

De verzinking van het geslacht

Nietzsche, Derrida, Kofman, Blanchot

Ger Groot

Ein Weib hat also dich berückt?

Ein Weib...?

Du, Jüngling, glaubst dem Zungenspiel? (1)

Nietzsche

In fragment 231 van *Jenseits von Gut und Böse* spreekt Nietzsche over de grenzen van het menselijk leervermogen. 'Het leren verandert ons', zo zegt hij, 'op dezelfde manier als de voeding dat doet'. Maar die verandering vindt slechts tot op zekere hoogte plaats. 'In de grond van ons wezen, ganz "da unten", rust iets niet-beleerbaars, een stuk graniet van geestelijk noodlot, van reeds vastgelegde beslissingen en antwoorden op reeds vastgelegde, geselecteerde vragen'. Het is een onveranderlijk 'dat ben ik', zo constateert Nietzsche, en het voorbeeld dat hij geeft is heel illustratief: 'zo kan een denker over de kwestie van man en vrouw niet om-denken, maar alleen uit-denken: teneinde toe ontdekken wat daarover bij hem "vast-staat"' (2).

Een nogal massieve uitspraak en nogal verwonderlijk voor een denker die elke waarheid wantrouwt. Toch formuleert hij regelmatig ongezuurd 'waarheden over man en vrouw', en dan vooral over de laatste. 'Das Weib an sich' - dat was (en is) een dankbaar onderwerp voor wereldwijze uitspraken van het soort dat al van ver de verschaalde lucht van het bierhuis met zich meevoert.

Een zekere onbehaaglijkheid dringt zich bij het lezen van Nietzsche's wijsheden dan ook onvermijdelijk op. In de platvloersheid ervan komt een kleinburger naar voren, die zich kennelijk niet kon of wilde losmaken van de vooroordelen van zijn tijd en klasse. In zijn werk rijgen zijn 'waarheden'

1 Wachter van de Tempel der Wijsheid tot prins Tamino; Mozart/Schikaneder, *Die Zauberflöte*, eerste acte, finale.

2 Dit citaat wordt aangehaald door Joke Hermsen en Henk van der Waal in hun voorwoord bij de vertaling van Sarah Kofman, *Baubo* (Picaron, Amsterdam, 1987), waarvan ik deze verwijfsplaats in eerste instantie ontleen. Ik vertaal de zinsnede echter iets anders en verbind er ook andere conclusies aan.

zich aaneen tot een systeem dat maar weinig verschilt van de gangbare opinies over de mannelijke en de vrouwelijke eigenheid die in zijn tijd opgeld deden. Man en vrouw worden gedefinieerd in twee contraire reeksen van eigenschappen die tesamen een hermetisch fundament vormden waarop de concrete verhouding tussen de geslachten kon worden gegrondvest. Als dat Nietzsche's meest eigen '*dat ben ik*' uitmaakt, dan is zijn sexueel conformisme wel zeer opvallend.

Maar, zo kunnen we ons mét het voorwoord van de *Fröhliche Wissenschaft* afvragen, 'Was geht uns Herr Nietzsche an?'. Diens particuliere opvattingen doen er al even weinig toe als de eerste oppervlakkige indruk die zijn aforismen achterlaten. Boodschap hebben we alleen aan de tekst die voor ons ligt, niet als een verzameling spreuken of leefregels, maar als werkzame tekst.

Mag dat eerste juist zijn, het tweede is dat maar tot op zekere hoogte. De werking van een tekst is wel degelijk met zijn primaire zeggingskracht verbonden, al was het maar in zoverre hij als contrast of afzetpunt fungeert. Dat Nietzsche ten aanzien van zijn eigen waarheden reeds een distantie ervaart en dat deze granieten wijsheid dus van begin af aan onder het teken staat van haar ontbinding, wordt door hem overigens expliciet geformuleerd. Keren we nog eens terug naar het eerste citaat: een denker kan niet om-denken, alleen uit-denken. Zijn onwrikbare overtuigingen zijn niet naar believen te veranderen. Maar ze kunnen wel 'ten einde worden gebracht', 'uit-gedacht', dat wil zeggen: worden doorgrond tot op het punt waarop het met al die granieten overtuigingen 'uit' is. Wanneer dat proces is voltooid, is het oude bestel in zijn hermetische onwrikbaarheid ontkracht.

Dat Nietzsche deze transformatie van het denken uitgerekend met het thema van de geslachtelijkheid heeft verbonden is geen toeval. De opvatting over 'man en vrouw', over hun verschillen en hun respectieve rol in het leven is een van de meest bepalende en ingrijpende elementen in ons wereldbeeld en ook de grammatica is ten diepste van deze tegenstelling doortrokken. Binnen de om-denking van het denken vormt ze een van de meest weerbarstige momenten, waarin de dynamiek van dat uit-denken zelf zich dan ook op exemplarische wijze toont.

In het recente Franse denken is deze geslachtelijk-filosofische omwenteling uitvoerig gethematiseerd. Eén van deze lijnen wil ik in dit artikel traceren, in de voetsporen van Sarah Kofman en Jacques Derrida en tegen de achtergrond van enkele geschriften van Freud, Nietzsche en Maurice Blanchot. Daarbij gaat het me vooral om de *denkbeweging* die in deze omwenteling voltrokken wordt, evenals om de verschuiving in de *betekenis* van de gehanteerde namen. Kortom, om de *status* van de geslachtelijke mise-en-scene waarin dit denken zich uitdrukt.

Derrida

Omdraaiing

Keren we allereerst terug naar het hermetisch bestel dat zich, minstens aanvankelijk, in de aforismen van Nietzsche aftekent. Twee elkaar uitsluitende categorieën staan daarin tegenover elkaar. Het vrouwelijke en het mannelijke vormen elkaars negatief volgens een maar al te bekend schema. De vrouw is zwak, emotioneel, wispelturig, de vrouw is een raadsel, en vooral: de vrouw kan *niet* denken. Het denken doen *wij*. En dat 'wij' wordt gekenmerkt door een al even eenduidige reeks van wezenskenmerken. 'Wij' zijn sterk, actief en creatief; wij heersen en overzien; wij laten ons niet leiden door onze emoties, maar uitsluitend door onze heldere blik en ons penetrant verstand.

Het schematische van deze rolverdeling draagt zijn eigen ontmanteling reeds in zich. Allereerst al vanwege het karikaturale karakter ervan, maar belangrijker nog vanwege de *configuratie* die daarin naar voren komt. Een dualiteit van tegengestelde posities, met impliciete of expliciete voorrang van één van beide, is - aldus Derrida - kenmerkend voor de 'logologie' die het dominante bestel (op wijsgerig, economisch en politiek terrein) kenmerkt.

Derrida's strategie ter aanwijzing en ondermijning van dergelijke ongemotiveerde, maar hardnekkige verhoudingen verloopt in wezen steeds langs dezelfde lijnen. Steeds zal hij in een dergelijke gefixeerde, asymmetrische dualiteit de als vanzelfsprekend aanvaarde, onuitgesproken *vooronderstellingen* tot op de bodem ondervragen. En steeds opnieuw blijkt een dergelijke tegenstelling te zijn gefundeerd op een arbitraire beslissing, die wel het recht van de sterkste, maar niet het recht van het logisch *gelijk* aan haar kant heeft. Datgene wat zich als *bodem* voor een systeem voordoet, blijkt, met andere woorden, zélf niet werkelijk gefundeerd te zijn. In de diepte waarin geen fundament meer kan worden gelegd of afgezonken, maar de beweging zich in een eindeloze *ver* zinking verliest.

Om deze beweging wat duidelijker in het oog te vatten, doen we eerst een stap terug naar een wat minder beladen thema dan dat van de geslachten: de tegenstelling tussen schrift en stem, zoals Derrida die in de geschiedenis van het wijsgerig denken ontwaart. Ook daarin is er sprake van een dualiteit, die aan een van beide leden (de stem) de voorrang verleent boven de andere. In een vasthoudende analyse van de *werking* van het veld waarin zich die tegenstelling ophoudt (n.l. dat van betekening), voltrekt Derrida nu een *omdraaiing* van beide termen en constateert: niet de stem is voor de betekening paradigmatisch, maar het schrift. Daarmee voltrekt hij een *revolutie* binnen de betekenis-theorie, die echter deelt in het manco van alle revoluties: het accent verspringt weliswaar van het ene lid van de tegenstelling naar het andere, maar de tegenstelling - de *verhouding* van oppositie - zelf blijft gehandhaafd.

Er moet kennelijk nog meer worden uit-gedacht voordat de inconvenientes van het oude bestel zijn gepasseerd. En die uit-denking kondigt zich in

het eerste moment van de omdraaiing al aan. Want waar het accent verlegd wordt van stem naar schrift en de laatste als fundamentele en als "ouder" wordt aangewezen, krijgt ook de *inhoud* van de termen 'schrift/stem' een andere lading. Vertrok Derrida aanvankelijk vanuit de positieve entiteiten van het *concrete* schrift en de *concrete* stem, in hun inversie verschuiven deze termen naar een abstracter veld. Ze verwijzen niet langer naar aanwijsbare dingen in de wereld, maar worden tot *modellen*, die met hun aanvankelijke betekenden nog slechts een structurele overeenkomst vertonen. De woorden, de 'oude namen' uit de traditie, laten - in de woorden van Gerrit Achterberg - 'los van hun figuur' en krijgen een nieuwe, zij het analoge, inhoud.

Schijnbeelden

Gaan we nu terug naar het thema van de geslachtelijkheid en diens relatie tot het filosofisch bestel, dan zijn de parallellen met het hierboven beschrevene niet toevallig. Bij Nietzsche zagen we de vrouw beschreven als onstandvastig, ambigu, zwak en enigmatisch - het tegendeel van de man, die zich de heerschappij en het recht tot denken had toegeëigend; hij is bij uitstek de personificatie van de logologie: het regime van het doorzichtige denken, dat zich zeker weet van zijn waarheid en zijn legitimiteit.

Juist dit logologische bestel is in het kielzog van Nietzsche's wijsgerige kritiek en in de ontvouwing van de differentiefilosofie echter in diskrediet geraakt. Mét het inzicht in de schriftuurlijkheid van elke taaluiting raakt ook de illusie van de ongebroken helderheid en standvastige soevereiniteit van het denken aan het wankelen. Er is gegronde twijfel ontstaan ten aanzien van de geproclameerde onwrikbaarheid van het filosofisch fundament en het vermogen tot universeel doorzicht. Het denken leek meer en meer volgens radicaal *tegengestelde* kenmerken te moeten worden bepaald. Waar het tot nu toe naar analogie van het *mannelijke* zelfbeeld was gedacht, daar bleek het in het voetspoor van Nietzsche's kritiek steeds meer te moeten worden gekarakteriseerd naar de eigenschappen die hij in zijn aforismen aan de *vrouw* toeschreef: tweeslachtig, zwak en ondoorgrondelijk.

Daarmee had zich ten aanzien van de geslachtelijke geaardheid van het denken weliswaar een volledige ommekeer van mannelijk naar vrouwelijk overwicht voltrokken, maar stond ook deze omwenteling nog altijd onder het teken van een abstracte vrouwelijkheid, die gemodelleerd bleef op de stereotypen van weleer. Was het vrouwelijke aanvankelijk geëxtrapoleerd tot het schijnbeeld van onpeilbaarheid en frivoliteit en als zodanig *afgewezen*, datzelfde schijnbeeld keerde nu terug onder een positief voorteken, maar werd daarmee nog niet minder geconstrueerd.

Verwonderlijk was dat niet. De hele beweging werd immers voltrokken vanuit een bestand van schijn- en drogbeelden dat door de conventie was aangereikt, maar dat geen inwendige transformatie had ondergaan. De vooroordelen waaraan Nietzsche zich confirmeerde mochten dan in rangorde van plaats verwisselen, in hun fetisjistisch karakter bleven ze onaangetast. Het is

om die reden dat het kleinburgerlijk moment in Nietzsche's uitspraken wel degelijk serieus moet worden genomen en *als zodanig* dient te worden bekritiseerd. De karikaturale geslachtelijke apartheid wordt niet minder beklemmend of vooringenomen wanneer ze louter van een omgekeerd voor- teken wordt voorzien.

Anders dan een directe kritiek uit te oefenen op de 'waarheden' die voor Nietzsche heten 'vast te staan' en de adequatie van de geslachtelijke metafo- rie zelf ter discussie te stellen, kiest Derrida voor een radicale doordenking van de gegeven constellatie, die uiteindelijk leidt tot een verzinking van de oppositionele structuur die daarvoor kenmerkend en grondlegend is. 'Eerst is het nodig, zich van zijn ketenen te emanciperen, en tenslotte moet men zich ook nog van deze emancipatie emanciperen!' (3), schreef Nietz- sche veelbetekenend aan Lou Salomé, en Derrida's denkbeweging verloopt langs dezelfde lijnen. Na een eerste omwenteling in de geslachtelijke ver- houding, wordt een tweede omwenteling voltrokken, waarin die verhouding zelf in het spel komt.

Net als eerder gebeurde ten aanzien van de tegenstelling tussen stem en schrift, zal dus een tweede slag om de as nodig zijn. Plaatste de eerste wen- ding de vrouw in een positie van superioriteit tegenover de man, maar bleef zij daarbij nog altijd in een fixatie gevangen, nu trekt zij zich terug in een onachterhaalbare afgrondelijkheid, waarin zij zich ontvouwt als de gemeen- schappelijke 'oorsprong' van de *beide* posities. Zeer uitdrukkelijk worden daarin echter de oude namen 'man' en 'vrouw' ten aanzien van hun dragers onteigend. Zij worden losgeweekt van hun figuur en verzinken in een af- grond waarin geen titel van aanspraak, geen eigendomsrecht op de kwalifi- catie 'vrouwelijk'-'mannelijk', meer geldt. Deze onteigening, die een onont- koombaar gevolg is van de voortgezette revolutionarisering van het geslach- telijke terrein en daarmee samenvalt, vindt uiteindelijk haar uitdrukking in een middenterm waarvan de naam selchts *na* en *vanuit* deze beweging ge- noemd kan worden.

Vooralsnog bestaat de strategie van Derrida erin het beleden antifeminis- me van Nietzsche's aforismen af te zetten tegen de interne beweging van diens denken in de richting van een positie die volgens de boven uitgekris- talliseerde simulacra slechts als 'vrouwelijk' kan worden omschreven. Waar Nietzsche en de vrouw in de uitdrukking '*la femme (de) Nietzsche*' beurte- lings wel en niet ineen worden gelegd, wordt de granieten tegenstelling tus- sen het mannelijke en het vrouwelijke opgenomen in een beweging, die hun wederzijdse fixering doorbreekt. De dodelijke omarming waarin beide posi- ties elkaar gevangen hielden wordt gedynamiseerd tot een wisselspel waarin geen vaste plaats meer kan worden gefundeerd. Deze beweging stoot nooit op een grond, zoals men volgens Nietzsche's drogbeelden ook bij een vrouw nooit 'tot op de grond komt'. Vanuit deze structurele overeenkomst

3 KGB III/1, blz. 247-248.

kan Derrida de sexuele dynamiek van het denken zelf vernoemen naar de 'oude naam' van de vrouwelijkheid, al gaat het daarbij om een verzonken vrouwelijkheid: het aan niemand toebehorende, want niet-gegeven *voorgeslacht* van zowel het vrouwelijke als het mannelijke genus, die beide hun specifieke verhouding tot deze afkomst onderhouden (4).

Kofman

Narcisme

Net als Derrida ziet ook Kofman binnen de tekst van Nietzsche een spanning optreden tussen een aanvankelijk antifeminisme en een toenemende identificatie met de figuur van de vrouw zelf. Net als hij ziet zij de mannelijkheid als dominante positie bij Nietzsche vervangen worden door een vrouwelijkheid, die van nu af aan positief wordt geïnterpreteerd, al wordt ze nog altijd naar haar oude kenmerken gedefinieerd. Haar gepretendeerde zwakheid *blijft* zwakheid, maar deze maakt, losgemaakt uit een logologisch denkbestel, vanaf dat moment *als zwakte* haar *kracht* uit. Zij blijft onvatbaar voor het denken, maar harmonieert daarin volkomen met datgene wat het denken zelf zijn bewegingskracht geeft.

Deze omdraaiing van het geslachtelijke overwicht en van waardering van de nog altijd naar haar oude kenmerken getekende vrouw ziet Kofman een culminatiepunt bereiken in de figuur van Baubo (5), die met het tonen van haar geslacht niet alleen de beklemmende aanblik biedt van een werkelijkheid die in een onpeilbaarheid verzinkt, maar bij degene die deze aanblik doorstaat tevens de Dionysische lach van de beaming uitlokt. Met deze figuur, die bij Nietzsche onder andere voorkomt in het voorwoord van de *Fröhliche Wissenschaft*, sluit Kofman zich in grote trekken bij Derrida's om-denking van Nietzsche's geslachtelijke mise-en-scene aan.

Een meer eigen weg volgt zij bij de kritische herlezing van een andere figuur die veelal als woordvoerder van de mannelijke zelfgenoegzaamheid wordt aangewezen (en die de figuur van Baubo eveneens vermeldt (6)):

-
- 4 Zie voor dit alles vooral Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Parijs, 1978; Ned. vert.: *Sporen. De stijlen van Nietzsche*, Wereldvenster, Weesp, 1985.
 - 5 Sarah Kofman, 'Baubo', in: *Nietzsche et la scène philosophique*, U.G.E., Parijs, 1979; Nederlandse vertaling: zie noot (1). Zie ook Joke Hermesen, 'Baubo of Bacchante? Sarah Kofman en de affirmatieve vrouw', *Tijdschrift voor vrouwenstudies*, 8 (1987) 3, nr. 31, blz. 318-333; Christa Stevens, 'Sarah Kofman. Een dwarsligster binnen het Franse vrouwelijke denken', in: *Stoicheia*, 2 (1987) 4, blz. 37-51; en Karen Vintges, 'Gesprek met de Franse filosoof Sarah Kofman', in: *De Groene Amsterdammer*, 22 juni 1988.
 - 6 In het voorwoord van *Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik* (1917), in Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Bd. VII, blz. 122. Ook Bakhtine wijst in zijn commentaar op Rabelais op een Baubo-achtige figuur: 'Zoals de Sybille van Panzoust, de

Sigmund Freud. Om Kofmans eigen positie nader te bepalen, zullen we haar analyse in korte lijnen volgen, om deze tenslotte te laten uitmonden in een problematiek die zij, als een gemeenschappelijk vraagstuk, allereerst aan de hand van Derrida's teksten ontwikkelt.

Nog explicieter dan bij Nietzsche neemt Kofman in de geschriften van Freud ten aanzien van de vrouw een contradictoire houding waar (7). In het grootste deel van diens werk wordt zij afgeschilderd als een gebrekkig wezen, dat in haar psychische ontwikkeling en identiteit is getekend door datgene waaraan het haar ontbreekt: de penis. Daarmee is zij op negatieve wijze gedefinieerd: zij heeft haar centrum buiten zich en ervaart zichzelf slechts in haar eigen tekortschieten van dit viriele ideaal. Haar streven kan slechts bestaan in het onvervulbare verlangen naar een eigen mannelijk lid, en - na het doorbreken van het inzicht in de onmogelijkheid hiervan - de aanvaarding van haar eigen inferioriteit.

Maar in de tekst *Zur Einführung des Narzissmus* uit 1914 komt een geheel ander vrouwbeeld naar voren, waarin haar lustbeleving niet langer is gekoppeld aan een uitwendige, door haar nooit toe te eigenen instantie, maar volkomen gericht op het eigen lichaam. In dit narcisme is de vrouw geheel en al autarkisch. In plaats van zich in haar inferioriteit te schikken, kan zij zich nu *bevestigen* in een inwendige sterkte die de kracht en zelfaanvaarding van de man niet alleen evenaart, maar zelfs overtreft. Zij is vanaf dat moment de meest levenskrachtige van de twee. Niet alleen is zij nu zelf subject geworden van haar identiteit, voor de bevestiging daarvan heeft zij de ander in het geheel niet meer nodig. Anders dan bij de man, sluit de cirkel van de lustbeleving zich bij haar - anders dan bij de man - in zichzelf, zij draagt haar eigen voltooiing, haar eigen volmaaktheid in zich.

Bij Nietzsche kreeg deze volledigheid van de vrouw gestalte in de figuur van Baubo en haar dionysische bevestiging van het leven en het eigen lichaam; bij *Kant* ziet Kofman dit moment van zelfgenoegzaamheid weer spiegeld in diens definitie van schoonheid als 'doelgerichtheid zonder doel' (8). Schoonheid bestaat in een teleologische beweging, die echter niet op iets uitwendigs, maar op het object *zelf* is gericht; het schone voorwerp heeft zijn einddoel en vervulling in zijn eigen volmaaktheid. Diezelfde beweging valt te onderkennen in de narcistische vrouw. Afgunst is dan ook altijd 'lelijk', omdat zij uitdrukking is van een verlangen dat zich het *andere* wil toe-eigenen ter opheffing van het eigen gebrek. Het afstotende verraadt een

vrouw uit de "tradition gauloise", die haar rokken optilt en de plaats toont waarin alles verdwijnt... en waaruit alles voortkomt', blz. 240-241. Een derde voorbeeld vindt men in de verfilming van *Macbeth* door Polanski (wiens werk door Kofman regelmatig wordt aangehaald). Na de eerste ontmoeting van Macbeth met de drie heksen herhaalt de laatste die verdwijnt het gebaar van Baubo.

7 Sarah Kofman, *L'énigme de la femme. La Femme dans les textes de Freud*, Galilée, Parijs, 1983 (2de druk).

8 *Kritik der Urteilskraft*, § 17. Kofman, *Énigme*, blz. 62n.

economie van het tekort.

Na *Zur Einführung des Narzissmus* grijpt Freud echter opnieuw terug op het model van de vrouw als neurotica of hysterica. Het thema van het narcisme is in zijn geschriften niet meer dan een parenthese, dat het denkbeeld van de vrouwelijke castratie niet werkelijk aantast; daarin verschilt zijn positie met die van Nietzsche (9). De zelfgenoegzame vrouw wordt bij Freud al weer snel tot een ondenkbaarheid, bijna een monstruositeit bestempeld, zoals een intelligente vrouw voor Comte een 'aberratie' was (10). De reden voor deze mannelijke paniek is in beide gevallen dezelfde: het verlies aan overwicht tegenover de vrouw slaat een afgrond in zijn zelfzekere dominantie, die om inmiddellijke inperking en herstel van de oorspronkelijke verhouding vraagt. De zelfgenoegzaamheid van de vrouw, haar 'reserve' en haar raadselachtigheid, oefenen weliswaar de nodige aantrekkingskracht uit, maar zijn tegelijkertijd te bedreigend om ten volle te worden aanvaard. Daartoe wordt het narcisme onschadelijk gemaakt als een vrouwelijke 'list', waarachter wel degelijk de begeerte naar de 'ander' (de man, de penis) zou schuilgaan. Het castratiecomplex wordt opnieuw geproclameerd, ook al slaagt Freud er niet werkelijk in het theoretisch te funderen. Het is, zegt Kofman, een noodsprong, een afwerend wapen tegen het creatuur dat aan zijn greep dreigt te ontsnappen, een 'rots' van overtuiging of granieten '*das bin ich*' in de branding van het gevaar.

Wordt de vrouw daarmee door Freud veroordeeld tot de verbittering van de penisnijd, Kofman keert het Freudiaanse oeuvre *tegen* zichzelf door de daarin bewust afgebroken lijnen opnieuw op te nemen en tot hun logische einde te doordenken. Proclameert Freud keer op keer de mannelijke predominantie, het vrouwelijk narcisme geeft aanleiding tot een *omkering* van deze verhouding. De onafhankelijkheid die de vrouw daarin realiseert maakt haar bij uitstek tot de sterkere. Zij straalt een harmonieuze ongenaakbaarheid uit die de man niet alleen kwetst in zijn gevoelens van superioriteit, maar hem ook afgunstig maakt. De situatie draait daarmee één slag om haar as: vrouwelijke nijd maakt plaats voor mannelijke jaloezie, op hetzelfde moment waarop het beeld van de menselijke *volmaaktheid* van sexe verwisselt. Het *ideaal* van de mens (datgene wat de mens, opnieuw volgens een definitie van Kant, bestemd is te zijn) verschuift naar vrouwelijke zijde.

'Pêle-mêle'

9 Zij het niet van de *persoon* Nietzsche, die nog op 7 mei 1885 aan zijn 'lieve Lama' schrijft: 'Alles wat met "emancipatie van de vrouw" dwæpt, is er langzaam, langzaam achter gekomen, dat ik "het boze dier" voor hun ben. In Zürich, onder de vrouwelijke studenten, grote woede, jegens mij. *Eindelijk!*', Nietzsche, *KGB* VII/3, blz. 49; zie ook blz. 59 en 65.

10 Zie Sarah Kofman, *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Galilée, Parijs, 1978, blz. 114.

Toch is deze omdraaiing nog veel te simpel. Weliswaar nemen de spelers nu een tegenovergestelde positie in, maar de scene zelf blijft onveranderd en onder de vrome bevestigingen van het vrouwelijk voorrangrecht is een feitelijk herstel van de oorspronkelijke verhouding maar al te gemakkelijk. Waar mannelijkheid en vrouwelijkheid worden gedacht volgens een model van wederzijdse negatie, is een beweging van stuivertje-wisselen slechts een kwestie van een verspringend minteken, of Nietzscheaans gezegd: een schoolvoorbeeld van ressentiment en reactief gedrag. Conceptuele scheiding en maatschappelijke segregatie van mannelijkheid en vrouwelijkheid gaan daarbij hand in hand, zoals Kofman aan de voorbeelden van Kant en Rousseau overtuigend laat zien (11).

Voor Rousseau brengt zelfs een *vergelijking* van de sexen al een onaantvaardbaar risico met zich mee. Deze veronderstelt immers, naast het vaststellen van het *verschil*, ook een inventaris van de overeenstemming tussen de geslachten. En dat betekent voor Rousseau reeds een anticipatie op een mogelijke verwarring tussen beide, die uiteindelijk niets anders is dan een perversie van de natuur. Het verschil tussen beide kan slechts in een absolute oppositie worden gewaarborgd; zo niet, dan begeeft men zich onherroepelijk op het hellend vlak van de corruptie die door Rousseau al snel met de 'beschaving' als zodanig gelijk wordt gesteld.

Niet verwonderlijk geldt bij hem het hart van de beschaafde wereld, Parijs, als de brandhaard van deze verwerpelijke vermenging van geslachten. In dit '*pêle-mêle*' van mannen en vrouwen verliest elk van beide sexen haar specificiteit: mannen worden vrouwen en vrouwen worden mannen. Een middenterm lijkt er voor Rousseau niet te bestaan. De economie van oppositie beantwoordt in haar strakke dualiteit onverbiddelijk aan de wet van de uitgesloten derde. Het Rousseauiaans 'terug naar de natuur' betekent ook voor de seksuele verhouding een terugkeer naar een orde die als de 'natuurlijke' wordt geproclameerd: een apartheid der geslachten die de vrouwen uit het openbare leven uitsluit.

Bij Kant ligt deze verhouding aanzienlijk subtieler. Bij herhaling betuigt hij zijn achting voor de vrouw, die hij als zedelijk hoogstaander dan de man lijkt te beschouwen en die volgens hem de man tot beschaving en manieren heeft gebracht. Eerbied voor haar is voor de man dan ook een morele imperatief, ja fungeert zelfs - zo constateert Kofman - als een soort oerwet (*loi des lois*) waaruit de zedelijkheid zelf voortvloeit.

Maar ook hier is het de natuur die roet in het eten gooit. Terwille van het voortbestaan van de mensensoort geven de vrouwen hun predominantie op om zich te onderwerpen aan de bescherming van de zoveel sterkere mannen en zich te wijden aan het produceren van nakroost. Geheel van harte gaat dat echter niet en bij Kant tekent zich dan ook een verhouding af die enigszins met die van Freud vergelijkbaar is: in het diepst van hun hart betreuren de

11 Sarah Kofman, *Le respect des femmes*, Galilée, Parijs, 1982.

vrouwen hun verloren overwicht; zij worden ten aanzien van de mannen door jaloezie gekweld, terwijl geen enkele man het in zijn hoofd zou halen vrouw te willen zijn. Net als bij de penisnijd is er hier aan *beide* zijden van de geslachtelijke scheidslijn sprake van een verwerping van de *condition féminine* en mondt het '*respect des femmes*' in feite uit in de drang de vrouwelijkheid '*en respect*' d.w.z. op afstand te houden.

Zowel bij Kant als bij Rousseau blijft de aanvankelijke hiërarchie gehandhaafd en wordt zij gelegitimeerd met een beroep op de natuurlijke orde. Een dergelijke beroep ligt maar al te zeer voor de hand ten aanzien van een vraagstuk dat allereerst door biologische categorieën en scheidslijnen wordt gedefinieerd. Dat argument is echter niet minder verdacht dan zovele andere partijkeuzen die zich op een orde van 'natuurlijk' verschil beroepen en vertoont een structurele overeenkomst met racisme en bepaalde vormen van nationalisme. De starheid van het systeem van tegenstelling, waarin het 'verschil' is verabsoluteerd en gefixeerd, is dan ook slechts te doorbreken wanneer de denotatie van de termen 'mannelijk' en 'vrouwelijk' van hun biologische positiviteit worden ontdaan. Een dergelijk ten-einde-denken van de oude namen neemt Kofman niet alleen in de teksten van Nietzsche, maar ook in die van Freud waar (12). Ook Freud, die tracht deze 'paleonomie' te bevrijden uit de starheid van het metafysisch stramien dat *altijd* aan een naturalisme ten grondslag ligt (de *tweede* omdraaiing) en de eendimensionaliteit van het oppositieschema open te breken in de richting van een verzin-kend model van differentie.

Vrouw-woorden

Kofman ziet Freud inzake de geslachtelijkheid voortdurend heen en weer zwenken tussen een deconstructieve en een metafysische houding, een oscillatie die geheel in de aard van de 'deconstructie' ligt. Zo wijst Freud aanvankelijk op de *dubbele* geslachtelijkheid die *anatomisch* gezien zowel bij de jongen als bij het meisje valt aan te treffen. Specifieke geslachtelijke kenmerken op psychisch niveau zijn niet bij voorbaat gegeven. Passiviteit en activiteit, zoals die traditioneel met vrouwelijkheid en mannelijkheid worden verbonden, zijn geen wezenskenmerken, maar worden gaandeweg, op grond van uitwendige krachten van maatschappij en traditie, het 'eigene' van de respectievelijke sexe. Voor zover deze identificatie in taal en gewoonte verankerd ligt, neemt Freud deze soms over, maar dan wel in bewuste koppeling van hun biologische betekenis.

Maar vervolgens lijkt Freud deze *aanvankelijke* bisexualiteit van de mens slechts bij de *vrouw* als blijvend te erkennen. En ook hier spelen naturalistische argumenten een doorslaggevende rol. Vertoont de anatomie bij

12 *L'énigme de la femme*, resp. blz. 187 en 136. Ten aanzien van Nietzsche: 'Zoals de meeste van de "oude namen", vragen die van natuur en van ontiaarding (...) om een herwaarding, om doorhalingen en verbeteringen', *Baubo*, blz. 12.

beide geslachten een zeker hermafroditisch karakter, slechts bij de vrouw zet deze tweezijdigheid zich voort in een dubbelheid van erogene zones: de clitoris en de vagina, respectievelijk een 'mannelijk' en een 'vrouwelijk' orgaan. Is de man seksueel eenduidig ('masculien') op de penis georiënteerd, de vrouw zal, minstens in aanleg, voortdurend blijven schommelen tussen mannelijke en vrouwelijke seksualiteit. Haar positie is daarmee onbeslist, en deze onbeslistheid vormt niet alleen haar raadsel, maar ook haar 'wezen', voor zover een dergelijke, intern contradictoire karakterisering toelaatbaar is.

Tegen deze laatste omschrijving maakt Kofman geen bezwaar. Moeilijker kan zij zich verzoenen met de relatief eenduidige en ongecompliceerde positie die de man hierin krijgt toegewezen. Haar bezwaar, dat om te beginnen tegen Freuds '*naturalistic fallacy*' gericht zou kunnen zijn, moet echter worden gereconstrueerd; in *L'énigme de la femme*, waarin allereerst de vraag naar de vrouw wordt gesteld, wordt dat nauwelijks uitgewerkt. Een aanknopingspunt vormt de door haar opgenomen uitspraak van Simone de Beauvoir: 'Je bent geen vrouw, je wordt niet als vrouw geboren, maar je wordt het' (blz. 146). Dat impliceert een scheiding tussen de psyche en de anatomie, die zij al eerder had gethematiseerd in de ondertitel van haar boek *Aberrations: Le devenir-femme d'Auguste Comte*.

Bij Comte, die we al als verdediger van de mannelijke superioriteit zagen optreden, ziet Kofman gaandeweg een dubbelgeslachtelijk karakter zichtbaar worden. Zijn stijl getuigt ervan: aanvankelijk een bruusk en zakelijk vertoog, later een verzorgde, ja zelfs kokette schrijfwijze, die de lezer niet met kracht van argumenten, maar met innemende bevalligheid voor zich tracht te winnen. Meer en meer ervaart hij zichzelf als een 'geroepene' die, net als de Maagd Maria, een boodschap ontvangen heeft ter verlossing van de mensheid. Zijn systeem is een 'conceptie', waarvan de prediking niet alleen in de vorm van een filosofie, maar ook in de vrouwelijker inkleding van een godsdienst plaatsvindt: een cultus van de '*vièrge positiviste*', ten behoeve waarvan hij zelfs een pact met de jezuïeten wil sluiten - niet vanwege hun beruchte geslepenheid, maar omdat zij de behoeders zijn van het katholicisme, de vrouwelijke religie bij uitstek. Comte's bisexuele apotheose lag ongetwijfeld in het hogepriesterschap dat hij voor zichzelf beoogde: de belichaming van zowel de universele liefde als de belangeloze contemplatie, vereniging van vrouwelijkheid en mannelijkheid in één (13).

Ook hier is dus sprake van 'mannelijk' en 'vrouwelijk' als 'oude namen', die staan voor een van elke positieve gestalte losgeweeke *functie*, het *genus* of, zo men wil, 'gender'. De vrouw, noch de man zijn (als reële gestalten) op een essentie vastgelegd. Men kan 'vrouw' worden, zoals men wellicht ook 'man' kan worden, al lijkt het dynamische wordingsbegrip wel een bijzondere verwantschap met de feminiteit te onderhouden. Maar wat is feminiteit? Voor zover die vraag al te beantwoorden is, moeten we mét Kof-

13 *Aberrations*, blz. 17, 25, 42 en 300-302.

man opnieuw terug naar Freud en een van diens meest problematische 'oude namen': het castratiecomplex.

De fetisj

We recapituleren kort de Freudiaanse scene: castratie is voor de jongen een *dreiging*, voor het meisje een *realiteit*. Afkeer van het gecasteerde geslacht is daarvan het gevolg, zowel bij de vrouw als bij de man. Zoals bij de figuur van Baubo al bleek, is het vrouwelijk geslachtsorgaan voor de man bij uitstek het afzichtelijke; het kan vergeleken worden met het hoofd van Medusa, dat ieder die het aanziet doet verstenen van angst. Deze angst (voor castratie, voor de dood) fnuikt de begeerte en vormt een directe bedreiging voor het menselijk voortbestaan, waartegenover de natuur - aldus opnieuw Freud - een list moet verzinnen.

Met een poëtische gedachte wijst Kofman op het vrouwelijk schaamhaar, dat het fascinerend en afschrikwekkend vrouwelijk geslacht als een voorhang aan vreemde blikken zou onttrekken (14). Doorslagevender is echter haar gebruik van Freuds categorie van de *fetisj* (15), die door hem wordt geïllustreerd met het voorbeeld van een *schaamgordel* die bij de desbetreffende patiënt zo nauw om het middel sloot, dat alle geslachtelijke verschillen daardoor werden afgedekt of, zo men wil, geloochend. De fetisj liet ten aanzien van de aanwezigheid of afwezigheid van de penis een volstrekte onbeslisbaarheid bestaan. Deze situatie wordt door Kofman nu gegeneraliseerd, in zoverre zij *elke* geslachtelijke verhouding onder de wet van een 'algemeen fetisjme' ziet staan. Dat heeft een dubbele consequentie. Enerzijds wordt de vraag naar de gecasteerde status van de vrouw voor altijd opgeschort. Anders gezegd: de dubbelgeslachtelijke sexualiteit van de vrouw - die door Freud eerder al anatomisch was vastgesteld - wordt in deze permanente mogelijkheid van oscillatie definitief erkend. Zij is niet langer op een geslachtelijke pool vast te leggen; haar *wezen* trekt zich in een onachterhaalbaarheid terug. Haar definitie kan slechts worden gegeven in de vorm van een contradictie, die de meest adequate uitdrukking is van de verzinkende beweging die zij belichaamt en waarmee zij de eenvoudige geslachtelijke *omdraaiing* achter zich laat.

Anderzijds doorbreekt de fetisj ook de oppositieverhouding tussen man en vrouw. Het is bij Freud immers een *man* die zich het verhullende kledingstuk aanmeet. Hij is het die de beweging van oscillatie op gang brengt en de vraag of er achter het textiel wel iets te verhullen *is* tot in het oneindige opschort. Castratie/niet-castratie is vanaf dat moment geen alternatief meer dat slechts één keuze toelaat, maar biedt ruimte voor een onbeslisbaarheid

14 Een niet toevallige parallel met het Heilige der Heiligen - het *fascinans ac tremendum*, in de woorden van Rudolf Otto - dat in de Tempel voor vreemde ogen moest worden afgeschermd.

15 *Fetischismus*, in Sigmund Freud, *Studienausgabe*, bd. III, blz. 379-388.

die tot dan toe de uitgesloten derde vormde (16). Deze oscillatie krijgt de naam 'vrouwelijk' te zijn, omdat ze door de aanvankelijk geproclameerde vrouwelijke castratie werd geprovoceerd, maar tegelijk maakt ze zich los van haar figuur en wordt ze aan het lijf van de *man* gedemonstreerd, zo niet uitgedragen.

Dit 'gegeneraliseerde fetisjisme' leidt tot een geheel andere verhouding dan die van de eenvoudige bisexualiteit, waarin beide aanvankelijke posities of functies simpelweg samenvallen. Hoe dubieus en uiteindelijk regressief een dergelijke operatie was bleek al bij Kant en uiteindelijk ook bij Comte, die ondanks zijn dubbelgeslachtelijkheid uiteindelijk toch de oude hiërarchie bleef handhaven. Terwijl beide geslachtelijke functies als onderscheiden posities, zij het niet biologisch *toegewezen*, posities blijven bestaan, trekt een hen bezielende 'vrouwelijkheid' (in *nieuwe* zin) zich achter hen in een onachterhaalbaarheid terug.

Illustratief is in dat opzicht Freuds opmerking dat het conflict tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid in de vrouw nooit is uitgestreden. Tegelijkertijd is de onbepaalbare oscillatie *van* deze strijd *zelf* al als het wezenlijk vrouwelijke aangeduid. Tesaamen wijzen deze ogenschijnlijk contradictoire uitspraken op de beweging waarin het 'wezenlijk vrouwelijke' zich tot in het oneindige van zichzelf blijft verwijderen. En dat is precies de verzinkende beweging die we eerder met het dynamisch concept '*devenir-femme*' hebben aangeduid.

Blanchot

Neutrum

Het 'algemeen fetisjisme' wordt door Kofman dan ook omschreven in dezelfde termen en beweging als we eerder in de omdraaiingsstrategieën van Derrida naar voren hebben gehaald. 'De generalisatie van het fetisjisme werpt de hiërarchie omver ten gunste van de meest ontwaarde term en biedt de mogelijkheid tot een algemene equivalentie, de ineenstorting van het een in het ander, de communicatie van datgene wat niet communiceerbaar leek' (17). Ze ziet deze beweging door Derrida zelf op exemplaire wijze in praktijk

16 Daarmee gaat Kofman het metafysisch schema van dualiteit te buiten. De castratie wordt, in Derridaanse termen, een '*indécidable*', die aan zowel bevestiging als loochening ontsnapt - en hetzelfde geldt voor het fetisjisme. *Geloof* in zowel de een als de ander zouden dit systeem weer in het oude rijk van de eenduidige 'waarheid' terugplaatsen. 'Het geloof in de castratie is het omgekeerde van het geloof in het fetisjisme: beide maken deel uit van hetzelfde systeem' (Baubo, blz. 26; Fr.ed. blz. 287). Deze onbeslisbaarheid of oscillatie is echter niet eigen aan aan van beide geslachten, maar aan de geslachtelijkheid zelf: '..."de vrouw" is noch gecastreerd noch niet-gecastreerd, net als de man die de penis niet bezit' (*Ibid.*).

17 Sarah Kofman, 'Ca cloche', *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*

gebracht, vooral in zijn boek *Glas*. In deze tekst splitst Derrida zijn schrijven op in een tweetal of zelfs meerdere kolommen, die voortdurend met een andere stem spreken. De identiteit van de auteur raakt verstrooid over een meervoudigheid. Zij verspringt voortdurend en *bestaat* uiteindelijk nog slechts *in* dit ongrijpbare verspringen. Daarmee parasiteert Derrida weliswaar op de normaliteit van de gesloten tekst (de normaliteit van de beslisbare mannelijkheid of vrouwelijkheid, resp. het beslisbare alternatief castratie/-niet-castratie), maar voltrekt daarin de schijnbeweging van het fetisjisme, waarin de geslachtelijke oppositie - aldus Kofman - gecompromitteerd raakt. Net als de deconstructie, betreft het fetisjisme zich altijd op de 'harde referent' van de beslisbare orde. Tegenover deze orde is het fetisjisme het supplement, dat, tot algemeenheid verheven, de gefundeerde orde van haar ankers en geslotenheid ontdoet. In de beoefening van dit fetisjisme voltrekt Derrida de ontmantelende beweging die hij zelf in *Éperons* als de 'vrouwelijke werking' beschreven heeft. Kofman sluit zich hierbij aan: 'Het algemeen fetisjisme impliceert, wanneer het wordt gedefinieerd als algemene oscillatie,... de generalisatie van het vrouwelijke' (18).

Opmerkelijk genoeg laat zij deze beweging aan het eind van diezelfde tekst uitmonden in een categorie die tegen dit alles nogal vaal en krachteloos lijkt af te steken: het neutrum. Het algemene fetisjisme is een beweging van affirmatie, aldus Kofman, die over zichzelf heen wijst. Vanuit de onbeslisbaarheid voert ze tot de dubbele affirmatie van *beide* geslachten, die nu met het neutrum wordt gelijkgesteld: 'Zij leidt tot een stap naar gene zijde... naar het Neutrum, dat, door de vorm van het noch...noch heen-gedacht, fundamenteel bevestigend is'.

Ook Derrida heeft zich, in zijn commentaar op Heidegger, tot de categorie van het neutrum gewend (19). Welke behoedzaamheid daarbij moet worden betracht, bleek al uit zijn interview met Kristeva uit 1971. Uitdrukkelijk wijst hij bij de noodzaak van de omdraaiing op het risico opnieuw in de oude verhoudingen te vervallen. 'Dat zou een te snelle doorgang zijn... naar een *neutralisering*, die het voorafgaande veld *in feite* intact zou laten' (20). Het zou dan ook nog vijftien jaar duren, voordat Derrida het neutraliteitsbegrip zou thematiseren in zijn lezing van Heideggers werk.

Bij Heidegger, aldus Derrida, lijkt de grond van de werkelijkheid van

, Galilée, Parijs, 1981, blz. 89-112. Ook opgenomen in *Lectures de Derrida*, Galilée, Parijs, 1984.

18 *Ca cloche*, 112.

19 Jacques Derrida, 'Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique', in *Heidegger*, *Cahier de l'Herne*, nr. 45, 1983, blz. 419-430; ook opgenomen in *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, Parijs, 1987. Zie ook mijn artikel 'De spreidstand van het zijn. Geslachtelijkheid en ontologie bij Bataille en Derrida', in Ineke van der Burg en Debora Meijers red.), *Bataille. Kunst, geweld en erotiek als grenservaring*, SUA, 1987, Amsterdam, blz. 93-129.

20 J. Derrida, *Positions*, Minuit, Parijs, 1972, blz. 57.

elke geslachtelijkheid ontgaan: neutraal in uitgebleekte zin. Een nadere analyse brengt echter een krachtiger neutraliteitsbegrip naar voren, dat niet door uitsluiting, maar juist door gelijktijdige bevestiging van de verschillende seksuele momenten wordt gekenmerkt. Dit neutrale geslacht overstijgt de rigide dualiteit naar het model van een polymorfe verstrooiing toe, waarin elke negatie voor affirmatie heeft plaats gemaakt.

Impliciet lijkt Derrida Heidegger hier te verdedigen tegen Levinas, die het neutraliteitsbegrip van de laatste scherp heeft bekritiseerd als de triomf van de algemeenheid op de veelvoudigheid en de specificiteit van het concrete (21). Het Heideggeriaanse neutrum, zo suggereert Derrida, ontkomt aan idealistische abstractie, juist omdat het zich slechts *in* de concrete geslachtelijkheid onder haar dubbele gestalte van verwantschap en seksualiteit ophoudt. Het bezielt deze geslachtelijkheid op dezelfde wijze als de *différence* de verschillen bezielt en zich slechts *daarin* ophoudt.

Een dergelijke affirmerende werking van het neutrum zien we ook bij Kofman naar voren komen. Ook zij spreekt over een voorbijgaan aan de dubbele negativiteit van het 'noch...noch' in de richting van een dubbel 'ja', uitgesproken tegen wat aanvankelijk nog een seksuele dubbelheid is, maar wat *in* deze affirmatie reeds een veelvoudigheid van geslachten wordt. Duidelijker en sprekender wordt dit neutrum echter pas, wanneer we het spoor ervan terugvolgen naar de auteur wiens '*oui, oui*' hier geciteerd wordt: Maurice Blanchot.

In het derde en laatste deel van *L'entretien infini* wijst Blanchot erop dat het grammaticale neutrum in het Frans geen eigen uitdrukkingvorm heeft. Anders dan in de Germaanse talen moet het worden geconstrueerd. Het valt daarmee in zekere zin buiten de grammaticale normaliteit. Het ontsnapt aan het regime van de taal, zonder dat het zich *tegenover* dit regime of tegenover de beide andere genera zou opstellen. Het werkt eerder *door* beide heen en onttrekt zich tegelijk aan beide genera, zoals het ook aan andere opposities ontsnapt en daaraan tegelijk deel heeft: het is zowel niet-algemeen als niet-particulier en behoort noch toe aan de categorie van het object, noch aan die van het subject. Het is het bij uitstek onbekende: niet als datgene waarvan de ontdekking nog uitstaat, maar als datgene wat per essentie aan het weten ontsnapt. Als zodanig is het niet alleen een grammaticaal, maar ook een filosofisch schandaal. Heel de geschiedenis door heeft de wijsbegeerte dan ook getracht het neutrum te temmen, door het te onderwerpen aan de wet van het onpersoonlijke en het regime van het universele (22).

Duidelijk zal zijn hoe eng deze karakterisering van het neutrum gebonden is aan het specifieke toneel van de Franse grammatica. Het Frans blijft generisch gezien aan de oppervlakte: het kent geen expliciete positie die aan de geslachtelijke dualiteit ontsnapt, tenzij het uitdrukkelijk wordt geconstrueerd:

21 E. Levinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, Den Haag, 1961, conclusies.

22 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Parijs, 1969, blz. 439 vv.

'ca'. Een enkele uitdrukking ('ca va') daargelaten, moet het neutrum stilzwijgend worden geïnduceerd of verondersteld. Wanneer 'Es gibt' vertaald moet worden met 'il y a', gaat niet alleen de schenkende beweging verloren in een verhouding van bezit ('avoir'), maar verdwijnt ook het onbepaalde 'Es' in het mannelijk 'il'. De neutraliteit van het aangeduide moet door deze geslachtelijke schijn heen worden gedacht. Het neutrum staat hier dan ook bij uitstek voor het niet-aanwezige, dat de taal desondanks bezielt en in het gearticuleerde woord (expliciet in de poëzie) zwijgend tot uitdrukking komt. 'Het neutrum komt door de taal heen tot de taal. Desondanks vormt het geen grammaticaal genus'.

Nog op een andere wijze wordt de derde persoon (il) tot neutrum, aldus Blanchot. Nu niet als tegengestelde-meegedachte van de sexuele oppositie, maar als meeklinkende stem in het verhaal dat in het literaire werk verteld wordt (23). In het verhaal spreekt altijd een verteller *mee*, door de personages en beschrijvingen heen. De tekst lijkt een in zichzelf gesloten werkelijkheid, maar deze verwijst altijd naar een realiteit buiten zichzelf die *niet* de vertelde gebeurtenis is, maar een instantie die het verhaal zelf tot *eenheid* brengt. Deze valt *niet* - volgens een wel zeer eenvoudig schema - samen met de auteur, maar krijgt *vanuit* het verhaal zelf haar bestaan. Het verhaal heeft zijn centrum *buiten* zich: een buiten dat, *als* afwezige, altijd in de woorden meeresoneert, maar nooit direct zelf aan het woord komt. Het onttrekt zich aan elke bepaling, zoals het ook geen dominantie uitoefent. Het *werkt* slechts *in* de tekst, *als* de de-centrering *van* de tekst, en breekt deze open naar een niet te identificeren, niet partijdige en niet te noemen element: 'le "il" narratif', dat het *andere* van het gezegde en uitdrukbare vertegenwoordigt. Het is de irreductibele buitenkant van elk spreken, of eerder 'een lege plaats in het werk'. En deze 'narratieve stem is neutraal'.

Vanuit deze beide plaatsbepalingen van het begrip 'neutrum' kan nu begrijpelijk worden waarom deze categorie voor een Franse denker bij uitstek de ontsnappingsbeweging kan belichamen, die we bij Derrida en Kofman als een dubbele geslachtelijke omwenteling naar voren zien komen. Het neutrum, aldus Blanchot, is het 'woord teveel', dat het exces van de gesloten logologische orde (in Batailliaanse termen het 'heterogene') aanduidt. Het de-centreert het gesloten bestel in de richting van een openheid van waaruit dit bestel (*als* geslotenheid) slechts kan worden gedacht. En het markeert een onontkoombare differentie tussen deze heterogeniteit (het neutrum) en de homogeniteit van de geslachtelijke verhouding als veld van bepaalbaarheid.

Deze laatste differentie, aldus Blanchot, heeft Heidegger gethematiseerd als het *ontologisch verschil*. Het markeerde de breuk tussen zijn en zijnden, waarbij het zijn niet als tegenstelling *tot* de zijnden, maar werkzaamheid *daarin*, en tegelijk op zekere *afstand* *daarvan* mocht worden bepaald. Blanchot omschrijft het neutrum in dezelfde termen als Heidegger, en in-

23 *Ibid*, blz. 556 vv.

spireert Derrida en Kofman daarbij tot hun actieve interpretatie ('*oui, oui*') van het neutrum-begrip.

Dat werkzame karakter sloot tevens een dubbele beaming van de beide geslachtelijke posities in, zo zagen we bij Kofman. Deze beaming wordt gedacht vanuit de dynamiek van de vrouwelijkheid, waaraan zij ontsnapt op het moment waarop de posities in een 'algemeen fetisjisme' naar een onbeslisbaarheid verglijden. Op dat moment wordt de *oude naam* van het vrouwelijke *onteigend* en verzinkt zij in een gemeenschappelijke diepte die zich onder de aanvankelijke opposities opent. Deze onteigening krijgt haar beslag in de naamsverandering van het (verzonken) vrouwelijke tot het *neutrale*, waarin elke sociale of biologische aanspraak op een specifieke verwantschap met het heterogene vervalst.

Differentie

De literatuur bevrijdt het ongezegde van de taal, dat in een neutraliteit verbannen is, zo zei Blanchot. Toch hecht ook diezelfde literatuur aan de identiteit en de permanentie van de tekens zoals die aan het gesloten bestel medeplichtig zijn. Het is de valstrik waarin elk spreken en schrijven verwikkeld raakt, een *leurre irréprochable*, aldus nog steeds Blanchot (24).

De gespannen verhouding tussen bevrijding van de tekst en de zich altijd weer herstellende identiteit van de tekst is door Derrida gethematiseerd in het begrip deconstructie. Het differentiële spel van tekens maakt elke definitieve betekenis onmogelijk, maar tegelijk speelt dit spel zich slechts af in een positieve tekstuele activiteit, waarin het begrip 'betekenis' - zij het dan als vluchtig moment - wel degelijk functioneert.

In deze dubbelheid beweegt zich ook diens denken over de geslachtelijkheid, dat immers structurele verwantschap met het denken over de tekstualiteit vertoont (25). Enerzijds opent zich een ruimte van onuitputtelijke seksuele disseminatie; anderzijds stoot elke geslachtelijke deconstructie uiteindelijk op de onontkoombare *grens* van de dualiteit van de geslachten. In een indringend opstel heeft Veronica Vasterling erop gewezen dat er bij Derrida een zekere tendens lijkt te bestaan, de disseminale sexualiteit te benaderen ten koste van de seksuele identiteit (26). Terecht wijst zij erop dat een dergelijke eenzijdige absolutering het einde van het differentiedenken zou betekenen. De differentie, die altijd een spanning is tussen identiteit en verschil, zou daarmee opgaan in een 'volledig *ontgrensd*' spel van seksuele tekens die zelfs

24 *Entretien infini*, blz. 458.

25 Kofman, *Ca cloche*, blz. 107.

26 Veronica Vasterling, 'Seksuele differentie bij Derrida. Een reconstructie', in Ph. Buck en K. Humbeek (red.), *De/constructie. Kleine diergaarde voor kinderen van nu*, tweede reeks *Restant* 15 (1987 4), blz. 135-159. En voor een verhelderende bespreking van de begrippen 'differentie' en 'oppositie': idem, 'Jacques Derrida', in P.L. Assoun (red.), *Hedendaagse Franse filosofen*, Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1987, blz. 207-224.

een provisorische identificatie... niet toelaten'. Het gevolg is dan 'niet vele identiteiten, maar überhaupt geen (sexuele) identiteit' en daarmee ook een einde aan het verlangen. De consequentie zou even fnuikend zijn als het eindpunt van de (metafysische) identiteitsfilosofie: een stilstand van elke beweging, die uiteindelijk in absolute indifferentie zou eindigen.

Daargelaten of deze tendensen inderdaad bij Derrida zijn aan te wijzen (27), is deze analyse buitengewoon intrigerend. Terecht wijst Vasterling op de noodzaak zich te blijven betrekken op 'de empirische referentie van de sexuele differentie', n.l. het feit dat er een dualiteit van geslachten *is*. Slechts tegen de achtergrond en *vanuit* deze sexuele identificatie is de geslachtelijke disseminatie te denken. Los daarvan verliest ze alle zin.

Dat betekent *niet* dat de aan de traditie ontleende en daaruit *losgemaakte* geslachtelijke categorieën, waarmee de beide momenten van het denken (fixatie/ontbinding) werden benoemd, opnieuw aan hun oorspronkelijke dragers zouden moeten worden gekoppeld. Deze onteigening is definitief; een herstel van de oorspronkelijke eigendomsverhoudingen zou niet alleen een terugval betekenen in een onvruchtbare oppositionele orde, maar zou bovendien de terugkeer betekenen van de slinkse strategieën à la Rousseau en Kant, waarmee elk van beide geslachten opnieuw op hun 'plaats' worden gezet. Filosofisch gezien zou een dergelijke '*naturalistic fallacy*' een hernieuwde negatie van de ontologische differentie betekenen, die juist als het *verschil* tussen vrouwelijkheid en verzonden vrouwelijkheid of neutraliteit was benoemd. De gedachte aan enige disseminatie zou daarmee even onmogelijk worden als dat in de sexuele identiteitsfilosofie van weleer altijd al het geval was geweest. Een dergelijke recuperatie herstelt niet alleen de maatschappelijke, maar ook de metafysische orde alsof er niets gebeurd was (28).

Het verlangen naar identiteit en tegelijk naar de ontbinding daarvan vormen de beide bewegende principes van elk denken dat niet in indifferentie wil eindigen. Het denken van de concrete geslachtelijkheid staat, aldus Vasterling, in dat opzicht onder een hardnekkig fallogocentrisme, dat door een grens van verschil gescheiden *blijft* van de vrouwelijke verzinking die de deconstructie steeds weer opnieuw onderneemt - al moet daaraan, mét Kofman, onmiddellijk worden toegevoegd dat geen van beide geslachten de fallus (de identiteit) *bezit*. Dit fallogocentrisme kan voortdurend worden ondermijnd, maar de barrière van een minimale (duale) bepaalbaarheid wordt

27 In zijn behandeling van de *tekstuele* betekenis lijkt een dergelijke neiging in de meer recente publicaties in ieder geval wel aanwezig.

28 Een voorbeeld daarvan is terug te vinden in Kelly Oliver: 'Nietzsche's Woman. The poststructuralist Attempt To Do Away with Women', *Radical Philosophy* 48, spring 1988, blz. 25-29. Het duidelijkst wordt deze identificatie van denkbelden (simulacra) en concrete personen aan het eind van het artikel. Bijv. 'This fetishized ideal woman silences all other women, real women' en 'If man can write as woman, then there is no need to read womens' writing'.

nooit definitief geslecht. In die zin had Freud wellicht gelijk, toen hij zei dat de mannelijke verleiding ook binnen een vrouwelijk universum onverwoestbaar blijft. In deze oscillatie beweegt zich het denken van *'la femme Nietzsche'* en bewegen zich de tekstuele strategieën van Derrida, Kofman en (tot op zekere hoogte) Blanchot. Het is een oscillatie tussen een steeds opnieuw hernomen verlies in (sexuele) identiteit en de onontkoombare drang tot ver-starring, die wellicht ons meest halsstarrige 'graniet van geestelijk' noodlot is, *ganz da unten*.



rekenschap

humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur

REKENSCHAP is een geïllustreerd **humanistisch** kwartaalblad dat discussiestof aanreikt met betrekking tot actuele maatschappelijke en culturele vraagstukken, onder meer op het gebied van emancipatie en welzijn, vredes- en milieuproblematiek, kunst en wetenschap.

Elk nummer (64 p.) is gewijd aan een speciaal thema en bevat daarnaast steeds enkele op zichzelf staande opiniërende bijdragen.

Voor een los nummer (f 12,50) of een abonnement (f 40,- per jaar) kunt u schrijven naar Humanistisch Verbond, Antwoordnummer 2181, 3500 VB Utrecht.