

De herwaardering van de vrouwelijke zorg

Enkele sceptische notities¹

Zonder dat de buitenwacht er nu veel van merkt, is er binnen feministische kring een nieuw geluid te horen over de vrouwelijke liefde en zorgzaamheid.² Werd de 'vrouwelijke' houding van zorg en opoffering tijdens de tweede feministische golf 'ontmaskerd' als een van de mechanismen die vrouwen onvrij en ondergeschikt houdt,³ thans vallen andere geluiden te horen die te interpreteren zijn als een herwaardering van de vrouwelijke zorg.

Iteke Weeda's waarschuwingen tegen het 'traditionele liefdesethos' horen nog tot het vertrouwde tweede golf-geluid.⁴ Ze wijst er op hoezeer de 'liefdesplicht' voor vrouwen de machtsverschillen tussen mannen en vrouwen in stand houdt, en pleit voor opener en vrijer relatievormen met een gelijkere verdeling van zorg en verantwoordelijkheid. Dit zou het pad effenen naar een grotere vrijheid voor vrouwen en een grotere gelijkheid tussen de geslachten. De traditionele vrouwelijke zorgmoraal beschouwt Weeda dus als blokkade voor een grotere vrijheid en gelijkheid. Ook Aafke Komters proefschrift over *De macht van de vanzelfsprekendheid* valt te zien als een uiteenzetting van de manieren waarop de heersende 'relatie-ideologie' met haar verdeling van plichten en rechten de ongelijkheid tussen de seksen in stand houdt.⁵

Terwijl dit geluid nog maar net enigszins begint door te dringen waait er al weer een andere wind van over de oceaan, waarin zoals gezegd een herwaardering van allerlei aspecten van het 'traditionele liefdesconcept' te beluisteren valt. Juist de zorg voor en de betrokkenheid op anderen worden weer naar voren gehaald als belangrijke eigenschappen van vrouwen (Elshtain, Gilligan, Miller).⁶ En niet als een houding die de ongelijkheid tussen de seksen mede in stand houdt en dus 'afgeleerd' dan wel verzwakt dient te worden, maar als bestanddelen van een superieure moraal die ter lering wordt gesteld. Vrou-

wen worden hier als hoedsters van de moraal gezien, als morele voorhoede, en niet langer als maatschappelijke achterhoede die veel in te halen heeft. Er lijkt hier, kortom, sprake van een omkering van waarden, waarbij de tot hindernis herdoopte deugden van weleer (hindernis voor een betere maatschappelijke positie) nu weer als vrouwelijke deugden van stal worden gehaald.

Is er dan niets veranderd, en zijn we wat de vrouwenmoraal betreft weer terug in 'de jaren '50'? Nee, zo zal de tegenwerping luiden, wat veranderd is, is dat er minder sprake is van een strikte verdeling van taken en deugden tussen mannen en vrouwen. Zorg, verantwoordelijkheid en betrokkenheid zijn niet langer aan vrouwen voorbehouden, ook mannen dienen zich die deugden eigen te maken. (Alleen dan kan de wereld gered worden, in de meer geëxalteerde versies.) En als dat zou lukken, dan zijn we minder ver afgedwaald van Weeda's hoop op de toekomst: een verdeling van zorg- en liefdestaken en -plichten over beide geslachten.

Maar hoe kan zoiets lukken? Hoe kan de ene partij (i.c. de vrouwen) de andere partij (de mannen) ertoe brengen haar moraal over te nemen? Dit komt neer op de vraag naar de macht, de vraag wie de macht heeft over wie te moraliseren, wie over voldoende machtsbronnen beschikt om de anderen haar moraal op te leggen. Die macht vormde nu juist in de verhouding tussen de seksen een probleem.

Afgezien van het probleem van de macht (om anderen de eigen, superieur geachte moraal op te leggen) heb ik een aantal vragen over en bezwaren tegen dit vrouwelijke liefdesconcept.

Allereerst wordt mijns inziens vaak over het hoofd gezien hoezeer deze deugden van zorg en verantwoordelijkheid, of deze toewijzing van zorgende deugden, wortelen in een oude traditie die vrouwen vaak weinig publieke ruimte bood. Zo maakte Simmel begin deze eeuw al het onderscheid tussen 'objectieve' en 'subjectieve' cultuur, waarbij het eerste (de sociale organisatie, de instituties) als aangelegenheid van mannen werd gezien, en het tweede (de nog niet tot vorm gestolde kant van het denken, voelen en handelen) als het gebied van vrouwen: de zorg voor de interactie en communicatie tussen de haar omringende mensen, met de daarbij horende vermogens van intuïtie en invoeling. Een dergelijke tweedeling, met de daarbij behorende toedeling van plichten en eigenschappen, vinden

we terug bij Parsons met zijn indeling in instrumentele en expressieve taken, en bij Habermas met diens indeling in systeem en leefwereld.⁷

In de psychoanalytische theorie vormt de tweedeling tussen de geslachten een hoofdthema; hierbij gaat het dan om verschillen in psychoseksuele ontwikkeling en daarmee samenhangend verschillen in karakterontwikkeling en begaafdheden (c.q. geringere vermogens). Zo zouden vrouwen passiever zijn, masochistischer en jaloers. Ze ervaren hun eigen geslachtsorgaan als inferieur, en behept met een tekort - het gemis van een penis - kunnen ze in het moederschap compensatie vinden. Uit de jaloezie op het mannelijk orgaan, de zogenaamde penisnijd, verklaart Freud veel van de zijns inziens minder aangename karaktertrekken van vrouwen, zoals haar geringer vermogen tot sublimering, een geringere sociale of publieke belangstelling, een zwakkere gewetensvorming en haar mindere rechtsgevoel.⁸

Kohlbergs theorie over morele ontwikkeling, vooral bekend vanwege de kritiek hierop van feministische zijde, valt te zien als een uitwerking van deze Freudiaanse opvattingen. De ontwikkeling van morele oordeelsvorming bevat volgens Kohlberg zes stadia, met als eindpunt het vermogen om morele beslissingen te nemen in overeenstemming met abstracte generaliseerbare normen van rechtvaardigheid. De laatste stadia worden zelden door vrouwen bereikt; deze beoordelen problemen meer in de concrete context waarin ze zich voordoen en laten zich hierbij minder leiden door algemene regels en principes. Deze opvatting, waarin mannen het standaardbeeld van volwassenheid vertegenwoordigen en de vrouwelijke ontwikkeling als 'minder ver' wordt beschouwd, kon niet onweersproken blijven.

Vooraf het boek van Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, heeft veel invloed in feministische kring gekregen. Ze maakt hierin onderscheid tussen twee soorten moraal: naast een 'rechtvaardigheidsethiek' die overeenkomt met de laatste stadia in Kohlbergs ontwikkelingsreeks plaatst zij een 'zorgzaamheidsethiek' die kenmerkend zou zijn voor vrouwen. Morele oordelen zijn hierin contextgebonden, en de relaties met en zorg voor anderen zijn hierbij belangrijker criteria dan autonome rechtsregels. Deze gedachte van een context-gebonden wijze van moreel redeneren gaat, zo constateert Aafke Komter, terug op een respectabele traditie. Gilligan is volgens haar echter de eerste die deze morele stem aan vrouwen toeschrijft.⁹ Hoeveel kritiek er ook op Gilligans werk mogelijk is, de boodschap is duidelijk, en die komt neer op een

herwaardering van de vrouwelijke zorgzaamheid.

Freuds opvattingen over vrouwen en hun aard en ontwikkeling zijn - wie kan dit zijn ontgaan - nogal beperkend voor vrouwen. In de nadruk op het moederschap als vervulling en compensatie voor het vrouwelijk tekort worden andere opties gauw als afwijkend verworpen. Een ander soort bestaan - onafhankelijker, opgaand in een professioneel leven - wordt door Freud als 'masculinistisch' beschouwd, en daarmee in het zompige rijk der neurosen getrokken. Op deze opvattingen over vrouwen - de vrouwelijke psychoseksuele ontwikkeling en de daarmee samenhangende karaktereigenschappen, deugden en ondeugden - is vanuit psychoanalytische kring al vrij snel kritiek geleverd.¹⁰ Vooral Freuds opvattingen over de penisnijd moesten het ontgelden. Zo deze wordt erkend, dan ook bij jongetjes: ook zij zouden last hebben van jaloezie, en wel van borstnijd (Melanie Klein) dan wel baarmoedernijd (Karen Horney). Van een verminkt zelfgevoel bij meisjes bij de ontdekking van het geslachtsverschil is geen sprake. Wel eventueel van jaloezie, maar deze betreft dan niet zozeer de fysieke penis als wel de machtiger maatschappelijke positie van mannen. Ook het masochisme als inherente vrouwelijke karaktertrek wordt afgewezen, of althans geplaatst binnen de sociale context van vroege en latere relaties en levenswijzen van vrouwen.

Deze sociologisering kan verder doorgevoerd worden: de door Freud geschetste vrouwelijke karaktertrekken als passiviteit, masochisme en geringe belangstelling voor de publieke sfeer vallen zonder meer in verband te brengen met de positie van vrouwen, of met de beperkingen van het (huis)vrouwenbestaan. Maar geldt dat niet ook voor de houdingen die in recente discussies als vrouwelijk naar voren worden gehaald: hangen deze niet ook samen met haar positie? Zijn vrouwen niet, om het simpel te zeggen, zo zorgzaam omdat ze wel moeten zorgen?¹¹ Houden deze deugden en eigenschappen niet direct verband met haar maatschappelijke onderschikking? Net zoals listigheid en sluwheid als underdogeigenschappen beschouwd kunnen worden, geldt dat misschien ook wel voor de deugd om van de nood een deugd te maken.

Van de zorgplicht iets moreel superieurs: een dergelijke omkering van waarden vormt een belangrijk thema in Nietzsche's werk.¹² Deze waarschuwt krachtig tegen de verheerlijking van de zelfverlooch-

ning, de zelfopoffering, het on-egoïstische. Een dergelijke slavenopstand in de moraal, een 'Umwertung aller Werte' van de kant van de machtelozen, beschouwde hij als een gevaar voor de mensheid ('de zich tegen het leven kerende wil'). Waar het mij hier om gaat zijn de mogelijke gevaren voor vrouwen als ze zichzelf en elkaar weer vasthouden in de zorgende positie; in de valkuil van de opoffering, waaruit ze zich net langzamerhand mochten optrekken.

De herwaardering van zorg, zorgzaamheid, betrokkenheid, kortom de relationele deugden, heeft onmiskenbaar zijn goede kanten. Het is allereerst prettig voor het zelfgevoel, strelend voor het gevoel van eigenwaarde van vrouwen dat eigenschappen die maatschappelijk gezien minder 'telden', lager aanzien genoten, nu gezien worden als houdingen waar de maatschappelijk machtiger groep lering uit kan trekken: de triomf dat de deugden van de (maatschappelijk) lageren aan de hogeren ten voorbeeld worden gesteld.

Maar ook, en misschien nog belangrijker, inhoudelijk gezien is het een verademing dat niet iedereen in een ambitieuze wedren naar de top bezig hoeft te zijn met het ofwel profiteren van anderen ofwel deze als ballast weg te schuiven. Een weldaad, wellicht, dat een (groeps)egoïstische moraal wordt vervangen - in theorie althans - door een meer altruïstisch ideaal. Maar ook dit 'liefdesconcept' - deze liefdesopvatting waarin zorg en betrokkenheid weer als vrouwelijke deugden naar voren worden gehaald - heeft bij nadere en wantrouwige inspectie, zijn grenzen. De verbinding tussen vrouwen en deugd kan al te gemakkelijk onbedoelde conservatieve gevolgen hebben doordat het een van de mechanismen bevestigt die de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen in stand houdt. Het toeschrijven van deugden - in dit geval de ontwikkeling van een liefdesconcept waarin zorg en verantwoordelijkheid weer een belangrijke plaats innemen - gaat vrijwel altijd samen met het toebedelen van taken en plichten. De vraag wie zorgt voor wie blijft een belangrijke sociologische vraag, evenals de vraag naar de hiervoor geleverde redenen en legitimeringen. En als dit laatste weer vooral geschiedt in termen van superieure eigenschappen die vrouwen zouden bezitten dient men op zijn of haar hoede te zijn. Want, om met Aafke Komter te spreken, 'de deugd is het voorportaal van de plicht'. Maar ook het omgekeerde geldt: de plicht wordt weer gauw het voorportaal van de deugd.¹³

Noten

- 1 Dit stuk is een enigszins herschreven versie van een paper voor het congres 'Over Grenzen', met als subthema 'grenzen van het gefeminiseerde liefdesconcept', georganiseerd door de interfacultaire werkgroep emancipatievraagstukken/vrouwenstudies van de Rijksuniversiteit Groningen, op 5 en 6 april 1989 te Groningen.
- 2 Zie Selma Sevenhuijsen, 'Vrouwelijkheid als bron van politieke wijsheid. Amerikaanse politieke filosofen over het moederschap', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 15 (1988), 2, pp. 208-234.
- 3 Zie Christien Brinkgreve, 'De belasting van de bevrijding' (oratie), en de daarin genoemde literatuur, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 15 (1988), 2, pp. 171-207, en als aparte brochure bij de SUN (Nijmegen).
- 4 Iteke Weeda, *Over liefde gesproken. Dynamiek en dilemma in menselijke verhoudingen*. Houten: De Haan, 1986.
- 5 Aafke Komter, *De macht van de vanzelfsprekendheid. Relaties tussen vrouwen en mannen*. Den Haag: Vuga, 1985.
- 6 Stenografisch weergegeven beleid Elshain een publiek maken van 'moederlijke waarden', stelt Gilligan een 'zorgzaamheidsethiek' naast een 'rechtvaardigheidsethiek', en werkt Miller een opvatting van het 'zelf' uit als relationeel ('self-in-relation'), met als kernbegrippen verbondenheid en empathie. In al deze gevallen is er m.i. sprake van de ontwikkeling van contrastbegrippen en contrastwaarderingen. Zoals Millers relationeel zelfbegrip een tegenstelling vormt met de gebruikelijke nadruk op autonomie en zelfstandigheid, zo stelt Gilligan haar 'ethic of care' naast de 'ethic of justice', en in beide gevallen vindt er, min of meer impliciet, een opwaardering plaats van de minder in aanzien staande relationele deugden en vermogens. Bij Elshain is dat laatste onmiskenbaar het geval: de 'moederlijke waarden' moeten niet beperkt blijven tot het privé-gebied maar juist als bron dienen van publieke en politieke wijsheid. Zie Sevenhuijsen 1988, op. cit.; J.B. Miller, *Toward a new psychology of women*. Boston: Beacon Press, 1986.
- 7 Zie L. van Vucht Tijssen, 'De plaats van de vrouw in de moderne cultuur. Marianne Weber contra Georg Simmel', *Sociale Wetenschappen*, 31 (1988), 2, pp. 83-103.
- 8 Men kan zich, aldus Freud, niet aan het idee onttrekken 'dass das Niveau des sittlich Normalen für das Weib ein anderes wird. Das Über-Ich wird niemals so unerbittlich, so unpersönlich, so unabhängig von seinen affektiven Ursprüngen, wie wir es vom Mannen fordern. Charakterzüge, die die Kritik seit jeher dem Weibe vorgehalten hat, dass es weniger Rechtsgefühl zeigt als der Mann, weniger Neigung zur Unterwerfung unter die grossen Notwendigkeiten des Lebens, sich öfter in seinen Entscheidungen von zärtlichen und feindseligen Gefühlen leiten lässt, fänden in der oben abgeleiteten Modifikation der Über-Ichbildung eine ausreichende Begründung'. S. Freud, 'Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds' (1925), in:

Gesammelte Werke XIV. Frankfurt: Fischer Verlag, pp. 29-30.

- 9 Zie voor een uitgebreidere uiteenzetting van de theorieën van Kohlberg en Gilligan: Sevenhuijsen 1988, op. cit., en A. Komter, 'Lof der zorgzaamheid. Carol Gilligan en de "ethic of care"', te verschijnen in *Psychologie en Maatschappij*, 1989.
- 10 Karen Horney was hierbij een van de eerste en belangrijkste woordvoersters. Ze schreef in reactie op Freuds opvattingen een zevental artikelen over vrouwelijke seksualiteit en psychologie. Aan dit 'seksualiteitsdebat' dat in de jaren twintig en dertig in analytische kring woedde namen ook deel Hélène Deutsch, Jeanne Lampl-de Groot en Ernest Jones.
- 11 Zie Komter 1989, op. cit.
- 12 Zie o.m. *Jenseits von Gut und Böse* en *Zur Genealogie der Moral*, München: Schlechta, 1973, deel II.
- 13 Een belangrijke onbeantwoorde vraag blijft natuurlijk hoe de hier gesignaleerde verschuiving te verklaren valt. Naast de genoemde houding van het tot deugd verheffen van de zorgplicht valt deze verschuiving wellicht ook gedeeltelijk te zien als reactie op de desillusies van het geëmancipeerde bestaan zoals ik uitwerk in mijn oratie. C. Brinkgreve, *De belasting van de bevrijding*, Nijmegen: SUN, 1988. (*AST*, 15 (1988), 2, pp. 171-207.)