# Hermeneutiek van het lichaam

Halsema, J.M.

**Citation**
Halsema, J. M. (2022). *Hermeneutiek van het lichaam*. Leiden: Universiteit Leiden. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/3486912

| | |
|---|---|
| Version: | Publisher's Version |
| License: | Leiden University Non-exclusive license |
| Downloaded from: | https://hdl.handle.net/1887/3486912 |

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Prof.dr. Annemie Halsema

# Hermeneutiek van het lichaam

Universiteit Leiden

Bij ons leer je de wereld kennen

# Hermeneutiek van het lichaam

Oratie uitgesproken door


## Prof.dr. Annemie Halsema


bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar
"Wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme",
namens de stichting Socrates van het Humanistisch Verbond
aan de Universiteit Leiden
op maandag 12 december 2022.

Universiteit
Leiden

Mevrouw de rector magnificus, leden van het bestuur van de stichting Socrates en van het curatorium van deze bijzondere leerstoel, beste collega's, lieve vrienden en familie.

Vrouw-zijn is voor mij vanzelfsprekend. Zodra ik erover ga nadenken, wordt "vrouw" echter een abstract begrip. Want wat maakt mij "vrouw"? Zijn dat uiterlijke geslachtskenmerken, zoals mijn borsten en vagina, of het feit dat ik gedurende een zekere periode van mijn leven gemenstrueerd heb? Is het mijn veronderstelde vermogen kinderen te baren – dat ik op zestigjarige leeftijd allang weer heb verloren? Is het de manier waarop ik beweeg? Schuilt het in de vorm van mijn gezicht en mijn lichaam? Zijn het mijn gedragingen, bijvoorbeeld de manier waarop ik iets vraag of me al te regelmatig verontschuldig? Heeft het te maken met mijn relatie en is "vrouwelijk" de manier waarop ik me verhoud tot mijn geliefde? De taakverdeling die wij stilzwijgend hebben gemaakt? Hoe we onze seksuele relatie vormgeven? Heeft het misschien te maken met mijn naam of met de vanzelfsprekende manier waarop ik me laat aanspreken met voornaamwoorden als "zij" en "haar"? Is het misschien een combinatie van al deze zaken? Is er dan een aspect dat het meest beslissend is?

In het vakgebied van mijn leerstoel, de wijsgerige antropologie, wordt er niet veel getheoretiseerd over geslacht, evenmin als over ras, leeftijd, seksuele oriëntatie.[1] De twee belangrijkste wijsgerig antropologen van de twintigste eeuw, Hannah Arendt (1906-1975) en Paul Ricoeur (1913-2005), zijn meer geïnteresseerd in *wie* iemand is, dan in *wat* iemand is. Voor Arendt maken spreken en handelen iemand uniek en niet zozeer het lichamelijke bestaan.[2] Ricoeur beschouwt persoonlijke identiteit weliswaar als belichaamd,[3] maar betrekt hierbij niet de betekenis die onze sociale omgeving geeft aan identiteit. In het begin van de een-en-twintigste eeuw kunnen we echter niet meer heen om de vraag *wat* iemand is. De actuele strijden tegen de ongelijkheid tussen vrouwen en mannen, tussen trans- en cisgender, tussen zwart en wit en tussen homo- en heteroseksualiteit[4] nopen ertoe om na te denken over hoe lichamelijke factoren die ons situeren in de sociale omgeving en daarin betekenis krijgen, van invloed zijn op onze persoonlijke identiteit. Moet niet alvorens iemand als *wie* te kunnen erkennen, *wat* deze persoon is worden gewaardeerd? Moeten we niet de sociale ongelijkheden die worden verbonden aan lichamelijke kenmerken leren herkennen en zo mogelijk ongedaan maken, alvorens er zoiets als erkenning van een persoon mogelijk is? En nog fundamenteler, hangt *wie* we zijn en hoe we onszelf begrijpen, niet onlosmakelijk samen met hoe we door anderen worden gezien, met hoe we worden genoemd, met de rijkdom of beperkingen van de taal om onszelf te benoemen, met de bestaande sociale normen omtrent gedrag?

Een wijsgerige antropologie van de één-en-twintigste eeuw dient zich naar mijn mening te buigen over de vraag naar de belichaming van persoonlijke identiteit en naar hoe er betekenis wordt gegeven aan lichamelijkheid in de ons omringende sociale wereld. Wat houdt het in om een geslacht te hebben? Wat betekent het om als persoon van een bepaald ras te worden bejegend? Welke invloed heeft de manier waarop seksuele oriëntatie wordt gezien in de sociale omgeving op iemands persoonlijke ervaring, en welke heeft leeftijd? Dit zijn de vragen waaraan ik zal werken in het kader van de Socrates-leerstoel.

Mijn leerstoel heeft als doel te reflecteren op de grondslagen van het humanisme. Menselijke waardigheid en de gedachte dat mensen "kwetsbare, zoekende, ambitieuze en complexe wezens" zijn,[5] vormen het uitgangspunt van het humanistisch gedachtengoed. Vrijheid en zelfbeschikking zijn belangrijke thema's. Aandacht voor belichaamde verschillen is in de doelstellingen van het Humanistisch Verbond niet afwezig en staat veelal in het licht van vrijheid, bijvoorbeeld om lief te hebben wie je wil.[6] Als Socrateshoogleraar hoop ik een bijdrage te leveren aan de nadere doordenking van die verschillen en ze te thematiseren in humanistisch kader.

Vandaag werk ik één die belichaamde verschillen uit, geslacht. Daarmee bedoel ik niet te ontkennen dat er ook andere facto-

ren zijn die onze identiteit beïnvloeden of te miskennen dat er sprake is van een nauwe samenhang tussen bijvoorbeeld ras, klasse en geslacht. Voor een beschrijving van iemands persoonlijke identiteit en sociale (on)mogelijkheden acht ik een intersectioneel perspectief van groot belang. Maar de sociale en psychologische werking van geslacht, of ras, of seksualiteit analyseren, houdt in dat deze factoren ook onafhankelijk van elkaar worden beschouwd.[7]

In deze lezing zal ik verder een voorstel doen voor een filosofische benadering van lichamelijke verschillen in een sociale wereld en specifiek van geslacht, namelijk een hermeneutische. Ik werk de voordelen hiervan uit ten opzichte van de momenteel gangbare benaderingen, de sociaal-constructivistische en de fenomenologische. Allereerst ga ik echter in op de terminologie die ik hanteer.



**Geslacht, *gender*, sekse**

De Engelse term *gender* raakt steeds meer ingeburgerd in het Nederlands. Wat die term precies betekent is echter niet geheel duidelijk. *Gender* wordt meestal gedefinieerd als de sociale, culturele en psychologische kenmerken die verschillen van, maar tevens verbonden zijn met de biologische geslachten, oftewel "sekse".[8] Het woord stamt af van het Latijnse *genus*, dat een brede betekenis heeft en zowel duidt op de geslachtsorganen, als op familielijn en soort. Het woord sekse is afgeleid van het Latijnse *sexum*. Het is verwant aan seks oftewel "geslachtsgemeenschap".

In het Nederlands hebben we het begrip "geslacht" – ik gebruikte dat begrip al een paar maal. Hoe verhoudt dat zich tot het Engelse *gender* en sekse? "Geslacht" heeft zowel betrekking op de organen die worden gezien als teken van mannelijkheid of vrouwelijkheid (denk aan "geslachtsdeel"), als op afstamming, "familielijn". Zo heeft een ver familielid van mij een "Genealogie van het geslacht Halsema uit Kloosterburen" opgesteld.[9] De term wordt verder gebruikt voor de "biologische ordening van dieren en planten", voor "generatie" en "taalkundig woordgeslacht" (de mannelijkheid, vrouwelijkheid of neutraliteit van woorden).[10] Het Genootschap Onze Taal brengt "geslacht" in verband met "sekse", maar merkt op dat het ook als synoniem voor *gender* kan worden gebruikt. Overigens is het niet zo dat het Nederlands geen afzonderlijk woord heeft voor sekse. Integendeel, "sekse" is al terug te vinden in een tekst uit 1485: "De sexe van mannen ende wiven."[11].

In deze lezing pleit ik ervoor om het Nederlandse "geslacht" in ere te herstellen, in de brede betekenis die dit woord heeft. Het omvat zowel de betekenissen die aan het Engelse *gender* worden toegekend als de biologische aspecten, die onder de noemer van "sekse" worden gevat. Het al te strikt onderscheiden tussen biologie en sociale en culturele betekenissen, tussen natuur en cultuur, leidt namelijk niet alleen tot begripsverwarringen,[12] het miskent bovendien de verwevenheid van beide. Ik licht dit nader toe met een beknopte historische beschouwing over het ontstaan van het begrip *gender*.

Het begrip *gender* wordt toegeschreven aan de Amerikaanse psychiater Robert Stoller en de Nieuw-Zeelandse psycholoog John Money, die in de jaren zestig van de vorige eeuw op grond van hun behandeling van mensen die zich niet identificeerden met het geslacht dat hen bij de geboorte was toegewezen, genderidentiteit omschreven. Voor Stoller is de bron ervan raadselachtig. Hij omschrijft *gender* als een 'biologische kracht' die naast de anatomie van de externe genitalia en de ouder-kind relatie een derde, wellicht aangeboren, overgeërfd element vormt in de geslachtelijke identiteit, dat meestal stilzwijgend aanwezig is.[13] John Money onderscheidt genderidentiteit van genderrol: het eerste heeft betrekking op de privé-ervaring van zichzelf, het tweede op wat ook wel 'genderexpressie' wordt genoemd, dat wil zeggen de publieke uiting in woord en gedrag.[14] Money onderscheidt daarnaast *gender* van sekse: sekse gebruikt hij voor de biologische ontwikkeling van de embryo vóór de geboorte (onder invloed van chromosomen, gonaden, hormonen, de ontwikkeling van het brein). *Gender* ontstaat voor hem

na de geboorte, onder invloed van ouders/verzorgers, seksuele ontwikkeling, lichaamsbeeld en puberteitshormonen.

Het onderscheid tussen sekse en *gender* is vervolgens in de jaren zeventig door feministen van de tweede golf overgenomen om te beargumenteren dat de onderdrukking van vrouwen en de mannelijke dominantie niet toe te schrijven zijn aan de biologie, maar aan patriarchale sociale rollen en patronen. 'Biologisch determinisme' moest voorkomen worden, om de maatschappelijk ontstane rolpatronen tussen mannen en vrouwen te kunnen aanpakken. Het doel was om de vanzelfsprekende koppeling tussen taken en verantwoordelijkheden en het biologische lichaam te doorbreken. Terwijl Stoller en Money *gender* dus als identiteit beschrijven, krijgt *gender* in het feminisme de betekenis van een sociale constructie die wordt onderscheiden van het lichaam. Het gevolg van dit dualistisch onderscheid van sekse en *gender* was echter, zoals biologe en gendertheoretica Anne Fausto-Sterling uitlegt, dat het lichaam als vaste materie werd beschouwd en tegenover gedrag kwam te staan dat aan te passen zou zijn.[15] Dit veranderlijke *gender* begrip heeft bovendien vele verschillende betekenissen en toepassingen gekregen. Het verwijst onder meer naar socialisatie, arbeidsdeling, naar psychische en relationele persoonlijkheidskenmerken.[16]

Sekse en *gender* zijn dus verschillend, maar de twee zijn niet van elkaar te scheiden. Voor Stoller bijvoorbeeld is genderidentiteit mede biologisch. In feministische theorie wordt sekse vaak toch gezien als een vaste kapstok waaraan de veranderlijke *gender* wordt opgehangen: mannelijkheid en vrouwelijkheid worden gekoppeld aan biologische lichamen. Sekse en *gender* zijn bovendien aan elkaar gerelateerd, omdat gedrag en sociale mogelijkheden dan wel beperkingen het menselijke lichaam beïnvloeden.[17] Het menselijk lichaam is geen onveranderlijke materie maar wordt beïnvloed door eetpatronen, fysieke activiteit, rook- en drinkgedrag, en dergelijke gedragingen zijn vaak geslachtsgebonden. Een al te radicaal onderscheid tussen sekse en *gender* is om deze reden niet houdbaar.

In de jaren negentig van de vorige eeuw werd er dan ook kritiek geuit op het dualistisch karakter van dit onderscheid. De meest invloedrijke kritiek is die van Judith Butler in *Gender Trouble* (1990), waarin deze voorstelt *gender* niet langer op te vatten als los van en tegenover sekse, maar als het mechanisme dat ook sekse voortbrengt.[18] *Gender* verhoudt zich niet tot sekse als cultuur tot natuur, maar sekse is een cultuurproduct en wordt vervolgens *verondersteld* vooraf te gaan aan die cultuur. We geven lichamen een geslachtelijke betekenis vanuit een sociaal-cultureel denkraam en houden dat geslacht vervolgens voor natuurlijk, stelt Butler. In navolging van Butler en andere hedendaagse theoretici, pleit ik ervoor te denken in termen van interacties tussen lichaam en sociaal-culturele omgeving.[19] Meer specifiek beschouw ik "geslacht" als een interactie tussen drie componenten: lichaam, persoonlijke identiteit en sociale omgeving, zoals ik in deze lezing zal uitwerken.

**De relatie van trans- en cisgender**

Maar eerst is er nog een ander onderscheid dat ik moet toelichten. Geslacht wordt vaak vereenzelvigd met mannen en vrouwen.[20] Het wordt met andere woorden binair geïnterpreteerd. Het staat tegenover "trans". Trans betekent letterlijk "aan gene zijde, aan de andere kant, over de grens" en wordt onderscheiden van "cis", dat dat als alternatief voor trans is opgekomen in de jaren negentig van de vorige eeuw en "aan deze zijde" betekent.[21] Mensen die zich identificeren met het geslacht dat hun bij de geboorte is toegekend door ouders of medische professionals en dat wordt geregistreerd in hun geboorteakte, worden dus cisgender genoemd. Trans is inmiddels een paraplu begrip geworden voor wie zich niet als cis identificeert, en wordt ook gebruikt om uitdrukking te geven aan de eigen identiteit – op zichzelf, of in samenhang met andere termen zoals non-binair, queer, of met binaire termen, zoals transman, transvrouw. Daarnaast wordt in medische context en om persoonlijke identiteit aan te duiden, de term "genderdysforie" of "genderincongruentie" gebruikt, waarin het leed tot uitdrukking komt van het niet samenvallen met je geboortegeslacht.[22]

Non-binair, trans, trans*,[23] gender non-conform, *genderqueer*, genderfluïde: de grote veelheid aan termen die tegenwoordig wordt gebruikt om geslachtelijke identiteit aan te duiden, roept soms onbegrip op en ergernis. Het in omloop komen van begrippen zoals "non-binair" maakt bovendien dat mensen die zich voorheen op een bepaalde manier identificeerden, nu een voorkeur uitspreken voor de nieuwe term. Dat kan tot verwarring leiden. In mijn colleges vergis ik me bijvoorbeeld zelf ook, nu Judith Butler een voorkeur voor het voornaamwoord "hen" heeft uitgesproken.[24] Er gaat een sterke normatieve werking uit van de nieuwe benamingen: wie zich vergist, lijkt iemands ervaren identiteit niet te erkennen.

Deze normativiteit heeft verschillende gezichten. Enerzijds staat hierbij het belang van het met behulp van taal kunnen benoemen wie je bent op het spel. De passende aanduiding voor iemands identiteit geeft – met een term van dezelfde Judith Butler – "sociaal bestaan", het maakt iemand sociaal "begrijpelijk".[25] Wanneer zo'n aanduiding wordt overgenomen en een plaats krijgt in de taal, is dat een vorm van sociale erkenning. In een wereld en taal waarin vooral twee geslachten zich kunnen uiten en als geslacht worden erkend, is het daarom niet verwonderlijk dat er een veelheid aan alternatieve aanduidingen van geslachtelijke identiteit ontstaat, voor wie zich niet op zijn plaats voelt in één van die twee. De andere kant van de normatieve werking van de aanduidingen van geslachtelijke identiteit die iemand sociaal bestaan kunnen geven, is echter dat ze kunnen leiden tot nieuwe tegenstellingen, zoals die tussen cisgender en transgender. Transgender is in toenemende mate een geuzennaam die verzet impliceert tegen de binaire indeling in man of vrouw. Met name in Engelstalige landen, maar ook in Nederlandse media, heeft dat op zijn beurt tot reacties geleid van radicale feministen die ageren tegen transactivisten.[26] Zij spelen de belangen van cisvrouwen uit tegen die van transvrouwen, claimen dat enkel vrouw is wie een geschiedenis van onderdrukking heeft in deze patriarchale wereld, en bekritiseren de opvatting van gender als identiteit.

In tegenstelling tot deze feministen plaats ik transgender en cisgender niet tegenover elkaar. Ik denk juist dat transgenderervaringen thematiseren wat bij cisgender ongethematiseerd blijft. Hiermee bedoel ik niet het ongemak met (onderdelen van) het eigen lichaam, de kwetsende wijze waarop iemand wordt aangeduid in het sociale verkeer en de pijn van de incongruentie tussen het door anderen waargenomen geslacht en de ervaren identiteit te ontkennen. Waar het mij om gaat is filosofisch te begrijpen wat geslacht inhoudt.

In "Documenting Dysphoria" portretteert de Koreaans-Californische fotograaf Salgu Wissmath ervaringen met genderdysforie door middel van foto's en korte teksten. Het doel is om zichtbaarheid te geven aan deze ervaringen en daarmee het maatschappelijk onbegrip te verminderen. De portretten zijn in de eerste plaats gemaakt voor de transgemeenschap zelf: ze willen de ervaringen van non-binaire en transmensen bevestigen en begrijpelijk maken, waardoor men zich in de ervaringen van anderen kan herkennen.[27] In plaats van te spreken over "genderdysforie" onderscheiden Mira en Valerie in deze portretten tussen "sociale dysforie" en "lichaamsdysforie". Ik citeer Mira's woorden:

> "Ik ben een binaire transgender vrouw. Dus voor mij is er de sociale dysforie en de lichaamsdysforie. Dat zijn echt de twee componenten. Ik heb gemerkt [..] dat bij verschillende mensen óf de ene óf de andere sterker is. Voor mij betekent het niet alleen dat je niet kunt leven als je geslacht in de wereld, dat is het sociale aspect, maar ook die fundamentele discongruentie met je lichaam zelf."[28]

Mira kan het geslacht dat zij ervaart niet leven in haar sociale omgeving en heeft haar lichaam niet als "eigen". Ook andere door Wissmath geportretteerde mensen spreken over twee vormen van vervreemding, van hun sociale omgeving en van hun gevoel over zichzelf.[29] Dat laatste kan verschillende vormen aannemen. Taylor bijvoorbeeld kreeg pas moeite met het eigen lichaam toen hij contraceptie ging gebruiken. Op dat moment

vervrouwelijkte zijn lichaam en begon hij zich in toenemende mate oncomfortabel te voelen. Toen hij vervolgens testosteron ging gebruiken en zijn lichaam mannelijker werd, tolereerde hij het niet enkel meer, maar begon er zelfs van te houden.

Transmensen ervaren breuken met (delen van) het eigen lichaam en met de wijze waarop de sociale omgeving hen benoemt en waarneemt. Bij cisgender echter valt wie je bent vanzelfsprekend samen met het geslacht dat je bij geboorte is toegekend. Je persoonlijke identiteit gaat in grote lijnen samen met de ervaring van je eigen lichaam – al kan de tevredenheid over dat lichaam uiteenlopen - en met de manier waarop anderen je waarnemen en benoemen. Maar de componenten van cis zijn hetzelfde als die van trans: ook cis is een complexe interactie tussen lichaam, identiteit en sociale omgeving. Mannelijkheid of vrouwelijkheid kan te maken hebben met de vorm van het lichaam, met stijlen van bewegen, met hoogte van de stem en manieren van praten, dat wil zeggen met aspecten van onze lichamelijkheid. En daarnaast met taken die iemand vervult, met handelingen, met seksualiteit, met de voornaamwoorden die worden gebruikt om naar iemand te verwijzen en waarmee deze zich al dan niet identificeert, dat wil zeggen met gedragingen en taakopvattingen en met de taal om je eigen identiteit in uit te drukken en die je sociale omgeving gebruikt om dat te doen.

De term "geslacht" houdt al deze aspecten in, die bovendien in een dynamische verhouding tot elkaar staan. "Je wordt je geslacht" zeg ik in navolging van Simone de Beauvoir, en niet eenmaal, maar gedurende een geheel leven, in interactie met de sociaal en in taal voorhanden gebruiken en aanduidingen van geslachtelijkheid. Geslacht als dynamisch proces verschilt van de manier waarop geslachtelijke identiteit momenteel tot stand komt. Ons geslacht wordt vastgesteld bij de geboorte door anderen op basis van wat uiterlijk zichtbaar is, de geslachtsorganen. Maar de geslachtsorganen zijn op zichzelf geen indicator voor geslachtelijke identiteit. Ze ontwikkelen zich in de foetus geleidelijk aan en bestaan uit verschillende lagen (chromosomaal, hormonaal en genitaal).[30] Op al deze lagen kan variatie ontstaan. Zoals Anne Fausto-Sterling in haar werk laat zien, is er bovendien geen één-op-één relatie tussen deze lagen en de manier waarop iemand zich identificeert. Aangezien er geen eenduidige verklaring voor geslachtelijke identiteit in de biologische prenatale ontwikkeling aan te treffen is, is het aannemelijk dat die na de geboorte ontstaat, in interactie met de omgeving waarbinnen een kind opgroeit. Na die geboorte spelen verschillende zaken een rol: naast de externe genitalia is dat de manier waarop de verzorgenden van een kind diens geslacht interpreteren en er "versterking"[31] aan geven, het lichaamsbeeld dat iemand ontwikkelt en de psychologische ontwikkeling. Geslachtelijke identiteit kan dus niet door één enkele factor worden verklaard. Meestal gaan de uiterlijk zichtbare genitaliën vooraf aan de psychologische geslachtelijke identiteit. Maar niet altijd. Net als cisgender identiteit kan het je niet identificeren met het geslacht waarmee je bij geboorte bent benoemd, biologische redenen hebben – die veelal onder de term "interseksualiteit" worden gevangen – psychische, sociale, of combinaties ervan.[32] Geslacht kan dus zowel in het geval van het samenvallen met je geboorte-identiteit als wanneer dat niet zo is, geduid worden in termen van een interactie tussen het biologische en ervaren lichaam, de ervaren eigen identiteit, en de perceptie en benoeming van een persoon in de sociale omgeving, evenals de sociaal voorhanden representaties van geslacht.

**Waarom hermeneutiek?**

We zijn nu aangekomen bij het tweede punt dat ik vandaag aan de orde wil stellen: de filosofische benadering die ik voor ogen heb om geslacht te duiden, de hermeneutiek. Ik leg uit wat hermeneutiek inhoudt en welke voordelen ze heeft ten opzichte van de twee momenteel meest gangbare beschouwingswijzen van geslacht: het sociaal-constructivisme en de fenomenologie.

Hermeneutiek is de leer van interpretatie. Ze heeft een lange geschiedenis die teruggaat op Aristoteles' logica en op het

interpreteren van de Bijbel. De gedachte in de klassieke hermeneutiek is dat geschriften niet onmiddellijk hun betekenis blootgeven, maar interpretatie, uitleg behoeven. In de filosofische hermeneutiek, die aanvangt vanaf de 18e eeuw, wordt de conceptie van hermeneutiek gaandeweg verbreed.[33] Met name vanaf de ontologische wending die Heidegger in de twintigste eeuw voorstelt, gaat het bovendien niet enkel meer over de interpretatie van theologische, juridische en filosofische teksten, maar worden mensen als interpreterende wezens gezien die door te handelen betekenis geven aan hun omgeving. Daarmee omvat hermeneutiek het gehele menselijke handelen, dat een begrijpen (*Verstehen*) van de wereld en elkaar inhoudt. Voor Gadamer, die de hoofdlijnen van de filosofische hermeneutiek uiteenzet, is dat begrijpen talig bemiddeld. Taal vormt voor hem een horizon voor het menselijke begrijpen en daarmee voor de hermeneutiek.[34]



Voor mijn project is het werk van de Franse hermeneuticus Paul Ricoeur in het bijzonder relevant, omdat hierin de hermeneutiek in verband wordt gebracht met zelfinterpretatie en met persoonlijke identiteit. Het menselijke verstaan is voor Ricoeur niet alleen een begrijpen van de wereld, maar ook van onszelf. Het geschiedt door middel van symbolen. Dit heeft twee implicaties. In de eerste plaats drukken we onszelf uit in taal, en ook in kunst en in instituties en leggen daarmee uit wie we zijn. Eerder al bracht ik Ricoeur in verband met Arendt, en ook in dit opzicht is er een verwantschap tussen beiden.[35] Het zichzelf uitdrukken, of dat nu geschiedt in het spreken of in het "maken" van artefacten (wat Arendt "werk" noemt) vormt voor beiden een wezenlijk aspect van de menselijke conditie. De tweede implicatie is dat we onszelf ook enkel kunnen begrijpen via die uitdrukkingen. Voor Ricoeur komt persoonlijke identiteit op bemiddelde wijze tot stand, in het bijzonder via de taal.[36]

Nu gaat het mij niet zozeer om persoonlijke identiteit in algemene zin, maar om belichaamde identiteit die ons situeert in een sociaal-culturele context. In de filosofische school van de hermeneutiek zelf is daar niet veel aandacht voor, zoals ik ook in het begin van mijn lezing al aanroerde.[37] Toch acht ik de rijke traditie van de hermeneutiek relevant voor het denken over geslachtelijke identiteit en wel om drie redenen. In de eerste plaats omdat mensen volgens de hermeneutici historische en talige wezens zijn, die zijn ingebed in een sociaal-culturele context. In de tweede plaats omdat het zelfontwerp en de zelfinterpretatie van mensen als belangrijk worden beschouwd in de hermeneutiek. In de derde plaats omdat ik in de hermeneutiek aanknopingspunten vind om na te denken over de specifieke zelfinterpretatie die aan de hand is in het geval van cis- en transgender, namelijk de narratieve duiding van de eigen identiteit. Ik werk deze punten kort uit.

Ad 1. Als door en door historische wezens, voor wie taal een horizon vormt, scheppen wij, zoals Arendt treffend schrijft, zelf de condities die ons vervolgens gaan conditioneren.[38] Denk bijvoorbeeld aan de termen die we gebruiken voor geslachtelijke identiteit: de gangbare binaire termen "man" en "vrouw" blijken voor velen een keurslijf te vormen. Dat keurslijf hebben we zelf in de loop van de geschiedenis, met behulp van taal maar zeker ook door sociale machtsmechanismen gecreëerd. Juist inzicht in de historische vorming van categorieën als "man" en "vrouw" en de daarmee gepaard gaande uitsluiting, maakt het mogelijk om ze niet langer als natuurlijk of als essentie te beschouwen, maar schept ruimte voor nieuwe termen en categorieën.

Mensen zijn dus ingebed in een sociale, culturele, talige en historische context die de mogelijkheden en onmogelijkheden van het tot uitdrukking brengen van hun geslachtelijke identiteit inkadert, maar zij herscheppen die context ook voortdurend. Ricoeur spreekt in dit geval over een laboratorium aan mogelijkheden om identiteit te verbeelden.[39] In eerder werk heb ik zijn visie op *discours* vergeleken met die van Butler, die immers *gender* beschouwt als iets dat vorm krijgt in een sociale, talige context, en geconstateerd dat waar hij met name oog heeft voor de mogelijkheden die de taal biedt, Butler dat

juist heeft voor de machtswerkingen en uitsluiting die taal met zich meebrengt.[40] Als het gaat om geslachtelijke identiteit – zo vertellen mij studenten die zich als trans identificeren – is oog hebben voor de sociaal-normatieve patronen die definiëren wat gangbaar en "normaal" is, misschien nijpender dan te benadrukken dat taal oneindig veel mogelijkheden biedt om je te identificeren.[41] Maar de veelheid aan termen om de eigen geslachtelijke identiteit te duiden, waarover ik eerder sprak, duiden er toch ook op dat er een voortdurende vernieuwing van de taal plaatsvindt, waardoor de identificatiemogelijkheden zich vermenigvuldigen.

Ad 2. In de hermeneutiek houdt verstaan ook altijd zelfverstaan in: binnen het kader van de zojuist genoemde sociale, culturele, talige en historische context interpreteren wij onszelf. Dit impliceert dat wij onszelf bemiddeld begrijpen, maar houdt tevens de mogelijkheid in om de eigen omschrijving van wie je bent naar voren te brengen. In de recente discussie over de Transgenderwet staat juist die vraag ter discussie: in hoeverre mogen mensen, en vanaf welke leeftijd, zonder consultatie van een medisch specialist of psycholoog hun eigen geslachtelijke identiteit aanpassen in het paspoort? In een hermeneutisch licht gaat het hier om de vraag naar de verhouding tussen identiteitsbepaling door anderen versus door een individu zelf. In hoeverre achten we mensen in staat om zelf te bepalen wie ze zijn en staan we toe dat iemand de eigen geslachtelijke identiteit vaststelt? Laten we het bij de geboorte door anderen bepaalde geslacht prevaleren, of geven we ook de ruimte voor een eigen omschrijving van identiteit? Zijn daar medisch specialisten voor nodig? Ik bedoel hiermee niet te zeggen dat we onze eigen identiteit volledig vrij kunnen bepalen, want die is gebonden aan de sociaal gangbare en de talig voorhanden kaders die in punt 1 aan de orde waren. Maar ik wil wel ruimte scheppen voor zelfontwerp, dat wil zeggen voor het zelf kunnen vaststellen van je geslacht, zodat mensen als Mira kunnen leven "als hun geslacht in deze wereld".

Ad 3. Tot slot biedt de hermeneutiek met de conceptie van narratieve identiteit het filosofisch instrumentarium om geslachtelijke identiteit tot uitdrukking te brengen.[42] Paul Ricoeur beschouwt persoonlijke identiteit als iets dat wordt geconstitueerd in een levensverhaal. Dat verhaal heeft een enigszins coherente configuratie en geeft een samenhang aan gebeurtenissen in het leven.[43] Zelfnarratieven maken deel uit van een meer omvattend narratief, dat we een levensplan kunnen noemen, en dat als basis kan gelden voor iemands opvatting van het goede leven, dat wil zeggen van wat het leven de moeite waard maakt. Daarmee vormt het levensverhaal een ordeningsprincipe, een soort van basale oriëntatie of richtinggever dat een constitutieve rol kan spelen in het handelen en bij het nemen van beslissingen.[44] Het zelfnarratief kan steeds opnieuw verteld worden en bestaat niet enkel uit het eigen verhaal, maar ook uit de verhalen van anderen over het einde en begin van een leven, geboorte en dood, waar de verteller zelf geen herinnering aan heeft.[45] Daarmee is de verteller niet de auteur, maar co-auteur van het eigen leven. In eerder werk heb ik de mogelijkheden en grenzen van de narratieve zelfconceptie uitgewerkt.[46] Hier wil ik vooral de aanknopingspunten noemen die deze conceptie biedt voor het beschouwen van cis- en transgender.

In het werk van grondleggers van *Transgender studies* zoals Susan Stryker en Jay Prosser speelt narrativiteit een belangrijke rol. Voor Susan Stryker gaat het in *Transgender Studies* om het hervertellen van verhalen uit "het transgender archief", dat wil zeggen historische verhalen over wat in het verleden werd beschouwd als seksuele afwijking, verhalen uit het klinische archief en etnografische verhalen.[47] Door een transgender lens worden die verhalen gedeconstrueerd als vormen van gendernormativiteit en tegelijkertijd als nieuwe verhalen toegevoegd aan wat we al wisten. Jay Prosser onderzoekt transseksuele ervaringsverhalen. Het opnieuw een sekse geven aan een transseksueel lichaam, schijft hij, houdt een lichamelijke transitie in *en* een ander verhaal. Dat andere verhaal begint al voorafgaand aan de lichamelijke transitie. Door middel van het narratief wordt betekenis gegeven aan die transitie en daarmee kunnen verhalen een helend effect hebben.[48] Deze gedachte sluit goed

aan bij de hermeneutische visie op identiteit.

Het gaat in deze ervaringsverhalen niet enkel om het verhaal over de eigen identiteit, maar ook om de verhouding tot het eigen lichaam. Eerder refereerde ik al aan het probleem dat daar in de hermeneutiek niet uitgebreid bij wordt stilgestaan. Voor Ricoeur is persoonlijke identiteit weliswaar verankerd in het lichaam, maar voor een nadere uitwerking verwijst hij naar de fenomenologische traditie. Daarbij doet hij echter wel interessante suggesties. Hij beschouwt ons lichaam zowel als ons eigen, dat wil zeggen het vertrekpunt voor ons contact met de wereld – in de fenomenologie *Leib* genoemd-, én als dat wat ons in die wereld, tussen andere lichamen situeert - *Körper*.[49] Mijn lichaam is niet enkel "het mijne", het vormt tevens de basis voor onze socialiteit. Het is de observeerbare werkelijkheid die ik ben, de wijze waarop ik verschijn in de wereld.[50] Ons lichaam plaatst ons met andere woorden in een gemeenschap.



Fenomenologe Lanei Rodemeyer gebruikt het onderscheid tussen het lichaam als eigen en als instrument, ding, dat wil zeggen het Husserliaanse *Leib-Körper* onderscheid, om transervaringen van het lichaam te duiden, want daarin wordt het eigen lichaam tegelijkertijd als eigen en als vreemd beleefd.[51] Mijn suggestie zou zijn om de hermeneutische interpretatie die Ricoeur van dit onderscheid geeft, daarin mee te nemen. Het lichaam kan iemand vreemd zijn, het plaatst ons bovendien in een gemeenschap die deze vervreemding alleen nog maar versterkt. Tegelijkertijd blijft het diens "eigen lichaam".

Naast de gedachte dat ieder individu is ingebed in een sociaal-culturele en historisch veranderlijke wereld en de erkenning van het menselijke zelfontwerp en daarmee van de wijze waarop wij onszelf benoemen, levert de hermeneutiek dus ook in de conceptie van narratieve identiteit een toevoeging die mogelijkheden biedt om na te denken over geslacht. In de literatuur die ik heb genoemd, wordt narrativiteit met name in verband gebracht met transervaringen. Ook in het geval van cisgender echter is er een verhaal te vertellen over de verhouding tot het eigen geslacht, waarin lichamelijkheid zowel eigen is als ons situeert in een gemeenschap. Het verschil met transervaringen is dat in dit geval het eigene en de sociale gesitueerdheid min of meer samenvallen.

**Performativiteit en fenomenologie**

Misschien vraagt u zich inmiddels af waarom ik kies voor een hermeneutische benadering van cis- en transgender, terwijl er toch goede alternatieven voorhanden zijn die explicieter dan de hermeneutiek ingaan op geslacht, zoals Butlers theorie van performativiteit en de fenomenologische analyses van bijvoorbeeld Sara Heinämaa, Johanna Oksala, Maren Wehrle.[52] Dat is een goede vraag. Aan mij dan ook de taak om te tonen hoe de hermeneutische benadering zich hiertoe verhoudt.

Butlers theorie van performativiteit wordt binnen genderstudies inmiddels breed geaccepteerd als verklaring voor het verkrijgen van een genderidentiteit. *Gender* – ik gebruik in dit geval de Engelse term, omdat de theorie daarover gaat – wordt hierin begrepen als uitkomst van een proces van aanhaling en herhaling van bestaande sociale normen. Wij treffen onszelf aan in een sociale orde waarbinnen al regulatieve normerende praktijken van *gender* bestaan, en halen die vervolgens in onze woorden en daden aan en verkrijgen zo een genderidentiteit. Ook ons lichaam verkrijgt een geslacht door een serie handelingen die in de loop van de tijd worden vernieuwd, herzien en geconsolideerd.[53] *Gender* is bij Butler dus niet wat we zijn, maar wat we doen. Butlers denken wordt "sociaal constructivistisch" genoemd, maar dat is geen adequate benaming indien dit wordt geïnterpreteerd als het buiten beschouwing laten van het lichaam. Butlers punt is juist dat het lichaam *onderdeel* is van het proces van sociale en talige betekenisgeving: in een wereld waarin met name de categorieën van man en vrouw bestaan, "materialiseren" lichamen als ofwel man of vrouw.[54] Die betekenisgeving wordt bovendien niet van buitenaf aan lichamen toegekend, maar lichamen geven zelf vorm aan *gen-*

*der*, ze *performen gender*.[55]

Ik acht Butlers theorie overtuigend, in zoverre die *gender* interpreteert als radicaal sociaal, talig en historisch. Op dat punt zie ik sterke overeenkomsten met de hermeneutiek. Een verschilpunt dat al eerder naar voren kwam, is dat Butlers poststructuralistische benadering de normatieve aspecten van die betekenisgeving veel beter uitwerkt dan in de hermeneutiek gebeurt. Ik pleit dan ook niet zozeer voor een vervanging van Butlers theorie van performativiteit, maar voor een aanvulling. Butlers theorie blijft tamelijk algemeen en specificeert niet het proces van de individuele verkrijging van een geslachtelijke identiteit. *Gender* mag dan tot stand komen in een performatief proces van aan- en herhaling van sociale normen, maar hoe komt de persoonlijke verhouding tot die normen tot stand die uiteindelijk leidt tot een geslachtelijke identiteit? Hier kan de conceptie van narratieve identiteit wellicht een uitkomst bieden.

De fenomenologie van Husserl en Merleau-Ponty vormt voor onderzoeken naar belichaamde verschillen zoals geslacht, ras en seksuele oriëntatie een belangrijke inspiratiebron.[56] Bijvoorbeeld hun visie op gewoontevorming laat zien hoe sociaal gangbare patronen rondom geslacht belichaamd worden en hoe rassendiscriminatie in lichaamsbewegingen en -houdingen tot uitdrukking komt.[57] Aangezien de twintigste-eeuwse hermeneutiek nauw verbonden is met de fenomenologie, betekent mijn "hermeneutiek van het lichaam" geenszins een breuk hiermee, maar legt ze een sterker accent op de sociale, historische en talige context waarin we leven.[58] Wij worden geboren in een taal die aan ons voorafgaat en die ons omhult, schrijft Ricoeur.[59] Merleau-Ponty ontkent dat allerminst. De sociale wereld, de taal zijn eveneens betekenisgevend voor hem, maar de voorpersoonlijke betekenisgeving vanuit de lichamelijkheid lijkt daaraan vooraf te gaan.[60] Vanuit een hermeneutisch kader is dat niet mogelijk. Toch heeft Merleau-Ponty's benadering ook een belangrijk pluspunt. Terwijl in de hermeneutiek en ook in Butlers theorie van performativiteit de mens als radicaal sociaal, cultureel en historisch gesitueerd wordt opgevat en dus als ingebed in een traditie en taal, laat Merleau-Ponty zien dat we daar niet geheel mee samenvallen. We kunnen van hem leren dat de talige en sociale wereld niet een betekenisgevend geheel vormt waaraan niet te ontsnappen valt. We zijn weliswaar omgeven door onze sociale omgeving en door gesedimenteerde taal[61] maar verhouden ons er tevens toe. Dat houdt in dat we eruit putten om onszelf te begrijpen, er betekenissen aan toe kunnen voegen, maar ook dat we ons eruit kunnen terugtrekken en kunnen ondervinden dat de bestaande woorden en begrippen niet overeenkomen met wie we zijn, zoals mensen ervaren die niet samenvallen met hun geboortegeslacht.

Hermeneutiek van het lichaam, dat moge duidelijk zijn, impliceert dat het al ontwikkelde gedachtengoed op het terrein van belichaamde verschillen in de fenomenologie en in het poststructuralisme wordt voortgezet en aangevuld. Aan Butlers performativiteit van *gender* voegt ze een beschouwing toe van individuele geslachtelijke identiteit; ten opzichte van de fenomenologie benadrukt ze de sociale, talige en historische inbedding van alle betekenisgeving aan het lichaam. Hiermee ben ik aan het einde van mijn lezing gekomen.

**Geen inclusiviteit zonder erkenning van verschillen**

Eerder in deze lezing heb ik het Nederlandse woord "geslacht" voorgesteld als een term die de dynamische interactie van lichaam, identiteit en sociale context kan duiden. Dat heeft voordelen boven het onduidelijke sekse-*gender* verschil, dat de twee enerzijds onderscheidt en anderzijds niet los van elkaar ziet. De component "identiteit", dat wil zeggen de gedachte dat mensen zichzelf interpreteren heb ik verder als één van de voordelen van een hermeneutische benadering genoemd en die uitgewerkt aan de hand van de conceptie van narratieve identiteit. Ter verduidelijking wil ik hier nog toevoegen dat "geslacht" niet impliceert dat de drie componenten tot elkaar gereduceerd kunnen worden en er dus geen verschil meer is tussen de componenten. Het lichaam valt niet samen met de individuele of sociale betekenisgeving eraan, en de eigen erva-

ring van identiteit doet dat niet met de manier waarop iemand in de sociale omgeving wordt benoemd en waargenomen. De vragen waar we momenteel voor staan in de theorievorming rondom geslacht zijn juist hoe deze samenhang tussen identiteit, het lichaam en de sociale omgeving precies in elkaar steekt. Hoe beïnvloeden de sociale normen rondom geslacht die gelden in iemands omgeving de eigen identiteit? Welke rol speelt het lichaam in de ervaring van identiteit? Hoe worden sociale normen gereproduceerd door het lichaam, en hoe komt er variatie op die normen tot stand? Deze vragen vergen een multidisciplinaire benadering, waarvan onder meer biologie, ontwikkelingspsychologie en fenomenologie deel uitmaken.[62] Mijn onderzoek hoopt daar een bijdrage aan te leveren.

Deze vragen naar belichaamde verschillen in de sociale wereld lijken mij actueel en relevant voor het Humanistisch Verbond, dat de Socrates-leerstoel die ik bekleed heeft ingesteld. Het streven naar "een diverse en inclusieve samenleving waar iedereen zichzelf kan zijn, ongeacht geslachtskenmerken, genderidentiteit of genderexpressie", zoals de directeur van het HV, Robbert Bodegraven, het recentelijk verwoordt in een steunbetuiging gericht aan Tweede-Kamerleden naar aanleiding van de Transgenderwet, is mij uit het hart gegrepen.[63] Het streven naar een erkenning van ieders geslachtelijke identiteit vergt echter dat we ons bewust worden van de normatieve opposities en categoriseringen die we gebruiken om deze aan te duiden, zoals man/vrouw, cis/trans. We moeten niet te snel over verschillen heenstappen, met het oog op gelijkheid. Met mijn onderzoek naar de complexe interacties tussen lichamelijkheid, identiteit en sociale omgeving hoop ik dan ook een bijdrage te leveren aan een mensbeeld voor de humanisten waarvan behalve vrijheid en zelfbepaling ook erkenning van verschillen deel uitmaakt.



**Dankwoord**

De wijsgerige antropologie vormt tegenwoordig geen apart onderdeel meer van de filosofische curricula. In Nederland zijn er niet veel leerstoelen meer op dit terrein. Misschien ligt de kritiek op het essentialisme van de 19e eeuwse wijsgerige antropologie hieraan ten grondslag of de realisatie dat we leven in het Antropoceen en dat het hoog tijd wordt voor andere concepties van de relatie mens-natuur.[64] Het werk is echter nog niet af. Om die reden ben ik het Humanistisch Verbond en het Instituut voor Wijsbegeerte van de Universiteit Leiden zeer dankbaar dat ze deze leerstoel in stand houden.

Mijn filosofische collega's in Leiden hebben mij van harte in hun midden verwelkomd en bieden een diverse omgeving waarin ik me goed thuis voel. Speciale dank aan Doug Berger en Susanna Lindberg hiervoor. Zij hebben ook zitting in het curatorium van mijn leerstoel, waarvan verder Marcel Verweij en Marli Huijer deel uitmaken. Dank alvast voor jullie ondersteuning.

Met veel plezier maak ik al jarenlang deel uit van de Historische sectie van de afdeling Filosofie aan de Vrije Universiteit, die onder leiding staat van Marije Martijn. In dat verband is in de afgelopen jaren het centrum Diversifying Philosophy opgericht, dat een context biedt aan mijn werk. Marije heeft de zeldzame kwaliteit waarvan ik zou wensen dat iedere leidinggevende die bezat, namelijk om mensen te laten bloeien.

Met de docenten van de universiteitsminor Gender and Diversity geef ik vorm aan het onderwijs in gender, ras, seksualiteit aan de VU. Speciaal Marina de Regt en Roel van den Oever wil ik hier noemen. Ik hoop dat we de komende jaren ook een Masteropleiding op dit terrein voor elkaar krijgen. Dit is ook de plaats om de studenten die ik al jarenlang met ontzettend veel plezier college geef over de vraagstukken die ik in mijn lezing aan de orde heb gesteld, te danken. Zij houden mijn denken actueel en schrijven papers en scripties over thema's die raken aan mijn onderzoek, maar waar ik zelf niet eerder over had nagedacht.

Ik geniet al bijna dertig jaar van de vriendschap en originele

geest van Jenny Slatman. Zij betrok mij bij haar onderzoek in een periode waarin ik dat hard nodig had en gaf me zo het nodige vertrouwen. Ik hoop nog heel lang filosofie en ervaringen in het leven met je te delen.

Met Karen Vintges, Veronica Vasterling, Désirée Verweij, Cris van der Hoek, Annabelle Dufourcq en Marieke Borren heb ik afgelopen jaren het feministisch filosofisch denken in Nederland mede vormgegeven. We schreven boeken, organiseerden symposia, hebben de Nederlandstalige afdeling van de Society for Women in Philosophy (SWIP.NL) opgezet. Jullie vormen mijn netwerk en basis en ik zou niet weten waar te beginnen om jullie te bedanken.

Lief en leed deel ik al jaren met mijn Amsterdamse leesclub: Marja, Nanny, Margit, Maria, Christiane, Marije. Onze vriendschap is ergens begin jaren negentig ontstaan, na afloop van mijn eerste college als AIO aan de Universiteit van Amsterdam. Veel dank voor alle vrolijke avonden, felle discussies en culturele uitstapjes!

Ik ben in de gelukkige omstandigheid drie families te hebben: de Halsema's, de Hermansen en de Kappens, die hier ook bijna allemaal aanwezig zijn. Een speciaal woord van dank voor mijn lieve ouders en zussen Lilian en Irene, met hun geliefden en kinderen, die met veel aandacht en trots mijn loopbaan hebben gevolgd. Ik ben in de loop der jaren gaan inzien dat de thema's die mij bezighouden, hun grond hebben in de verschillende verwantschapsvormen die mijn zussen en ik leven: met biologisch en niet-biologisch van ons afstammende kinderen, wit en gekleurd, en met partners van gelijk en verschillend geslacht. Heel veel dank voor alle inspiratie en steun; ik ben heel blij dat we dit nog met z'n allen kunnen vieren.

En dan zijn er nog Peter, Simone en Pim, en later kwam Marc erbij en over een paar maanden hopelijk ook een kleintje. Jullie hebben mij de liefde en warmte van het gezinsleven gegeven. Jullie kennen haarfijn mijn gevoeligheden: ik verheug me nu al op de discussie over deze lezing – maar niet heus.

Mijn liefste, de laatste woorden zijn voor jou. In jouw armen ben ik thuis. Je hebt me laten zien wat het inhoudt om als man tegen de gangbare normen in te leven en steunt me onvoorwaardelijk. Met jou te leven is al meer dan twintig jaar het grootste cadeau.

Ik heb gezegd.

**Literatuur**


Ahmed, Sare (2006) *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others.* Durham: Duke University Press.

Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Second Edition. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Butler, Judith (1988) Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* 40(4), 519-531.

- (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York & London: Routledge.
- (1993) *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York & Londen: Routledge.
- (1997a) *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection.* Stanford: Stanford University Press.
- (1997b) *Excitable speech. A Politics of the Performative.* New York & Londen: Routledge.
- (2000) *Genderturbulentie.* Vertaling: Ineke van den Burg en Niels Helsloot. Amsterdam: Boom|Parrèsia.
- (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly.* Cambridge & London: Harvard University Press.

Code, Lorraine (red.) (2002) *Feminist Interpretations of Gadamer*, Pennsylvania State University Press.

Connell, Raewyn (2012) Gender, health and theory: conceptualizing the issue, in local and world perspective. *Social Science & Medicine* 74, 1675-1683.

Derksen, Louise D., en Annemie Halsema (2011) Understanding the Body. The Relevance of Gadamer's and Ricoeur's View of the Body for Feminist Theory. In: Francis J. Mootz III & G. H. Taylor, *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics.* London & New York: Continuum, 203-225.

Deschênes, Marjolaine (2016) Paul Ricoeur and Judith Butler on the Reference and the Renewal of Discourses", in: Annemie Halsema en Fernanda Henriques (red.), *Feminist Explorations of Paul Ricoeur's Philosophy*. Lanham: Lexington, 121-141.

Fausto-Sterling, Anne (2000) *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

- (2005) The Bare Bones of Sex: Part 1—Sex and Gender. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(2), 1491-1527
- (2012) *Sex/gender. Biology in a social world.* New York & London: Routledge.
- (2019) Gender/Sex, Sexual Orientation, and Identity Are in the Body: How Did They Get There? *The Journal of Sex Research* 56: 4-5, 529-555.

Gadamer, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* In: *Gesammelte Werke, band I: Hermeneutik I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

- (1993) *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2006) Classical and Philosophical Hermeneutics, *Telos* 23(1), 29–56.

Halberstam, Jack (2016) Trans* - Gender Transitivity and New Configurations of Body, History, Memory and Kinship, *Parallax* 22 (3), 366-375.

Halsema, Annemie (2011) The Time of the Self. A Feminist Reflection on Ricoeur's Notion of Narrative Identity. In: C. Schuëss, D. Olkowski, H. Fielding (red.). *Time in Feminist Phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 111-134.

- (2013) The Subject of Critique. Ricoeur in Dialogue with Feminist Philosophers. In: *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies* 4 (1), 21-39.
- (2018) Identiteit als expressie. Narrativiteit, lichamelijkheid en intersectionaliteit. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 110 (3), 335-355.
- (2019) The Self Is Embodied and Discursive: Tracing the Phenomenological Background of Ricoeur's Narrative Identity. In: Scott Davidson (red.) *A Companion to Ricoeur's* 'Fallible Man', Lanham: Lexington Books, 125-144.
- (2020) Transcending the Duality of Body and Language: Ricoeur's Notion of Narrative Identity. In: Roger Savage

(red.) *Paul Ricoeur and the Lived Body*, Lanham: Lexington Books, 1-16.
- (te verschijnen) Biologisch, psychisch, sociaal? Het ontstaan van genderidentiteit. *Tijdschrift voor Gezondheidszorg en ethiek* 32(4), 91-95.

Heinämaa, Sara (2012) Sex, gender, and embodiment. *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Dan Zahavi (Ed.). DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199594900.013.0012

Joy, Morny (2020) Paul Ricoeur, Hannah Arendt, and the Journey to Justice. In: *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricoeur's Approach to Justice*, Geoffrey Dierckxsens (red.), Leiden: Brill, 227–254.

Kearney, Richard (2015) What is Carnal Hermeneutics? *New Literary History* 46, 99–124.
- en Brian Treanor (red.) (2015) *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.

Lawford-Smith, Holly (2022) *Gender-Critical Feminism*. Oxford: Oxford University Press.

Meijer, Eva (2017) *De soldaat was een dolfijn. Over politieke dieren*. Amsterdam: Cossee.
- (2019) *When animals speak: Toward an interspecies democracy*. New York: New York University Press.

Money, John & A. Ehrhardt (1972) *Man and Woman, Boy and Girl*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Ngo, Helen (2017) *The Habits of Racism. A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Lanham: Lexington.

Oksala, Johanna (2006) A phenomenology of gender. *Continental Philosophy Review* 39, 229-244.

Prosser, Jay (1998) *Second skins. The body narratives of transsexuality*. New York: Columbia University Press.

Ricoeur, Paul (1960) *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*. Parijs: Aubier.
- (1983) *Temps et récit* I. Parijs: Éditions du Seuil.
- (1983a) On Interpretation. Vertaling K. MacLaughlin. In: Alan Montefiore (red.), *Philosophy in France Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 175-197.
- (1990) *Soi-même comme un autre*. Parijs: Éditions du Seuil.
- (1991a) Life in Quest of Narrative. In: David Wood (red.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londen & New York: Routledge, 20-33.
- (1991b) Narrative Identity. In: David Wood (red.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Londen & New York: Routledge, 188-199.
- (2007) *Freedom and Nature. The Voluntary and the Involuntary*. Vertaling E.V. Kohák. Evanston: Northwestern University Press.

Rodemeyer, Lanei M. (2018) *Lou Sullivan Diaries (1970-1980) and Theories of Sexual Embodiment. Making Sense of Sensing*. Cham: Springer International Publishing AG

Schechtman, Marya (1996) *The Constitution of Selves*. Ithaca NY: Cornell University Press.

Stock, Kathleen (2021) *Material Girls. Why Reality Matters for Feminism*. London: Fleet.

Stoller, Robert (1964) A Contribution to the Study of Gender Identity. *International Journal of Psychoanalysis* 45, 220-226.

Stoller, Silvia (2010) *Existenz, Differenz, Konstruktion : Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*. München : Wilhelm Fink

Stryker, Susan (2006), (De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies. In: Susan Stryker & Stephen Whittle (2006), *The Transgender Studies Reader*, Londen & New York: Routledge, 1-17.

Vasterling, Veronica (2011) Political Hermeneutics: Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy. In: Andrzej Wierciński (red.) *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation* (International Studies in Hermeneutics and Phenomenology Volume 2). Berlin: LIT Verlag, 571-582.

Wehrle, Maren (2019) Doing Gender Differently? The Embodiment of Gender Norms as Between Permanence and Transformation. In: T. Bedorf & S. Herrmann: *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*. Abingdon: Routledge.
- (2021) "Bodies (that) matter": the role of habit formation for identity. In *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20, 365-386.

Weiss, Gail & Ann V. Murphy & Gayle Salamon (2019) *50 Concepts for a Critical Phenomenology.* Evanston: Northwestern University Press.

Yuval-Davis, Nira (2015) Situated intersectionality and social inequality, *Raisons politiques* 58(2), 91-100.

**Websites**

Butler, Judith en Williams, Cristan (2015), "Judith Butler on gender and the trans experience: 'One should be free to determine the course of one's gendered life'." https://www.versobooks.com/blogs/2009-judith-butler-on-gender-and-the-trans-experience-one-should-be-free-to-determine-the-course-of-one-s-gendered-life, geraadpleegd 11-11-2022.

- (2020) Kathryn Fischer, Gender und Grammatik: Das Pronomen ist frei vom Körper - aber es ist nicht frei vom Geschlecht. *Der Tagesspiegel*, 13-07-2020. https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/queerspiegel/das-pronomen-ist-frei-vom-korper-aber-es-ist-nicht-frei-vom-geschlecht-4149826.html, geraadpleegd 12-11-2022.
- (2021) Jules Gleeson, We need to rethink the category of woman [Interview]. https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender, geraadpleegd 11-11-2022.

Finlayson, Lorna & Katherine Jenkins & Rosie Worsdale (2018) "'I'm not transphobic, but…': A feminist case against the feminist case against trans inclusivity" https://www.versobooks.com/blogs/4090-i-m-not-transphobic-but-a-feminist-case-against-the-feminist-case-against-trans-inclusivity Geraadpleegd 09-08-2022.

Humanistisch Verbond (2017) "Vrij en menswaardig" Meerjarenbeleidsplan 2017-2021. https://files.humanistischverbond.nl/cms/files/vrij-en-menswaardig-meerjarenbeleidsplan-2017-2021.pdf, geraadpleegd 24-10-2022.

- "De Liefdesverklaring" https://www.humanistischverbond.nl/de-liefdesverklaring-2/, geraadpleegd 11-11-2022.

OnzeTaal.nl, "Sekse, geslacht en gender". https://onzetaal.nl/taalloket/sekse-geslacht-en-gender. Geraadpleegd 18-10-2022.

Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*. Parijs: Gallimard.

Mikkola, Mari (2019), Feminist Perspectives on Sex and Gender, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.). https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/feminism-gender/, geraadpleegd 11-11-2022.

Transvisie, Begrippen, https://transvisie.nl/transitie/algemeen/begrippen/ Geraadpleegd 11-11-2022.

Wissmath, Salgu (2019). Documenting Dysphoria. https://www.salguwissmath.com/index/G0000CPBJaz1gxPU. Geraadpleegd 11-11-2022.

English summary

**Hermeneutics of the body**

In the field of philosophical anthropology, questions about gender, race, sexual orientation do not get much attention. The two most important philosophical anthropologists of the twentieth century, Hannah Arendt (1906-1975) and Paul Ricoeur (1913-2005), are interested in *who* someone is, rather than in *what* someone is. However, contemporary struggles for recognition of the inequality between women and men, trans and cisgender, black and white, homo and heterosexuality demand us to consider how bodily factors that situate us in the social environment relate to personal identity. Is who we are and how we understand ourselves not inextricably connected to how we are perceived and called by others, to the richness or limitations of the available language for naming ourselves, to existing social norms regarding conduct? A philosophical anthropology of the twenty-first century should, therefore, address the question of the embodiment of personal identity and how it is given meaning in the social world around us. These questions about the complex interactions between personal identity, embodiment and the ways we are named and perceived in the social environment are the ones that I will be working on in the context of the Socrates Chair.

This chair aims to reflect on the foundations of humanism as well. Human dignity and the idea that people are "vulnerable, searching, ambitious and complex beings" are the starting point for "het Humanistisch Verbond". Attention to embodied differences is not absent from its goals and is considered in the light of the freedom, for example, to love whom you want. As Socrates Professor, I hope to contribute to the reflection upon these differences.

Today, I will reflect upon one of these embodied differences, gender. I do not mean to deny an intersectional perspective, but I think that analyzing the social and psychological effects of gender involves considering it – analytically - independent of, for instance, race and class. Also, I will propose a philosophical approach to gender, namely a hermeneutical one. First, however, I address the terminology I use.

**"Geslacht", gender, sex**

The English term "gender" is often used in the present-day Dutch context. It is not entirely clear, however, what the term indicates. Gender is usually defined as the social, cultural and psychological characteristics that differ from, but are also related to the biological sexes. In Dutch we have the term "geslacht" that signifies the genitalia, and also family lineage, the categorization of animals and plants, generation, as well as the masculinity, femininity or neutrality of words. In this lecture, I suggest to use this broad notion of "geslacht", which includes both the meanings attributed to the English *gender* and the biological aspects captured under the heading of *sex*. The reason is that distinguishing too strictly between biology and social and cultural meanings, between nature and culture, not only leads to conceptual confusion, but also to misunderstanding the interconnectedness of the two. [Note that in this English summary, I will use the English notion of gender, but in a broad sense, not opposed to sex.]

In the lecture, a brief historical consideration of the origins and development of the concept "gender" follows. Gender has gained many different meanings: it pertains to psychological and relational personality traits, to conduct, to socialization, division of labor. The psychological meaning can be traced to psychologists in the sixties of the last century, Stoller and Money, who differentiated a person's experienced identity from their birth sex. In the feminist appropriation gender was interpreted in distinction with sex as a social construct, to avoid biological determinism. Even though sex and gender are differentiated, in feminist usages the two often still are related, and sex is considered as the unchangeable matter underlying social conduct. The latter can be adapted.

From the nineties onwards, because of all the problems with this distinction, it becomes untenable. Judith Butler's critique in *Gender Trouble* that gender is the mechanism that also brings forth sex, has in the meantime become the prevalent way of thinking about the distinction. Following this line of thought, I argue for thinking in terms of interactions between body and environment. More specifically, I consider "geslacht" as an interaction between three components: body, personal identity and social environment.

**The relationship of trans- and cisgender**

Before explicating that, there is another distinction I need to explain. Gender is often identified with men and women. In other words, it is interpreted in a binary sense and contrasted with "trans." People who identify with the gender assigned to them at birth - by parents or medical professionals and registered on their birth certificate - are called cisgender. Trans has become an umbrella term for those who do not identify as cis, and is also used to express one's identity - on its own, or in conjunction with other terms such as non-binary, queer, or with binary terms, such as transman, transwoman.



The wide variety of terms used today to designate gender identity sometimes provokes misunderstandings and annoyance. In my classes I often make mistakes, now that Judith Butler has expressed a preference for the pronoun "they." The terms for gender have a strong normative effect. This normativity has several faces. On the one hand, what is at stake is the importance of being able to use the correct nominator for who you are. The appropriate designation for one's identity gives a person, in the words of Judith Butler, "social existence," it makes someone socially "intelligible." When such a designation is adopted and receives a place in language, that is a form of social recognition. In a world and language in which primarily two genders can express themselves and are recognized as such, it is not surprising that a plethora of alternative designations of gender identity emerges for those who do not feel comfortable with either one of them.

The other side of the normative effect of the designations of gender identity, is that it can lead to new oppositions, such as between cisgender and transgender. Increasingly, transgender is a noun that implies resistance to the binary classification of male or female. Especially in English-speaking countries, but also in Dutch media, this has led to reactions from radical feminists opposing transactivists. These feminists play off the interests of ciswomen against those of transwomen, claim that "woman" is only who has a history of oppression in this patriarchal world, and criticize the conception of gender as identity.

Unlike these feminists, I do not contrast transgender and cisgender. Instead, I believe that transgender experiences thematize what remains unthematized in cisgender. Herewith, I do not mean to deny the discomfort with (parts of) one's own body, the offensive way a person is referred to in social interactions and the pain of the incongruity between one's perceived gender by others and one's experienced identity. Instead, I want to understand philosophically what gender means.

In "Documenting Dysphoria," the Korean-Californian photographer Salgu Wissmath portrays people's experiences with gender dysphoria through photographs and short texts. Their goal is to give visibility to these experiences and thereby reduce social misunderstanding. Instead of speaking about gender dysphoria, several people in this project distinguish between social dysphoria and body dysphoria. As Mira explains, the social aspect pertains to "not being able to live as your gender in the world", and besides that there is a "basic dis-congruence with your body itself." The latter can take different forms and may appear earlier or later in life. Taylor, for instance, only started having trouble with his body when he began using contraception. At that point, his body feminized and he began to feel increasingly uncomfortable. From the moment onwards

that he began to use testosterone and his body became more masculine, he actually began to love it.

My point is that trans people experience fractures with their own body and with the way the social environment names and perceives them. In cisgender, you coincide with the gender assigned to you at birth. Your personal identity goes along with the experience of your own body - even though the satisfaction with that body may vary - and with the way others perceive and name you. The components of cis, however, do not differ from trans. Cis and trans are both complex interactions between body, personal identity and social environment. The term "geslacht" includes all these aspects and considers them dynamic.

**Why hermeneutics?**

We have now come to the second point I want to address: the philosophical approach for interpreting gender, hermeneutics. I explain what hermeneutics entails and its advantages over the two most common ways of considering gender: social constructivism and phenomenology.

Hermeneutics is the ancient doctrine of interpretation. Classical hermeneutics is based on the idea that philosophical and theological texts do not immediately reveal their meaning, but require interpretation, explanation. In philosophical hermeneutics, which begins in the 18th century, the conception of hermeneutics is gradually broadened. Especially starting from the ontological turn that Heidegger takes in the twentieth century, hermeneutics does not limit itself to the interpretation of texts anymore, but people are seen as interpreting beings who give meaning to their environment by acting. Human action, in other words, involves an understanding (*Verstehen*) of the world and each other, and hermeneutics aims at elucidating that. For Gadamer, who draws the contours of philosophical hermeneutics in *Truth and Method*, hermeneutical understanding is linguistically mediated. Language thus forms a horizon for human understanding and therewith for hermeneutics.

Of particular relevance to my project is the work of the French hermeneuticist Paul Ricoeur, as it relates hermeneutics to self-interpretation and to personal identity. For Ricoeur, human understanding is not only an understanding of the world, but also of ourselves. It takes place through symbols. This has two implications. First, we express ourselves in language as well as in art and in institutions, thereby explaining who we are. Earlier I related Ricoeur to Arendt; there is a kinship between the two in this respect as well. Expressing oneself, whether in speaking or in making artifacts (what Arendt calls "work") constitutes an essential aspect of the human condition. The second implication is that the only way to understand ourselves is through those expressions. For Ricoeur, personal identity is narrative: you express who you are in language.

My concern is not so much with personal identity in a general sense, but with embodied identity that situates us in a sociocultural context. The philosophical school of hermeneutics itself does not pay much attention to this, as mentioned in the beginning of my lecture. Nevertheless, I consider the rich tradition of hermeneutics relevant to thinking about gender identity for three reasons. First, because in hermeneutics historicity and linguistics, and thus our being embedded in a sociocultural context is central. Second, because in hermeneutics understanding always also entails self-interpretation and self-understanding. Third, because in hermeneutics starting points can be found for thinking about the specific self-interpretation that is at hand in the case of cis- and transgender people, namely the narrative one. In the lecture I elaborate on these points by using examples from the sphere of gender.

**Performativity and phenomenology**

Perhaps you wonder why I take a hermeneutic approach to cis- and transgender, when good alternatives are available that address gender more explicitly than hermeneutics, such as Butler's theory of performativity and the phenomenological analyses of, for example, Sara Heinämaa, Johanna Oksala,

Maren Wehrle. How does the hermeneutic approach relate to these accounts of gender?

Within gender studies Butler's theory of performativity is widely accepted as the most convincing explanation for the assumption of gender identity. This theory interprets gender as radically social, linguistic and historical, and in that respect has strong similarities with hermeneutics. One important difference, however, is that Butler's poststructuralist approach to gender elaborates the normative aspects much more extensive than hermeneutics does. Since these power structures should be taken into account in addressing gender, I do not argue for a replacement of Butler's theory of performativity, but for complementing it with a hermeneutical approach to identity formation. Butler's theory remains rather general and does not specify the process of the individual assumption of a gendered identity. How does the personal relationship to social norms come about that leads to a gendered identity? This is where the hermeneutical conception of narrative identity might offer opportunities for further reflection.



The phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty provides important inspiration for the study of embodied differences such as gender, race and sexual orientation. Twentieth-century hermeneutics relates closely to phenomenology, and my "hermeneutics of the body" similarly does not break with it, but places a stronger emphasis on the social, historical and linguistic context in which we live. We are born into a language that precedes and envelops us, Ricoeur writes. Merleau-Ponty by no means denies that. He considers humans as embedded in a social world and language, but the pre-personal meaning given by embodiment seems to precede that (at least in *Phenomenology of perception*). From a hermeneutic point of view, that is doubtful. We can also learn from Merleau-Ponty's approach, however. While in hermeneutics and also in Butler's theory of performativity humans are conceived of as radically socially, culturally and historically situated, Merleau-Ponty shows that we do not entirely coincide with this. While being surrounded by our social environment and by sedimented language, we also relate to it. This implies that we draw from it to understand ourselves, can add meanings to it, but also that we can *withdraw* from it and can consider existing words and concepts as not corresponding to us, as people who do not coincide with their birth sex experience.

Hermeneutics of the body, in conclusion, implies continuing and supplementing the ideas already developed in phenomenology and in social constructivism. To Butler's performativity of gender it adds a consideration of the acquisition of individual gendered identity; in relation to phenomenology it emphasizes the social, linguistic and historical embedding of all bodily meanings.

**No inclusivity without recognition of differences**

In this lecture, I proposed the Dutch word "geslacht" as a term to signify the dynamic interaction of body, identity and social context. This has advantages over the ambiguous sex-gender difference, which on the one hand distinguishes the two and on the other does not consider the two as separate. I have further argued that the "identity" component, that is, the idea that people interpret themselves, is one of the advantages of a hermeneutic approach and elaborated upon it using the conception of narrative identity. For clarification, I would like to add here that "geslacht" does not imply that the three components can be reduced to each other and that there is no difference between them. The body does not coincide with the individual or social signification of it, and a person's experience of identity does not with the way that person is perceived in their social environment. The questions we currently face in theorizing around gender are precisely the ones about these interconnections between identity, the body and the social environment. How do the social norms around gender that prevail in one's environment affect one's own identity? What role does the body play in the experience of identity? How are social norms reproduced by the body, and how does variation

on those norms occur? These questions demand a multidisciplinary approach that includes biology, developmental psychology and phenomenology, amongst others. Questions to which my project in the context of the Socrates chair hopes to contribute.

The lecture ends with words of thank to all those who contributed to my life, career, and who made and make this chair possible.

**Noten**

1. Hartelijk dank aan T Honeysett, Katrine Smiet en Veronica Vasterling voor hun commentaar op een eerdere versie van deze lezing.
2. Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958, pp. 176-177.
3. Paul Ricoeur houdt zich met name in zijn vroege werken bezig met lichamelijkheid: *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Finitude et culpabilité I: L'homme fallible* (1960). In *Soi-même comme un autre* (1990) beschouwt hij persoonlijke identiteit als belichaamd, maar verwijst naar de fenomenologische traditie voor een uitwerking daarvan. Zie hierover ook Louise Derksen en Annemie Halsema "Understanding the Body: The Relevance of Gadamer's and Ricoeur's View of the Body for Feminist Theory" (2011) en Halsema, "Transcending the Duality of Body and Language: Ricoeur's Notion of Narrative Identity" (2020).
4. Concrete voorbeelden zijn de protesten van *BlackLives-Matter*, de #Metoo beweging tegen seksuele intimidatie van vrouwen, de strijd om erkenning van LHBTQ.
5. Zie "Vrij en menswaardig" Meerjarenbeleidsplan 2017-2021 van het Humanistisch Verbond, p. 11.
6. Zie bijvoorbeeld "De Liefdesverklaring" op de website van het Humanistisch Verbond. https://www.humanistisch-verbond.nl/de-liefdesverklaring-2/
7. Nira Yuval-Davis onderscheidt in dit verband concrete situaties waarin de verschillende sociale indelingen elkaar constitueren van "different ontological discourse[s] of particular dynamics of power relations of exclusion and/or exploitation." Yuval-Davis "Situated intersectionality and social inequality", 2015, p.10.
8. Zie bijvoorbeeld "Sekse, geslacht en gender" Genootschap Onze Taal, https://onzetaal.nl/taalloket/sekse-geslacht-en-gender. In de Van Dale wordt *gender* zelfs uitgelegd als sekse. Zie https://www.vandale.nl/gratis-woordenboek/nederlands/betekenis/gender#.Y24kFXbMJPY
9. Geschreven door Juus Halsema, uitgegeven in Leusden 2012.
10. Het woord "geslacht" is een afleiding van het middeleeuws Nederlandse *slacht(e)*, dat "verwantschap" betekende; een voorloper hiervan is het Oudnederlandse *slahta* (aangetroffen in de tiende eeuw). Grotendeels heeft het dezelfde betekenis als sekse, maar zo constateert het Genootschap Onze Taal, het wordt ook als synoniem voor *gender* gebruikt. (OnzeTaal.nl)
11. Zie "Sekse, geslacht en gender" Genootschap Onze Taal.
12. Deze verwarringen leg ik ook uit in Halsema "Biologisch, psychisch, sociaal. Het ontstaan van genderidentiteit" (te verschijnen).
13. Stoller "A Contribution to the Study of Gender Identity", 1964.
14. Money en Ehrhardt *Man and Woman, Boy and Girl*, 1972, p. 4.
15. Fausto-Sterling *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, 2000, pp. 22-23.
16. Zie bijvoorbeeld Mari Mikkola "Feminist Perspectives on Sex and Gender", 2019; Raewyn Connell, "Gender, health and theory: conceptualizing the issue, in local and world perspective", 2012.
17. Zo betoogt Fausto-Sterling bijvoorbeeld dat botten niet alleen *gender*, maar ook klasse en ras weerspiegelen. Zie "The Bare Bones of Sex: Part 1—Sex and Gender", 2005.
18. Butler *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, pp. 6-7. Zie ook mijn "Judith Butler: turbulentie op het gebied van gender en seksualiteit" in Butler, *Genderturbulentie,* 2000, 11-12.
19. Zie bijvoorbeeld Fausto-Sterling *Sex/Gender. Biology in a Social World*, 2012 en met name het review-artikel "Gender/Sex, Sexual Orientation, and Identity Are in the Body: How Did They Get There?", 2019.
20. Bijvoorbeeld in de vorm van het onderscheid tussen mannelijkheid/vrouwelijkheid, dat is dan *gender*, en lichamelijke mannen/vrouwen, ofwel sekse.
21. Zie de website van Transvisie, https://transvisie.nl/transitie/algemeen/begrippen/
22. "Genderdysforie" is een term uit de DSM-5 (*Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorder*) die het leed duidt

dat verband houdt met een incongruentie tussen het bij de geboorte toegewezen geslacht en het later in het leven ervaren geslacht.

23. De Amerikaanse hoogleraar Jack Halberstam heeft de term trans* geënt, om de term inclusiever te maken. De asterix heeft hij ontleend aan de zoekmogelijkheden op internet: als je een sterretje toevoegt aan een zoekterm impliceert dit dat de zoekmachine alle mogelijke variaties van het woord probeert te vinden. Zie Halberstam "Trans* - Gender Transitivity and New Configurations of Body, History, Memory and Kinship", 2016.
24. Kathryn Fischer ("Gender und Grammatik: Das Pronomen ist frei vom Körper - aber es ist nicht frei vom Geschlecht" 2020) geeft Butlers antwoord weer op een vraag naar diens voorkeur voor voornaamwoorden tijdens een lezing in Berlijn. Zie ook het latere interview met Butler in *The Guardian* door Jules Gleeson, "We need to rethink the category of woman", 2021.
25. In *The Psychic Life of Power* en *Excitable Speech* spreekt Butler van "social existence" (1997a, p. 19; 1997b, p. 5); zie *Gender Trouble* (1990, p. 17) en *Bodies That Matter* (1992, p. xi) voor de "intelligibility" van *gender*.
26. Ik doel hier op de zogenaamde TERF (*Trans Exclusionary Radical Feminists*)-wars. Feministen zoals Kathleen Stock (*Material Girls*, 2021) en Holly Lawford-Smith (*Gender-Critical Feminism*, 2022) ageren tegen de opvatting van *gender* als identiteit en betogen dat geslachtelijkheid verbonden is met biologie. Alhoewel Stock uitdrukkelijk geweld tegen transmensen verwerpt en uiteindelijk een samenwerking tussen transrechtenactivisten en feministen beoogt (2021, pp. 240-252), betoogt zij tevens dat het problematisch is om transvrouwen toegang te geven tot plekken zoals vrouwentoiletten en afdelingen van gevangenissen. Het werk van deze feministen is fel bekritiseerd, niet alleen door transactivisten maar ook door andere feministen (zie bijv. Finlayson, Jenkins, Worsdale "'I'm not transphobic, but…': A feminist case against the feminist case against trans inclusivity", 2018). NRC heeft een poging gedaan dit debat in Nederland aan te zwengelen, door een voorvrouw van de minuscule feministische stichting Voorzij het woord te geven, zie Menno Sedee, "'Radicale feministen' zien de Transgenderwet als de allergrootste bedreiging voor vrouwen." (NRC 11-09-2022).
27. Salgu Wissmath, "Documenting Dysphoria" (2019). Zie https://www.salguwissmath.com/index/G0000CPBJaz1gxPU.
28. "I'm a binary transgender woman. So for me, there's the social dysphoria and the body dysphoria. Those are really the two components. I've noticed, at least in my experience, that one or the other is stronger in different people. For me, it means that mixture of not only not being able to live as your gender in the world, which is the social aspect, but also just that basic dis-congruence with your body itself." Mira in Wissmath "Documenting Dysphoria", 2019.
29. Voor Megan houdt leven als transgender bijvoorbeeld een vervreemding van zichzelf in en een aanpassing aan de manier waarop anderen je beschouwen.
30. Biologisch verantwoordelijk voor het ontstaan van de geslachtsorganen is wat in medische kringen de "three G's" wordt genoemd chromosomen, gonaden die hormonen produceren en genitalia. Zie bijv. Daphna Joel "Genetic-gonadal-genitals sex (3G-sex) and the misconception of brain and gender, or, why 3G-males and 3G-females have intersex brain and intersex gender", 2012. Anne Fausto-Sterling onderscheidt zelfs vijf verschillende biologische lagen van geslachtelijkheid die een baby bij de geboorte heeft: chromosomen, gonaden, hormonen, reproductieve organen en externe genitalia spelen allemaal een rol in de biologische vorming van sekse. En dan is er ook nog het brein. *Sexing the Body*, p. 3-5 en "Gender/Sex, Sexual Orientation, and Identity Are in the Body: How Did They Get There?", pp. 530-531.
31. Fausto-Sterling spreekt van *gender fortification* (*Sexing the Body*, p. 10).

32. Zie voor een analyse van variaties van geslacht Fausto-Sterling *Sexing the Body*, pp. 58-63 en "Gender/Sex, Sexual Orientation, and Identity Are in the Body: How Did They Get There?".
33. Zie voor het onderscheid tussen klassieke en filosofische hermeneutiek Gadamer "Classical and Philosophical Hermeneutics", 2006.
34. Gadamer *Wahrheit und Methode*, 1960, deel III.
35. Zie voor Arendt als hermeneutisch filosoof Veronica Vasterling, "Political Hermeneutics: Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy", 2011. Zie voor de relatie tussen Ricoeur en Arendt bijvoorbeeld Morny Joy, "Paul Ricoeur, Hannah Arendt, and the Journey to Justice", 2020.
36. Ricoeurs conceptie van persoonlijke identiteit is narratief (*Soi-même comme un autre*, 1990). In *L'homme faillible* (1960), zijn meest antropologische werk, beschouwt hij de mens als talig en belichaamd. Zie hierover Halsema "The Self Is Embodied and Discursive: Tracing the Phenomenological Background of Ricoeur's Narrative Identity", 2019.
37. Gadamer heeft geschreven over de filosofie van de geneeskunde en gezondheid in *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (1993). Richard Kearney ontwikkelt in "What is Carnal Hermeneutics?" (2015) en in *Carnal Hermeneutics* (red. met Brian Treanor, 2015) een filosofische duiding van het lichaam als interpretatie, waarin Ricoeurs beschouwing van het lichaam een belangrijke rol speelt.
38. Arendt *The human condition*, p. 9.
39. Ricoeur *Soi-même comme un autre*, p. 176.
40. Halsema "The Subject of Critique. Ricoeur in Dialogue with Feminist Philosophers", 2013. Zie ook Marjolaine Deschênes, "Paul Ricoeur and Judith Butler on the reference and the renewal of discourses", 2016.
41. Hermeneutici zoals Gadamer zijn bekritiseerd omdat zij geen of te weinig oog hebben voor machtswerkingen, zie bijv. Lorraine Code (red.) *Feminist Interpretations of Gadamer*, 2002. Zie ook het eerder genoemde artikel Vasterling 2011.
42. De voornaamste uitwerkingen van narratieve identiteit in de filosofie stammen van Arendt 1958, Ricoeur 1990 en Marya Schechtman *The Constitution of Selves,* 1996. Schechtmans uitwerking is niet hermeneutisch, maar sluit op belangrijke punten aan bij die van Ricoeur. Zie hiervoor Halsema 2019.
43. Ricoeur spreekt van een dialectiek tussen concordantie en discordantie, 1990, pp. 167-180.
44. Ricoeur 1990, pp. 186-187, zie ook Schechtman 1996, p. 95 en p. 113.
45. Ricoeur 1990, pp. 189-190.
46. Zie Halsema "The Time of the Self. A Feminist Reflection on Ricoeur's Notion of Narrative Identity" 2011; Halsema 2018 en 2019.
47 Susan Stryker "(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies" 2006, p. 13.
48. Jay Prosser *Second skins. The body narratives of transsexuality* 1998, p. 9.
49. Ricoeur *Soi-même comme un autre*, pp. 373-377 en 382-384.
50. Dit zijn facetten van het *Körper*-zijn van het lichaam die Ricoeur ontleent aan Husserl en dus niet haaks staan op diens denken. Volgens Ricoeur ontbreekt aan Husserls analyse één belangrijk aspect, namelijk te verantwoorden hoe mijn lijf (*Leib*) tegelijk óók lichaam onder andere lichamen kan zijn. Dat is waar de fenomenologie op zijn grens stoot (*Soi-même comme un autre*, p. 376).
51. Lanei Rodemeyer *Lou Sullivan Diaries (1970-1980) and Theories of Sexual Embodiment. Making Sense of Sensing,* 2018.
52 Johanna Oksala "A phenomenology of gender" 2006; Silvia Stoller *Existenz, Differenz, Konstruktion : Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler* 2010; Sara Heinämaa "Sex, gender, and embodiment" 2012; Maren Wehrle "Doing Gender Differently? The Embodiment of Gender Norms as Between Permanence and Transformation", 2019, en '"Bodies (that) matter": the role of habit formation for identity', 2021.

53. Butler "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory" 1988, p. 523. Zie ook het hoofdstuk "Gender Politics and the Right to Appear" in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, 2015, pp. 24-65.
54. Zie Butler *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'* 1993, p. 9.
55. Butler werkt in *Excitable Speech* de habituele wijze uit waarop lichamen sociale normen ten uitvoering brengen en spreekt hierover als een stilzwijgende vorm van performativiteit, 1997b, p. 155.
56. Zie voor *gender* de eerder genoemde bronnen Oksala 2006, Stoller 2010, Heinämaa 2012, Rodemeyer 2018, Wehrle 2019. Zie voor fenomenologische beschouwingen over ras en racisme onder meer het werk van Alia Al-Saji en Helen Ngo's *The Habits of Racism. A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Over seksuele oriëntatie zie Sara Ahmed *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, 2006.
57. Zie Wehrle "'Bodies (that) matter': the role of habit formation for identity" 2021 en Ngo *The Habits of Racism*, 2017.
58. Met name is er een verwantschap met de Critical Phenomenology, zie Gail Weiss, Ann Murphy, Gayle Salamon (red.) *50 Concepts for a Critical Phenomenology*, 2019.
59. Ricoeur *L'homme faillible*, 1960, p. 45.
60. Althans in *Phénoménologie de la perception*, 1945.
61. Merleau-Ponty onderscheidt *parole parlante* ("sprekende" taal) van *parole parlée* (gesedimenteerde taal), zie *Phénoménologie de la perception*, 1945, pp. 229-230.
62. Anne Fausto-Sterling doet een goede poging in het review-artikel "Gender/Sex, Sexual Orientation, and Identity Are in the Body: How Did They Get There?" 2019, en laat tevens zien waar nog lacunes liggen.
63. Vanuit die gedachte heeft het HV Tweede-Kamerleden opgeroepen om de transgenderwet te steunen. https://www.humanistischverbond.nl/wp-content/uploads/2022/09/Steunbrief-Transgenderwet.pdf
64. In dat opzicht acht ik het werk van Eva Meijer inspirerend, onder meer *De soldaat was een dolfijn*, 2017 en *When animals speak: Towards an interspecies democracy*, 2019.

## Prof.dr. Annemie Halsema

Annemie Halsema studeerde sociologie en filosofie aan de universiteit van Tilburg. Zij promoveerde aan de Universiteit van Amsterdam in 1998 op *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray* (Amsterdam: Boom). Zij is werkzaam aan de afdeling Filosofie van de Vrije Universiteit Amsterdam, aanvankelijk als universitair docent en vanaf 2020 als universitair hoofddocent. Vanaf september 2021 vervult zij daarnaast de Socrates-leerstoel aan het Instituut voor Wijsbegeerte van de universiteit Leiden.

Halsema's onderzoek is gericht op het filosofisch begrijpen van belichaamde factoren die ons sociaal situeren zoals geslacht, ras, seksualiteit en leeftijd. Daarbij richt zij zich voornamelijk op bronnen uit de (kritische) fenomenologie, hermeneutiek en feministische filosofie. Zij publiceerde vele artikelen en enkele boeken over deze thema's en over de filosofie van Irigaray, Butler en Ricoeur. (Zie voor een overzicht van publicaties https://research.vu.nl/en/persons/jm-halsema)

Halsema zet zich al gedurende haar hele loopbaan in voor vrouwen* in de filosofie. Aanvankelijk als coördinator van het Landelijk Netwerk Vrouwenstudies Filosofie, later als bestuurslid van de International Association of Women Philosophers (IAPh) en van SWIP.NL (Society for Women in Philosophy – Nederland en België), en als initiator en coördinator van de Feminist Studygroup van de Onderzoeksschool Wijsbegeerte.

Universiteit Leiden