

PHÄNOMENOLOGIE UND GESCHLECHTER-DIFFERENZ

Silvia Stoller en Helmuth Vetter (Eds)
Wenen, WUV-Universitätsverlag, 1997
328 blz., f 72,10

Het chiasma van lichaam en taal

Hoe verhouden zich de wijsgerige stroming fenomenologie en feministische filosofie? Zijn ze onverenigbaar omdat de fenomenologie zich bezighoudt met de wezensstructuren van de ervaring, de subjectiviteit en lichamelijkeheid, terwijl het tegenwoordig in feministische kringen zo dominante poststructuralisme ieder essentialisme wil vermijden? Of hebben ze elkaar iets te bieden? In deze bundel geven bekende auteurs uit beide tradities antwoord op deze vragen.

In de inleiding maken Silvia Stoller en Helmuth Vetter duidelijk dat het sekseverschil de grondleggers van de fenomenologie, Husserl en Heidegger, expliciet nauwelijks heeft beziggehouden. Wel keert het thema terug in het werk van Merleau-Ponty, die de lichamelijkeheid aan de orde stelt, en in dat van Levinas, die op verschillende plaatsen het vrouwelijke karakteriseert als het andere van het mannelijke. Maar, zo vragen de inleiders, in hoeverre slagen de laatsten erin te ontsnappen aan het mannelijke perspectief? Treft de feministische kritiek op de dominantie van de mannelijke rede, de vermeende universaliteit en het veronachtzamen van het sekseverschil ook de fenomenologie? Of biedt de fenomenologie op impliciete wijze toch ook een potentieel voor feministische vragen, in zoverre ze klassieke dichotomieën zoals lichaam-geest ter discussie stelt en weer een plaats inruimt voor de concrete leefwereld, de ervaring en lichamelijkeheid?

Zonder uitzondering beamen de auteurs van dit boek het laatste, al doet de een dat wat voorzichtiger dan de ander. Een programmatisch artikel van Linda Fisher opent de bundel. Zij beschrijft de feministische kritiek op het a-politieke karakter van de fenomenologie en op de impliciete universaliteit die de vrouwelijke ervaring zou veronachtzamen. Vervolgens stelt zij verschillende stappen van toenadering voor: van een ontmoeting waarin de fenomenologie een methode biedt om de vrouwelijke ervaring te beschrijven, tot uiteindelijk een feministische fenomenologie. Wat zo'n feministische fenomenologie of fenomenologisch feminisme zou kunnen inhouden, krijgt gestalte in de fraaie opstellen over erotiek, de

liefde en de verhouding tot de ander van Bernard Waldenfels, Luce Irigaray en Adriana Cavarero. Deze artikelen behoren tot de meest geslaagde in de bundel.

Zo vraagt Waldenfels zich af hoe op fenomenologische wijze over de andere sekse te spreken. Kiezen voor de fenomenologische weg houdt in kiezen voor de ervaring en de lichamelijkeheid. Daarmee is het niet langer de vraag hoe te spreken *over* de andere sekse, maar 'hoe komt de andere sekse ons tegemoet?' Voor Waldenfels gaat het sekseverschil vooraf aan de tweedeling tussen de seksen en is het al 'aanwezig' in het eigen lijf. Hij benadert het sekseverschil vanuit een fenomenologie van eigenheid en vreemdheid en benadrukt dat de verhouding tot zichzelf zich pas ontvouwt in de verhouding tot het vreemde. Voor man en vrouw houdt dit in dat zij vanuit verschillende plaatsen spreken en antwoorden op elkaar. Maar de mogelijkheid daarvan is gegeven met het eigen lijf. De ervaring van het vreemde, de andere sekse, is een lijfelijke: het eigene opent zich voor het vreemde. De vreemdheid van de andere sekse gaat vooraf aan de eigenheid en ontstaat juist in het antwoorden op de ander - een proces waarin ook het eigene pas ontstaat.

Waldenfels' benadering staat haaks op het seksuele differentie-denken van Irigaray. Eigenheid en vreemdheid zijn voor hem namelijk slechts mogelijk op basis van de vervlochtenheid van beide die het eigen lijf al in zich draagt. Irigaray echter benadrukt juist de onherleidbaarheid van de seksen tot elkaar. Differentie ervaren we in de eerste plaats door een 'niet', door het negatieve, stelt zij; namelijk door de eigen begrenzing te accepteren ('Ik ben niet jij, man'). Daarmee ontstaat de eigen identiteit, én wordt er ruimte gecreëerd voor de ander. Irigaray ontwikkelt in dit artikel een fenomenologie van de liefkozing. Zoals Sabine Gürtler duidelijk maakt, is dat van belang omdat juist in de aanraking de ander als ander geboren wordt en ik als ik. Irigaray beschrijft fraai hoe het lichaam wakker wordt door de streling, en daarbij meer is dan een object voor de ander. Door de streling geef ik de ander aan zichzelf terug, maar tussen ons blijft een anders-zijn, wij versmelten niet. Hier ont-

staat een intersubjectiviteit die de 'twee' laat bestaan.

Maar is dat 'twee' niet juist problematisch? Niet alleen ontsnappen zowel Waldenfels als Irigaray niet aan een heteroseksueel perspectief, in zoverre het verlangen naar de ander bij beiden een verlangen naar de andere sekse is. Ook houden beiden vast aan de tweedeling man-vrouw - zij het dat die geen invulling krijgt. Wat dat betreft biedt het slot van Veronica Vasterlings artikel meer perspectief: zij pleit voor een seksuele multipliciteit die individueel variabel is en de dualiteit man-vrouw overschrijft. Zij geeft een nieuwe invulling aan Derrida's seksuele multipliciteit door die te begrijpen als creatief ontwerp, dat wil zeggen als de mogelijkheid om individueel een andere invulling te geven aan de aan het lichaam gebonden dualiteit. Op deze manier is wellicht de strenge categorisering van twee seksen los te weken en kan uiteindelijk ook het verlangen een veelvuldiger invulling krijgen.

In een bundel als deze is ook een fenomenologie van het gevoel schaamte, zoals van Hilge Landweer, op zijn plaats - zij het dat het sekseverschil er wat clichématig vanaf komt: mannen en vrouwen verschillen niet zozeer in hun gevoelens, als wel in de wijze waarop zij schaamte tot uitdrukking brengen. Verder zijn in een dergelijke breed opgezette bundel opstellen te verwachten waarin het gedachtegoed van invloedrijke fenomenologen uit de traditie wordt onderzocht op de mogelijkheid om na te denken over het sekseverschil. Hans Rainer Sepp bijvoorbeeld doet dat voor het werk van Husserl, de grondlegger van de fenomenologie. En Judith Butler neemt Merleau-Ponty's beschrijving van seksualiteit kritisch onder de loep. Als geheel leidt de bundel echter aan een bekend euvel: hij is te divers. Dat heeft vooral te maken met de breedte van de vraagstelling. Opstellen zoals die van Regula Giuliani over de geschiedenis van het lichaam bij Laqueur en Duden; van Sabine Gürtler over Irigarays kritiek op Levinas; Debra Bergoffen over De Beauvoirs ethiek en Gesa Lindemann over transsexualiteit, snijden weliswaar de overkoppelende thematiek aan, maar geven geen antwoord op de vragen naar de wederzijdse bevruchting van fenomenologie en feminisme, die dit boek pas werkelijk interessant maken.

Wat kan de fenomenologie het feminisme dan precies bieden? In de eerste plaats bekritisieren fenomenologen iedere vorm van biologisme en naturalisme. Butler legt dat uit in haar bijdrage: Merleau-Ponty denaturaliseert het lichaam. Zij citeert zijn uitspraak dat het lichaam historische idee is, in plaats van natuurlijke soort. In dit artikel uit 1989 blijkt Butler al allergisch voor iedere vorm van naturalisme, zoals ook in haar latere boeken. Zij waardeert Merleau-Ponty vanwege zijn kritiek hierop, maar neemt toch

ook enige reserve in acht. In zijn analyse van seksualiteit lijkt toch weer het heteroseksuele model voorop te staan, en zijn beschouwing van lichamelijkeheid is algemeen, en herhaalt daarmee het mannelijke perspectief.

Fisher heeft een andere visie op dit probleem van algemeenheid. Zij stelt dat algemene beschrijvingen van lichamelijkeheid mogelijk zijn, zoals bijvoorbeeld de ervaring van driedimensioneel-zijn. Daarbinnen kunnen vervolgens bijzondere, individuele specificeringen worden gemaakt, bijvoorbeeld op basis van sekse of van ras, lengte, lichamelijke vermogens.

Het is echter de vraag of een dergelijk onderscheid tussen algemeen en bijzonder niet tot grote valkuilen leidt: het algemeen wordt dan opgevat als iets dat ontstijgt aan sekse, terwijl je ook zou kunnen verdedigen dat ieders lichamelijkeheid van het begin af aan doortrokken wordt door sekse, lichamelijke vermogens, leeftijd. Die maken immers dat ieder het eigen lichaam anders ervaart en zich op een andere manier verhoudt tot de wereld.

Een betere weergave van Merleau-Ponty's visie dan bij Butler is te vinden in Waldenfels' artikel. Hij vertrekt vanuit de lichamelijkeheid en stelt in navolging van verschillende fenomenologen dat wij ons lichaam zijn én hebben: wij zijn zowel geleefde en beleefde werkelijkheid, lijf, als hebben wij een lichaam dat we kunnen gebruiken en objectiveren. Dat ervaarbare lichaam is niet wezenlijk verschillend van het zichtbare en tastbare lichaam: we zijn dus niet zonder meer aan een van beide toe te schrijven. Wanneer we dit verbinden met het onderscheid tussen natuur en cultuur, betekent het dat bij de mens alles cultureel én natuurlijk is. Cultuur en natuur verhouden zich als een chiasma, kruisstelling: ze gaan niet zonder rest in elkaar over, maar betrekken zich op elkaar, terwijl ze van elkaar afgezonderd blijven. Waldenfels stelt deze dubbelheid voor als een bruikbaar alternatief voor het *sex-gender* onderscheid, dat al te veel het oude dualisme van lichaam als zuivere materie en geest of cultuur herhaalt. Een fenomenologische beschouwing weet zo de al te eenzijdige alternatieven van essentialisme of constructivisme te vermijden.

De kruisstelling van natuur en cultuur keert steeds terug in de bundel. We treffen haar ook aan als het gaat om andere fenomenologische concepties die bruikbaar zijn voor feministische theorie, zoals 'ervaring' in het artikel van Linda Martín Alcoff, en 'subjectiviteit' of 'zelf' bij Fisher en Elisabeth List. Deze auteurs ageren tegen het tegenwoordig in het feminisme dominante poststructuralisme, en vestigen de aandacht op de geleefde ervaring en het prediscursieve. Dat is relevant aangezien wij niet enkel in de symbolische orde betekenis krijgen - zoals in het post-

structuralisme met zijn accent op historiciteit en culturele constructie wordt benadrukt - maar ook zelf betekenis geven. Betekenis geven gebeurt vanuit onze lichamelijke: daarvandaan geeft het subject de wereld en anderen betekenis, terwijl het tevens gevormd is in culturele praktijken. Die lichamelijke is op te vatten als prediscursief, maar dan niet in de zin dat het vooraf zou gaan aan de taal, principieel buiten de taal zou vallen en niet te articuleren zou zijn, maar eerder in de zin dat het een werkelijkheid is die niet tot de talige te reduceren valt. Butler verwoordt het in het postscriptum (uit '97) bij haar artikel als volgt: alhoewel het lichaam door de taal toegankelijk wordt gemaakt, overschrijdt het toch ook de taal. En anderzijds verlangt de taal dat het lichaam gesproken en geschreven wordt, maar wist ze die afhankelijkheid van haar uit, zonder die werkelijk uit de weg te ruimen. Het is precies deze kruisstelling van lichaam en taal, die de fenomenologie het feminisme te bieden heeft en die een aanvulling en correctie biedt op het zo dominante constructivisme.

Annemie Halsema