



REIN DE WILDE

GERARD BREMAN

MARIANNE BOENINK

NOORTJE MARRES

VERTROUWEN

krisis

TIJDSCHRIFT VOOR
EMPIRISCHE FILOSOFIE

* 1 * 2003 *

INTERVIEW
**JUDITH
BUTLER**

Ontologie, ethiek en politiek

Interview met Judith Butler

De Amerikaanse filosofe Judith Butler (1956) bezette het afgelopen jaar de Spinoza-leerstoel van de Afdeling Wijsbegeerte aan de Universiteit van Amsterdam. In dat kader hield zij twee Spinoza-lezingen, gaf een seminar voor studenten en enige stafcolloquia rondom haar recente werk. Dit interview sluit aan bij haar recente werk en behandelt ontologie, ethiek en politiek.

In de jaren negentig hield Butler zich, in *Gender trouble* (1990) en *Bodies that matter* (1993), vooral bezig met thema's rondom gender en seksualiteit. Ze is bekend geworden vanwege haar radicaal constructivistische positie. Niet alleen gender-identiteit maar ook het geslachtelijke lichaam zelf is volgens Butler een kwestie van constructie. De verdeling van mensen en lichamen volgens de categorieën 'man' en 'vrouw' wordt weliswaar gelegitimeerd door de verwijzing naar een zogenaamde gegeven natuur, maar in feite is de geslachtelijke binariteit een materialisering van dwingende normen (met name rondom heteroseksualiteit). Wij citeren en belichamen deze normen in talrijke discursieve praktijken en sociale situaties. Butlers denaturalisatie van sekse en seksualiteit ondermijnt de, nog steeds, vanzelfsprekende aanname dat menselijke lichamen van nature heteroseksueel zijn en in twee soorten komen: vrouw en man. Tevens bewerkt ze daarmee een politisering van de ontologie: ze opent het ontologische domein voor vragen naar macht, normativiteit, hegemonie.

In haar recente werk snijdt Butler meer in het algemeen de problematiek aan van de verhouding tussen subjectiviteit en macht. Vanuit een foucaultiaanse inspiratie beschouwt zij het subject als geconstitueerd door en in machtsverhoudingen, maar stelt zich vragen die Foucault heeft laten liggen. Bijvoorbeeld naar de wijze waarop het subject zich bindt aan de macht — een van de centrale vragen in *The psychic life of power* (1997). Onder meer voor deze problematiek van attachment gaat Butler te rade bij de psychoanalyse, waarin de verhouding tussen macht en liefde bij uitstek wordt behandeld: het jonge kind krijgt met de liefde voor de ouders ook te maken met autoriteit, en wordt ingevoegd in de cultuur. Butler bekritiseert Foucault omdat hij deze binding aan macht door middel van liefde niet behandelt.

Recentelijk stelt Butler zich vragen naar ethiek, de mogelijkheid van kritiek en *accountability*. Vertrekkend vanuit de poststructuralistische veronderstelling dat het subject gevormd is in machtsverhoudingen, vraagt zij hoe op basis daarvan nog kritiek mogelijk is op die machtsverhoudingen, en hoe het subject verantwoordelijkheid kan

nemen voor zichzelf en voor de ander. 'Velen hebben gezegd dat poststructuralisme iedere notie van verantwoordelijkheid ondermijnt, dat het subject, als het incoherent is, ook geen rekenschap kan geven van zichzelf. Maar zeggen dat er grenzen zijn aan de verklaring die ik kan afleggen over mezelf, wil nog niet zeggen dat het veld van de ethiek verlaten wordt', zo verklaart zij in dit interview. Daarmee laat zij zien niet te blijven stilstaan bij de poststructuralistische kritiek op het subject, en vraagstukken van kritiek en verantwoordelijkheid te behandelen, zonder de poststructuralistische positie te verlaten. Eén van de vragen die dat natuurlijk oproept, is die naar haar verhouding tot de late Foucault.

Ontologie

I: Ik herinner me uw eerste Nederlandse interview, in 1997 met Baukje Prins en Irene Costera Meijer (*Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 18, 1), nog heel goed; het heeft me geholpen uw werk beter te begrijpen. Wat ik toen bijzonder verhelderend vond, was de parallel die u trok tussen uw eigen positie en de kantiaanse traditie, zoals be- en verwerkt door Derrida. Met betrekking tot ontologische en epistemologische vragen bent u inderdaad een soort kantiaan, voorzover u de kantiaanse prioriteit van de epistemologie lijkt te onderschrijven. Ontologie is dan, onvermijdelijk, een effect van epistemologie; dat wil zeggen, epistemologische voorwaarden van toegankelijkheid en intelligibiliteit bepalen de wijze waarop de werkelijkheid aan ons verschijnt. Een belangrijk verschil met Kant is natuurlijk dat u epistemologie, en daarmee ook ontologie, 'politiseert': de criteria van intelligibiliteit zijn nooit onafhankelijk van discursieve macht, normatieve conventies en betekenispraktijken die het werkelijke, natuurlijke, menselijke, enzovoort afbakenen door de verwerping en uitsluiting van het onnatuurlijke en abjecte.

Mijn vraag betreft niet de 'politisering' van epistemologie en ontologie, mijns inziens de belangrijkste lijn in uw werk waar ik bovendien veel van geleerd heb, maar de eenzijdigheid van uw (en Kants) conceptie van de relatie tussen ontologie en epistemologie. Het is niet alleen zo dat ontologie epistemologie vooronderstelt, ook het omgekeerde geldt. Werkelijkheid is niet alleen het resultaat van epistemologisch-politieke condities, het is niet alleen 'output' maar ook 'input'. Anders gezegd: het is oorzaak in lacaniaanse zin, dat wat ondanks alles blijft aandringen en zich opdringen; of in een meer fenomenologisch perspectief en in uw eigen woorden: het is dat wat voelbaar wordt als een eis of verlangen in en naar taal.¹ Ik begrijp uw scepsis ten aanzien van de lacaniaanse opvatting van het reële vanwege de erfenis van ahistorisch structuralisme waarmee het belast is, maar ik vraag me af of u van mening bent dat 'ontologische prioriteit' — om het maar zo te noemen — noodzakelijkerwijs een ahistorisch of quasi-transcendentiaal perspectief introduceert dat de schijn wekt of de pretentie heeft aan elke politieke betwisting vooraf te gaan.

JB: Een grote vraag. Ik herken uw elegante constructie van mijn positie als mijn positie, maar ik ben ook enigszins verbaasd over de prioriteit van epistemologie die u ziet in

mijn werk. Onder het luisteren naar uw vraag heb ik geprobeerd te bedenken of u misschien niet gelijk heeft.

Ik leer mijn studenten dat ontologie voorafgaat aan epistemologie. Dit is een zeer belangrijk punt in mijn onderwijs, maar de wijze waarop ik dat punt maak verschilt van de uwe. Het merendeel van mijn studenten begint met een epistemologisch kader waarin als vanzelfsprekend aangenomen wordt dat er sprake is van een kennend subject tegenover een te kennen wereld en dat de epistemologische vragen zijn: hoe kan ik de wereld kennen? Hoe kan ik weten of dat wat ik weet werkelijk is? Hoe kan ik de realiteit van wat ik weet verifiëren? Ik probeer een stap terug te doen — en waarschijnlijk ben ik hierin beïnvloed door het werk van Heidegger — en vraag me af: hoe is dit kennende subject geconstitueerd? Waar komt het subject vandaan? En hoe zit het met de scheiding tussen het subject en de wereld tegenover hem? Onder welke voorwaarden ontstaat de tweedeling van de wereld in kennende subjecten enerzijds en gekende objectdomeinen anderzijds? Is er misschien een relatie tussen beide die het onderscheid draagt en waarborgt? Mijn interesse voor de vraag naar de formatie en constructie van het subject komt voort uit de overtuiging dat het 'gepreconstitueerde' subject niet als uitgangspunt genomen kan worden, zoals de meeste epistemologische kaders doen. We moeten ons afvragen hoe en ten koste waarvan het subject als kennend subject ontstaat. Dat is de vraag naar de genese van een constructie van de ontologie van het subject, voorafgaand aan, en onderscheiden van, de invoeging van dat subject in het epistemologische scenario. Het is dus een andere benadering van de vraag dan de uwe.

Wanneer we ons afvragen: 'Hoe weet ik of iets werkelijk is?' houden we er meestal geen rekening mee dat realiteit en ontologische effecten door macht gedistribueerd worden. Ze worden — zoals Foucault zegt — door dwingende dimensies van kennis in bepaalde banen geleid; denk bijvoorbeeld aan de manieren waarop instituties disciplineaire grenzen trekken, of aan de manieren waarop wetenschap vastlegt wat al dan niet als bewijs geldt. Dit zijn handelingen of praktijken van macht en kennis die constitueren wat zich al dan niet zal kwalificeren als het domein van het werkelijke. Als we binnen het epistemologische kader blijven en simpelweg de vraag stellen: 'Hoe weet ik of dat wat ik weet werkelijk is?' laten we na de vraag te stellen hoe de criteria die uitmaken wat werkelijk is, geconstitueerd worden door de as van macht en kennis.

I: Is het niet zo dat de kwestie van constitutie voor u meer een politieke dan een ontologische vraag is? Of anders geformuleerd: het komt me voor dat u het meestal heeft over ontologie als effect terwijl de vraag die mij interesseert betrekking heeft op ontologie als oorzaak.

JB: Er zijn twee manieren om dit te doen en mogelijk is er sprake van enige incommensurabiliteit. Ik moet toegeven dat ik wel gevoelig ben voor uw vraag. Ik vermoed dat een heideggeriaanse benadering van Foucault als volgt geformuleerd zou kunnen worden: de formatie van het subject is inderdaad onderhevig aan bepaalde dwingende beperkingen die we macht noemen en het aldus geformeerde subject noemen we een ontologisch effect van macht. We begrijpen deze dwingende beperkingen als een pro-

ductieve machtsoperatie, en we begrijpen de werkelijkheid als het effect daarvan. Maar kunnen we met Heidegger de meer fundamentele vraag opwerpen naar het zijn zelf of naar het domein van de ontologie, dat voorafgaat aan de werking van macht?

Ik denk dat er een periode was in Foucaults leven waarin hij zeer uitgebreid over macht nadacht. Hij begon daar niet mee en ik denk dat hij er evenmin mee eindigde. Macht is de preoccupatie van de middenperiode van zijn werk. Er is, tussen twee haakjes, een sterke kantiaanse trek in Foucault. Die komt duidelijk naar voren in zijn essay over Kants antropologie. Zelfs in zijn meest constructivistische werk blijft er een rest, blijft er iets wat niet geproduceerd is, iets wat erbuiten valt. Iets dergelijks gaat ook op voor Derrida: het lijkt me dat in Derrida's toe-eigening van Kant de notie van het spoor altijd een rol speelt. Ik schakel nu, misschien al te snel, over van Foucault naar Derrida. Wanneer Derrida de vraag stelt naar de mogelijksvoorwaarden waaronder een structuur ontstaat, gaat hij uit van de vooronderstelling dat het ontstaan van een structuur gepaard gaat met een zeker verlies, of een soort preontologische rest die niet te recupereren valt. Preontologisch in die zin dat de constructie van een ontologie plaatsvindt via een uitsluiting, afscheiding of verwerping: er zal altijd een bepaald domein zijn dat niet geconstrueerd is en dat het spoor zou kunnen zijn van wat uitgesloten is.

I: De reden waarom ik deze vragen over de prioriteit van ontologie stel, is omdat het mijns inziens politiek riskant is om ontologische vragen te laten liggen. Want betekent dit niet dat ze overgelaten worden aan ideologen of wetenschappelijke positivisten, dat wil zeggen aan de naïeve of niet-zo-naïeve aanhangers van het geloof in een ontologisch voorafgaande en onafhankelijke realiteit die wij eenvoudigweg kunnen waarnemen en beschrijven en proberen te begrijpen? Of, anders gezegd: voldoet het om ontologische effecten te deconstrueren en te betwisten of moet men toch ook enige ontologische constructie of speculatie over wat werkelijk is riskeren?

JB: Laat me de zaak wat compliceren. Kent u Shoshana Felmans werk *The literary speech act*? Het wordt binnenkort door Stanford University Press gepubliceerd onder een nieuwe titel, *The scandal of the speaking body*, en ik heb er met veel plezier de inleiding voor geschreven. In die inleiding probeer ik uit te leggen dat lichamelijke processen, beschouwd vanuit het psychoanalytisch perspectief dat Felman hanteert, als het ware een eis of verlangen in en naar taal zijn. In *Bodies that matter* spreek ik over de chiasmische relatie tussen taal en lichaam die zodanig is dat taal nooit de referent, dat wil zeggen: het lichaam, volledig in woorden kan vatten en dat het lichaam ook zekere eisen aan de taal stelt. Er is hier sprake van een paradox want taal lijkt de enige toegang tot het lichaam te zijn, maar taal kan het lichaam niet (volledig) in woorden vatten. Het lichaam motiveert de taal ook.

Er is een mooie passage in Felmans boek waar ze — onder verwijzing naar Lacan geloof ik — zegt dat het lichaam taal oproept. 'Oproepen' veronderstelt geen causale relatie tussen lichaam en taal in strikte zin; er zijn andere manieren waarop iets een voorwaarde voor iets anders kan zijn. Neem bijvoorbeeld constitutie in fenomenologische

zin. Hier wordt de totstandkoming van een object op een andere manier uitgelegd dan in termen van causale inductie. Dit zijn gecompliceerde onderscheidingen. Felman spreekt in haar boek over *overdracht* als een perspectief van waaruit de relatie tussen taal en lichaam gedacht kan worden. Een van de dingen die zij zegt en waarmee ik het eens ben, is dat ons spreken als een lichamelijke handeling iets doet wat anders is dan het overbrengen van betekenissen die we bewust intendenderen. Elke taalhandeling zou begrepen kunnen worden als zowel het streven om te communiceren, als het effect dat het lichaam heeft op de spreesituatie. Het lichaam is ook performatief, het voert de spreesituatie mede uit. Het lichaam dat de spreesituatie uitvoert, zal gemotiveerd zijn door doelen die niet helemaal bewust zijn, doelen die door het lichaam gedragen worden en die deel uitmaken van lichamelijke processen. Nietzsche heeft dit begrepen toen hij zijn theorie omtrent het lichaam ontwierp in *De wil tot macht* — Freud heeft dit in zijn somatologie zeer zeker begrepen en zelfs, denk ik, in zijn theorie van het symptoom — waarschijnlijk heeft Deleuze ook een variant hierop ...

I: Kan ik hieruit afleiden dat het lichaam zijn eigen leven heeft aan de grenzen van de intentionaliteit, intelligibiliteit of het bewustzijn?

JB: Niet helemaal. Wat ik wil zeggen is dat het psychische leven begrepen moet worden als een proces dat gedreven wordt door een verzameling van veranderende, veelvoudige doelen; sommige daarvan zijn bewust, sommige zijn dat niet. Vaak vinden we in de manieren waarop lichamen handelen het spoor van een ‘bezield’ (*animated*) en lichamelijk proces. De psyche is dus een veel ruimere notie dan bewustzijn. Ik zou zelfs willen zeggen dat we de psyche soms alleen kunnen vinden in lichamelijke handelingen. Wat ik wil benadrukken, is dat er sprake is van *Nachträglichkeit* — van een conditie van retroactiviteit — in het begrijpen van mijn lichamelijke doel, en van de doelen die door mij heen werken in een lichamelijke zin. Ik begrijp ze pas achteraf, maar dat betekent niet dat ik ze retroactief constitueer of dat er sprake is van een zeker constructivisme: dat ze niet zouden bestaan tenzij door mij gesteld op retroactieve wijze. Ze werken op en door en met mij voordat ik in staat ben om er met woorden, via de taal, de hand op te leggen.

I: Dus ze zijn in zekere zin oorzaak?

JB: Daarover zouden we nog een kleine woordenwisseling kunnen hebben. Ik zou zeggen dat ze leven inblazen of inspireren (*to animate*).

Ethiek

I: In uw meer recente werk, *The psychic life of power* (1997), lijkt uw notie van het subject en de relatie ervan met macht te veranderen. Terwijl uw notie van het subject in *Gender trouble* en *Bodies that matter* verwant is met dat van de ‘midden-Foucault’, in de zin dat het subject gevormd is in machtsrelaties, bekritiseert u Foucault in *The psychic life of power* omdat hij de wijze waarop het subject zich bindt aan de macht niet overdenkt. U

begint hier met andere woorden na te denken over hoe het subject zichzelf onderwerpt aan macht en daartoe wendt u zich tot de psychoanalyse.

In het herformuleren van de psychoanalyse concentreert u zich op wat we het sociale niveau zouden kunnen noemen: op het maatschappelijke en politieke bestaan, de mogelijkheid van verzet, etc. Echter, in een psychoanalytische beschouwing over de formatie van het subject vindt de eerste confrontatie met macht juist plaats via de liefde van het kind voor de ouders of andere verzorgers, dat wil zeggen door middel van liefde voor mensen in de directe omgeving van het kind; voor concrete anderen. Denk u niet dat de binding aan macht juist begint op dat niveau? En wat gebeurt er eigenlijk met dit intersubjectieve niveau in uw werk? Hebt u überhaupt wel een notie van deze intersubjectiviteit?

JB: Weet je, in meerdere opzichten gaat *The psychic life of power* over een subject dat in zekere zin aan zichzelf bezwijkt/in zichzelf mislukt. Subjecten moeten wel ontstaan vanuit intersubjectieve omstandigheden. Maar waarin ik geïnteresseerd ben in termen van subjectformatie is: hoe kan een norm — die een sociale werking heeft in een intersubjectief gebied — het principe worden van het subject, ofwel de voorwaarde zijn voor de vorming en het zelfbegrip van het subject. Dus, in zekere zin is *The psychic life of power* een poging om de socialisatietheorie opnieuw te doordenken, en met name wat het inhoudt om een norm te internaliseren. Wanneer we spreken over normen, hebben we het over intersubjectief geconstitueerde idealen, praktijken enzovoorts, die heel vaak door concrete anderen gesymboliseerd worden.

Mijn meest recente werk, mijn poging om de vraag naar ethiek te stellen, stoort zich op een ander niveau aan Foucault. Ik denk namelijk dat — hoewel hij het subject beschouwt als gevormd in een verzameling normen en als zichzelf vormend in relatie tot die normen — het bij hem juist die normen zijn die zorgen voor socialisatie en die intersubjectiviteit vastleggen. Normen worden echter overgebracht. Kijk bijvoorbeeld naar het werk van Laplanche: hij heeft het over de wijze waarop het kind overtuigd wordt door de boodschappen die aanwezig zijn in, of die worden overgebracht door het verlangen van de moeder, van de ouder of primaire ander. Laplanche is interessant omdat hij ervoor waakt geen sociaal geconstitueerde vorm te geven aan deze vroege primaire anderen. Hij veronderstelt niet bij voorbaat de werking van het oedipale, heteroseksuele gezin. Het is erg interessant dat hij daartoe in staat is. Je moet je afvragen: waar is de ander voor Foucault, en waar is de ander voor mij? Ik denk dat ik het probleem van intersubjectiviteit grotendeels heb behandeld via het probleem van de normen. Maar, sinds mijn eerste boek — *Subjects of desire*, over Hegel — stel ik tevens regelmatig de vraag naar erkenning. En erkenning is intersubjectief. Het is een vraag naar een ik en een jij, het is een vraag naar de gemeenschap waarin iemand is geboren, waarvan iemand afhankelijk is. In mijn recente werk ben ik bezig dat 'jij' opnieuw te doordenken, en dat is niet eenvoudig. Een van de redenen daarvoor is dat er in de hegeliaanse theorie van gemeenschap — of zelfs in die van Levinas — een ik, een jij en misschien ook, als je geluk hebt, een derde is (bij Levinas is er iets dat een derde wordt genoemd) en dat kader lijkt de vraag naar intersubjectiviteit op een reducerende manier

te behandelen. Het lijkt te berusten op deze figuren of personen, het ik en het jij, waarbij het domein van maatschappelijkheid in deze concrete anderen verzinkt. Dan ben je niet meer in staat om te spreken over instituties, over normen. Dus een meer sociologische, marxistische, weberiaanse, of zelfs habermasiaanse benadering zou niet van de grond komen, als we altijd over intersubjectiviteit zouden spreken in termen van deze gepersonifieerde figuren, deze concrete anderen.

I: Als ik u mag onderbreken: heb je niet beide nodig?

JB: Dat wilde ik juist gaan zeggen. Aan de andere kant, als je te ver de andere kant uitgaat en probeert over gemeenschap te denken in termen van normen en instituties, kun je het zicht verliezen op het feit dat het heel vaak concrete anderen zijn door wie die normen worden overgebracht, of dat kritische, ambivalente conceptualisering van normativiteit in relatie tot concrete anderen plaatsvinden. De reden waarom ik recentelijk zo geïnteresseerd ben geraakt in Laplanche is ook dat hij werkelijk een wijze van denken biedt over de sociale betekenis van normen die door concrete anderen worden overgebracht, op manieren die volgens mij belangrijk zijn voor de subjectformatie. Terwijl ik in *The psychic life of power* beweerde dat Foucault er niet in slaagde om de psychoanalyse te denken omdat hij niet begreep waarom we ons binden aan machtsrelaties die soms onze uitwissing vergen, zou ik hier zeggen dat Foucault er misschien niet in slaagt om de concrete ander te denken, of primaire anderen door wie wij tot bestaan komen. Je kunt niet een theorie van subjectformatie hebben zonder na te denken over de kindertijd, radicale afhankelijkheid, oorspronkelijke hulpeloosheid, de structureren van de driften, de relatie tot het verlangen van de ander. Al die dingen zijn cruciaal.

I: Het proces van differentiatie?

JB: Het proces van differentiatie.

I: Maar u lijkt het proces van subjectformatie altijd op een negatieve manier te formuleren: in termen van uitsluiting, afhankelijkheid ...

JB: Vanuit het gezichtspunt van het subject dat al geconstitueerd is, zichzelf constitueert of stieleert, is de vraag: waar grijpen anderen op in, waar ligt de fundamentele afhankelijkheid, waar de passiviteit van dat subject? Op welke manier is het overgeleverd aan anderen? Voorafgaand aan individuatie zelf, of als voorwaarde voor individuatie? Ik zie dat niet als negatief, het is enkel een kwestie van radicale infantiele afhankelijkheid. En als we dat vergeten en niet overdenken, neigen we ertoe om bepaalde liberale ontologieën van het subject, of bepaalde noties van beheersing of handelingsbekwaamheid (*agency*) te beschouwen als eenvoudigweg aanwezig, en niet als tevoorschijnkomend, gevormd in situaties van verlangen, hulpeloosheid, afhankelijkheid, enzovoorts.

I: Mag ik u citeren: 'Ik roep dus op tot de ontwikkeling van vormen van differentiatie die leiden tot omvangrijkere, meer genereuze betrekkingen van het zelf te midden van de gemeenschap' (1995, 140). Dat is het project dat u wilt ondernemen. Ik vroeg me af: hoe is deze differentiatie gerelateerd aan de normatieve, uitsluitende constructie van het subject?

JB: Laten we het volgende voorbeeld nemen. Er is een casus waarover ik heb geschreven, de *John-Joan case*. Die gaat over een interseksueel, iemand die geboren is met gemengde genitale eigenschappen, opgegroeid onder medische supervisie, als meisje werd benoemd door het John Money-instituut en zichzelf als jongen benoemde op 12- of 13-jarige leeftijd. In het verloop van zijn zelfbeschrijving spreekt hij over zijn vrienden op de middelbare school die in de wc-ruimte naar hem toekwamen en hem dreigden te doden. 'Als je bij me in de buurt komt, dood ik je.' De vraag is, waarom de wetenschap dat iemand een interseksuele morfologie heeft, het verlangen oproept deze persoon te doden. Het lijkt mij dat de persoon die zegt: 'Ik dood jou als je in mijn buurt komt, omdat jouw verschil zo bedreigend is voor mij dat ik het gevoel heb dat ik doodga; ik ben beledigd door jouw aanwezigheid', eigenlijk zegt dat zijn zelfbegrip en voorstelling van overleving afhankelijk is van de verwerping en het op afstand plaatsen van deze andere mens. 'Je kunt niet dicht bij me zijn, me benaderen, want dat zou een mogelijke verbinding tussen ons leggen, een gedeelde menselijkheid, en mijn notie van menszijn zou uitgebreid moeten worden om jou te omvatten. Ik weiger, want dat zou mij insluiten in jouw leven.' Geweld komt op als het verlangen om die dreiging uit te wissen, en om die uitdaging niet aan te nemen. Wat zou het betekenen voor deze adolescenten om een niet-gewelddadig antwoord aan te leren? Of om te gaan met zo'n soort verschil op een manier waarop ze wellicht zouden kunnen leven met de angst voor het verschil, en ontdekken dat ze die angst kunnen overleven? Of te begrijpen dat deze persoon van patat houdt, belangstelling heeft voor voetbal, romans leest die ze zelf ook lezen, om 8 uur 's avonds op hetzelfde tv-programma afstemt, naar dezelfde kruidenier gaat, misschien hetzelfde geloof heeft, op dezelfde speelplaats heeft gespeeld als zij vroeger. Wellicht zijn er gemeenschappelijke domeinen die het toestaan om tot begrip of acceptatie te komen, om het begrip van menselijkheid te verbreden en met verschil om te gaan zonder het te willen temmen, overheersen, assimileren, negeren, uitbannen. Er zijn verschillende strategieën om dat te doen. Ik zou kunnen aannemen dat deze persoon precies is zoals ik ben, of dat hij zo gecorrigeerd kan worden dat hij wordt zoals ik; of ik kan zeggen: deze persoon is zo radicaal verschillend van mij dat ik niets met hem of haar te maken heb. In feite lijkt het leven in nabijheid mij de ethische uitdaging, de uitdaging van de nieuwe democratieën van Europa. Het is de uitdaging voortgebracht door immigratie, over de gehele wereld. Ze betekent dat een subject minder defensieve manieren moet ontwikkelen om de eigen identiteit te begrijpen. Het is niet zo dat ik ben, zolang jij afgezonderd bent van mij — een zuiver negatieve, defensieve manier om mijn identiteit te tonen — maar ik ben juist degene die in staat is in nabijheid van jou te leven; met jou die in bepaalde opzichten van mij verschilt, maar die me ook na staat, en een wereld met me deelt.

I: Betekent dat op een theoretisch niveau niet dat u een notie van intersubjectiviteit zou moeten hebben waarin het proces van differentiatie op een positievere manier geconceptualiseerd is? U bent toch steeds gericht op ...

JB: ... verwerping.

I: Ja. Een belangrijk voorbeeld is het werk van Jessica Benjamin die het proces van differentiatie uitwerkt in termen van erkenning.

JB: Jessica Benjamin en ik schreven beiden een stuk in *Studies in gender and sexuality*. Jessica schreef in haar *Shadows of the other* (1998) een zeer interessante kritiek, precies over dit onderwerp. Zij zegt dat ik ertoe neig differentiatie te begrijpen in termen van verwerping en identificatie in termen van incorporatie. Dat klopt in zoverre ik me gericht heb op het probleem van de melancholie. Ik antwoordde op haar werk in een essay *Longing for recognition* en zij antwoordde daar weer op. Ik ben gesteld op haar notie van 'genderlabiliteit' en denk dat die erg belangrijk is. Overinclusiviteit heeft betrekking op de capaciteit tot identificatie van een kind in de preoedipale fase dat over een enorme labiliteit beschikt. Mensen hebben deze psychische bron, die echter sterk wordt ingeperkt en beheerst door oedipalisering. Oedipalisering betekent een concentratie op verwerping en differentiatie op een vrij harde manier. Jessica roept op tot een volwassen wereld waarin we meer toegang hebben tot deze vorm van labiliteit, die ons minder defensief en gewelddadig zou maken.

Maar er is ook iets waar Jessica niet over theoretiseert en dat is agressie en een bepaalde soort van negativiteit. Haar beschrijvingen van identificatie en machtsdynamiek zijn in zekere zin harmonieus, war een erfenis is van Hegel, maar op een andere manier dan ik een erfgenaam ben van Hegel.

Politiek

I: In een van uw meest recente artikelen, 'What is critique? An essay on Foucault's virtue' (2001) ontwikkelt u een normatieve theorie op basis van Foucault, en brengt die in tegen een habermasiaanse ...

JB: Doe ik dat expliciet?

I: Nee. Ik vond het een heel goede uitleg van Habermas, heel anders dan de uitleg in *Feminist contentions* (1995). Wat ik erin lees is dat u probeert een normatieve positie te ontwikkelen op basis van Foucault. Habermas veronderstelt dat een sterkere normatieve theorie nodig is om waardeoordelen te kunnen geven over sociale voorwaarden en doelen. Voor Foucault echter is de primaire taak van kritiek niet zozeer het mogelijk maken van waardeoordelen, maar om het hele kader van waardering zelf naar voren te brengen. U zoekt op basis van de late Foucault naar een notie van het subject als ethisch en als kritisch: een subject dat gevormd wordt door normen en dat ongehoorzaam kan zijn aan de normen die het vormen. Een subject dat de eigen formatie als subject op het spel durft te zetten. Ik zou deze subjectnotie aan die in *The psychic life of*

power willen koppelen. Is er een relatie tussen dit subject dat in verzet komt en het onbewuste, dat in dat boek (op basis van de psychoanalyse) als de plaats voor verzet naar voren komt?

JB: In *The psychic life of power* bekritiseer ik degenen die verzet begrijpen als een welbepaald aspect van het onbewuste. Jacqueline Rose is hiervan het beste voorbeeld: voor haar wordt het onbewuste gedefinieerd door de capaciteit om identiteit te ondermijnen, of de oplegging van normen te weerspreken. Normen proberen je te totaliseren door je identificaties op te leggen, maar er is altijd een onbewuste weerstand. Dat komt op mij over als een gelukkige manier om naar dingen te kijken: want er is altijd een onbewuste dat zich verzet.

Wat je mij vraagt is in feite of er een theorie van de psyche is, een verhaal (*account*) van de psyche nodig is, wil Foucaults ongehoorzaamheid plaats kunnen vinden. Zelfs wanneer hij vraagt wat de grenzen zijn van het bestuurd worden, of wat het inhoudt om te zeggen 'nee, ik wil niet zo bestuurd worden, of tegen die prijs', gaat het Foucault om een actieve weigering van een bepaalde soort van bevelen, en een actief verzet tegen een normatieve regulatie van identiteit.² Er is een boek van Foucault, *Fearless speech*, dat bestaat uit een aantal artikelen over *parresia*, dat wil zeggen: terugpraten, je politiek uitspreken. In feite vraag je mij naar de psychische condities waaronder de grens kan worden getrokken. Ik zou zeggen dat het subject in 'The subject and power' (nawoord van Foucault in: H.L. Dreyfus en P. Rabinow (1982) *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*) begrijpelijk wil worden en de normatieve regulatie van zichzelf tot intern principe maakt. Het voelt dat het zal sterven, of niet begrijpelijk zal zijn, of niet zal kunnen overleven als het die norm niet accepteert als de basis van zijn identiteit. In 'What is critique?' lijkt er een soort van dapperheid of moed te zijn, of een bereidheid onbegrijpelijkheid te riskeren — en die staat het subject in *The psychic life of power* niet ter beschikking. Het moet een subject zijn dat uit de melancholie komt, dat niet langer gelooft dat zijn overleving enkel afhankelijk is van het internaliseren van de norm in kwestie, of van het zich onderwerpen aan de opgelegde norm; of een subject dat bereid is zichzelf op het spel te zetten, of zelfs zijn eigen begrijpelijkheid op het spel wil zetten. Het lijkt mij dat het gebonden zijn aan het bestaan, de zekerheid hebben begrijpelijk en kenbaar te zijn, niet het exclusieve doel is van het psychische leven. Het verbreken van banden, en zelfs het proces van *decathexis* dat Freud associeert met het lustprincipe, heeft te maken met het bevragen van identiteit, met het riskeren van begrijpelijkheid, of het bewerkstelligen van een verstorend effect op vaststaande normen. Er zou zoiets kunnen zijn als het lustprincipe ... lust en angst werken hier samen als een soort dissonante psychische formatie die de *parresia* waar Foucault het over heeft, mogelijk maakt. En dat zou het moment zijn waarop de begrijpelijkheid van iemands leven op het spel staat. Maar waarvoor? Voor zoiets als vrijheid, toekomstigheid of de mogelijkheid zichzelf te creëren.

I: Zou je ook niet kunnen zeggen dat deze conformering aan normen, het begrijpelijk willen zijn, zoiets als het geaccepteerd worden door de maatschappij, eigenlijk nooit

volledig succesvol kan verlopen? Dat er altijd een rest blijft? Zou je niet kunnen zeggen dat die rest — je hoeft die niet het onbewuste te noemen — ook een motief kan zijn voor parrhesia?

JB: Dat is wellicht de manier om de vraag te beantwoorden. Aan het slot van *The psychic life of power* spreek ik over melancholie als internalisering van woede. Ik veronderstel daar dat de politisering van de melancholicus een poging impliceert om in de wereld een overleefbare vorm voor woede te cultiveren. Foucaults 'nee' dat hij verbeeldt in de notie van kritiek, de moedige deugd, of het 'nee' dat in de parrhesia optreedt — ik zal niet op die manier of tegen die prijs bestuurd worden — is een 'nee' dat geexternaliseerd en gemaakt is in relatie tot een externe macht. Maar ook hier moet je op je hoede zijn voor een politiek die op woede is gebaseerd, omdat de vraag naar destructie opdoemt. Ik vraag me af of er geen cultivering van angst is die noch jezelf noch de ander vernietigt, maar een grens stelt. Die richting gaat hij uit als hij het heeft over verzet: het is altijd het trekken van een grens, het stellen van een grens aan macht.

I: Wat betekent dat voor ethiek? Ik probeer voor ogen te krijgen wat u bedoelt met ethiek: is het een ethiek van ongehoorzaamheid? Politiek en ethiek lijken hier dicht bij elkaar te liggen. Beweegt u zich niet meer en meer in de richting van de late Foucault?

JB: De late Foucault maakt zeker onderdeel uit van mijn denken hierover, maar ik probeer ook voorbij Foucault te komen, om de redenen waar we al eerder over spraken: de ander, het probleem van de aanspreking. Ik heb lange tijd gedacht dat de late Foucault de politiek verlaten had ten gunste van de ethiek en vond dit een fundamenteel teleurstellende positie. Maar nu denk ik dat hij, wanneer hij het heeft over het vormgeven aan jezelf, of het jezelf cultiveren in relatie tot een verzameling normen of principes, drie dingen doet. In de eerste plaats legt hij de nadruk op het jezelf creëren, en dat heeft een esthetische dimensie. Maar, in de tweede plaats, contextualiseert hij die esthetische dimensie binnen een ethisch project van verantwoordelijkheid nemen voor wat je wordt. In de derde plaats heeft het jezelf creëren in relatie tot een norm betrekking op het je onderwerpen aan sociale principes, gedeelde intersubjectieve principes, om een subject te worden dat voor zichzelf zorgt. Maar dat moet ook in zekere zin rekenschap afleggen aan anderen. Het is juist deze laatste dimensie die ik niet kan terugvinden. Ik denk dat hij normen nog steeds begrijpt als functionerend op het sociale en politieke vlak. We kunnen dan alleen verantwoordelijkheid voor onszelf nemen door onszelf te creëren in relatie tot normen, als deel van de sociaal-politieke wereld. Normen maken dan deel uit van een ethisch project en ook van een esthetisch project. Foucault brengt dus esthetiek, ethiek en politiek en een bepaalde vorm van kritiek samen op een zeer cruciale manier. Ik weerspreek degenen die zeggen dat de late Foucault alleen esthetisch zou zijn en dat zelfcreatie enkel een esthetische onderneming zou zijn, zelfgenoeglijk, genotzuchtig. Ik denk niet meer dat hij ethiek of politiek achter zich laat, maar dat hij politiek als kritiek herformuleert. En hij resitueert op een klassiek aristotelische manier ethiek in het licht van politiek. Er is geen poiesis buiten de

sociaal-politieke wereld waarin deze plaatsvindt. Het betreft geen zuiver individuele, persoonlijke handeling.

Wat ik nu probeer te doen, is denken over ethiek in termen van aansprakelijkheid (*accountability*).³ Wat betekent het om rekenschap te geven van jezelf, niet eenvoudigweg aan jezelf, maar aan een ander, of iemand te vragen om rekenschap te geven, of aan iemand een verhaal te doen over een ander? Wat zijn onze verplichtingen binnen dat domein? Velen hebben gezegd dat poststructuralisme iedere notie van verantwoordelijkheid ondermijnt, dat het subject, als het incoherent is, ook geen rekenschap kan geven van zichzelf. Maar zeggen dat er grenzen zijn aan de verklaring die ik kan afleggen over mezelf, wil nog niet zeggen dat het veld van de ethiek verlaten wordt. Het betekent alleen dat ik op een bepaald punt en op een bepaald tijdstip vergeving en begrip vraag en dat ik met betrekking tot mezelf bescheiden moet zijn. En ook dat ik onder de plicht sta — gegeven dat we gedeeltelijk en opaak geconstitueerd zijn — om dezelfde soort van ethische aanspraken aan anderen te bieden. Ik probeer dus te denken over een ethiek waarin oordelen niet centraal staan, maar die zoets als de ondoorgrondelijkheid van het subject veronderstelt, en over de vraag wat dat betekent voor onze vermogens om over onszelf te vertellen, om rekenschap te geven van onszelf. En het betekent ook het op een zodanige manier omgaan met verschil dat we een praktijk van *non-violence* kunnen cultiveren.

I: In het seminar over Antigone een paar weken geleden kreeg ik de indruk dat u de mogelijkheid verdedigde van een niet-normatieve opvatting van het gezin tegenover de normatieve conceptie van verwantschapsstructuren in de (orthodoxe) psychoanalytische theorie. Uit uw analyse van het universele in *Contingency, hegemony, universality* (2000, 11-43, speciaal 39) kreeg ik een vergelijkbare indruk: uw kritiek op de uitsluitende functie van bepaalde universele normen suggereert dat er een niet-normatieve, en dus niet-uitsluitende, notie van universaliteit mogelijk is. Ik moet bekennen dat ik hier in het duister tast omdat ik uit uw vroegere werk, met name *Bodies that matter*, begrepen meen te hebben dat intelligibiliteit en normativiteit nooit gescheiden kunnen worden, en dat bijgevolg het idee van een niet-normatieve conceptie van het gezin of van universaliteit dus een illusie is. Waar ben ik de fout ingegaan?

JB: Mijn positie is over het algemeen dat je bepaalde normen kunt bestrijden met andere normen of dat je bepaalde nieuwe normen kunt genereren uit oude. Ik denk dat er manieren zijn waarop normen meer of minder uitsluitend en totaliserend zijn. En ik denk dat er een verschil is tussen een normatieve notie van het gezin en een notie die ik zou voorschrijven. Ik weiger prescriptief te zijn. Elke gezinsconstellatie organiseert zich in relatie tot normen en interpreteert en bemiddelt misschien ook tussen normen en is in die zin normatief.

I: Dus het gaat om het onderscheid tussen norm en voorschrift. Normativiteit is het ruimere begrip?

JB: Ja. Er is echter een betekenis van het woord 'normatief' die gerelateerd is aan de notie 'hegemonie'. Als ik zeg dat psychoanalyse een normatieve notie van verwantschap uitdraagt dan zou het best om een hegemonische notie kunnen gaan.

I: Wat is precies het verschil tussen voorschriften en normen? Zijn normen sociaal en voorschriften individueel?

JB: Nee. Heel veel soorten sociaal beleid zijn prescriptief. Ik neem stelling ten aanzien van bepaalde soorten sociaal beleid. Ik heb bijvoorbeeld geargumenteed tegen degenen die beweren dat lesbische vrouwen en homo's niet het recht hebben op adoptie van kinderen of reproductietechnologie. Kort geleden was ik in Zweden waar gediscussieerd werd over deze kwestie op het niveau van sociaal beleid. Ik heb daar beargumenteerd waarom deze rechten beschikbaar zouden moeten zijn en waarom ze in wettelijke termen begrepen moeten worden als behorend tot het bereik van mogelijkheden. Maar als iemand tegen mij zou zeggen: vind je dat ik een kind moet adopteren? Of ben je in het algemeen van mening dat lesbische vrouwen kinderen zouden moeten krijgen of hebben? Of vind je dat ze geen kinderen zouden moeten hebben of krijgen? Daar ga ik niet in mee. Ik zal erop blijven hameren — ook met betrekking tot het homohuwelijk — dat bepaalde soorten opties niet verboden zouden moeten worden omdat de homofobische of misogynie redenen voor dat verbod ongegrond zijn. Dat betekent evenwel niet dat ik vervolgens opties ga voorschrijven als het goede leven of de weg die je zou moeten volgen. De notie van 'voorschrift' lijkt mij dus veel beperkter.

I: Heeft het iets te maken met legaliteit, met wetten?

JB: Met bevelen. Het begrip 'wet' bevat ook de notie van rechten. Ik zou zeggen dat adoptie door lesbische vrouwen en homo's een universeel recht zou moeten zijn. Daar argumenteer ik ook voor. Maar als je tegen me zegt: moet adoptie door lesbische vrouwen en homo's de belangrijkste kwestie worden waar lesbische en homo-organisaties zich mee bezighouden? Dan zou ik nee zeggen. Vind ik dat alle lesbische vrouwen en homo's kinderen moeten adopteren? Nee.

I: Een andere vraag, betreffende universaliteit. Ik ben het met u en Laclau eens dat geen enkel concept van universaliteit alomvattend en totaal inclusief kan zijn. Ik zou eraan toe willen voegen dat het ook niet totaal inclusief zou moeten zijn aangezien de poging om radicale, universele inclusiviteit te realiseren mijns inziens niet anders dan in totalitarisme kan eindigen, begrepen in de arendtiaanse zin van destructie van pluraliteit. Maar als het concept van universaliteit niet alomvattend kan zijn, kan het evenmin leeg zijn, zoals Laclau en Žižek suggereren (Žižek spreekt over een 'lege vorm', Laclau over een 'lege plaats'). Volgens mij kunnen er strikt genomen geen lege concepten zijn. In dat geval is er simpelweg niets; als er wel wat is dan is dat de minimale inhoud van het concept. Hoe denkt u hierover? Heeft de suggestie van leegheid de functie om het concept van universaliteit te beschermen tegen particulariteit en historiciteit? Zou men niet kunnen zeggen dat het concept van universaliteit zoals het gebruikt en be-

sproken wordt door Zizek en Laclau en vele anderen tenminste de minimale inhoud heeft van het recht op insluiting?

JB: Dat ben ik met u eens. Laclau verbindt universaliteit niet met de logica van uitsluiting. Hij zegt niet dat universaliteit daar onvermijdelijk mee verbonden is, dat het een inclusiviteit claimt die het niet waar kan maken en dus altijd een constitutief buiten produceert. Wanneer hij zegt dat universaliteit leeg is, bedoelt hij dat deze logica zijn werk doet, ongeacht wie ingesloten wordt en wie niet, ongeacht wat de inhoud van de specifieke operatie is. De toepassing van een conceptie van rechten op bepaalde bevolkingsgroepen binnen een gegeven land zou een bijzonder geval zijn van de uitsluitingslogica. Laclau wil die uitsluitingslogica analyseren los van de specifieke manieren waarop we hem met inhoud vullen. Hiermee volgt hij een kantiaanse strategie waarmee ik enige problemen heb aangezien zij uitgaat van de vooronderstelling dat deze logica op een zuivere, formele wijze kan werken. Ze gaat uit van de vooronderstelling dat we er voorbeelden van kunnen geven maar dat de betrokken specifieke inhouden de betekenis van universaliteit niet structureren.

I: Precies. Ik vind uw argument daartegen zeer overtuigend, ook met betrekking tot Zizek.

JB: Het opzicht waarin ik het met hen eens ben, is het idee dat universaliteit niet louter descriptief is maar ook een toekomstgericht concept is. Dat wil zeggen, het is een streven, een hoop, de postulering van een ideaal, iets in wording. En ik ben het met u eens dat het in wording moet blijven. Het moet iets blijven dat open is omdat we nooit kunnen weten welke ontwikkelingen of toepassingen van universaliteit welke uitsluitingen zullen produceren. En deze uitsluitingen zullen verholpen moeten worden door de noodzaak om steeds de mogelijkheid onder ogen te zien dat universaliteit onvolledig is en dat we haar moeten omvormen in de richting van volledigheid, wetende dat zij nooit complete volledigheid zal bereiken.

I: Maar is dit niet heel abstract? Neem de Declaratie van de Rechten van de Mens: dat is een westers product, het correspondeert met bepaalde noties van universaliteit, van mens(elijk)heid enzovoorts. Ik vraag me af wat uw notie 'vertaling' in deze context betekent. Wanneer we een tweede Declaratie van de Rechten van de Mens zouden hebben, ditmaal afkomstig uit de Arabische wereld, wat zou uw notie van vertaling kunnen doen in dit verband?

JB: Dit punt wilde ik net aansnijden. De notie van vertaling is cruciaal in internationale wetgeving met betrekking tot mensenrechten omdat er zoveel plaatsen zijn waar deze wetgeving gemaakt wordt en plaatsvindt. Deze wordt gemaakt door verschillende organisaties op verschillende plekken: de Conventie van Genève maakt een stel wetten, de internationale strafhoven maken weer andere. Er zijn veel verschillende precedenten werkzaam en sommige daarvan komen voort uit verschillende culturele contexten. We hebben dus diverse cultureel specifieke noties van wat onder universeel verstaan moet worden. Laclau noemt dit simpelweg een contradictie. Je kunt geen cul-

tureel specifieke notie van universaliteit hebben want logischerwijs kan universaliteit niet cultureel specifiek zijn. Maar ik probeer hem voorzichtig aan het verstand te peuteren dat zelfs al is het logisch onmogelijk, het sociologisch gezien altijd het geval is. Dat wil zeggen, bepaalde westerse concepties van mensenrechten weerspiegelen bepaalde soorten westerse waarden; die concepties hebben zeer specifieke culturele locaties. Ze geven uitdrukking aan deze locaties en extrapoleren ze tevens.

I: Is dat niet de leegheid waar we het eerder over hadden? De ontkenning van de culturele specificiteit van noties van universaliteit?

JB: Ja, in die zin. Dat is waarom een zuiver formele notie van universaliteit een onmogelijkheid is.

I: Een cultureel specifieke notie van universaliteit is geen logische onmogelijkheid. Eerder het tegendeel zou ik zeggen.

JB: Een politieke noodzaak.

I: Maar hoe staat het nu met uw notie van vertaling? Vertaling klinkt heel vredelievend, het verwijst niet naar strijd, het doet niet denken aan geschillen als onoplosbare verschillen. Wat betekent dit met betrekking tot universaliteit als een ideaal dat op verschillende manieren vertaald moet en zal worden?

JB: Ik ben het met u eens dat de notie vertaling de politiek antagonistische en conflicterende mist. Deze notie komt uit Gayatri Spivaks beschouwing over het werk van Mahasweta Devi. Spivak spreekt over vertaling als culturele kritiek. Ze probeert een niet-imperialistische benadering te vinden voor het probleem van de vertaling: wat betekent het om Devi in het Engels, in de Amerikaanse academie te introduceren? Is dat een toe-eigening? Is dat een vertaling die in feite een imperialistische representatie is? Kan ze toestaan dat haar eigen Engels daadwerkelijk getransformeerd wordt door Devi's werk zodanig dat ze ontvankelijk is voor het werk dat ze aan het vertalen is en dat ze het Engels een verandering laat ondergaan om recht te doen aan Devi? Voor Spivak — en ook voor Walter Benjamin, denk ik — is het een kwestie van vertalen op zo'n manier dat beide partijen plaatsmaken voor de ander. Met andere woorden, de oorspronkelijke talen worden niet in hun zuiverheid intact gelaten. Door onderworpen te worden aan een vertaling ondergaan ze beide een verandering. In het streven de ander te kennen of te begrijpen moet ik een verandering ondergaan in wat ik begrijp. De grenzen van kenbaarheid moeten verschuiven voor mij.

Ik schrijf vanuit de positie van een wit en Amerikaans individu dat actief is op het terrein van rechten voor lesbo's en homo's, en dat zichzelf afvraagt: hoe 'doe' je mensenrechten vanuit een eerste-wereldpositie zonder terecht te komen in een cultureel imperialistische praktijk? Spivak laat me een manier zien hoe je de ethische praktijk van vertalen kunt begrijpen. Dit gebeurt bijvoorbeeld wanneer Amerikanen naar een Latijns-Amerikaans land gaan en daar contraceptie of aids-preventie proberen aan te bieden: ze komen dan allemaal vrouwen tegen die de westerse, contraceptie-aan-de-

vrouw-brengende Noord-Amerikanen mijden als de pest. En allemaal mannen die zich niet willen laten kennen als homoseksueel. Je moet dus een taal en een idioom vinden en praktijken leren die je in staat stellen om contact te maken. Heel vaak komt het neer op het opgeven van je ideologisch meest sacrosancte noties. Je komt niet binnen met je keurig gearticuleerde identiteitspolitiek. Je moet de wil hebben om te geven en mee te buigen en uit te vinden op welke plek, in welke situatie contact gemaakt kan worden. Je moet altijd iets opgeven om die plek te bereiken.

Deze notie van vertaling is misschien mijn hoopvollere kant. Het is misschien mijn gelukkige, vertederende 'Jessica Benjamin-kant'. Het is een praktijk die me in ieder geval een gevoel van hoop geeft en die me in staat stelt om een positie te kiezen die geen reproductie van een cultureel imperialistisch project met zich meebrengt. Maar vermoedelijk onderschat deze notie of praktijk het geweld en de conflicten die met het vertalen gepaard gaan. De volgende versie van de notie van vertaling zal dat in zich op moeten nemen.

I: Dit heeft iets te maken met het andere onderwerp dat we besproken hebben: intersubjectiviteit. Vernedering bijvoorbeeld, het niet sericus nemen van de ander, eindigt, als het systematisch en wijdverbreid is, in geweld.

JB: Ja, dat klopt. Als het antwoord van de Verenigde Staten op 11 september niet louter de ondersteuning zou zijn geweest van Amerikaans militarisme, Amerikaans nationalisme, 'Amerika eerst'-isme, het verbreken van alle multilaterale overeenkomsten, het bevel aan Europa om te volgen — als dit niet het antwoord zou zijn geweest dan zou het werkelijk, denk ik, een kans voor ons zijn geweest om een decentrerende te ondergaan die ons tot een andere kijk op de wereldkaart zou hebben aangezet en ons andere mogelijkheden zou hebben laten zien voor het omgaan met internationale relaties. Maar zoals het nu gaat, zie ik dat niet.

I: Het is nogal deprimerend.

JB: Het is ongelooflijk deprimerend.

I: Mensen die ik ken in de Verenigde Staten die altijd heel liberal waren ...

JB: Ze zijn allemaal omgedraaid. Mensen hebben me hysterisch genoemd. Ik kon niet in het openbaar spreken zonder dat er mensen tegen me begonnen uit te varen. En sommige vriendschappen zijn verscheidene maanden in de ijskast gezet. Het was shockerend om te zien hoeveel linkse groepen met de vlag aan het zwaaien waren.

93

I: Deze reactie — de patriottische, militaristische zelfverdediging en afsluiting — is precies het tegendeel ...

JB: ... van wat gedaan moet worden.

I: Ja. Vanuit psychologisch oogpunt is deze reactie een teken van onzekerheid ...

JB: O ja, ongelooflijk. We zijn niet van de wereld. We willen de wereld bezitten zonder werlds te zijn.

Noten

1. In de context van een analyse van het lichaam zegt Butler (1993, 67): '... that what persists here is a demand in and for language ...' (cursivering van Butler).
2. Butler verwijst hier naar de tekst 'What is critique?' van Foucault (1997) (in: S. Lotringer en L. Hochroth (red.) *The politics of truth*. New York, Semiotext(c)) die ze in het genoemde artikel behandelt en meer

specifiek naar de notie van *governmentality* (bestuurlijkheid).

3. *Accountability*, giving an account of oneself zijn de termen die Butler hanteert. Ze zijn lastig te vertalen in het Nederlands omdat ze zowel 'verhaal doen' impliceren, als rekenschap geven van, als verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid. In de vertaling is gekozen voor verschillende woorden, maar in het Engels gaat het steeds om dezelfde term.

Literatuur Butler

- 1987 *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth century France*. New York, Columbia University Press.
- 1990 *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York en Londen, Routledge.
- 1993 *Bodies that matter. On the discursive limits of 'sex'*. New York en Londen, Routledge.
- 1995 Met S. Benhabib, D. Cornell, N. Fraser en L. Nicholson, *Feminist contentions. A philosophical exchange*. New York en Londen, Routledge.
- 1997 *The psychic life of power. Theories in subjection*. Stanford, Stanford University Press.

- 1997a *Excitable speech. A politics of the performative*. New York en Londen, Routledge.
- 2000 Met E. Laclau en S. Zizek, *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*. Londen en New York, Verso.
- 2000 *Antigone's claim. Kinship between life and death*. New York, Columbia University Press.
- 2000 Halsema, A. en M. Wilmink (vertaling van enkele teksten + inleiding), *Genderturbulentie*. Amsterdam, Boom/Parrësia.
- 2001 *What is critique? An essay on Foucault's virtue*. In: Ingram (red.) *The political. Readings in continental philosophy*. Oxford, Blackwell.

De titels van de Spinoza-lezingen waren: 'Bodies and power reconsidered' en 'Giving an account of oneself'. Het is de bedoeling dat deze verschijnen bij uitgeverij Van Gorcum.