

Veranderde vrouwen

Vrouwelijk denken in Catherine Malabou's *Changing Difference*

Jan Miller

Filosofie van Mens en Cultuur

Thesis ter afronding van de deeltijd Bachelor Wijsbegeerte
10 European Credits

Examendag:
19 september 2016

Begeleider:
Dr. S. van Tuinen

Adviseur:
Prof. dr. M.M.S.K. Sie

Aantal woorden (inclusief noten, exclusief literatuurlijst):
9.932

Dank aan

Sjoerd van Tuinen voor de voortreffelijke input en aanbevolen literatuur;
Maureen Sie voor een schrijftip die me nog lang bij zal blijven;
Anniek van der Peijl voor onmisbare steun en motivatie.

Inhoudsopgave

0	Voorwoord	3
1	Vrouwen en het vrouwelijke	5
2	Een onmogelijke opgave	9
3	Een vrouwelijke zaak	11
4	Het vrolijke vrouwelijke, of: naar een feminisme van affirmatie	14
5	Conclusie	19
	Nawoord: “man,” een stille crisis	20
	Literatuurlijst	22

0 Voorwoord

“Mannen komen van Mars, Vrouwen komen van Venus.” De titel van deze internationale bestseller vormt al bijna 25 jaar een toonaangevende gemeenplaats voor discussies over geslacht. Toen recenter onderzoek uitwees dat het verschil tussen mannen en vrouwen eigenlijk wel meevalt konden we in de krant lezen dat beiden “gewoon van Aarde” komen.¹ Dat betekent echter niet dat beiden zich even gemakkelijk op deze planeet thuis kunnen voelen. Mannen en vrouwen delen misschien dezelfde planeet, maar deze deling hield al te lang in dat mannen een planeet *bezitten* en vrouwen tot die planeet *behoren*.

Aristoteles gaf filosofisch de maat voor millennia aan onderdrukking toen hij vrouwen een volgzaam natuur toeschreef. De materie, onlosmakelijk verbonden met vrouwelijkheid, hunkert naar vorm, oftewel het bevel van het mannelijke.² Beide geslachten hebben hun eigen deugden, en hoewel vrouwen uitermate geschikt zijn voor allerlei huishoudelijke taken, is het bepalende domein van de politiek niet aan hen besteed. De filosofie is lange tijd gekenmerkt door een dubbele uitsluiting: enerzijds de minachting van vrouwelijke concepten, anderzijds minachting voor de inbreng van vrouwen zelf.

De gedachte was dat het vrouwelijke op normatieve wijze de natuurlijke essentie van vrouwen uitdrukt, als wat zij behoren te zijn. Zo'n normatieve opvatting van de natuur is na Darwin in toenemende mate ongeloofwaardig geworden, net zoals het idee dat vrouwelijkheid helder en welonderscheiden begrepen kan worden. Er is geen evidente band meer tussen het biologische seksuele onderscheid en de sociale eigenschappen die we met geslacht associëren. Conceptueel worden deze verschillen onderscheiden als respectievelijk *sex* en *gender*. Zo worden we inmiddels theoretisch in verlegenheid gebracht door de vraag wanneer van iemand gezegd kan worden dat deze persoon vrouwelijk is, en wat die vrouwelijkheid eigenlijk zou betekenen.

Pas in de 20^{ste} eeuw is deze tendens aan grondige kritiek onderworpen; bijvoorbeeld door Jacques Derrida, die er met de term “phallogocentrisme” op wees hoe de filosofische fixatie op de rede medeplichtig is aan het bevestigen van patriarchale ideeën.³ De invulling van concepten is geen zuiver theoretische of praktisch onschuldige bezigheid. De traditionele filosofische ideeën schieten niet alleen theoretisch, maar ook maatschappelijk tekort. Kritische analyses kunnen ons hiervoor de ogen doen openen, maar laten een belangrijk praktisch vraagstuk onaangeroerd: hoe kunnen we ons ontworstelen aan de tradionele denkbeelden en hun kwalijke maatschappelijke gevolgen? Ontwikkeling vergt immers niet alleen het afbreken van oude en hinderlijke structuren, maar ook het bouwen aan een alternatief.

Hoe zou een geloofwaardig alternatief voor ons denken over seksualiteit eruit zien? Is het beter als vrouwen buiten de patriarchale instituties hun eigen metaforische planeet vinden, ergens waar de grond niet getekend is door hun onderdrukking? Kan de Aarde hen met een nieuwe verdeling wellicht alsnog tot herberg worden? Of moeten we helemaal van het onderscheid “man-vrouw” af, zodat er alleen iets te verdelen valt onder mensen – van welk geslacht zij ook mogen zijn?

1 “Grote verschillen? Mannen komen gewoon van Aarde, en vrouwen ook,” *Trouw*, 5 februari 2013.
<http://www.trouw.nl/tr/nl/6700/Wetenschap/article/detail/3388782/2013/02/05/Grote-verschillen-Mannen-komen-gewoon-van-Aarde-en-vrouwen-ook.dhtml>

2 Charlotte Witt en Lisa Shapiro, "Feminist History of Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/feminism-femhist/>

3 Jack Reynolds, “Jacques Derrida,” *Internet Encyclopedia of Philosophy*,
<http://www.iep.utm.edu/derrida/>

Ondanks de gesignaleerde problemen is het nagenoeg onmogelijk ons sociaal te oriënteren zonder het concept van seksueel verschil. Tegelijk lijkt filosofische kritiek nauwelijks een halt toegeroepen te hebben aan de doorwerking van phallogocentrisme. Het concept van vrouwelijkheid lijkt daarom praktisch onontkoombaar, wat aanleiding geeft tot een pragmatische optie: dit concept een positieve herwaardering geven – het verschil te handhaven zonder de hiërarchie. Maar kan zo'n herwaardering onderbouwd worden als meer dan tijdelijk zelfbedrog? Heeft het vrouwelijke überhaupt een toekomst, op “Venus” of op “Aarde”?

Als de gehele filosofische traditie getekend is door een fixatie op het mannelijke, moet de filosofische grondslag voor een herwaardering van het vrouwelijke op nieuw-ontgonnen terrein gelegd worden. Een nieuwe, vrouwelijke manier van denken is vereist. De waarde van het vrouwelijke mag immers niet te reduceren zijn tot de phallogocentrische traditie. Kan in de filosofie ruimte geschapen worden voor zo'n vrouwelijk denken? Dit is de vraag die allereerst beantwoord moet worden, en de vraag die ik in deze tekst zal behandelen.

In *Changing Difference* brengt Catherine Malabou indringend de problemen onder woorden die volgen uit de geloofwaardigheids crisis van vrouwelijkheid, legt zij hun oorsprong bloot en poogt zij een weg vooruit te denken. Dit doet zij door het begrip “essentie” te analyseren en te bevrijden van de kwalijke connotaties die ermee gepaard gaan. Deze tekst zal betogen dat Malabou's plastische concept van essentie een waardevolle bijdrage levert aan het opnieuw denken van het vrouwelijke, maar dat het eenzame pad dat zij schetst als uitweg achterblijft bij andere recente pogingen het vrouwelijke opnieuw uit te vinden.

Het betoog bestaat uit vier stappen. De eerste paragraaf schetst de problemen waardoor het concept van vrouwelijkheid geplaagd wordt, en welke filosofische opties we door deze problemen overhouden. In de tweede paragraaf bespreek ik de manier waarop die opties Malabou leiden tot de “onmogelijkheid” van een vrouwelijke filosofie. In paragraaf drie formuleer ik een kritiek van Malabou's conclusie aan de hand van het idee van sociaal geconstrueerde feiten. In paragraaf vier ga ik op zoek naar vluchtlijnen uit de “onmogelijkheid” de hand van een tweetal feministisch-filosofische projecten. Na de conclusie zal ik tenslotte stilstaan bij de toekomst van een mannelijk denken.

De denkers die ik zal bespreken zijn het erover eens dat, voor zover vrouwelijk denken een toekomst heeft, dit een toekomst zal zijn van transformatie. Vrouwelijkheid is niet langer universeel, maar altijd gesitueerd, belichaamd, opgebouwd. Het is, zoals Isabelle Stengers en Vinciane Despret betogen, een erfenis. Relaties zijn bepalend - een erfenis brengt soms verre familie en volslagen onbekenden bijeen, en krijgt pas betekenis in de verschillende aandelen die hen toekomen. Zodoende heeft deze tekst niet als doel het “juiste” antwoord op de hoofdvraag te vinden. Het gaat erom paden naar een ander denken te verkennen, een bestemming te vinden voor een moeilijke erfenis. Ook ik kan enkel schrijven vanuit mijn eigen situatie, enkel als kartograaf optekenen welk pad mij desolaat trof en welk lijkt te leiden naar onverkende vergezichten.

1 Vrouwen en het vrouwelijke

De theoretische problematisering van de “vrouwelijke natuur” heeft op twee vlakken bijzondere aandacht genoten in de 20ste eeuw: enerzijds in het nieuwe veld van genderstudies, anderzijds bij denkers die zich lieten inspireren door de fenomenologische ontologie van Martin Heidegger. Beide vormen van kritiek problematiseren het idee van een vrouwelijke “essentie,” in het eerste geval biologisch opgevat, in het tweede geval ontologisch. De vraag naar een gedeelde grond voor deze twee kritische projecten is het startpunt voor de doordenking van het vrouwelijke.

De kritiek vanuit genderstudies wijst ons erop dat *gender* niet hetzelfde is als *sex*. *Genders* drukken als predicaten identiteit uit, maar zijn sociaal geconstrueerd en performatief: we brengen ze tot stand door ze als rollen uit te spelen.¹ *Sex* is het biologische merkteken dat als gegevenheid in ons lichaam gegrift staat, maar daarentegen geen onontkoombare bestemming aan onze sociale identiteit geeft. Bij een identificatie van *sex* en *gender* bakent (bijvoorbeeld) het concept van vrouwelijkheid een domein af dat de vrouw van nature “toebehoort.” *Biology is destiny*. Dit rechtvaardigt de uitsluiting van vrouwen uit alles dat afwijkt van dit vermeende toebehoren. Zo'n identificatie gaat vaak bovendien gepaard met het denken van seksueel verschil als een dyadische oppositie: er is sprake van seksueel verschil dan en slechts dan de één een vrouw is en de ander een man. Accepteren we echter dat *gender* geconstrueerd is, dan explodeert het aantal identiteiten tot de ontelbare verscheidenheid aan sociale verhoudingen waaruit een *gender* kan bestaan. Vrouwelijkheid en mannelijkheid kunnen beide een veelvoud van zulke identiteiten uitdrukken.

Het andere kritische project wordt ondernomen vanuit de fenomenologische traditie,² en richt de pijlen op een dyadische opvatting van ontologisch verschil. Dit verschil drukt de relatie uit tussen het Zijn en de zijnden. Door deze relatie dyadisch op te vatten wordt het Zijn onverschillig ten aanzien van zijnden: wat het zijnde is maakt eigenlijk niet uit, het Zijn houdt altijd dezelfde relatie ertoe. Het *Dasein* van Heidegger is, zo klinkt de kritiek, een *neuter*, neutraal en geslachtloos, en gaat aan *gender* vooraf. Alle verschillen die het *Dasein* kan ervaren zijn dan tevens mogelijkheden van het *Dasein* zelf, zodat de ervaring van ieder ander in principe toegankelijk is. Daarom biedt het geen plaats voor een ontmoeting met wat werkelijk anders is, de erkenning dat anderen op zijn minst gedeeltelijk ontoegankelijk voor mij zijn. Deze ontmoeting vindt in ons leven echter wel degelijk plaats, en is van groot belang: het is in die ontmoeting dat ethiek haar oorsprong vindt, als eerbied voor het onschendbare van de Ander. We moeten daarom spreken van meerdere ontologische verschillen, die aan de uiteenlopende domeinen van het Zijn kunnen beantwoorden. In het denken over de oorsprong van zulke verschillen neemt het concept van het vrouwelijke vaak een geprivilegieerde plaats in. Omdat het verschil voor deze denkers de sleutel tot de ethiek is, verdient het vrouwelijke ook op ethisch vlak bijzondere aandacht.

Deze twee tradities stellen zich beide een kritische doordenkingen van het vrouwelijke als doel, en zijn daarom een logisch startpunt indien we de filosofische levensvatbaarheid van het concept van het vrouwelijke willen beoordelen. Zoals Malabou laat zien vergt een gelijktijdig begrip van de twee kritische tradities eerst het antwoord op twee vragen. Ten eerste, is de relatie tussen *genders* en individuen zonder meer inwisselbaar met ontologische verschillen, of is één van de twee toch afgeleid van de ander? Met andere woorden: tapt het kritische bondgenootschap met twee kranen uit hetzelfde vaatje, of kan één van de twee als subdomein van de ander begrepen worden? Ten tweede, waarom gebruikt het fenomenologisch geïnspireerde kamp juist het vrouwelijke om het Zijn te deneutraliseren, en niet een ander *gender*?³

1 Catherine Malabou, *Changing Difference*, p. 5.

2 Ibid., p. 6. Malabou spreekt van een “zekere kritisch Heideggeriaans nageslacht.”

3 Ibid., p. 7.

Als mogelijk antwoord op de eerste vraag is Levinas voor Malabou een exemplarisch voorbeeld van de aanpak die verschillende *genders* inwisselbaar denkt met ontologische verschillen. Het vrouwelijke ontsluit beiden gelijktijdig door een belangrijke rol te vervullen: het is de open innerlijkheid waarin al het andere ontvangen kan worden.⁴ Wil het mogelijk zijn een “thuis” te hebben, dan moet er al een openheid zijn die ons in het bestaan verwelkomt. Deze openheid omvat alles, maar is zelf zonder grenzen, en kan dus niet toegeëigend worden. Als zodanig is zij de oorsprong van alle andere verschillen, die pas denkbaar zijn omdat ze elkaar in de gastvrijheid van het vrouwelijke kunnen ontmoeten. En als antwoord op de tweede vraag: hoewel het vrouwelijke ook de voorwaarde van alle ethiek is, is de keuze voor het vrouwelijke om deze rol te vervullen zelf ethisch en historisch ingegeven. Net zoals het vrouwelijke in de wijsgerige traditie werd uitgesloten van discussie, was er ook geen plaats voor vrouwen. Levinas vindt het belangrijk recht te doen aan deze dubbele uitsluiting.

Maar deze overweging brengt het vrouwelijke alsnog in verband met vrouwen.⁵ En dezelfde eigenschappen die het vrouwelijke haar ontologische waardigheid geven markeren precies het bestaan waartoe vrouwen historisch altijd veroordeeld zijn: in de “innerlijkheid” van de huiselijke sfeer, die zij “gastvrij” inrichten zodat iemand het als thuis kan bezitten. En wie zou deze eigenaar anders kunnen zijn dan de man? Deze poging de onderdrukking van het vrouwelijke recht te zetten slaat dus om in de ambivalente reproductie van een kwalijke rolverdeling waaraan juist getracht werd te ontkomen: enerzijds is het vrouwelijke de voorname oorsprong van alle ethiek, anderzijds wordt vrouwen hun plaats in het huishouden gewezen.

Aan de hand van het werk van Luce Irigaray wordt een andere mogelijkheid onderzocht; dat ontologische verschillen zijn afgeleid van *gender*-verschillen. De openheid voor verschillen wordt door haar opgevat als een affectieve houding, namelijk verwondering. Als affectiviteit wortelt al het verschil in een lichamelijke ontmoeting met het andere. Omdat deze ervaring voorafgaat aan het denken van verschillen is er nog geen sprake van denken in opposities, zoals “dat ben jij en dit ben ik.” Verwondering is “hetero-affectiviteit,”⁶ een aanraking met het andere nog voor we het onderscheiden hebben. Voor deze affectieve openheid is het nodig dat verschil ons als het ware op het lijf geschreven staat, en dat zijn voor Irigaray precies de verschillen van *gender*, oneindig en onvergelijkbaar⁷; oneindig omdat elke lichamelijke eigenaardigheid onderdeel is van het *gender* van een ander, onvergelijkbaar omdat de verwondering nog voor ieder oordeel plaatsvindt. Dat moment van verwondering kunnen we evenwel opvatten als het vrouwelijke, omdat in het lichaam van een vrouw die hetero-affectiviteit op bijzondere wijze belichaamd wordt: in de vorm van de lippen. Lippen schematiseren voor Irigaray de aanraking zonder onderscheid die kenmerkend is voor de verwondering, zodat de vulva paradigmatisch is voor de openheid voor verschillen. Maar dit schema heeft niet alleen de vulva als incarnatie, zodat er geen sprake is van een simpele reductie van het vrouwelijke tot de geslachtsdelen van een vrouw. Omdat ieder lichaam op eigen wijze het affectieve schema van de lippen realiseert is iedereen tot op zekere hoogte vrouwelijk, en dus in staat tot verwondering.⁸

4 Ibid., pp. 7-8.

5 Ibid., p. 14.

6 Ibid, p. 19.

7 Ibid., pp. 10-12.

8 Ibid., pp. 15-20.

Ook dit antwoord heeft met de nodige problemen te kampen. De band tussen vrouwelijkheid en vrouwen wordt wederom opgelost in een ambivalentie. Waar het ontologische vragen betreft staat vrouwelijkheid voor het vrije spel van verschillen, maar uiteindelijk wil ook Irigaray met haar analyse een bepaalde vorm van onderdrukking aan de kaak stellen. Op dat moment valt ze echter terug in een dyadische oppositie van “vrouwelijke” hetero-affectiviteit met het “mannelijke,” auto-affectieve schema van de fallus.⁹ Wederom leidt het ontologische privilege van het vrouwelijke tot een beperking ervan. Bovendien is het altijd nog steeds “mijn” hetero-affectiviteit waarin ik de ander ontmoet, zodat deze openheid voor het andere alsnog beperkt blijft tot het domein van het *Dasein*.

De bovenstaande kritiek, die Malabou grotendeels van Derrida overneemt,¹⁰ leidt haar tot de gedachte dat pogingen ontologisch verschil te denken uit een identiteit (zoals het vrouwelijke) deze identiteit altijd met specifieke eigenschappen gelijk moeten stellen, waardoor het vrije spel van verschillen beknot wordt. De neutraliteit van het *Dasein* is een voorwaarde voor een wezenlijk gedachte veelvormigheid van verschillen, van *genders*. Als antwoord op de eerste vervolgvraag lijkt daarom alleen nog maar de voorrang van ontologische verschillen boven gender-verschillen over te blijven. Daaruit volgt, als antwoord op de tweede vraag, dat de bijzondere plaats die door filosofen voor het vrouwelijke ingeruimd is niet gerechtvaardigd kan worden. Het vrouwelijke is dan, in de woorden van Judith Butler, een “free-floating artifice,”¹¹ die geen bijzondere band heeft met vrouwen en geen bijzondere ethische aandacht verdient.

Ook dit antwoord is problematisch. In de ontologische ethiek van Levinas is het kwaad het schenden van de Ander, die desalniettemin in een bepaald opzicht onschendbaar blijft. Het andere van de Ander bestaat namelijk in dat wat volledig ontoegankelijk voor ons blijft. Wat geschonden kan worden is dat wat ons als gemeenschappelijk gegeven is door het gastvrije Zijn. De gastvrijheid die Levinas het vrouwelijke noemt is nodig om dat onderscheid te maken, zodat we de Ander kunnen begrijpen als kwetsbaar en onschendbaar tegelijk. Het is deze paradox die in Irigaray's concept van de lippen geschematiseerd wordt. En ook al brengen we de paradox niet in verband met het lichaam van vrouwen, het lijkt een onontkoombaar gegeven dat vrouwen historisch op een bijzondere manier blootgesteld zijn aan zulke schendingen, en dat deze ongelijkheid niet simpelweg opgeheven is nu we vrouwen niet meer een onveranderlijke onderdanige natuur toeschrijven. Het lijkt dus evenmin te rechtvaardigen om kwetsbaarheid te neutraliseren, alsof deze volledig losstaat van het soort lichaam dat iemand heeft.¹² We worden geconfronteerd met een onbeslisbaar dilemma tussen vrijheid en rechtvaardigheid.

Om een uitweg te vinden moeten we een nieuwe manier vinden om ontologische verschillen te denken, aldus Malabou. Ook al worden verschillen meervoudig, het wezen van alle verschillen zelf blijft voor denkers tot en met Derrida eender: een kloof. Met dit beeld van ontologische verschillen moeten we erkennen dat er een dubbele kloof is. De eerste is een kloof tussen het Zijn en een zijnde. De tweede is een kloof tussen het Zijn dat zich aandient als zijnde enerzijds, en anderzijds een zijnde dat aan gene zijde van de kloof nu als Zijn verschijnt. Zonder deze dubbele gedaanteverwisseling kan geen kloof in het ontologische verschil gedacht worden, omdat dit de manier is waarop het Zijn eerst voor ons toegankelijk wordt; deze verwisselbaarheid is de betekenis van het Zijn. *Essence goes in drag*.¹³

9 Ibid., pp. 27-28.

10 Ibid., p. 31.

11 Ibid., p. 33.

12 Ibid., p. 35-36

13 Ibid., p. 39

Deze opvatting van het Zijn houdt in dat ontologische verschillen niet begrepen moeten worden als onveranderlijke categorieën die onderscheid aanbrengen in afzonderlijke domeinen van het bestaan. Veeleer drukken zij stadia uit in een proces van verandering – een proces dat bovendien ook zelf aan verandering onderhevig is. De mogelijkheid van zo'n “verandering van het verschil” noemt Malabou de plasticiteit van verschil.¹⁴

Wat betekent deze plasticiteit voor het concept van het vrouwelijke? Plasticiteit kan begrepen worden als het tweeledige vermogen om gevormd te worden en vorm te geven.¹⁵ Het plastische is veranderlijk, maar vormt voor de transformatie een weerbarstig startpunt. Het vrouwelijke wordt evengoed als “vrouw” in deze opvatting simpelweg één van de “metabolische punten”¹⁶ in een transformatief proces waarin identiteit langzaam omgevormd wordt. *Gender* is net als alle andere essentie een *genre*, een constante en veranderlijke interactie waarbij elke instantie van het genre weliswaar herkenbare eigenschappen heeft, maar ook zelf deels constitutief is voor de betekenis die dat *genre* krijgt.¹⁷

Desondanks is er een moeilijkheid met het bieden van een geloofwaardig concept van het vrouwelijke. Uit het voorgaande kunnen we weliswaar besluiten dat spreken over een plastische vrouwelijke essentie niet per definitie verdacht is, maar hiermee hebben we alleen nog maar de vorm van een concept gegeven. Het feminisme, opgevat als een beweging die een onrecht wil verhelpen dat vrouwen op een bijzondere manier raakt, vergt een concept van het vrouwelijke waarmee de bijzonderheid van dit onrecht kan worden uitgedrukt. Dit concept moet bovendien niet terugvallen op een dualistisch hetero-normatief schema van uitsluiting, en ook niet gepaard gaat met de metafysische pretentie een diepere waarheid over “de vrouw” bloot te leggen, omdat we anders de ene onvrijheid voor de andere verruilen. We kunnen wel spreken van een vrouwelijke essentie die al deze kritiek weerstaat, een vrouwelijkheid na genderstudies en de deconstructie van metafysische essenties: de vrouw als het wezen dat dat overmatig blootgesteld wordt aan het geweld van een dubbele uitbuiting, in de maatschappij en thuis.¹⁸ Dit is Malabou's “minimale conceptie”¹⁹ van het vrouwelijke, wat er van het vrouwelijke “overblijft” na de deconstructie van het traditionele seksuele verschil.

14 Ibid., p. 36

15 Ibid., p. 63

16 Ibid., p. 39

17 NB: Het Franse woord *genre* heeft de betekenis die wij erin horen, maar kan bovendien ook *gender* aanduiden.

18 Ibid., p. 94

19 Ibid., p. 93.

2 Een onmogelijke opgave

Het is belangrijk te onthouden dat deze minimale conceptie plastisch is, dat wil zeggen dat zij het beste begrepen kan worden als overgangsstadium naar een nieuwe identiteit, en wellicht ook een nieuwe manier om het verband tussen vrouwen en het vrouwelijke te denken. Wanneer Malabou spreekt van een onmogelijkheid gaat het dus niet over een logische of metafysische onmogelijkheid, maar over een incompatibiliteit die plaats kan maken voor een nieuwe relatie. Vrouwelijke filosofie is “onmogelijk” op de manier dat geliefden elkaar het leven “onmogelijk” maken.¹ In deze paragraaf zal ik uiteenzetten hoe Malabou tot het denken van deze onmogelijkheid komt, en welke uitweg zij beschrijft.

De voorgestelde minimale conceptie karakteriseert het vrouwelijke negatief, om te ontkomen aan de kritiek van deconstructie en genderstudies. Dit is gelijktijdig een obstakel, omdat de realisatie van het feministische project zo per definitie zal leiden tot de opheffing van het vrouwelijke. Dit project kan dus onmogelijk tot een bestendig, bevrijd concept van vrouwelijkheid leiden. In de woorden van Malabou: “Dat “de vrouw” nu van haar essentie ontdaan is benadrukt enkel dat zij zichzelf niet anders definieert en niet anders kan definiëren dan aan de hand van het geweld dat haar wordt aangedaan.”² Deze onmogelijkheid kan uiteraard wel positief opgevat worden:

“Het feit dat er geen ‘authentiek’ vrouwelijke vrouwen-filosofie bestaat maakt ons zonder twijfel ook mogelijk om vraagtekens te zetten bij de vermeende substantialiteit van het mannelijke, om de filosofie te de-essentialiseren, om in één en dezelfde beweging seksueel *gender* en discursieve genres vloeibaar te maken.”³

Maar als we werkelijk van een bevrijding willen spreken, dan moet deze opheffing een vrouwelijke wilsbeschikking zijn, een beslissing uit naam van de vrouw zelf. Dit vergt vervolgens weer een positieve vrouwelijke identiteit, die zonet voor onmogelijk verklaard is. In het afkondigen van een einde aan “phallogocentrische” filosofie kan een vrouw dan nooit meer zijn dan een epigoon, haar emancipatie is altijd de nabootsing van een gebaar dat aan diezelfde repressieve traditie ontleend is. In minder abstracte verwoording: is het voldoende te erkennen dat de filosofie zichzelf eindelijk in de repressie van het vrouwelijke heeft uitgeput, zodat *gender* vanaf nu niet meer van belang is? Vergt werkelijke gelijkheid niet juist dat het mogelijk wordt om filosofie te bedrijven *als vrouw*, ook al is de eerste handeling van zo'n vrouwelijke filosofie misschien om zichzelf op te heffen?

Het antwoord van Malabou op deze laatste vraag is zonder meer bevestigend. De vraag wordt dan hoe het vrouwelijke alsnog een positieve invulling kan krijgen, gegeven dat dit onder de huidige filosofische constellatie onmogelijk is. Hoe maken we de onmogelijkheid van de vrouw de onmogelijkheid van de filosofie, zodat de eerste opnieuw uitgevonden *kan* worden en de tweede opnieuw uitgevonden *moet* worden? Malabou schetst hiervoor drie stappen op een pad dat haar persoonlijke ervaringen volgt. De persoonlijke toon is een bewuste keuze, en stelt haar in staat een route te schetsen zonder normatieve of universele pretenties.

De eerste stap, “acting as if,” is het soort vrouwelijke vrijheid dat bereikbaar is binnen de grenzen van de filosofische traditie. Ondanks de problematische geschiedenis van uitsluiting, en ondanks de vooroordelen en hindernissen die nog steeds overkomen moeten worden, is het voor vrouwen mogelijk posities van gezag te bekleden in de filosofie. Hiermee wordt hun emancipatie uit

1 Catherine Malabou, *Changing Difference*, p. 141: “My relation to philosophy looks a lot like a constant, fierce quarrel between a man and a woman.”

2 Ibid., p. 98.

3 Ibid., p. 109.

archaïsche rolpatronen gelijktijdig bewerkstelligd en bewezen. Malabou bekent er ook vandaag nog genoeg uit te putten dat zij “net zo sterk als [de mannen]” geworden is.⁴ Voor Malabou is dit echter een zwaar bekochte vrijheid, omdat het ten koste ging van de mogelijkheid te spreken met haar eigen stem, als een vrouw. Ook wanneer zij zich wendt tot de deconstructie, die het meest radicaal is in het blootleggen en afwijzen van een mannelijke dominantie in de filosofie, zijn de vragen en concepten niet haar eigen. Het vrouwelijke blijft in deconstructie altijd een belofte en niet meer dan dat. Haar taak blijft de nabootsing van een oorspronkelijk mannelijk archetype van de filosoof, ook al kan zij het vrouwelijke thematiseren.

De tweede stap, “acting together,” begint met de kennismaking met andere vrouwelijke denkers die de impliciete genderschema's waarop de filosofie gebouwd is actief bevragen en ondermijnen, op zoek naar een eigen plaats. Deze denkers (in het geval van Malabou gaat het vooral om Irigaray en Butler) openen het zicht op de nabootsing als een subversieve praktijk. Door imitatie bewust als strategie in te zetten verandert het van een gedwongen onderwerping in een affirmatieve uiting van zelfbeschikking, zodat tevens duidelijk wordt dat de speler meer is dan alleen haar rol. Zo imiteert Irigaray de stijl van de klassieke filosoof, maar zet ze deze juist in om de aandacht te vestigen op wat in de klassieke filosofie aan het zicht onttrokken blijft: een vruchtbodem die voorafgaat aan het onderscheid in vorm en materie, oftewel het vrouwelijke. De methode van Irigaray is een parodie van de gehoorzame imitatie, waardoor wordt blootgelegd dat het origineel niet uitputtend is, dat er een onuitgesproken restant is. Hoewel het in het licht van Malabou's plastische concept van essentie geen probleem vormt dat Irigaray het vrouwelijke identificeert met dit restant, is er een ander bezwaar: we blijven steken in een negatieve conceptie van het vrouwelijke, waardoor het gevaar dreigt dat dit “vrouwelijke denken” vervalt in een eindeloze, reactieve herhaling. Hoe vaak we ook parodiërend laten zien hoe het vrouwelijke wordt uitgesloten, we kunnen het zo nooit een eigen plaats geven.

Butler is zich van dit probleem bewust, en gaat daarom nog een stap verder: wat volgens haar door de parodiërende imitatie van *gender* duidelijk wordt is dat *alle gender* imitatief is. Wat in de filosofische traditie is uitgesloten is niet zozeer het vrouwelijke, maar het lichamelijke überhaupt. De parodie van een tekst kan zo een creatieve geste zijn, als de vermenigvuldiging van mogelijke lichamelijke configuraties – en dus betekenissen – van auteur, lezer en onderwerp.

Deze aanpak is uiteindelijk ook niet aantrekkelijk voor Malabou, omdat het een volledige afschaffing inhoudt van het vrouwelijke en van vrouwen. Op persoonlijk vlak blijft voor Malabou het vrouwelijke echter betekenisvol, als “metabolisch punt,” in volle erkenning van de plasticiteit van het concept. Een plasticiteit die, zoals de wetenschap ons in toenemende mate laat zien, ook geldt voor de lichamelijke merktekens van onze *sex*. Het zwaartepunt van de hormonale huishouding die *sex* bepaalt is het brein, het plastische orgaan bij uitstek. Het is daarom geen ramp wanneer, zoals bij Irigaray, het lichaam een uitgangspunt vormt voor het concept van het vrouwelijke. Maar uiteindelijk is het zaak om een positieve invulling te geven aan een eigen ervaring van mogelijkheid, en dit kan volgens Malabou pas als “acting without,” als een eenzame tocht voorbij filosofie, voorbij genderstudies, voorbij alle modellen van vrouwelijkheid, naar nieuwe oorden waar het mogelijk wordt in vrijheid vrouw te zijn:

“Naarmate mijn denken zich ontwikkelt ben ik mij een beetje van de filosofie aan het afscheiden, aan het ontkoppelen, met filosofie uit elkaar aan het gaan. Ik ben het absolute denken, het denken geïsoleerd, absoluut geïsoleerd. Ik doorkruis het filosofische terrein in absolute eenzaamheid. En zo zijn er geen grenzen meer, geen muren, niets weerhoudt me.”⁵

4 Ibid., p. 114.

5 Ibid., p. 141.

3 De vrouwelijke zaak

Het geschetste pad blijkt zo tenslotte een *via negativa*: het is niet mogelijk een blijvende positieve beschrijving van het vrouwelijke te geven, maar door de afwijzing van bepaalde concepties en een confrontatie met de huidige onmogelijkheid worden we naar een desoriënterende aporetische ervaring geleid, die het mogelijk maakt het vrouwelijke te beleven zonder het conceptueel te kunnen vatten.

Voor ik bij deze ontknoping mijn kanttekeningen plaats wil ik benadrukken dat er goede redenen zijn om bij dit vraagstuk voor een open einde te kiezen. Door te weigeren een kwalitatieve invulling aan het vrouwelijke te geven lopen we niet het gevaar dat vrouwen die zichzelf anders begrijpen weggezet worden als “mannelijk of achtergebleven.”¹ Een grote hoeveelheid verwante ideeën wordt bovendien met deze strategie erkend: de plasticiteit van ons lichaam evenals die van onze concepten, het feit dat vrouwen het onderwerp zijn van een lange traditie van uitsluiting en uitbuiting, dat het moeilijk – thans zelfs onmogelijk – is te breken met een filosofische traditie die deze uitsluiting lange tijd als axiomatisch fundament heeft gehanteerd, en dat *gender* altijd gesitueerd en belichaamd is, zodat de vraag naar het vrouwelijke ook altijd een persoonlijke lading heeft. Tot slot is het de vraag waarom elk positief fenomeen eigenlijk scherp te conceptualiseren zou moeten zijn; wat voor winst valt te behalen met een criterium van het vrouwelijke? Is het streven hiernaar niet het gebod van een “phallogocentrische” epistemologie die over het vrouwelijke geen jurisdictie meer heeft?

Dat aan het einde van *Changing Difference* geen definitie van het vrouwelijke te vinden valt, is dan ook geenszins een bezwaar. Desondanks meen ik dat de desoriënterende eenzaamheid waarmee het boek sluit tekortschiet, door een gebrek aan erkenning van de relationele dimensie van *gender*. Om dit punt uit te werken zal ik stilstaan bij het onderscheid dat Bruno Latour maakt tussen *matters of fact* en *matters of concern*.

In *Why Has Critique Run out of Steam?* vraagt Latour zich af waarom het kritische gereedschap dat wij uit het tijdperk van de Verlichting geërfd hebben tegenwoordig evengoed ingezet kan worden om kwalijk bijgeloof te ontmantelen als om dingen verdacht te maken die ons na aan het hart liggen en in het leven onmisbaar zijn. Het probleem is volgens hem dat het merendeel van hedendaagse kritiek neerkomt op de “ontmaskering” van een fenomeen aan de hand van een simplistische dichotomie. Aan de ene kant staan *facts*: ware feiten die onafhankelijk zijn van onze ideeën en verlangens. Aan de andere kant staan *fairies*: zaken die waardevol en betekenisvol geacht worden, zodat zij gronden voor het handelen lijken te bieden, maar in werkelijkheid is die waarde niet meer dan een fetisjistische projectie van eigen verlangens op objecten. Wat Latour “kritisch barbarisme”² noemt probeert aan te tonen dat iets waar de criticus niet in gelooft een *fairy* is, en dat het gedrag van mensen die in deze *fairy* geloven causaal gedetermineerd is door een systeem van onderliggende *facts*. Voor de criticus zijn er twee mogelijke relaties tussen object en subject: ofwel het object is niets meer dan een projectiescherm voor de wil van het subject, ofwel het is volledig bepalend voor het handelen en denken van het subject.

Matters of fact zijn zo te onderscheiden van zaken waarvan we kunnen laten zien dat ze sociaal geconstrueerd zijn, omdat zo'n constructief proces alleen projecties voortbrengt die causaal door feiten verklaard kunnen worden. Het probleem met dit idee is dat wetenschappen ook te werk gaan door feiten te construeren in een sociaal proces van dataverzameling, interpretatie en overleg. Zo hebben we ten eerste een voorbeeld van geconstrueerde zaken die niet zomaar tot andere *facts* te

1 Catherine Malabou, *Changing Difference*, p. 29. Dit betreft een citaat van Judith Butler.

2 Bruno Latour, “Why Has Critique Run out of Steam?” *Critical Inquiry* 30 (Winter 2004): p. 240.

reduceren zijn, en wordt ten tweede de vermeende objectiviteit van *facts* ondergraven, omdat die zelf geconstrueerd zijn in de wetenschappen. *Matters of fact* zijn uitgevonden als descriptief instrument dat bijzonder nuttig is om zaken mee af te breken en verdacht te maken, maar door alleen dit instrument in te zetten slaan we uiteindelijk de grond onder onze eigen voeten weg. We hebben daarom een nieuw instrument nodig om dingen te beschrijven, waarmee we zaken juist op kunnen bouwen en verstevigen. Voor deze rol stelt Latour de term *matters of concern* voor.

Een aandachtige lezer kan het opgevallen zijn dat in deze paragraaf meermalig het inmiddels wat onalledaagse woord “zaak” gebruikt is. Hiermee wil ik aansluiten op Latour's voorstelling van *matters of concern* aan de hand van het feit dat er in alle Europese talen een betekenisvolle samenhang is tussen “de woorden voor een *thing* en een quasi-juridische bijeenkomst.”³ De Scandinavische landen gebruiken bijvoorbeeld nog vaak *thing* in de naam van hun parlement. Ik gebruik het Nederlandse *zaak* in de plaats van Latour's *thing*, omdat in het eerste voor ons nog de betekenis van een rechtszitting doorklinkt. Het belangwekkende feit is dat woorden voor dingen zijn afgeleid van woorden voor bijeenkomsten, en dat dus de woorden voor wat er “zonder enige twijfel” als object bestaat tevens de woorden zijn voor de plaats waar twijfel en onenigheid beslecht worden. Als we tegen deze achtergrond kijken naar de als *matter of fact* bestaande objecten, dan blijkt dat zij altijd beginnen als het onderwerp van een overleg waarin belangen spelen – als *matter of concern* – en dat zij dit later wederom kunnen worden. Als voorbeeld van het eerst valt te denken aan de wijze waarop wetenschappelijke projecten voorgesteld en goedgekeurd worden, als voorbeeld van het tweede een onderzoekscommissie wanneer er iets onverklaarbaar mis gaat. *Matters of fact* zijn dus niet de onwankelbare bouwstenen van alle kennis, maar een bijzonder geval van de vele *matters of concern* – bijzonder door het politieke, religieuze, juridische en epistemologische gewicht dat we aan deze zaken toekennen. Deze perspectiefwisseling stelt ons in staat een ander onderscheid te maken, te bewegen van “het irrelevante verschil tussen wat wel en niet geconstrueerd is, naar het cruciale verschil tussen wat goed of slecht geconstrueerd is, goed of slecht gecomponeerd.”⁴ Deze constructieve houding noemt Latour in een later essay, vormgegeven als een manifest, “compositionisme.” Hij kiest voor het format van een manifest omdat hij verwantschap bespeurt in de doelen van dit manifest en diens welbekende communistische voorouder: “*the search for the Common.*”⁵ Het verschil is dat *the Common* in deze visie eerst opgebouwd moet worden, worden gecomponeerd.

In veel opzichten is het compositionisme een antwoord op problemen die ook Malabou confronteert. Zij citeert Naomi Schor, die er al aan het begin van de jaren '90 op wees dat de excessen van het anti-essentialisme ons nopen tot een nieuwe oriëntatie in “een conflict waarvan alle partijen erkennen dat deze niet meer productief is.”⁶ Met de plastische opvatting van essentie wordt het, in de termen van Latour, mogelijk vrouwelijke essentie te denken als een *matter of concern* in plaats van een biologische of metafysische *matter of fact*. Het compositionisme ziet de invulling van *matters of concern* als een gemeenschappelijke opgave, een project waarin meerdere mensen samenwerken, omdat het een zaak is die hen gezamenlijk aangaat en hen zo in een gedeelde wereld bijeen brengt. In de lijn hiervan is een feministisch project denkbaar met het doel een nieuwe, positieve invulling aan vrouwelijkheid te geven. Zo'n project gaat uit van de historische contingentie van de betekenis van vrouwelijkheid, maar erkent evengoed dat deze meer dan een *fairy* is; dat zij constitutief is voor een gemeenschap met gedeelde zorgen. Dit kunnen we nu contrasteren met de wijze waarop het vrouwelijke bij Malabou invulling krijgt.

3 Bruno Latour, “Why Has Critique Run out of Steam?” p. 233.

4 Bruno Latour, “Compositionist Manifesto,” p. 474.

5 Ibid., p. 488.

6 Catherine Malabou, *Changing Difference*, p. 95.

Acting as if en *acting together* zijn dan wel onmisbare voorstadia, maar er valt veel af te lezen aan de naam van laatste paragraaf van *Changing Difference*, waar ten lange leste het zicht wordt geopend op een positieve mogelijkheid om vrouw te zijn: *Acting without*.

Malabou denkt essenties als momenten in een spel van gedaanteverwisselingen, zodat de vrouwelijke essentie, “het vrouwelijke Zijn,” steeds weer belichaamd moet worden als “een vrouw.” Het is om dit laatste moment te bereiken dat het nodig is zich van alle “modellen” zoals het vrouwelijke te ontdoen, dat het nodig is af te breken van de “processie van de progressieve mars naar bevrijding.”⁷ De mogelijkheid hier en nu in alle vrijheid een vrouw te zijn wordt weliswaar toegankelijk vanuit het meedenken met andere filosofen, maar alleen omdat daarmee eerst de onmogelijkheid van het vrouwelijke blootgelegd wordt. Het vrouwelijke ligt achter haar, maar situeert haar als dat waartoe zij zich nu vrij kan verhouden. De vrouwelijke filosofie die vooralsnog onmogelijk was kan nu haar toekomst worden. Haar vrijheid gaat echter gepaard met een radicale existentiële isolatie. Op deze manier een vrouw zijn kan met niemand gedeeld worden, en noch de vrouwelijke filosofie noch de filosofische vrouwelijkheid die zo mogelijk wordt is een bijeenkomst waar gezamenlijk aan een *matter of concern* gebouwd kan worden. De geboorte van vrouwelijke filosofie, zo lijkt Malabou te zeggen, hoeven we niet te verwachten op de marktplaats, maar eerder in een afgelegen hut in het Zwarte Woud.

Maar is het mogelijk in zulke isolatie toegang te hebben tot een specifiek vrouwelijk filosofisch domein? Moet het vrouw-zijn dan niet iets onmiddellijks zijn, een *matter of fact*? Als we Latour volgen en deze *matter of fact* opvatten als het sediment van een zaak die eerder gezamenlijk opgebouwd is, dan hoeven we de vrouwelijkheid van de filosofie die aldus kan ontstaan niet te begrijpen als de manifestatie van een diepere werkelijkheid of “natuur.” We moeten dan wel oog houden voor het feit dat deze vrouwelijkheid per definitie gepolitiseerd is. Het is de vraag of Malabou's oplossing hier in voldoende mate aandacht aan geeft. In haar woorden: “Misschien hebben vrouwen inderdaad niets veranderd aan institutioneel gezag of de uitoefening daarvan, maar anderzijds hebben deconstructie en *gender theory* dat evenmin gedaan. Uiteindelijk is dat misschien niet eens het probleem.”⁸ Dat is precies de vraag: is dat nu het probleem of niet? Hoe belangrijk is de transformatie van sociale verhoudingen voor een vrouwelijk denken? Kunnen we spreken van vrouwelijk denken in de filosofie als dit denken verbannen blijft tot de institutionele marges, en is het anderzijds mogelijk vrouwelijk te denken in het hart van een institutie die geheel en al aan het phallogocentrische denken ontsprongen is? Teneinde deze vraag te beantwoorden wil ik haar oplossing tenslotte vergelijken met twee andere projecten die uit zijn op een denken van het vrouwelijke en een vrouwelijk denken.

7 Ibid., p. 141.

8 Ibid., p. 149.

4 Het vrolijke vrouwelijke, of: naar een feminisme van affirmatie

Het eerste project waar ik bij stil zal staan is het “feministisch nomadisch denken,”¹ zoals uiteengezet door Rosi Braidotti. Dit project is een goed startpunt voor een kritische doordenking van *Changing Difference*, omdat Braidotti zich veel van dezelfde vragen stelt en – ondanks andere accenten – vergelijkbare antwoorden geeft. Ook zij slaat een bewust “autobiografische toon” aan,² ook zij weerspreekt een al te makkelijke opvatting van essentialisme als iets onveranderlijks,³ ook zij oriënteert zich door te kijken naar de overeenkomsten tussen *gender theory* en het continentale denken van het verschil,⁴ en ook zij wil een positieve invulling geven aan wat het betekent vrouwelijk te denken.

Het voornaamste contrast tussen haar aanpak en die van Malabou is dat Braidotti meer aandacht geeft aan zaken die aan de greep van ons bewustzijn ontsnappen. Het “subject,” zetel van ons bewustzijn en onze wil, is volgens Braidotti fundamenteel gespleten. In navolging van post-structuralistische psychoanalytische theorieën ziet zij wat we “ik” noemen als een raakvlak van symbolische, lichamelijke en psychologische factoren. Overeenkomstig schetst Braidotti in een “werkschema” drie lagen in de wijze waarop seksueel verschil beleefd wordt door een “vrouw in levende lijve.”⁵ Op elke laag heeft seksueel verschil een andere lading, zodat het mogelijk is dat vrouwelijkheid binnen één en dezelfde persoon op ambigue of zelfs contradictoire manieren ervaren wordt.

Bij de uiteenzetting van deze lagen is het belangrijk te onthouden dat de inzet van Braidotti niet antropologisch is, maar “kartografisch.”⁶ Zij geeft een schets van het terrein, zodat deze het onderwerp kan worden van politieke en theoretische praktijken. De ambitie om rigoureuze filosofische categorieën af te bakenen acht zij methodologisch naïef. In plaats daarvan tekent zij als het ware vluchtroutes naar mogelijke transformatieve ervaringen. Dit is voor haar de taak van feministische theorie, die tevens het domein van vrouwelijk denken in de filosofie uitmaakt.

De eerste laag betreft het verschil tussen “De Man,” opgevat als universeel subject, en “De Vrouw,” opgevat als de Ander van het subject.⁷ Deze laag is de locatie van het dualistische oppositionele schema dat we geërfd hebben van het phallogocentrische Westerse denken. Het subject is zelfbewust, autonoom, rationeel, los van het lichaam, transcendent. De vrouw is het niet-subject: “anders” (oftewel minder), onbeheerst, irrationeel, belichaamd, maar ook tot haar lichaam beperkt. Het erkennen van dat schema opent het zicht op de mogelijkheid seksueel verschil opnieuw te denken. Hierbij is het doel een asymmetrie zonder hiërarchie: een onherleidbaar verschil zonder een negatieve connotatie.

De tweede laag betreft het verschil tussen vrouwen onderling.⁸ Deze laag vestigt de aandacht op het feit dat elke vrouw handelt vanuit haar eigen, unieke situatie, en dat haar identiteit dan ook op vele andere factoren berust naast haar vrouwelijkheid. Door deze variatie wordt de afstand zichtbaar tussen “De Vrouw” uit de eerste laag en de geleefde ervaring van echte vrouwen. De veelzijdigheid

1 Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, p. 150.

NB: Ik baseer mij in deze tekst op de tweede editie, die grondig is herzien ten opzichte van de eerste.

2 Ibid., p. 27.

3 Ibid., p. 122.

4 Ibid., p. 140. Braidotti spreekt van “gender-based frameworks of analysis” respectievelijk “frameworks inspired by sexual difference.”

5 Ibid., p. 157. “Real-life woman.”

6 Ibid., p. 4.

7 Ibid., p. 151.

8 Ibid., p. 154.

van vrouwelijke levens laat zien hoezeer “De Vrouw” een contingente historische constructie is. Deze constructie hoeft daardoor niet langer als een normatief model opgevat te worden, maar kan het onderwerp worden van feministische analyses en praktijken. Feministische subjectiviteit, in de zin van politiek en historisch actorschap, wordt hiermee mogelijk. Tegelijkertijd komt de eenduidigheid van een feministisch subject door diezelfde veelzijdigheid onder druk te staan.

De derde laag betreft de interne verschillen waar een vrouwelijke feminist als subject mee te kampen heeft.⁹ Deze laag omvat de erkenning van gespletenheid, van bewuste en onderbewuste processen, onderhuidse verlangens en bewuste wil, van verschillende temporaliteiten waarin zich verschillende transformaties kunnen ontvouwen. Braidotti benadrukt op dit punt dat het niet mogelijk is een volledig uitputtende filosofische beschrijving te geven van het belichaamde subject. Onze identiteit bestaat uit een onderbewuste geschiedenis van identificaties, die niet altijd samen hoeft te vallen met de wil die voortvloeit uit bewuste politieke subjectiviteit. Identiteit en subjectiviteit worden in feministische theorie vaak ten onrechte aan elkaar gelijkgesteld, waardoor het ontbreekt aan begrip voor de tegenstrijdigheden en grilligheden die het leven met zich meebrengt. Erkenning hiervan betekent dat we ook aandacht moeten geven aan de passies die het politieke aspect van feminisme drijven, het verlangen naar vrouwelijke subjectiviteit en de vreugde die deze losmaakt: “Ik wou dat het feminisme de mistroostige, dogmatische aanpak af zou zweren, om de vreugde te herontdekken van een beweging die zich voorneemt het leven te veranderen.”¹⁰

De luchtige erkenning van gelaagdheid in vrouwelijke subjectiviteit zorgt ervoor dat Braidotti het niet nodig acht zich tot een enkele positie te beperken. De uitdrukking “doorwerken” (*working through*) speelt een belangrijke rol in haar project. Zij erkent dat de vele definities van het vrouwelijke onderdeel zijn van haar historische essentie, en ziet het als noodzaak hiermee in het reine te komen voordat we definitief afscheid kunnen nemen van “De Vrouw.” In dit kader verdedigt zij Irigaray en de “nabootsende herhaling en vertering van het oude.” De historisch opgevatte vrouwelijke essentie is bovendien de voorwaarde voor een gemeenschappelijk feministisch project: “De erkenning van de gelijkheid van ons geslacht, met alle andere verschillen meegerekend, is een voldoende en noodzakelijke voorwaarde om een band tussen vrouwen expliciet te maken die meer is dan de ethiek van lotsverbondenheid, en in het geheel anders is dan een gedeelde interesse.”¹¹ Hoewel het politieke feministische project terecht zoekt naar manieren aan *gender*-dualisme te ontkomen, zijn daarvoor eerst transformaties op het onderbewuste vlak van identiteit nodig. Parodiërende nabootsing is een krachtig instrument in het bereiken van die transformaties. “Deze extreme affirmatie van seksueel verschil leidt wellicht tot herhaling, maar de beslissende overweging is dat vrouwen uit die affirmatie kracht kunnen putten om te handelen.”¹²

Malabou lijkt zich hier volledig van bewust wanneer zij op persoonlijke titel schrijft: “Toch geloof ik dat het woord ‘vrouw’ een betekenis heeft buiten de heterosexuele matrix. Het is vermoeiend het daar altijd toe terug te brengen, het constant te parodiëren, en het levert me ‘filosofisch gezien’ niets meer op.”¹³ Beide vrouwen erkennen het belang van het persoonlijke aspect in vragen naar het vrouwelijke, en dat is precies van waaruit Malabou spreekt. Toch stel ik me voor dat Braidotti haar “acting without” zou zien als een onnodig melancholische uitdrukking, die bovendien lijkt te duiden op een afzondering die hooguit tijdelijk en denkbeeldig kan zijn. Voor zover het mogelijk is een vrouw te zijn betekent dit dat zij door haar geschiedenis deel uitmaakt van een vrouwelijke gemeenschap, en haar gespleten subjectiviteit zorgt ervoor dat die geschiedenis bovendien in haar doorwerkt op manieren die niet te overzien zijn. Vrouwelijk denken, opgevat als het herdefiniëren van vrouwelijke subjectiviteit, is voor Braidotti altijd een gemeenschappelijk project.

9 Ibid., p. 157.

10 Ibid., p. 160.

11 Ibid., p. 161.

12 Ibid., p. 161.

13 Catherine Malabou, *Changing Difference*, p. 135-136.

Vrouwelijkheid krijgt immers juist betekenis als dat wat vrouwen verenigt, omdat representaties van hun subjectiviteit op een gemeenschappelijke manier tekortschieten. Door de onderbewuste aspecten van subjectiviteit kunnen we onszelf alleen veranderen zoals lagen oude huid afgeworpen kunnen worden: door deze “zorgvuldig door te werken” in vele iteraties. Wordt dit proces, in de woorden van Malabou, “vermoeiend,” dan is het nodig nieuwe bronnen van verlangen aan te boren, om de vreugde van transformatie te herwinnen. Afzondering zal niets oplossen. “De manier om de psychische werkelijkheid te transformeren is niet moedwillige zelfbenoeming: dat is op zijn best een extreme vorm van narcisme, op zijn slechtst is dit het melancholische gelaat van het solipsisme.”¹⁴

~ // ~ // ~

Het tweede project dat ik zal bespreken is aangrijpend in de aandacht die het schenkt aan het gesitueerde, relationele aspect van vrouwelijk denken. Om een indruk te krijgen hoezeer dit aspect doorwerkt in vorm en inhoud, volstaat het in de literatuurlijst een blik te werpen op het aantal auteurs van *Women Who Make a Fuss*. Voor zover het boek zich in een metafoor laat vatten past niets beter dan het “doorgeven van de stok,” wat ook speelt als een terugkerend thema.¹⁵

Isabelle Stengers en Vinciane Despret nemen in dit boek de stok aan van Virginia Woolf, die in haar *Three Guinea's* een oproep doet aan “de dochters en zusters van geleerde mannen.” Het boek is geschreven in de tijd dat de poorten van de universiteit net voor vrouwen open gingen. Woolf roept hen op zich te bezinnen of zij zonder meer hetzelfde pad moesten volgen als hun broers en vaders. Als buitenstaanders konden zij nog vragen waar het hen toe zou leiden, en onder welke voorwaarden ze mee wilden lopen. Deze vragen vergen van hen dat zij nadenken, hoe weinig ruimte ze daar ook voor krijgen: “*Think we must.*”¹⁶

De plaats van zo'n vrouwelijk denken in de filosofie is voor hen niet in het bijzonder problematisch. Hoewel een zekere mate van kritiek te verwachten valt, is het nu eenmaal een obligaats onderdeel van het filosofische metier om te ontkennen dat wat je collega's doen “echte” filosofie is. Het probleem is veeleer of het mogelijk is vrouwelijk te denken zonder in economisch-academisch opzicht een paria te worden.

Stengers en Despret wijzen erop dat het “we”-subject van “*Think we must*” allereerst geschapen moest worden, en dat Woolf hiertoe als het ware een genealogie in het leven “fabuleert.” Dit fabuleren is het laten herleven van een “voorouderlijke herinnering” die deels wordt opgedrongen door de geschiedenis, deels bij elkaar wordt gefantaseerd. Daarmee situeert zij zich als de nakomeling van vrouwen die voor elk greintje intellectuele onafhankelijkheid hebben moeten vechten, die constant uitgesloten werden op elk vlak van intellectuele ontwikkeling. Een dergelijke herinnering biedt de kracht weerstand te bieden aan de dwang van het “vanzelfsprekende.” Woolf reageert in haar boek op een drietal brieven, met een drietal vanzelfsprekende verzoeken: een man vraagt haar in het kader van het oprukkende fascisme in Europa een handtekening te zetten onder een manifest ter “verdediging van cultuur en intellectuele vrijheid,” twee vrouwenorganisaties vragen haar om een bijdrage voor het onderwijs respectievelijk de professionele ontwikkeling van jonge vrouwen. Zij kan deze vragen echter benaderen met een bepaalde afstandelijkheid, omdat de herinnering aan het onrecht dat haar “voorouders” moesten dulden nog in haar geheugen beklijft. Nog maar net worden vrouwen geacht zelf na te kunnen denken, en nu al moet in haar naam de “intellectuele vrijheid” verdedigd worden? En moeten vrouwen, alleen omdat het mogelijk is, gelijk aansluiten in de rij om carrière te maken zoals mannen dat altijd gewild hebben?

14 Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, p. 164.

15 Isabelle Stengers, Vinciane Despret *et al.*, *Women Who Make a Fuss*, Chapter 5: Taking up the baton?

16 *Ibid.*, Chapter 2: Not in our Name

Stengers en Despret zijn niet onderdeel van het “we” dat Woolf geschapen heeft, maar nemen de stok van haar over door zich op hun beurt tot haar nakomelingen te fabuleren; tot erfgenamen van de oproep “*Think we must.*” Deze erfenis is geen simpele overdracht. De vraag van Woolf – of en hoe toe te treden tot de universiteit – leeft voor hen niet langer. De vraag wordt “hoe te erven”: hoe kan de vraag van Woolf vertaald worden naar het heden?

Stengers en Despret wijzen op twee soorten vertalingen aan de hand van twee soorten vertaal oefeningen die aan Franse scholen gedaan worden.¹⁷ Een *thème* is een vertaling uit de moedertaal naar een vreemde taal, waarbij het van belang is “trouw aan de tekst” te blijven door zich te houden aan formele normen. Een *version* is een vertaling uit een vreemde taal naar een moedertaal, waarbij er ruimte is voor creatieve interpretatie. Een *version* heeft de vorm van een probleem, waarvoor de oplossing geconstrueerd moet worden met de instrumenten die de eigen taal biedt. Er zijn dan ook meerdere *versions* mogelijk die aan dezelfde bron beantwoorden, waarbij elk een ander aspect van de bron uitlicht. Dit is hoe Stengers en Despret hun erfenis aanvaarden. Hiermee krijgen hun opdracht een extra dimensie:

“Een *version* wijst altijd op het bestaan van andere *versions*, die niet hetzelfde verhaal vertellen, of die van een verhaal variaties bieden; een *version* behoudt het geheugen van waartegen het zich moest verhouden, en waartegen het zich blijft ontwikkelen. Het is er niet op uit alle anderen uit te wissen, maar om relaties te scheppen of bloot te leggen die in alle andere [*versions*] stom bleven, of een andere betekenis kregen.”¹⁸

Om deze veelzijdigheid te eerbiedigen wendden zij zich tot andere vrouwen, riepen zij een nieuw “wij” in het leven, en vroegen hen, in bewust ambigue termen:

“Wat hebben we geleerd, wij die zich gevoegd hebben in de gelederen van de ‘geleerde mannen?’ Welke betekenis kunnen we vandaag de dag aan Woolf’s oproep geven? En als inderdaad geldt dat ‘*think we must,*’ hoe kunnen we dan gezamenlijk enige diagnostische elementen bijeenbrengen over het onderwerp ‘wat vrouwen doen met het denken?’”¹⁹

Het resultaat is, zoals gehoopt, veelstemmig: meerdere *versions* van antwoorden op meerdere *versions* van vragen. Tot mijn spijt zou het te breedvoerig zijn verder stil te staan bij de wijze waarop de tonen van al deze *versions* doorklinken in de uiteindelijke compositie. Ik zal mij beperken tot een beknopte vertaling, en de opmerking dat een compositie niet alleen onverwachte noten, zoals *blue notes*, kan doorstaan, maar dat deze op de juiste plaats prikkelende en innemende effecten kunnen veroorzaken.

De vraag “wat vrouwen doen met het denken” is gesitueerd – gesteld vanuit een specifieke locatie – en voorzien van een gefabuleerde genealogie. Het antwoord dat bij wijze van hypothese in het nawoord gegeven wordt maakt er dan ook geen aanspraak op de Waarheid (met de plechtstatige hoofdletter “W”) te zijn. We kunnen boven deze “conclusie” niet een streep trekken, en haar voortaan als premisse voor onze toekomstige deducties gebruiken.

17 Ibid., Chapter 7: The Question of Inheritance

18 Ibid.

19 Ibid., Dear (...)

De hypothese luidt dat denkende vrouwen “moeilijk doen” – *make a fuss* – omdat zij weigeren voegzaam alles te slikken wat opgediend wordt. De toegang tot de universiteit wordt geaccepteerd met een zekere terughoudendheid: zij voelen zich niet verplicht zich “koest te houden” omdat ze nu immers ook mee mogen doen. Dit denken laat geen systematische bepaling toe, ook niet als warmbloedigheid, omdat het afhankelijk is van de herinneringen die zij dragen. Het “moeilijk doen” bestaat erin te blijven herinneren aan een belofte of onrecht uit het verleden. Dit kan zich uiten in verdriet of frustratie. De kunst is om hier kracht uit te putten, om dit productief in te zetten tegen wat zogenaamd betreuenswaardig doch onvermijdelijk is. Meestal kunnen vrouwen het ondanks hun verschillen met elkaar te vinden, vaak met meer dan een beetje humor.

Women Who Make a Fuss is een gewetensvol en bescheiden boek: het geeft de stok van het denken door zonder te doen alsof deze overhandiging de openbaring van een diepe waarheid is. Het is een getuigschrift van wat het ergens eens betekend heeft om als “wij vrouwen” te denken, een “wij” dat zorgzaam opgebouwd is uit concrete relaties. Dit getuigschrift ontvangen wij nu als onzekere nalatenschap. Nemen we de stok over, en hoe?

5 Conclusie

De vraag die ik stelde aan het einde van paragraaf drie luidt hoe belangrijk de transformatie van sociale verhoudingen is voor vrouwelijk denken. De auteurs die ik in paragraaf vier besproken heb benadrukken het belang van de affirmatieve en transformatieve kracht die zo'n denken dient te ontsluiten. Daarnaast benadrukken zij – net zoals Malabou – dat vrouwelijkheid altijd gesitueerd is, en zo ook elk vrouwelijk denken. Met dit voor ogen zou het nogal ongerijmd zijn te pretenderen dat ik als een rechter in het tribunaal van de Waarheid een onherroepelijk oordeel kan vellen. Ik ben filosofisch gecastreerd – dat wil zeggen dat ik ontdaan ben van mijn verlangen naar en geloof in de universele Waarheid van het evenzo universele subject. Desalniettemin verlangt de vraag van mij een antwoord; zij het gesitueerd, ik moet mij een houding aanmeten.

Allereerst een constatering. Voor alle besproken auteurs betekent denken: veranderen. Of het nu gaat om plastische vervorming, zorgvuldig opbouwwerk, een nomadische trektocht of het aannemen en doorgeven van de stok, het denken is onderdeel van een transformatief proces.

Zoals Braidotti opmerkt beschikt het subject van het denken niet volledig over zichzelf. Het denken wortelt altijd in een situatie waardoor het op zijn minst ten dele onbewust en onopzettelijk bepaald wordt. Over het aandeel hiervan valt te twisten, maar dit betekent niettemin dat ons transformatief vermogen beperkt wordt als wij op onszelf aangewezen zijn. Relaties met anderen bieden de kans voor een interactie van ons bewuste en onbewuste, en vormen zo een waarborg tegen solipsistische waanvoorstellingen. Willen we weten of de constructie van ons denken wel deugt, dan zijn we op anderen aangewezen. Verlangen we een bestendige transformatie, dan moeten we ons wel op sociale verhoudingen richten.

Ik keer terug naar de oorspronkelijke vraag van deze thesis: kan in de filosofie ruimte geschapen worden voor een vrouwelijk denken? Volgens Malabou is hiervoor het meest van belang dat vrouwen nieuw denkerrein ontginnen buiten de filosofie. Voor Braidotti heeft vrouwelijke filosofie juist een taak zolang we filosofisch nog (ten dele) gevangen zitten in het phallogocentrische dualisme. Stengers en Despret hechten er tenslotte het meeste aan dat denken als een vrouw überhaupt plaats krijgt binnen de academische instituties, of dit nu in de filosofie is of op andere vlakken.

Het is lastig mij te vinden in de gedachte dat deze vrouwen van wie ik boeken gelezen heb daarin geen filosofie bedrijven, of dat een man precies dezelfde boeken zou kunnen schrijven. Is dit voldoende om te spreken van een vrouw-eigen domein in de filosofie? Wellicht niet. Anderzijds zie ik de kiem van zo'n domein nergens anders ontspruiten dan in de vruchtbare grond van zulk al-dan-niet specifiek vrouwelijk, al-dan-niet filosofisch werk. Filosofie blijft voor mij een zoeken naar bestendige bouwwerken, waarvoor zulke grond onmisbaar is. Maar bovenal dit bepaalt nu mijn houding: het pad dat Malabou schetst is voor mij afgesloten, om de doodeenvoudige reden dat ik geen vrouw ben. Ik kan een bijdrage hopen te leveren aan het ontmantelen van simplistisch dualisme, en ik kan een bijdrage hopen te leveren aan een academisch klimaat waar vrouwelijk denken kan gedijen. Wat ik niet kan is voor vrouwen denken – dit is in de filosofische traditie meer dan genoeg gedaan. Gelukkig vervult wat ik gelezen heb mij met vertrouwen dat zij zullen blijven denken, dat zij zullen blijven experimenteren, dat zij goddank moeilijk zullen blijven doen.

Nawoord: “man,” een stille crisis

In de introductie van *Changing Difference* schrijft Malabou dat het haar oprechter lijkt niet te spreken van “vrouwen in het algemeen,” maar om te beginnen vanuit haar persoonlijke situatie, in de hoop dat andere vrouwen haar pad zullen volgen. Het boek confronteerde me zo vanaf de eerste paginas met mijn persoonlijke relatie ertoe. *Changing Difference* is een zoektocht naar een eigen taal, en een dialoog vergt daarom dat ik niet spreek in “die verschrikkelijke geslachtloze taal die je in dissertaties en proefschriften leest.”¹ In dit nawoord wil ik daarom de stok overnemen, en vragen naar mijn eigen erfenis, mijn eigen essentie: het mannelijke, wat dat dan ook nog moge betekenen.

Op wat voor terrein begeef ik mij als man in dit boek? Speel ik een thuiswedstrijd, omdat ook Malabou vertrekt vanuit de filosofische traditie waarin de man altijd als impliciet subject figureert? Betreed ik de “converter” van het Zijn, zodat het verschil tussen mijzelf en de vrouwelijke geadresseerde maar één van de vele transformatieve maskerades van identiteit vormt? Of ben ik een indringer, een *pretender* in de dubbele betekenis van vrijer en veinzer? Wat betekent het dat ik als lezer van dit boek mannelijk ben?

“Mannelijk,” wat dit dan ook moge betekenen. Het word tijd te vragen naar dit “wat dan ook.” Sommige inzichten zijn makkelijk te vertalen: is mannelijkheid niet ook een plastische, historische essentie? Is mannelijkheid niet ook relationeel, gesitueerd en geconstrueerd? Is het tenslotte niet mijn erfenis en opdracht? In het kader van deze thesis heb ik het werk mogen lezen van vrouwen die deze opdracht ten harte nemen en bouwen aan een toekomst voor het vrouwelijk denken. Hoe staat het ervoor met de toekomst van het mannelijke denken, dat evengoed opnieuw uitgevonden moet worden? Als het vulvaire schema van Irigaray een luchtspiegeling aan de horizon is, dan is het fallische schema van weleer immers een schaduw. Ik zoek naar “masculine philosophy” op Google en voel mijn gezicht in een frons vertrekken. Ik probeer de collectie van de Universiteitsbibliotheek, maar wordt er niet geruster op. Is dit de paradoxale jaloezie die Braidotti beschrijft in het laatste hoofdstuk van *Nomadic Subjects*, de onbehaaglijke confrontatie met mijn “gebrek aan gebrek,”² de afwezigheid van een lange geschiedenis aan onderdrukking waaruit een aantal groepen zich heden ten dage kan bevrijden?

Als man mag ik mij gelukkig prijzen dat veel werk, zoals vanouds, reeds door vrouwen voor mij gedaan is. In het nomadisch feministische schema van Braidotti lees ik dat mijn historische essentie als transcendent universeel subject samenvalt met bewustzijn, rationaliteit en autonomie. Dat is geen slechte portie, ook al berust deze boedelscheiding op een volstrekt illegitieme blindheid voor lichamelijke immanentie. Dat lijkt mij echter juist het probleem: dat er op het eerste gezicht geen specifiek mannelijk probleem lijkt te zijn. Het leven levert mij dagelijks meer dan voldoende voorbeelden van het feit dat ook mijn bewustzijn, autonomie en rationaliteit te wensen overlaten. Misschien ben ik niet mans genoeg? Hoe het ook zij, ook ik ervaar een kloof tussen mijzelf als symbolisch construct en mijzelf als lichamelijke, al te lichamelijke man. Ook ik verlang ernaar deze verschillen door te werken en mijn subjectiviteit in nieuwe vormen te gieten; ook ik verlang ernaar, in Braidotti's schema gedacht, een “male feminist nomadic subject” te zijn. Edoch; er lijkt vanuit mijn mede-mannen weinig initiatief te zijn voor een kritiek van de onbehaaglijke spanningen die opgeroepen worden door de representatie van “De Man.” Wellicht hebben anno 2100 alle vrouwen – inmiddels een verzamelnaam voor oneindige gender-variatie – de aarde verruild voor een eigen planeet en zitten wij ons hier nog steeds af te vragen waarom we maar geen grip krijgen op de

1 Catherine Malabou, *Changing Difference*, p. 115. In tegenstelling tot het Frans is de eerste persoon enkelvoud in het Nederlands altijd al geslachtloos, maar er is een vergelijkbare neiging het “ik” te vermijden, alsof de tekst los zweeft boven het lichamelijke, het persoonlijke.

2 Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects*, p. 266.

contradicties van Het Subject (M/V) – en wie vergeten is de verwarming uit te doen.

Ik weet het – ik heb geen alibi. Dit is een situatie die ikzelf geërfd heb, en nu moet zien te leven en te ondervragen. Ik blik terug op de weg die ik in deze tekst afgelegd heb, en ik zie een begin – een langzaam zoekend- worden. Ik blik vooruit, en ik zie vrijheid – vrijheid, des te meer omdat zij nog gebouwd moet worden.

Literatuurlijst

NB: De vertalingen zijn van mijn eigen hand, naar de teksten die in deze lijst zijn opgenomen.

Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Second edition. New York: Columbia University Press, 2011.

Malabou, Catherine. *Changing Difference: The Feminine and the Question of Philosophy*. Translated by Carlyne Shread. Cambridge: Polity Press, 2011.

Latour, Bruno. "Why Has Critique Run out of Steam?" *Critical Inquiry* 30 (Winter 2004): 225–248.

Latour, Bruno. "An Attempt at a Compositionist Manifesto." *New Literary History* 41(2010): 471–490.

Jack Reynolds. "Jacques Derrida," *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ISSN 2161-0002). <http://www.iep.utm.edu/derrida/>, 3 juli 2016.

Stengers, Isabelle with Despret, Vinciane and collective: Françoise Balibar, Bernadette Bensaude-Vincent, Laurence Bouquiaux, Barbara Cassin, Mona Chollet, Emilie Hache, Françoise Sironi, Marcelle Stroobants, Benedikte Zitouni, translated by April Knutson. *Women Who Make a Fuss: the Unfaithful Daughters of Virginia Woolf*. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014, electronic edition.

Witt, Charlotte en Shapiro, Lisa. "Feminist History of Philosophy." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/feminism-femhist/>, 3 juli 2016.