

# HET LICHAAM ZIJN EN HEBBEN

EEN KRITIEK OP BUTLERS CONSTRUCTIVISTISCHE VISIE OP HET LICHAAM

Annemie Halsema

## **Being and having a body. A critique on Butler's constructivistic approach of the body**

*In various books, Judith Butler elaborates a sophisticated view on the body. This view is constructivistic in the sense that corporality is held to be formed historically and culturally. Butler's constructivism is sophisticated since it does not deny the reality of the body, but stresses the formation of the body in historical and cultural practices. Yet, the fact that embodiment also constitutes meaning – a process which, in the words of Merleau-Ponty, precedes knowledge of the world – remains unexplored by Butler. This article puts forward the potentials of the phenomenological approach of the body (by Merleau-Ponty and Marcel), and considers this approach as a fruitful addition to Butler's constructivism. It claims that the phenomenological distinction between having and being a body creates extra possibilities for change of the symbolic; possibilities which remain unused by Butler.*

Het lichaam is in. Er lijkt sprake van een ware lichaamscultus: we besteden grote aandacht aan onze gezondheid, aan wat we eten, aan beweging, aan het vormgeven van het lichaam. Reclames houden ons voor dat we gezond moeten eten en regelmatig bewegen, slank en fit moeten zijn. Om het ideale lichaam te creëren kunnen we knoflookpillen nemen, vitamines, verschillende soorten afslankpoeders of smeersels, de één nog hypo-allergener dan de ander. Fitnesscentra, luxe zwembadparadijzen met modderbaden rijzen als paddestoelen uit de grond. Ieder park lijkt 's avonds tegen vijven wel een sportpark door alle joggers en skeelers; allerhande nieuwe bewegingstechnieken als stretching en Callanetics duiken op.

Deze aandacht voor het lichaam past in onze laatmoderne cultuur, waarin lichamen een middel zijn geworden om onze identiteit uit te drukken.<sup>1</sup> Niet alleen door aankleding van het lichaam, maar ook door dat lichaam zelf vorm te geven – bijvoorbeeld met behulp van fitness of plastische chirurgie – drukken we uit hoe we gezien willen worden. De socioloog Giddens beschouwt het lichaam dan ook als één van de manifestaties van de eigen identiteit: het lichaam is steeds minder een extrinsiek gegeven, en wordt meer en meer beschouwd als iets dat geconstrueerd en beheerst kan worden (1991, p. 7). Typerend voor onze tijd is daarbij dat er steeds meer wordt ingegrepen in de materie zelf, in plaats van te sleutelen aan dat wat het lichaam omhult, bekleedt, verhult.

Dat de medische wetenschap en technologie dragen bij aan de wijze waarop wij het lichaam beschouwen. Door een grote aandacht voor hygiëne, gezondheid, voeding worden dood, ouderdom en ziekte cultureel gezien naar de marge geschoven. Dat heeft negatieve

sociale consequenties voor wie ziek of oud is. Uitsluiting en lagere waardering voor wie een van de norm afwijkend lichaam heeft, zijn enkele van de problematische consequenties. Ook hier verschijnt het lichaam als construeerbaar, op een steeds dieper in de materie ingrijpend niveau (denk aan gentechnologie).

Mede door wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen lijkt het lichaam dus meer dan ooit maakbaar en manipuleerbaar te zijn. Maar het lichaam verschijnt niet alleen als construeerbaar. Er zijn ook andere tendensen te constateren. Sport, aandacht voor uiterlijk en gezondheid bijvoorbeeld kunnen je juist ook je lichaam doen ervaren. Hardlopend voel je je spieren spannen; in de sauna ontspan je door overgave aan de warmte. Naast de tendens tot constructie van het lichaam en beheersing ervan, biedt de lichaamscultus ons dus ook ervaring en beleving van het lichaam.

Deze twee tendenties, die van constructie van het lichaam en beleving ervan, zijn ook op theoretisch vlak terug te vinden, in de beschouwingen over het lichaam in feministische theorie. In dit artikel pleit ik voor een benadering van het lichaam waarin beide aspecten aan bod komen.

## **Van anti-naturalisme tot opwaardering van het lichaam**

Het feminisme heeft een belangrijke impuls gegeven aan de groeiende aandacht voor het lichaam. Feministen concentreren zich op de manieren waarop vrouwenlichamen worden voorgesteld in de wetenschappen (Davis, 1997, pp. 4-5). Het vrouwelijk lichaam is het onderwerp van empirische studies, die

gaan over de vrouwelijke ervaring van het lichaam en de wijze waarop het wordt gerepresenteerd in verschillende sociaal-culturele praktijken. Bovendien zijn het juist feministen die laten zien dat de typisch westerse scheiding tussen geest en lichaam, rede en zintuiglijkheid verbonden is met mannelijkheid en vrouwelijkheid. De dominante intellectuele traditie wordt bekritiseerd vanwege de afwezigheid van het lichaam, of de eenzijdige beschouwing ervan (Price & Shildrick, 1999, p. 2).

Regelmatig verschijnen er de laatste jaren bundels waarin het lichaam centraal staat (Conboy et al., 1996; Davis, 1997; Welton, 1998; Price & Shildrick, 1999). Een eenduidige opvatting van het lichaam is daarin niet terug te vinden. De visies lopen uiteen van anti-essentialisme en anti-naturalisme tot op- en herwaardering van het lichaam. In die verschillende opvattingen zijn de twee theoretische lijnen te herkennen, die ik hierboven ook al signaleerde: een constructivistische en een fenomenologische benadering. De eerste beschouwt het lichaam als geconstrueerd in sociaal-culturele praktijken en legt dus het accent op de construeerbaarheid van het lichaam, voor de tweede is het lichaam allereerst iets dat geleefd en beleefd wordt.<sup>2</sup>

Een voorbeeld van het samengaan van beide lijnen geeft het werk van Simone de Beauvoir. Haar werk vind ik juist zo interessant en actueel, aangezien daarin beide lijnen samengaan. Meestal wordt zij echter voorgesteld als vertegenwoordigster van het anti-essentialisme en anti-naturalisme en wordt het constructivistische aspect van haar denken benadrukt. In interviews met Alice Schwarzer bijvoorbeeld verzet zij zich tegen de verbinding van (zeker in haar tijd nog) typisch vrouwelijke taken als verzorging van de kinderen aan het vrouwelijk lichaam, of een vrouwelijke natuur (Schwarzer, 1983, pp. 89-114). Maar dat brengt De Beauvoir er niet toe de rol van lichamelijke te veronachtzamen.

Als existencialiste beschouwt zij de mens als een wezen dat zichzelf maakt tot wat hij of zij is. Het lichaam is daarbij gegeven als een situatie. Dat wil zeggen dat het geen natuurlijk gegeven is, maar betekenis krijgt in de geschiedenis en cultuur. De Beauvoir sluit voor haar visie op het lichaam aan bij de fenomenologische traditie: 'Toch wordt er, bij het uitgangspunt waarop ik me stel – de visie van Heidegger, Sartre en Merleau-Ponty – beweerd dat, als het lichaam geen ding is, het een situatie is; het is onze greep op de wereld en de schets van onze projecten' (1982, p. 58). Door middel van ons lichaam gaan wij om met de wereld, verhouden wij ons ertoe en beleven die. Maar dat betekent op zichzelf nog niets. Biologische feiten krijgen namelijk slechts de betekenis die de existent eraan toekent. Wij geven onze licha-

melijkheid historisch en cultureel betekenis. Met dit laatste krijgt De Beauvoirs visie op lichamelijke een constructivistisch aspect. Dat staat bij haar niet tegenover een fenomenologische benadering, maar is ermee verbonden.

Beide benaderingen blijven in de loop van de ontwikkeling van feministische theorie echter niet verbonden. In de Anglo-Amerikaanse traditie is vooral het accent komen te liggen op de constructivistische benadering van het lichaam (bij Donna Haraway, Judith Butler), terwijl de fenomenologische lijn blijft voortbestaan in het Franse feminisme, van bijvoorbeeld Hélène Cixous en Luce Irigaray.<sup>3</sup> In dit artikel pleit ik, geïnspireerd door De Beauvoir, voor een opnieuw samengaan van beide benaderingen.

Om dat uit te werken, richt ik me op de constructivistische visie op het lichaam van Judith Butler, die vandaag de dag steeds populairder wordt. Ik beschouw Butler als de meest vernieuwende hedendaagse theoretica van lichamelijke. In haar benadering dreigt echter het fenomenologische perspectief op lichamelijke, dat bij de Franse filosofes tot uitdrukking komt, te verdwijnen. Hiermee verdwijnt ook de gedachte dat wij ons lichaam leven, door ons lichaam greep hebben op de wereld, en de ervaring van ons lichaam. Dit fenomenologisch perspectief is belangrijk om te begrijpen hoe wij ons, als de lichamelijke wezens die we nu eenmaal zijn, verhouden tot de wereld. Zoals bijvoorbeeld transgenderisme en transsexualiteit duidelijk maken, vallen de ervaring van het lichaam en de uiterlijke geslachtskenmerken niet altijd samen; hoe dat kan blijft bij Butler onduidelijk, maar wordt vanuit een fenomenologisch perspectief wel begrijpelijk.<sup>4</sup> En tenslotte voegt dit perspectief een politiek potentieel toe aan de constructivistische benadering van het lichaam, dat bij Butler onbenut blijft.

### **De constructivistische benadering van het lichaam: Judith Butler**

Butler werkt in verschillende boeken (1990, 1993, 1997) een geavanceerde constructivistische visie op het lichaam uit. Haar benadering is constructivistisch in zoverre Butler onze lichamelijke begrijpt als iets dat vorm krijgt binnen een sociaal-culturele en historische context. Maar zij ontwikkelt geen eenvoudige versie ervan, waarin het lichaam enkel wordt opgevat als discursieve constructie. Zo'n opvatting zou inhouden dat het lichaam niet meer zou zijn dan een drager van betekenissen, of iets zuiver materieels waarop de cultuur inwerkt. Natuur en cultuur worden dan onderscheiden, en het lichaam valt aan de ene kant, de cultuur aan de andere.<sup>5</sup>

In *Gender trouble* (1990) al verzet Butler zich tegen zo'n eenvoudig constructivisme. Zij stelt daar dat het

lichaam niet iets materieels is waar in de cultuur een sekse op wordt ingeschreven. Het lichaam is niet enkel een passieve drager van culturele betekenissen (1990, p. 129). Ook in een later interview verzet zij zich tegen de veronderstelling dat de talige constructie aan de ene kant staat en het geleefde lichaam aan de andere (Costera Meijer & Prins, 1997, p. 29). Maar hoe beschouwt zij het lichaam dan wel?

Om een antwoord te vinden op die vraag, kunnen we ons beter richten op haar volgende boek, *Bodies that matter* (1993). Het vernieuwende daarvan is dat Butler haar gedachten over performativiteit, die ze in *Gender trouble* voor het eerst naar voren bracht, ook toepast op het lichaam. Performativiteit – een term ontleend aan de taalhandelingstheorie van Austin<sup>6</sup> – heeft betrekking op de effecten die uitspraken bewerkstelligen: een performatieve uitspraak creëert mede de werkelijkheid, in plaats van die enkel te beschrijven. Butler gaat ervan uit dat iedere uitspraak dat doet: dus ook uitspraken die de werkelijkheid enkel lijken te beschrijven, zoals 'ik ben vrouw', vormen mede dat wat ze benoemen. Deze gedachte is bij Butler verbonden met de Derridaanse notie van citeerbaarheid. Het feit dat uitspraken altijd in andere contexten te citeren zijn, maakt dat ze geen vaste betekenis hebben, maar een contextuele. Verder impliceert citeerbaarheid dat het proces van betekenisgeving nooit ophoudt, want iedere uitspraak is opnieuw te citeren in een andere context.

Butler past deze gedachten toe op het verkrijgen van een genderidentiteit. Man- of vrouw-zijn is dan niet iets dat je bent, vanwege je lichaam, maar de geseksueerdheid van het lichaam ontstaat in een proces van herhaling van normen met betrekking tot mannelijkheid en vrouwelijkheid, hetero- en homo-seksualiteit die in de culturele orde circuleren. Gender is dus geen statische conditie van het lichaam, maar wordt in de cultuur geproduceerd. De normen omtrent genderidentiteit gaan als het ware aan het subject vooraf: ze bestaan al in de culturele orde. Die normen worden aangehaald, geciteerd. Daarmee ontstaan die normen als normen – sommige worden namelijk wel aangehaald, andere niet meer (zo verdwijnen in de loop van de geschiedenis bepaalde connotaties met vrouwelijk- en mannelijkheid). En verder ontstaat in dit proces het subject als iemand met een gender.

Het meest vernieuwende van *Bodies that matter* vind ik Butlers beschrijving van de manier waarop het lichaam in dit proces betrokken is. Zij stelt namelijk dat gender wordt geproduceerd in een proces van materialisatie (1993, p. 9 e.v.). Wat bedoelt ze daarmee? Materialisatie van gender kan er onmogelijk op duiden dat culturele constructies materieel zouden worden; dat zijn ze wel in zoverre taal materieel is en

neerslaat in geschreven tekens, maar lichamelijk kan taal niet worden. Noch kan ze bedoelen dat gender als culturele constructie op het lichaam als passieve materie wordt ingeschreven: we zagen al eerder dat ze dat ontkent. Maar wat dan wel?

Zoals gezegd laat Butler door te wijzen op de performatieve werking van taal zien dat iedere uitspraak over het lichaam, dat lichaam mede vormgeeft. Dus als ik zeg 'ik ben vrouw', herhaal ik bestaande normen omtrent vrouwelijkheid. Daarmee bevestig en reproduceer ik die normen, sluit andere benoeringen (bijvoorbeeld als man) uit, én geef een bepaalde betekenis aan mijn lichaam, die maakt dat bepaalde kenmerken daarvan wel in het licht treden en andere niet. Wij construeren dus de gender van het lichaam. Er zijn vele verschillen tussen lichamen, maar enkele daarvan (zoals gender, maar ook huidskleur en seksuele voorkeur) achten wij vooral bepalend voor onze identiteit. Die verschillen hebben in onze cultuur een sterk normatieve lading.

Dat taal de werkelijkheid mede vormgeeft, wil echter nog niet zeggen dat het lichaam te reduceren is tot taal, of er volledig door te vatten. Butlers constructivisme is geen linguïstisch monisme, in de zin dat lichamelijke volkomen zou worden bepaald door talige constructies en dat er niets buiten de taal of de cultuur zou zijn. Butler erkent dat lichamen leven en sterven, eten en slapen, pijn en plezier voelen, ziekte en geweld ervaren en dat al deze feiten niet opzij kunnen worden geschoven als enkel en alleen constructie (1993, p. xi). Zij onderkent dat het construeren ergens ophoudt, dat er een grens aan is. In het al eerder aangehaalde interview beweert zij: 'Stellen dat het lichaam een ongrijpbare referent is, is niet hetzelfde als stellen dat het lichaam altijd en alleen geconstrueerd is' (Costera Meijer & Prins, 1997, p. 25).

Zoals Veronica Vasterling in een recent artikel duidelijk maakt, legt Butler dan ook niet zozeer een ontologische claim, die zou inhouden dat het lichaam niets anders is dan een verzameling talige constructies, maar eerder een epistemologische: wij hebben enkel via de taal toegang tot het lichaam (Vasterling 1999, p. 19).<sup>7</sup> De wijze waarop wij onze lichamelijke begrippen is talig, c.q. cultureel. Onafhankelijk van taal kan er geen toegang zijn tot het lichaam (Costera Meijer & Prins, 1997, p. 26). Het lichaam kan in deze visie ontologisch verschillend zijn van taal, maar ieder spreken over en van het lichaam is altijd talig. Taal is dan dus de voorwaarde voor het verschijnen van materialiteit (Vasterling 1999, p. 21). We kunnen het lichaam met andere woorden enkel kennen en begrijpen door middel van de taal. Er kan wel een lichaam als ontologische realiteit buiten de taal zijn, maar die kunnen wij niet begrijpen zoals hij op zichzelf is.<sup>8</sup>

Butler duidt het lichaam verder als dat wat onop- houdelijk aandringt op talige betekenisgeving: het geeft aanleiding tot steeds nieuwe talige interpretaties en benoemingen ervan. Maar het lichaam als zodanig ontsnapt daar steeds weer aan: het is een tekort, een gat in de taal. Butler schrijft: 'Het lichaam dat wordt geconstrueerd volgens de normen van het vertoog is precies datgene wat nooit volledig te vatten is door constructies en dat daarom altijd overblijft als datgene wat nog geconstrueerd moet worden, als een oneindige toekomst van het construeren als het ware, dat aan ieder moment van concreterisering ontsnapt' (1999, p. 14). Het lichaam valt dus niet samen met de talige constructies, maar dringt zich op als nog te construeren.

Dit betekent dat het lichaam nooit volledig te vatten is in taal: het kan nooit definitief betekend worden. Wat de ontologische status ervan is, en of die al dan niet verschilt van taal, doet er in feite niet zoveel toe (mits maar niet wordt gesteld dat het lichaam een buitentalige materialiteit vormt). Taal is immers ook materieel, net als het lichaam. Taal is bijvoorbeeld materieel doordat het neerslaat in geschreven tekens – letters op papier of in het zand – en ook de klank van een woord zou je materieel kunnen noemen; het lichaam is materieel doordat het vlees is. Het verschil tussen taal en lichaam is dus niet gelegen in de *mate* van materialiteit. De *soort* materialiteit verschilt natuurlijk wel.<sup>9</sup>

Al met al poogt Butler het dualisme van taal en lichaam te overstijgen door te stellen dat er weliswaar een radicale differentie is tussen beide, maar dat ze toch niet buiten elkaar bestaan. Zij verwijst in dit verband naar Merleau-Ponty's notie van het chiasme van taal en materialiteit (1993, p. 69). Onder chiasme verstaat Merleau-Ponty een kruisstelling: lichaam en taal vallen niet samen, maar bestaan ook niet zonder elkaar.<sup>10</sup> In Butlers uitleg houdt dit chiasme in dat taal en lichaam elkaar impliceren, in elkaar verankerd zijn, maar tevens onafhankelijk van elkaar zijn; ze slaan nooit om in elkaar, zijn niet tot elkaar te reduceren. Zelf zegt ze het zo: 'Alhoewel het lichaam als een taal is en door de taal toegankelijk wordt gemaakt, overschrijdt het toch ook de taal, waarvan het afhankelijk is. Op gelijke wijze verlangt de taal, dat het lichaam gesproken en geschreven wordt, maar ze wist deze afhankelijkheid uit, zonder die werkelijk te overwinnen' (1997b, p. 185). De taal overwint met andere woorden niet het tekort dat het lichaam impliceert: het lichaam is immers nooit volledig uit te drukken. Maar wel roept het op tot steeds hernieuwde betekenisgeving.

Butler lijkt door deze verwijzing naar Merleau-Ponty aan te sluiten bij een fenomenologische beschouwing van het lichaam.<sup>11</sup> Maar in haar benadering ont-

breekt een belangrijk aspect van die fenomenologische benadering van het lichaam.

### Het geleefde lichaam

In een fenomenologische benadering, met name bij Merleau-Ponty, is het lichaam namelijk meer dan een niet te vatten referent en dan iets dat aandringt op talige articulatie. Merleau-Ponty beschouwt lichamelijke als op zichzelf betekenis gevend aan onze omgeving. Het lichaam is niet enkel en alleen toegankelijk via taal, en betekenisgeving meer in het algemeen is niet voorbehouden aan de taal. Ik mis in Butlers benadering met andere woorden het inzicht dat wij de wereld niet alleen betekenis geven door middel van de taal maar ook lichamen. De geleefde lichamelijke maakt deel uit van onze ervaring en bepaalt mede onze waarneming van de wereld en anderen. Zo kan een verschil in lichamelijke gesteldheid bijvoorbeeld maken dat je je omgeving een andere betekenis geeft. Voor wie ziek en vermoeid een bergwandeling maakt, lijkt de berg onbestijgbaar: je verzinkt in je omgeving, voelt ieder steentje. Fris en vrolijk echter kun je je verdiepen in de omgeving en veldbloemen en vogels bestuderen.

Bij Merleau-Ponty gaat het bovendien om meer dan verschillen in lichamelijke gesteldheid, namelijk om het feit dat wij al betekenis geven aan de wereld alvorens die te 'kennen'. Een duidelijk voorbeeld daarvan geeft het grijpen naar een kopje dat voor je op tafel staat. Door het grijpen zelf al geef je betekenis aan het kopje als iets dat vast te pakken valt, om eruit te drinken. Dit is geen talig proces, want ik denk niet eerst 'kopje' voordat ik het ding grijp, maar heb het al in mijn hand voor ik erover nagedacht heb. Het is dus niet een proces dat via mijn bewustzijn verloopt. Natuurlijk kun je zeggen dat ik aangeleerd heb dat dit ding een kopje is, waaruit gedronken kan worden. Maar dan nog is die kennis in mijn lichaam gaan zitten: dat grijpt alvorens te benoemen. Het lichaam heeft zelf een geheugen, dat niet talig is, en niet via het bewustzijn verloopt.<sup>12</sup>

Ook in de verhouding tot anderen speelt de (niet-talige) betekenisgeving door lichamelijke een rol, bijvoorbeeld in de erotiek. Iemand als erotisch aantrekkelijk beschouwen heeft niet zozeer te maken met talige betekenisgeving aan de situatie, maar met het seksualiseren van het eigen lichaam én dat van de ander. Zo kan een oude bekende bij wie zelfs de gedachte aan seksualiteit nooit opgekomen is, plotsklaps erotisch aantrekkelijk worden. Ik wil hem aanraken, strelen, zijn huid voelen. Dat hij nu als erotisch verschijnt, heeft niet zozeer te maken met het feit dat mijn voorstellingsvermogen voorheen gebrekkig zou zijn, maar met een betekenis geven aan de situatie dat zijn oorsprong heeft in mijn lichaam.

Onze omgeving krijgt dus niet enkel en alleen op talige wijze vorm en betekenis, maar altijd ook vanuit het lichaam dat we zijn. Merleau-Ponty gaat in *Phénoménologie de la perception* nog verder: hij stelt zelfs dat wij door onze lichamelijke op een oorspronkelijke wijze betekenis geven aan de wereld en aan anderen. Hij schrijft: 'Mijn lichaam is niet alleen een object te midden van andere objecten, (...) het is een object dat gevoelig is voor alle andere, dat met alle klanken meeklinkt en met alle kleuren meetrilt en dat aan alle woorden, door de wijze waarop het ze opneemt, hun primordiale betekenis verleent' (1997, p. 286). Het lichaam zelf, in de gerichtheid op zijn omgeving, constitueert de oorspronkelijke betekenisgeving, namelijk door te handelen: door te bewegen, te grijpen, opgewonden te raken. Juist deze gerichtheid op de wereld vanuit de lichamelijke (oftewel: intentionaliteit) ontbreekt in een Butleriaans perspectief. Bij Butler blijft het lichaam te veel geconstrueerd in plaats van constituerend, in de zin van open voor de wereld en erop gericht.

Daarmee blijft niet alleen onderbelicht dat we altijd tevens door middel van onze lichamelijke betekenis geven aan de wereld, maar ook dat degene die reflecteert over lichamelijke zelf een lichaam heeft. In de volgende paragraaf vraag ik daarnaar: wat betekent het dat ik een lichaam heb? Ik doe dat in navolging van de Franse fenomenoloog Gabriël Marcel (1889-1973). Marcel maakt een onderscheid tussen hebben en zijn van het lichaam, dat door Merleau-Ponty min of meer wordt overgenomen<sup>13</sup>, en dat zal ik gebruiken om de mogelijkheden te laten zien die een fenomenologische benadering van het lichaam biedt.

### **Wij hebben niet alleen een lichaam, maar zijn het ook**

Marcel, en andere fenomenologen, onderscheiden lichaam-zijn van lichaam-hebben. Lichaam-zijn is wat ik ben. Marcel noemt het mijn innerlijkheid. Daarentegen houdt het lichaam-hebben een zekere uitwendigheid in, omdat er een scheiding bestaat tussen degene die heeft en dat wat hij heeft. 'Ik heb mijn lichaam' betekent dat ik er niet mee samenval. Hebben kan echter verschillende dingen betekenen: behalve mijn lichaam, heb ik bijvoorbeeld ook een fiets. In het eerste geval heeft 'hebben' een andere betekenis dan in het tweede. Mijn fiets heb ik als iets buiten mezelf, maar mijn lichaam niet: ik ben zelf datgene wat ik heb. In het geval van mijn lichaam is er in Marcells woorden een betrekking tussen innerlijkheid en uiterlijkheid.

Het onderscheid tussen zijn en hebben valt, als het gaat om mijn lichaam, niet samen met dat tussen subject en object, want mijn lichaam is allebei tegelijk.

Door mijn lichaam behoor ik zowel tot de orde van het hebben als van het zijn. Over het lichaam dat ik heb, kan ik theoretiseren, reflecteren: ik kan bijvoorbeeld mijn lichamelijke ervaringen uitspreken. Maar ik ben ook altijd al dat lichaam, en dat 'zijn' trekt zich altijd terug: het is niet definitief te verwoorden of te objectiveren, want ik ben datgene waarover ik reflecteer.

Het hebben brengt verwijzingen naar de orde van de ander met zich mee. Dat wat je hebt (je lichaam, je fiets, een idee) is namelijk toonbaar aan anderen. Zelfs als je een gedachte hebt, dan is de ander aanwezig, omdat je je dan tot jezelf verhoudt als ander. Als ik een gedachte heb, kan ik daarover nadenken en afstand nemen van het hebben van de gedachte. Ik kan mijn gedachte als het ware aan mezelf tonen en hem als gedachte benoemen. Waar het hier in feite om gaat, is dat hebben impliceert dat je niet met jezelf samenvalt, terwijl dat bij zijn wel het geval is.

Laten we dit onderscheid tussen zijn en hebben toepassen op de verkrijging van een genderidentiteit. Tot de orde van het hebben behoren dan de identiteitsconstituerende factoren: gender, seksuele voorkeur, huidskleur, leeftijd. Deze factoren horen 'tot de orde van de ander': het zijn factoren die deel uitmaken van de cultuur. Je ervaart ze niet lichamelijk, maar ze worden aan je toegeschreven en je past ze op jezelf toe. Verder zijn ze in meer of mindere mate zichtbaar, oftewel: toonbaar aan anderen.

Tot de orde van het zijn horen de lichamelijke ervaringen. Zo hangen pijn in je baarmoeder bij menstruatie en gezwollen borsten samen met vrouw-zijn; je aangetrokken voelen tot een ander, hem of haar willen aanraken met seksualiteit; en merken dat je niet meer kunt wat je vroeger wel kon met leeftijd. Op grond hiervan blijkt al dat de orde van het zijn niet samenvalt met die van het hebben: het eerste heeft betrekking op lichamelijke ervaringen, het tweede geeft 'van buitenaf' een naam aan die ervaringen. Vrouw-zijn is niet iets dat je voelt of gewaarwordt, maar een naam die je verbindt aan een aantal ervaringen. Dat zijn niet per se alleen lichamelijke ervaringen, maar kunnen ook herhalingen van culturele patronen zijn. Zo kun je je bijvoorbeeld ook vrouw voelen als je verzorgende taken vervult, of in een seksuele relatie. Daarbij gaat het erom dat je sociaal-cultureel gangbare verwachtingen en beelden omtrent vrouw-zijn herhaalt.

Wanneer Butler spreekt over de verkrijging van een genderidentiteit, heeft ze het over de wijze waarop wij onszelf benoemen als 'vrouw', 'man' of 'hetero'. De vraag is echter op grond waarvan we dat doen – en daarover spreekt zij niet. Speelt ons lichaam niet de rol van anker? Is het niet juist op basis van ons lichaam dat wij onszelf op een bepaalde wijze benoe-

men? In de eerste plaats vanwege de uiterlijke kenmerken ervan, in de tweede vanwege bepaalde gewaarwordingen.

De uiterlijke kenmerken van het lichaam horen tot de orde van het hebben: ze maken namelijk hoe ik door anderen gezien word, en hoe ik aan mezelf verschijn (in de spiegel) en me gedraag. Maar ik val daarmee niet samen. Ook al zie ik eruit als een vrouw en ben ik 37 jaar, toch kan ik mezelf ook als mannelijk ervaren, of als meisje van 5 jaar. Dat impliceert dat mijn 'lichaam-hebben' niet het laatste woord heeft, niet de eerste en laatste bepaler is van mijn identiteit, maar in verschillende relaties en in verschillende contexten anders beleefd kan worden. Door de afstand tussen beleving en kenmerken van je lichaam kun je spelen met die kenmerken, en andere rollen aannemen dan degene die je 'op het lijf geschreven' staan.

De lichamelijke gewaarwordingen fungeren ook als anker, maar in een andere zin. Hier gaat het namelijk niet om cultureel gangbare benamingen die aan het lichaam worden verbonden, maar om benoemingen van wat je voelt. Dat kan op velerlei manieren, en is nooit uitputtend. Menstruatiepijn is beschrijfbaar, kan meegedeeld worden aan anderen, is daardoor ook invoelbaar, maar laat zich niet volledig onder woorden brengen. Bovendien staat niet vast welke woorden je ervoor gebruikt: het kan altijd anders worden benoemd. Hoe dergelijke lichamelijke gewaarwordingen (de orde van het lichaam-zijn) samenhangen met lichaamskenmerken (de orde van het lichaam-hebben), staat bovendien ook niet vast: menstruatiepijn voelen impliceert niet per se je vrouw voelen, maar hoort wel bij de ervaringen van het vrouw-zijn.

Het lichaam valt met andere woorden niet samen met de culturele constructies die eraan kunnen worden toegeschreven, en die het benoemen. We zagen eerder dat Butler dat ook beweert. Maar bij haar bleef onduidelijk welke rol het lichaam precies speelde in het verkrijgen van een genderidentiteit, en miste ik het betekenis-constituerende aspect van lichamelijkeheid. In een fenomenologische benadering komen die beter tot hun recht. De constructivistische benadering van lichamelijkeheid zou daarom moeten worden aangevuld met een fenomenologische.

### Hoe politiek is lichamelijkeheid?

Ten opzichte van Butlers constructivistische benadering biedt de fenomenologische extra mogelijkheden. Dat doet ze juist omdat ze het lichaam ook opvat als zelf betekenisgevend, op niet-talige wijze. Dit aspect van constitutie van betekenis is juist zo belangrijk in verband met mogelijkheden om tot verandering te komen van bestaande situaties. In een constructivistische benadering van het lichaam, zoals die van But-

ler, ligt het accent op de vorming van het lichaam in normatieve praktijken. Doordat deze benadering juist de machtspraktijken benadrukt die ons tot subject vormen, is ze ook politiek, maar dan in een andere zin: namelijk als mogelijkheid tot kritiek op die machtspraktijken.

Nu is het niet zo dat bij Butler de gedachte dat het subject zelf constitutief is en daarmee in staat om verandering te bewerkstelligen, volledig afwezig is. Dat wordt echter vaak tegen haar ingebracht. Seyla Benhabib bijvoorbeeld betwijfelt of Butlers notie van het performatieve zelf mogelijkheden openlaat voor verzet tegen de discursieve machtspraktijken waardoor het geconstitueerd wordt (Benhabib, Butler, Cornell, & Fraser, 1995, p. 21). Maar Butler benadrukt al in *Bodies that matter* dat *agency*<sup>14</sup> ligt in het proces van aan- en herhaling van normen, en dus immanent is aan de machtspraktijken (1993, p. 15). Zij beschouwt de mogelijkheid tot handelen niet als iets dat van buitenaf inwerkt op de heersende macht, of daartegen ingaat, maar ze is aanwezig in die machtspraktijken zelf. In het performatieve proces waarin lichamen een gender krijgen, worden namelijk bepaalde normen op- en overgenomen en andere niet. Dat impliceert al een zekere activiteit van het subject: doordat het sommige normen wel overneemt en andere niet, bevestigt het die normen, en daarmee stelt het zelf ook macht in.

Deze problematiek werkt Butler nader uit in *The psychic life of power* (1997a). Daarin gaat het om de dubbele verhouding van subject en macht: macht produceert het subject, maar het subject onderwerpt zich aan die macht én heeft zelf ook een zekere macht. Butler poogt in dit boek een notie van het subject uit te werken tussen vrijheid en determinatie. Zij wil de alternatieven vermijden van het liberaal-humanistische zichzelf creërende subject, en het volledig aan macht onderworpen subject (1997a, p. 17). De onderwerping aan machtspraktijken, die noodzakelijk is voor de subject-ording, komt voort uit een verlangen naar sociaal bestaan. Het subject houdt hierbinnen een zekere mogelijkheid om te handelen omdat het de machtspraktijken die het vormen niet zonder meer overneemt, maar her-betekenis geeft.

In *Bodies that matter* benoemt Butler deze mogelijkheid tot verandering met de term 'abjectie' (1993, p. 15-16). In het performatieve proces van het verkrijgen van een gender worden tegelijkertijd met het subject abjecte lichamen geproduceerd, dat wil zeggen lichamen die niet voldoen aan de normen omtrent gender. Deze abjecte lichamen zijn niet mannelijk óf vrouwelijk én heteroseksueel maar bijvoorbeeld homoseksueel, of soms mannelijk, soms vrouwelijk zoals travestieten.<sup>15</sup> Deze lichamen vormen een bijproduct in het proces van de constitutie van een gen-

der. Dit relatieve buiten nu – een buiten dat wordt geproduceerd in het vertoog – vormt een kritisch potentieel dat tot verandering kan leiden. Butlers veronderstelling dat er abjecte lichamen bestaan, houdt in dat er ook vormen van lichamelikheden zijn die buiten de norm vallen. Wie niet binnen de dominante gendercategorieën valt, en zo ‘materialiseert’, heeft geen sociaal bestaan. Die lichamen gelden juist als ondermijnd voor die categorieën. Ze bestaan ‘buiten de wet’, maar zijn mede constitutief daarvoor en vallen dus niet buiten de heersende orde.

Butler werkt echter niet uit hoe vanuit dit buiten, oftewel de abjecte lichamen, verandering van de bestaande normen mogelijk is. Wat dat betreft biedt de fenomenologische notie van lichamelikheden meer perspectief. Omdat we ook altijd ons lichaam zijn, en het niet alleen hebben, vallen wij namelijk niet samen met de culturele constructies die onze lichamelikheden mede vormgeven. Lichamelijke gewaarwordingen zoals genot en pijn kunnen weliswaar worden benoemd, maar nooit volledig en altijd op verschillende manieren. Mogelijkheden voor vernieuwing van de taal en van bestaande culturele normen, lijken mij juist te liggen in het feit dat wij vanwege onze lichamelikheden een veelheid aan ervaringen hebben, die niet vastliggen in culturele normen en patronen. Onze lichamelijke sensaties gehoorzamen niet aan seksuele schema's of aan stereotiepe beelden van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Gangbare indelingen en benamingen schieten tekort om de veelheid die wij ervaren te kunnen uitdrukken. Onze lichamelikheden plaatst ons óók altijd al buiten de gangbare historisch-culturele definities en invullingen van seksuele categorieën.

Alhoewel de uiterlijke geslachtskenmerken van mijn lichaam me als vrouw doen verschijnen, wil dat dus niet per se zeggen dat ik me enkel en alleen zou moeten verhouden tot culturele constructies van vrouwelijkheid – ik kan me ook identificeren met mannen. En verder zijn er ook andere ervaringen van het lichaam mogelijk dan enkel binnen de gevestigde gendercategorieën.<sup>16</sup> Ik vestig er mijn hoop op dat vernieuwing en verandering juist kunnen plaatsvinden vanuit de afstand die wij vanwege onze lichamelikheden hebben van de bestaande culturele constructies. Dat geldt niet alleen voor de lichamen die nu als ‘abject’ gelden, maar ook voor de lichamen die wel binnen de gevestigde categorieën vallen: ook als vrouw kan ik me namelijk niet-vrouwelijk gedragen, en mijn lichamelijke gewaarwordingen vallen niet per se samen met ‘vrouw-zijn’.

Juist het feit dat we ons lichaam niet alleen hebben, maar ook zijn, creëert dus extra mogelijkheden voor verandering van de bestaande genderconstructies. Butlers constructivisme vindt daarmee in de

fenomenologie een welkome aanvulling. Net als breder maatschappelijk gezien veelal een grote nadruk ligt op de construeerbaarheid van het lichaam, is dat in feministische theorie ook zo. De beleving van het lichaam en de betekenisconstitutie door lichamelikheden moeten echter niet veronachtzaamd worden, want deze bieden juist een kritisch perspectief op bestaande symbolische constructies.

## Literatuur

- Beauvoir, S. de (1982). *De tweede sekse. Feiten, mythen en geleefde werkelijkheid*. Utrecht: Bijleveld (oorspronkelijk werk verschenen in 1949).
- Benhabib, S., J. Butler, D. Cornell & N. Fraser (1995). *Feminist contentions. A philosophical exchange*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of 'sex'*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1997a). *The psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1997b). Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung. Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*. In S. Stoller & H. Vetter (Eds.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz* (pp. 166-186). Wenen: WUV-Universitätsverlag.
- Butler, J. (1999). Revisiting bodies and pleasures. *Theory, culture & society*, 16 (2), 11-20.
- Conboy, K., N. Medina & S. Stanbury (1996). *Writing on the body. Female embodiment and feminist theory*. New York: Columbia University Press.
- Coolen, M. (1999). Het dubbele karakter van de lichamelikheden van de mens. *Filosofie* 9 (5), 4-13.
- Costera Meijer, I. & B. Prins (1997). 'Ik wil het bestaan (recht) van abjecte lichamen afdwingen'. Een interview met Judith Butler. *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 69, 18 (1), 22-33.
- Derrida, J. (1989). Signatuur, evenement, context. In *Marges van de filosofie* (pp. 191-222). Hilversum: Gooi & Sticht.
- Davis, K. (Ed.) (1997). *Embodied practices. Feminist perspectives on the body*. London: Sage.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Halsema, A. (1998). *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*. Amsterdam: Boom.
- Irigaray, L. (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Parijs: Minuit.
- Irigaray, L. (1997). *Etre deux*. Parijs: Grasset.
- Jong, T. de (1999). *Man of vrouw. Min of meer*. Amsterdam: Schorer.
- Laermans, R. (zonder jaar). *Individueel vlees. Over lichaamsbeelden*. Amsterdam: De Balie.
- Marcel, G. (1960). Schets van een fenomenologie van het hebben. In G. Marcel, *Zijn en hebben* (pp. 144-176). Utrecht: Bijleveld (oorspronkelijk werk verschenen in 1935).
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenologie van de waarneming*. Amsterdam: Ambo.
- Orobio de Castro, I. (1993). *Made to order. Sex/gender in a transsexual perspective*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- Price, J. & M. Shildrick (Eds.) (1999). *Feminist theory and the body. A reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Schwarzer, A. (1983). *Gesprekken met Simone de Beauvoir*. Amsterdam: Rainbow.

Udoff, A. (Ed.) (1999). *Kafka and the contemporary critical performance. Centenary readings*. Bloomington: Indiana University Press.

Vasterling, V. (1999). Butler's sophisticated constructivism. A critical assessment. *Hypatia* 14 (3), 17-38.

Ward, J.K. (1995). Beauvoir's two senses of 'body' in *The second sex*. In M.A. Simons (Ed.), *Feminist interpretations of Simone de Beauvoir* (pp. 223-242). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Welton, D. (Ed.) (1998). *Body and flesh. A philosophical reader*. Malden en Oxford: Blackwell.

Young, I.M. (1990). *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*. Bloomington/Indianapolis.

## Noten

- Zie voor een beschouwing over de hedendaagse lichaamscultus bijvoorbeeld Laermans (zonder jaar).
- Het onderscheid tussen een constructivistische benadering van lichamelijke en een fenomenologische wordt bijvoorbeeld gemaakt door Davis (1997), Birke (in Price & Shildrick, 1999), Gatens (in Price & Shildrick, 1999).
- Ook het werk van Iris Marion Young, waarin zij Merleau-Ponty's denken toepast op de vrouwelijke ervaring van het lichaam, hoort tot deze fenomenologische benadering van lichamelijke. Zie met name de opstellen 'Throwing like a girl' en 'Pregnant embodiment' in Young (1990).
- Zie ook Orobio de Castro (1993) over transseksualiteit en de bruikbaarheid van Butlers theoretisch perspectief.
- Een dergelijk dualisme signaleert Butler ook in het onderscheid van *sex* en *gender*; zij overstijgt dat door te stellen dat *gender* ook 'the discursive/cultural means is by which "sexed nature" or "a natural sex" is produced and established as "prediscursive", prior to culture' (1990, p. 7). *Gender* produceert dus de gedachte dat een natuurlijke sekse aan de culturele constructie vooraf zou gaan, en is niet langer als cultureel bepaald te onderscheiden van een natuurlijke sekse.
- In het voorwoord bij de nieuwe uitgave van *Gender trouble* (1999) zegt Butler geïnspireerd te zijn door Derrida's lezing van Kafka's 'Voor de wer', in A. Udoff (Ed.) (1987). Derrida ontleent de term wel aan Austin (zie bijvoorbeeld J. Derrida, 1989).
- De uitleg die ik in dit artikel geef van Butlers visie op lichamelijke, ontleen ik voor een deel aan Vasterling (1999). Zij werkt een aantal mogelijke interpretaties van Butlers werk uit (dat theoretisch een vermenging is van onder meer Foucaultiaanse, Derridiaanse en Lacaniaanse motieven) en signaleert de spanningen daartussen.
- Deze positie is, zoals Butler het zelf noemt, een Kantiaanse zoals die door Derrida is verwerkt (Costera Meijer & Prins, 1997, p. 26). Deze houdt in dat de referent (hier: het lichaam) niet samenvalt met het woord dat ernaar verwijst, omdat de referent meer is dan alleen taal, maar dat die referent evenmin toegankelijk is onafhankelijk van het woord dat ernaar verwijst.
- Met alle gevolgen vandien: zo kan vlees genieten, lijden, ervaren, en kunnen letters of klanken dat niet. Wel kunnen de laatste evoceren, in tegenstelling tot het vlees.
- De notie van het chiasme wordt door Merleau-Ponty uitgewerkt in zijn late werk, voornamelijk in *Le visible et l'invisible* (1964); in het eerdere *Phénoménologie de la perception* (1945) werkt hij de visie op lichamelijke uit, waar ik in het hierna volgende naar verwijst.
- Butler duidt Merleau-Ponty's notie van het chiasme op Derridiaanse wijze, dat wil zeggen door te stellen dat het lichaam niet samenvalt met het woord dat ernaar verwijst, maar daar evenmin onafhankelijk van is (zie noot 8). Maar daarmee gaat ze eraan voorbij dat bij Merleau-Ponty lichamelijke zelf ook constitutief is voor betekenis, en dat betekenisgeving bij hem dus niet alleen talig is (zie volgende paragraaf).
- Autorijden, fietsen zijn ook voorbeelden van vaardigheden die tot het geheugen van het lichaam gaan behoren, zie hiervoor M. Coolen (1999, p. 6).
- Merleau-Ponty schrijft zelf dat zijn onderscheid tussen 'hebben' en 'zijn' niet overeenkomt met dat van Marcel, alhoewel het dit ook niet uitsluit (1997, p. 221 voetnoot). Maar de wijze waarop hij Marcel's 'hebben' vervolgens uitlegt, is tamelijk ongenueanceerd. De wijze waarop Marcel dit in zijn 'Fenomenologie van het hebben' (1960) uitwerkt, lijkt me verwant aan Merleau-Ponty's invulling ervan.
- De term *agency* wordt gebruikt om te duiden op de mogelijkheden van het subject om te handelen. De term is opgekomen naar aanleiding van de discussie over het postmodernisme in feministische theorie. Het postmodernisme verklaarde het subject dood, waardoor de mogelijkheden om verandering van de bestaande orde te bewerkstelligen onduidelijk werden (zie bijvoorbeeld de discussie over *agency* in Benhabib et al. 1995).
- Butler veronderstelt dat man- of vrouw-woorden in onze culturele orde tevens inhoudt heteroseksueel worden: homo-seksualiteit is abject, net als travestie bijvoorbeeld (zie 1997a, p. 135 e.v.).
- Een goed voorbeeld daarvan geven de verschillende transgenderisten die zijn geïnterviewd in T. de Jong (1999). Sommigen daarvan kiezen voor een duidelijke genderidentiteit als man of vrouw, maar anderen benoemen zichzelf als tussenmens, engel, vreemde eend in de bijt en willen dat altijd blijven.