ’n besondere tydperk binne hierdie verhouding: “Die materialisme van die teëkoms” in die laaste jare van Althusser se lewe (toe Derrida van die min was om nog by ’n “kwynende” Althusser besoek af te lê), *Die enkeltaligheid van die ander*, in die eerste jare na sy dood.

Sintuiglikheid, alhoewel binne die tekstuele “genre” van abstraksie, beide “Die materialisme van die teëkoms” en *Die enkeltaligheid van die ander* synde in die eerste plek akademiese, filosofiese tekste, boonop geskryf deur filosowe met min plek in hulle denke vir die individuele, ondervindelike. Sintuiglikheid in abstraksie. Dit was die uitdaging.

Mens sou inderdaad kon aanvoer dat dit moeilik sou wees om jou ’n meer abstrakte *materialisme* te kon voorstel as Althusser se materialisme van die teëkoms, materialisme van

die toevallige (wat juis – *materialisme de l'aléatoire* – 'n gelykstaande benaming is), materialisme van die lukrake, van die veelkantigheid van die dobbelsteen. Dieselfde abstraktheid geld vir Derrida se enkeltaligheid, met sy beginsel van alteriteit as dié oorkoepelende *identiteitsgerigte* taaleienskap. Dog in beide gevalle is die argument gedrewe aan die hand van metafore van die fisiese: in Althusser oorheersend dié van die teëkoms (*clinamen*) wat “plaasvind” (in Frans *a lieu*) om “vat te kry” (*prend*); in Derrida dié van die enkeltalige wat “aankom” (*arrive*) by die taal vir 'n aanhegting tussen enkeltaal en enkeltalige (die refleksiewe *s'arrive*).

Metafore wat hulle ook, ten minste binne so 'n “literêre” perspektief, leen tot 'n sekere ironie, weliswaar op verskillende vlakke. Is Althusser se “plaasvind” nie óók 'n manier om die *non-lieu* waaraan hy destyds onderworpe was (nadat sy rekenskap ten opsigte van sy vrou se dood *nie plaasgevind het nie*) te besweer nie? Is Derrida se “aankom” nie die teenoorgestelde, die ondermyning, van die mees basiese dekonstruktiewe beginsel, naamlik die immervlietende *différance* van betekenis nie?

Ek het in die eerste gedeelte melding gemaak van “raakpunte” tussen Althusser en Derrida – op die vlak van hulle denke, beskouings van taal, lewens. Raakpunte wat later, toe die twee tekste onder die loep gekom het, “eggo's” geword het. Meer spesifiek, Derrida as eggo van Althusser. Hier het twee elemente veral opgeval: die geweld (kwaadwilligheid?) van die sig-aanhegting (*s'arriver*) wat, nes met Althusser se Machiavelliaanse Prins, verbeeld word (verwoord word) in die skending van 'n vrou. Maar, uiteindelik, die absolute toevalligheid van die aankoms/aanhegting, gesuggereer in Derrida se sonderlinge tekstuele inset van 'n (byna onverskillige) voetnota. Ons moet egter versigtig wees om sodanige “eggo's” slegs as 'n sekere (toevallige) wederkerigheid tussen twee (tydgenootlike) tekste te lees. Ek wou geensins voorgee dat Althusser Derrida “beïnvloed” het om 'n sekere taal en beeldspraak te gebruik nie.

Laastens, 'n woord oor wat dit beteken het om twee poststrukuralistiese Franse filosowe in Afrikaans te verwoord. Dit was vir my uiters belangrik om my nie, wat my aanhalings van die twee tekste aanbetref, te verlaat op die tekste se Engelse vertalings nie. *Materialism of the encounter?* Nee, materialisme van die teëkoms. *Monolingualism of the Other?* Nee, enkeltaligheid van die ander. 'n *Ander* taal, dus, Afrikaans, en wat ons met 'n laaste eggo tussen die Althusseriaanse en Derridiaanse tekste laat. Materialisme van die *teëkoms*, enkeltaligheid van die *aankoms*.

Bibliografie

Althusser, L. 1965a. *Pour Marx*. Parys: F. Maspero.

—. 1965b. *Lire “Le Capital”*. Parys: F. Maspero.

—. 1978. Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste IV. – Une solution: sortir de la forteresse. *Le Monde*, 28 April. http://abonnes.lemonde.fr/archives/article/1978/04/28/ce-qui-ne-peut-plus-durer-dans-le-parti-communiste-iv-une-solution-sortir-de-la-fortresse_3128372_1819218.html?xtmc=doit_changer_parti_communiste&xtcr=1 (12 Maart 2018 geraadpleeg).

- . 1992. *The future lasts forever. A memoir*. Vertaal deur R. Veasey. New York: The New Press.
- . 1994. *Sur la philosophie*. Parys: Gallimard.
- . 2006. *Philosophy of the encounter: Later writings, 1978–1987*. New York: Verso.
- . 2013. *L'Avenir dure longtemps. Autobiographie*. Parys: Flammarion.
- . s.j. Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre: 1–18. <https://www.scribd.com/doc/101030658/Althusser-Louis-Le-courant-souterrain-du-materialisme-de-la-rencontre> (22 Februarie 2019 geraadpleeg).
- Attridge, D en T. Baldwin. 2004. Jacques Derrida. Controversial French philosopher whose theory of deconstruction gave us new insights into the meaning of language and aesthetic values. *The Guardian*, 11 Oktober. <https://www.theguardian.com/news/2004/oct/11/guardianobituaries.france> (20 Junie 2018 geraadpleeg).
- Baring, E. 2011. *The young Derrida and French philosophy 1945–1968*. New York: Cambridge University Press.
- Bensmaïa, R. 2003. La langue de l'étranger ou la Francophonie barrée. *Rue Descartes*, 37:65–73.
- Bourdin, J. 2005. La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser. *Multitudes*, 21(2):139–47.
- Cixous, H. 2001. *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*. Parys: Galilée.
- Crépon, M. 2001. Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre). *Raisons politiques*, 2:27–40.
- Derrida, J. 1967a. *De la grammatologie*. Parys: Seuil.
- . 1967b. *L'Écriture et la différence*. Parys: Seuil.
- . 1974. *Glas*. Parys: Galilée.
- . 1988. *Signéponge*. Parys: Seuil.
- . 1990. *Limited Inc*. Parys: Galilée.
- . 1993a. *Spectre de Marx*. Parys: Galilée.
- . 1993b. Text read at Louis Althusser's funeral. Vertaal deur R. Harvey. In Kaplan en Sprinkler (reds.) 1993:241–5.
- . 1996. *Le Monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*. Parys: Galilée.
-

- . 1997. *De l'hospitalité*. Parys: Calmann-Lévy.
- . 1998. *The Monolingualism of the Other; or, The prosthesis of origin*. Vertaal deur Patrick Mensah. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. *H.C. pour la vie, c'est-à-dire*. Parys: Galilée.
- . 2017. *Dissemination*. Vertaal deur B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. en J. Habermas. 2004. *Le "concept" du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Parys: Galilée.
- Derrida, J. en M. Sprinker. 1993. Politics and friendship: An interview with Jacques Derrida. In Kaplan en Sprinkler (reds.) 1993:183–231.
- De Saussure, F. 1972. *Cours de linguistique générale*. Parys: Payot.
- Ellis, J. 1989. *Against deconstruction*. Princeton: Princeton University Press.
- Falck, C. 1989. *Myth, truth and literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finn, G. 1996. *Why Althusser killed his wife. Essays on discourse and violence*. New Jersey: Humanities Press.
- Foucault, M. 2007. *Security, territory, population*. Vertaal deur G. Burchell. New York: Picador.
- Hall, R. 1987. *Linguistics and pseudo-linguistics: Selected essays, 1965–1985*. Amsterdam: John Benjamin.
- Hobson, M. 1998. *Jacques Derrida. Opening lines*. New York: Routledge.
- <https://fr.wikipedia.org/wiki/Clinamen> (30 Augustus 2016 geraadpleeg).
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Jacques_Derrida (3 Maart 2017 geraadpleeg).
- Johnson, B. 2017. Translator's introduction. In Derrida (2017:vii–xxx).
- Johnson, D. 1992. Introduction: Louis Althusser 1918–1990. In Althusser (1992:vi–xvii).
- Kaplan, E. en M. Sprinker (reds.). 1993. *The Althusserian legacy*. New York: Verso.
- Le Goff, J.-P. 1998. *Mai 68. L'héritage impossible*. Parys: La Découverte.
- Litré. s.j. <https://www.litre.org/definition/al%C3%A9atoire> (14 Januarie 2019 geraadpleeg).
- Montag, W. 2013. *Althusser and his contemporaries: Philosophy's perpetual war*. Durham: Duke University Press.
-

Solomon, S. 2012. L'espacement de la lecture: Althusser, Derrida, and the theory of reading. *Décalages*, 1(2):2–26. <http://scholar.oxy.edu/decalages/vol1/iss2/4> (14 Maart 2017 geraadpleeg).

Sparling, R. 2014. Le Prince et le problème de la corruption: réflexions sur une aporie machiavélienne. *Les ateliers de l'éthique*, 9(1):8–27. <https://doi.org/10.7202/1024292ar> (7 Desember 2018 geraadpleeg).

Sullivan, P. 2004. Jacques Derrida dies; deconstructionist philosopher. *Washington Post*, 10 Oktober: C11. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A21050-2004Oct9.html?noredirect=on> (20 Junie 2018 geraadpleeg).

Wald Lasowski, A. 2015. Louis Althusser et nous. *Magazine littéraire*, 551:14–7. <https://www.nouveau-magazine-litteraire.com/louis-althusser-et-nous> (14 Februarie 2016 geraadpleeg).

Weil, N. 2007. Rétrocontroverse: 1978, les intellectuels communistes contre le parti. *Le Monde*, 24 Julie. https://www.lemonde.fr/idees/article/2007/07/24/retrocontroverse-1978-les-intellectuels-communistes-contre-le-parti_938685_3232.html (15 Maart 2018 geraadpleeg).

Eindnotas

¹ Respektiewelik is die twee terme *signifié* en *signifiant* in Frans (De Saussure 1972:97).

² Vir leesbaarheid gebruik ek deurgaans die vertaalde Afrikaanse titels soos deur my vertaal. Daar is geen Afrikaanse vertaling van die twee tekste beskikbaar nie.

³ In Afrikaans *Aangaande filosofie*.

⁴ My vertaling uit Frans. Tensy anders vermeld, is alle vertalings van Franse aanhalings na Afrikaans my eie.

⁵ In Frans word daar gewoonlik na hierdie École verwys aan die hand van sy adres in Parys: L'École normale de la rue d'Ulm (Ulmstraat).

⁶ Bekend as *agrégation*.

⁷ In Engels vertaal as *For Marx* en *Reading capital*.

⁸ In Engels vertaal as *Of grammarology* en *Writing and difference*.

⁹ So loop Althusser dan ook die totale tydperk van studente- en werkersonluste in Mei–Junie 1968 (in Frans alombekend as Mai 68) mis, nadat hy op dieselfde dag as die eerste Paryse straatblokkades gehospitaliseer is weens depressie. Hy sou feitlik die hele somer van 1968 in hierdie inrigting (te Soisy-sur-Seine) deurbring (Althusser 2013:539; Johnson 1992:xiii).

¹⁰ Hier dink mens by uitstek aan *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* (1980), in Engels vertaal as *The postcard: From Socrates to Freud and beyond*, maar daar is ook etlike ander tekste waarin 'n belang met die psigoanalise na vore tree. (Sien onder meer Derrida 1974, 1988, 2002, 2017.)

¹¹ *De l'hospitalité*, in Engels vertaal as *Of hospitality*.

¹² 'n Jaar later in Engels gepubliseer as *Spectres of Marx*.

¹³ Sien Derrida en Habermas (2004), in dieselfde jaar in Engels gepubliseer as *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*.

¹⁴ Ingesluit in die versameling *Pour Nelson Mandela* (Parys: Gallimard) onder die redakteurskap van Derrida en Mustapha Tlili. Die bundel is in Engels uitgegee onder die titel *For Mandela*, terwyl Derrida se bydrae vertaal is onder die titel "Admiration of Nelson Mandela, or the laws of reflection".

¹⁵ Althusser bly 'n lid van die PCF te midde van die grootskaalse verbrokkeling van die Franse linkse politiek, wat, veral in intellektuele geledere, steun vir Trotskiaanse en Maoïstiese groeperinge meebring ten koste van die PCF (Althusser 2013:262). 'n Groot krisis in hierdie verband is die onluste van Mei 1968 en die traagheid van die PCF om na behore daarop te reageer. Althusser het inderdaad self die versuim van die PCF om die revolusionêre aard van die Mei 1968-onluste te erken, later skerp veroordeel (Althusser 1978; sien ook Althusser 2013:263). Met die groter bewuswording van die vergrype van die Stalin-era was daar, in die loop van die 1950's en '60's, reeds in elk geval 'n geleidelike vervreemding tussen intellektuele en die PCF, wat 'n spits bereik het met die ingryping van die Sowjetunie in Hongarye in 1956 (Weil 2007). (Vir 'n ontleding van hierdie linkse geskiedenis, sien Le Goff 1998:125–31.) Dit is eers ná 1980 dat Althusser sy lidmaatskap van die PCF opsê, kwansuis oor hy – nadat hy sy vrou, Hélène Rytman, se dood veroorsaak het – nie as "berugte moordenaar" die PCF in die verleentheid wou stel nie (Althusser 2013:275). Meer oor hierdie episode later.

¹⁶ In dieselfde onderhoud met Sprinker kom Derrida wel daarby uit om 'n sekere kritiek jeens Althusser uit te spreek. Aanvanklik verwys hy na die "Althusseriane" (weer eens, dus, die meervoudsvorm) se gebrek aan deeglikheid wat hulle gebruik van die begrippe *objek* en *wetenskaplike objek* aanbetref (Derrida en Sprinker 1993:188). 'n Bietjie later verkwalik hy die verswyging van Heidegger se invloed in die werk van die vernaamste Franse filosofe van sy tyd, en noem hier Althusser op die naam: "For Althusser, if I may be allowed to say it in such a brutal way, Heidegger is the great unavoidable thinker of this century" (Derrida en Sprinker 1993:189–90). Om 'n meer direkte blik op Derrida se omgang met Althusser se idees te verkry is dit egter nodig om ongepubliseerde bronne in die Derrida-argiewe te raadpleeg. Hier is 'n reeks getikte seminare wat Derrida op 'n stadium aan Althusser gewy het van belang. Volgens Solomon bevraagteken Derrida in een van hierdie seminare Althusser se aanspraak dat alle teorie, wetenskap en filosofie bepaal sou wees deur 'n model van die "praktyk" as transformiewe produktiwiteit. Derrida bemerk dus hier by Althusser die enigszins simplistiese opvatting dat, beide as handeling en as staat, praktyk teorie sou "voorafgaan", terwyl teorie dan juis, binne die raamwerk van hierdie opvatting, 'n ontwikkeling van die praktyk en, inderdaad in dié sin, 'n orde van die praktyk sou wees (Solomon 2012:12–3). Hierdie "kritiek" hou heel moontlik verband met 'n twyfel wat

Derrida lank vantevore, in die vroeë 1960's, in 'n brief aan Althusser uitgespreek het aangaande laasgenoemde se begrip van ideologie, en waarin Derrida die volgende sê: “[I]t [Althusser se begrip van ideologie] appears to me still the prisoner of a metaphysics and a certain ‘reverse idealism’ that you know better than anyone else” (Baring 2011:269).

¹⁷ Volgens Baring (2011:101) is die frase *se faire Althusser* (letterlik om jouself te ver-Althusseer) in die École gebruik om die houvas uit te druk wat Althusser op studente se Marxistiese denke gehad het. Baring voer dan ook aan dat dit inderdaad deur die École se studente was – eerder as, soos reeds bespreek, deur persoonlike filosofiese gesprekke – dat Althusser en Derrida se idees in kontak gekom het (Baring 2011:265).

¹⁸ Althusser skryf hierdie woorde in die middel-1980's.

¹⁹ In die sin van Derrida se onophoudelike spel van die teken wat nie net *verskil* nie, maar *uitstel* van betekenis aandui, op grond van sy ontleding van die Franse werkwoord *différer* wat beide betekenis omvat (vergelyk in Engels die werkwoorde *to differ* en *to defer*), 'n filosofiese beginsel wat Derrida tuisbring onder sy beroemde eieskepping *différance* (sien Derrida 1967b).

²⁰ Dis dan ook hier dat Althusser goedkeurend melding maak van Derrida se begrip *disseminasie*, hier bo genoem.

²¹ Vir 'n bespreking van die klemverskille tussen Althusser en Derrida wat antihumanisme aanbetref, sien Baring (2011:265–73). Althusser sien antihumanisme as gesetel in Marx se “epistemologiese breuk” van 1845, wat van deurslaggewende belang is om Marxisme, in Althusser se terme, in 'n “wetenskap” van die geskiedenis te herskep (Baring 2011:267). Derrida, daarenteen, gaan haal sy antihumanisme by die fenomenologiese tradisie van Husserl en Heidegger (*Dasein*), 'n antihumanisme wat, volgens Baring, enigsins “dubbelsinnig” is (Baring 2011:272). In Baring se woorde: “When Derrida turned away from humanism, he rejected not the idea of ‘Man’ as the author of philosophy, but rather his arrogance and sense of self-sufficiency” (Baring 2011:273).

²² Hierdie “industrie” is multidissiplinêr; sien byvoorbeeld Falck (1989) (literêre teorie), Hall (1987) (linguistiek), Ellis (1989) (filosofie).

²³ Die debat oor Derrida se “nihilisme” het inderdaad weer opgevlam na sy dood, minstens in die Anglo-Amerikaanse pers. Vir 'n keurige verdediging van Derrida teen hierdie aantygings, sien Attridge en Baldwin (2004) se nekrologie in *The Guardian*.

²⁴ Ons sal in die volgende afdeling sien dat *Die enkeltaligheid van die ander* ook besonder interessante filosofiese lig werp op Derrida se beskouing van taal. Ek gaan nie hier verder daarop in nie.

²⁵ Woordspelings wat partykeer ook 'n komiese ondertoon het. 'n Voorbeeld hiervan is die debat tussen Derrida en die Amerikaanse linguis John Searle aangaande die taalhandeling (“speech act”) (Derrida 1990), waarin Derrida deur middel van 'n woordspeling “Searle” in “Sarl” verander, die letters S-A-R-L synde die Franse afkorting van *Société anonyme à responsabilité limitée*, min of meer die ekwivalent, in Afrikaans, van 'n BK (Beslote Korporasie).

²⁶ Wat Derrida se gebruik van woordspeling aanbetref, meld die vertaler Barbara Johnson hoe sy “every weapon available – from Latin to neologisms to American slang” moes inspan “to keep the juggling-puns in the air” (Johnson 2017:xviii).

²⁷ “Est” (Ooste) en “est” (is) is nie homofone nie; die twee woorde se klanke word onderskei deurdat die “s” en “t” slegs in eersgenoemde uitgespreek word.

²⁸ Althusser gee ’n pertinent taalkundige beslag aan hierdie beskouing van “wetenskaplike” lees wanneer hy, ten minste in ’n voetnota, sy eie gebruik van ruimtelike metafore (woorde soos “veld”, “terrein”, “ruimte”, “plek”, “situasie”, “posisie”, ens.) bevraagteken binne sy eie diskoers in *Lire Le Capital*, ’n diskoers met “wetenskaplike pretensies”. Hy vra die vraag waarom “’n sekere vorm van wetenskaplike diskoers noodwendig die gebruik vereis van metafore ontleen aan ’n nuwetenskaplike diskoers” (Althusser 1965b:27). Ruimtelike metafore hou die gevaar in dat dit per definisie ’n “binne” en “buite” impliseer, ’n onderskeid wat in terme van die wetenskaplike (strukturelistiese) “infinitely definite, structured unity” (Solomon 2012:2) wat Althusser voorhou, eenvoudig irrelevant is. Althusser regverdig egter uiteindelik sy gebruik van dié woorde op grond van die feit dat dit slegs “retories” is (Solomon 2012:2). Solomon (2012) bied ’n breedvoerige bespreking van hierdie kwessie, waarby Derrida se kritiek van ’n oorvereenvoudigde wetenskaplike objek (sien eindnota 16) ook betrek word.

²⁹ Na Louis se dood trou Althusser se ma, Lucienne Berger, met sy broer, Charles, wat Althusser se biologiese pa is. Althusser beeld hulle verhouding as baie ongelukkig uit – hy bestempel dit as ’n “horrible mariage” – en sinspeel daarop dat sy eie verwekking die gevolg was van seksuele geweld (Althusser 2013:56).

³⁰ ’n Toonaangewende woordspeling in hierdie verband is dié tussen die Franse woorde vir “naam”, *nom*, en “nee” (dikwels ook “nie”), *non*, waarvan die uitspraak identies is. Die blote feit dat jy ’n naam dra, is dus alreeds ’n negering, ’n “nee” van die subjek (sien Hobson 1998:129), ’n redenasie wat sekerlik van toepassing sou wees op Althusser se bovermelde dilemma met sy voornaam Louis. (Hier dink mens natuurlik aan Lacan se inspanning van die *non/nom*-homofonie in sy begrip van die “Nom du Père”).

³¹ So ’n dekonstruksie is egter wel in ’n mate – gebaseer op die klank/letter “j” en gerig op Derrida se Joodse oorsprong – gedoen deur Hélène Cixous, ’n baie goeie vriendin van Derrida, sekerlik met sy goedkeuring: “Jacques – of liever Jackie [Derrida se oorspronklike voornaam wat hy later “verfrans” het] – J – Jood...” (Cixous 2001:3). Interessantheidshalwe kan ons hier byvoeg Derrida se anagramspel met sy eie naam wanneer hy twee van sy opstelle in *L’écriture et la différence* onderskeidelik as “Reb Rida” (Derrida 1967b:116) en “Reb Derissa” (Derrida 1967b: 436) onderteken.

³² Althusser gee die volgende dekonstruksie van die naam Jacques, alhoewel hy toegee dat dit “miskien ’n oordrewe spel met die klanke van die betekenaar is”: “die ‘j’ van Jacques was ’n straal (dié van sperm) [‘straal’ is *jet* in Frans], die diep ‘a’ (Jacques) dieselfde [klank] as dié van Charles, die voornaam van my pa, die ‘ques’ tog te duidelik dié van ‘penis’ [in Franse sleurtaal, ’n *queue*], en die Jacques soos die in Jacquerie, [...] die gedempte kleinburgerlike opstand [plaasgevind in 1348] wat my oupa my daardie tyd van vertel het” (Althusser 2013:73).

³³ Letterlik “geen grond [vir ’n saak] nie”.

³⁴ Althusser spreek dan juis die hoop uit dat die skryf van die outobiografie ’n manier sal wees “om die grafsteen van stilte op te lig” (Althusser 2013:46).

³⁵ Hierdie teks, onvoltooid, het ongepubliseer gebly totdat dit na Althusser se dood, by die publikasie van sy uiteindelige outobiografie, *Die Toekoms is langdurig*, ingesluit is (sien Althusser 2013:325–407).

³⁶ Derrida het in 1957 met die psigoanalisis Marguerite Aucouturier getrou (Attridge en Baldwin 2004).

³⁷ Soos Althusser aandui (Althusser s.j.:4), is die idee geïnspireer deur die lewensgeskiedenis van Cesare Borgia (1476–1507). Mens kan hier ook nuttig verwys na Michel Foucault se bespreking van die Prins in sy “February 1st Lecture” oor bestuurlikheid oftewel “gouvernementalité” (sien Foucault 2007).

³⁸ Althusser gebruik deurgaans die Italiaanse term *virtù*, wat ek gevolglik ook onvertaald laat, terwyl hy *fortuna* vertaal met die Franse (*la*) *fortune*.

³⁹ Die verbale konstruksie *avoir lieu* kom, in ’n verskeidenheid van grammatikale vorme, 25 keer in die teks voor.

⁴⁰ Die werkwoord *prendre* kom in verskeie vorme 13 keer in die teks voor, telkens met verwysing na iets wat “vat kry” ten einde duursaam te raak. Althusser toon hier ’n voorkeur vir metafore wat met kos verband hou (spesifiek wanneer ’n vloeistof “vas” begin raak), en noem roomys (Althusser s.j.:3), ys, melk en mayonnaise as voorbeelde (Althusser s.j.:15). Hy gebruik egter die werkwoord ook ter verduideliking van die idee dat denke, wat hy as aanvanklik onlosmaaklike deel van die verbeeldingswêreld (*imaginaire*) takseer, binne die konteks van toevalligheid (kan) “vorm aanneem” (of nie) in die proses van begripsvorming (Althusser s.j.:7).

⁴¹ Dit is interessant dat volgens die *Littre*-woordeboek (Littre s.j.) die etimologiese oorsprong van die woord *aléatoire* juis verwys na ’n dobbelsteen, afgelei van die Latyns *alea*.

⁴² Materialisme van toevalligheid en gebeurlikheid.

⁴³ Die woord *aléatoire* kom, beide as naamwoord en as adjektief, 16 keer in die teks voor.

⁴⁴ Een van die elemente van hierdie “identiteitswroeging” wat Derrida uit sy eie lewe ophaal, is sy Franse nasionaliteit, spesifiek in die lig van die feit dat dié nasionaliteit hom, as lid van die Joodse gemeenskap in Algerië, in 1943 vir etlike jare ontnem is tydens die Nazi-besetting van Frankryk. Dog was dit nie die Duitse okkuperders wat hom sy Franse nasionaliteit ontnem het nie, maar die Franse regering onder maarskalk Pétain! Die Franse nasionaliteit sou later weer teruggegee word, dog op ’n manier wat die Joodse gemeenskap van die hele proses van restitusie – nes dit was tydens die proses van ontneming – uitgesluit het (sien Derrida 1996:34–7).

⁴⁵ Derrida het in hierdie verband ook kritiek ontlok. So beskuldig Réda Bensmaïa hom byvoorbeeld daarvan dat hy, deur sy personifiëring van die eksklusiwiteit van Frans (as taal van uitsluiting), die indruk skep dat “hy homself proklameer as ’n ‘martelaar’ van Franstaligheid [*francophonie*]” (Bensmaïa 2003:70).

⁴⁶ Die Franse literatuur was inderdaad vir Derrida, as jeugdige, ’n lewensinvloed wat ook sy latere beroep as filosoof sou rig. Soos hy dit ietwat later in die teks stel: “[E]k was [in die middel-1940’s] as ’t ware deurdring [*harponné*] deur die Franse literatuur en filosofie, die een en die ander, die een of die ander” (Derrida 1996:84).

⁴⁷ Hierdie nogal kenmerkend dekonstruktiewe sienswyse (die oorsprong is afwesig, dus kan die gevolg van die oorsprong nooit heeltemal verwesenlik word nie, nooit werklik wees nie) kan in die onderhawige geval egter terugherlei word na Derrida se eie ervaring van ’n “afwesige” moedertaal. Toe Derrida jonk was, het daar nog slegs enkele uitdrukkings oorgebly van die oorspronklike taal van die Joodse gemeenskap in Algerië, wat uitgesterf het. Teen die agtergrond van hierdie verlore taal was Frans nooit vir sy ma – of vir hom – “’n volwaardige moedertaal” nie (*une languepleinement maternelle* – sien Derrida 1996:64, 90).

⁴⁸ *Arriver* is die infinitiewe vorm.

⁴⁹ Derrida se betoog in *Die enkeltaligheid van die ander* kan dan ook met reg gelees word as die teenvoeter (dekonstruksie) ten opsigte van ’n meer nasionalistiese of romantiese siening van taal, dié van “taalkundige nasionalisme”, waarvolgens ’n taal die “eiendom van ’n volk” sou wees en as sodanig “natuurlik” tot sy sprekers hoort (Crépon 2001:40).

⁵⁰ My gebruik van “daarmee” en “dit” verbloem in ’n mate die seksuele aard van die aangehaalde teks. Anders as in Afrikaans, is alle selfstandige naamwoorde in Frans verdeel in twee *genres*, waarna verwys word as “manlik” en “vroulik”. Die woord vir “taal” (*langue*) is vroulik, derhalwe gebruik Derrida deurgaans die vroulike voornaamwoord (Afrikaans “sy” / “haar”) met verwysing na die naamwoord “taal”. Mens sou dus alle verwysings in die onderhawige gedeelte na (die) taal kon lees as verwysings na ’n vrou (minnares).

⁵¹ Die taal wat “verheerlik” is, dui, binne die konteks van Derrida se lewe, op die feitlik grenslose bewondering wat Frans (asook, veral, die Franse literatuur) geniet het in die Algerynse gemeenskap waarin hy grootgeword het. (Sien eindnota 46.)

⁵² Volgens my eie raadpleging van die internet is die rolprent na alle waarskynlikheid *La femme tatouée* van Yoichi Takabayashi, wat in 1981 vrygestel is.