

Tijdschrift voor vrouwenstudies

Redactie

Tjitske Akkerman, Roos de Haas, Joke Hermsen, Alkeline van Lenning, Riet Paasman, Janneke Plantenga, Odile Verhaar, Ingrid Visser, Monique Volman, Hélène Vossen.

Redactieraad

Titia Bos, Jeanne de Bruijn, Coosje Couprie, Freda Dröes, Angela Grooten, Rina Van der Haegen, Ans Hobbelink, Willy Jansen, Jytte Kroning, Els Maeckelberghe, Nelly Oudshoorn, Marion den Uyl, Mieke Verloo, Marianne van de Wijngaard.

Redactiesecretariaat

TvV, p/a Spinhuisstraat 2, 6511 TT Nijmegen

Kopij

Artikelen of voorstellen voor artikelen behoren in tweevoud – getikt op dubbele regelafstand en 50 aanslagen per regel – opgestuurd te worden aan bovenstaand redactieadres.

Uitgeverij en abonnementenadministratie

SUN, Postbus 1609, 6501 BP Nijmegen, tel. (080) 22 17 00 (tussen 9.00 en 13.00 uur).

Abonnementen

Een jaargang omvat vier nummers van gemiddeld 120 bladzijden. De prijs per jaargang bedraagt f 48,50. Voor studenten en anderen met een minimum-inkomen geldt een gereduceerd tarief van f 38,50. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs f 58,50. Men kan zich ook tussentijds abonneren, de prijzen zijn dan evenredig lager. Nieuwe abonnementen kunnen zowel schriftelijk als telefonisch worden opgegeven bij de uitgeverij. Voor de betaling dient men een acceptgirokaart af te wachten. Abonnementen worden automatisch verlengd, tenzij men één maand vóór het einde van het kalenderjaar schriftelijk opzet. De prijs van een los nummer bedraagt f 16,50.

In memoriam Rina Van der Haegen

Wij zijn geschokt door de plotselinge dood van Rina Van der Haegen. Wij kennen Rina niet alleen als auteur van het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, maar ook als redactieraadslid. Rina heeft zich bijzonder ingezet voor het TvV, zoals ze alles met bijzonder veel inzet deed. Ze volgde de ontwikkelingen in en rond ons tijdschrift aandachtig en voorzag ons geregeld van kritisch en zorgvuldig commentaar en van welkome suggesties. Vanaf het eerste nummer van het TvV was Rina een belangrijke auteur, niet alleen omdat ze in ons tijdschrift schreef, maar ook omdat haar bijdragen een bijzondere kwaliteit hebben. Wie haar artikelen herleest, zal ontdekken dat deze een zeer persoonlijke en levendige herinnering oproepen. We zullen haar erg missen.

Het trieste bericht van haar overlijden bereikte ons op een moment dat dit nummer al drukklaar was. Omdat wij er toch aandacht aan wilde besteden, hebben wij enkele pagina's toegevoegd. Op de herdenkingsbijeenkomst van woensdag 16 november 1988 werd door enkele collega's en studentes gesproken. Een bewerking van een tweetal teksten hebben we hier opgenomen. Wij danken José van Alst, Christien Brinkgreve en Ton Weiler dat zij op zeer korte termijn hun medewerking verleenden.

De redactie

Lieve en bijzondere Rina,

Het bericht van jouw plotselinge dood heeft ons platgeslagen. Dit grote verlies dringt maar langzaam door. Hoe moeten we verder nu we jouw scherpe blik en inhoudelijke en politieke analyses moeten missen? Nu we jouw fragiele maar zo krachtige en vriendelijke gestalte nooit meer zullen zien? We staan met lege handen. Alles wat we hebben is de verbondenheid met jou en met elkaar; jouw theoretische inzichten die een deel van onszelf zijn geworden; onze herinneringen. Zo'n goede herinnering is het laatste college, dat – twee dagen voordat je voor altijd bleef slapen – nog bij jouw thuis plaatsvond. Hoewel je nog herstellende was van een flinke migraine-aanval, stond je erop dat het college doorging. Dit 'thuisonderricht' zoals je het noemde, gaf je middels een anekdote een bijzondere betekenis. Je vertelde over een vrijwel onbekend gebleven negentiende-eeuwse wetenschapster die – haar promotie ten spijt – als vrouw geen college mocht geven. Haar oplossing was thuisonderricht: 'We sluiten ons vandaag dus aan bij een goede traditie', concludeerde je.

Het was altijd heel duidelijk waar jouw inspiraties lagen en wat jouw standpunten waren. Toch was je niet iemand die absolute waarheden preekte. Je wist anderen de ruimte te geven en te stimuleren. Hetgeen overigens niet betekende dat elk idee of initiatief goed was. Je stelde hoge eisen aan jezelf en aan anderen, je was kritisch, gewetensvol en gedegen. Deze precisie bracht een zekere traagheid en hardnekkigheid met zich mee die ons geduld weleens op de proef stelde, maar hing ten diepste samen met jouw attente aandacht voor dat wat de mensen en dingen om je heen zelf te zeggen hadden. Met dezelfde gewetensvolle aandacht richtte je je op klassieke filosofen, met name Plato. Je worstelde ook met Freud, Irigaray, Cixous, Derrida en Lacan. Zij waren de kapstokken van jouw theoretisch project en vertelden jou iets over dat 'andere', dat 'buiten', dat uiteindelijk tevens 'het vrouwelijke' was. Ook al moest dat laatste altijd tussen aanhaalingstekens blijven staan.

Deze intellectuele worsteling was innig verweven met jouw hele persoon. Je was betrokken. Betrokken bij het lijden van hystericas omdat jouw lichaam ook een vaak pijnlijke eigen taal sprak. Vermoedde je juist daardoor een 'aan gene zijde'? De symptomen van de hystericas waren in jouw ogen een protest tegen de inpassing van 'het vrouwelijke' in het mannelijke vertoog. Je wist dat het een problematisch en gecompliceerd protest was, maar je geloofde dat langs een dergelijke weg een andere articulatie van de vrouwelijke positie mogelijk was. Dáárvoor heb je geworsteld. In colleges, publikaties en in je proefschrift. Het blijft uiterst wreed dat je

krachtige geest het van je kwetsbare lichaam verloren heeft juist op het moment dat je oorspronkelijke denken met een promotie bekroond zou worden.

Velen in vrouwenstudies-land hadden in hun toekomstplannen nog op jou gerekend. Zelf zou je zeggen: er moet nog zo veel gebeuren! We zullen ons werk in jouw geest trachten voort te zetten.

José van Alst, theologe en studente filosofie te Nijmegen

In memoriam Rina Van der Haegen

In de nacht van 11 november overleed Rina van der Haegen, 34 jaar oud, filosofe, en de eerste medewerkster van het Centrum voor Vrouwenstudies te Nijmegen. Al tijdens de Zomeruniversiteit Vrouwenstudies in Amsterdam in 1981 – zij was toen midden twintig – maakte zij diepe indruk met haar interpretatie van Freuds tekst over zijn patiënte Dora. Haar toen al eigen, oorspronkelijke geluid zou de daaropvolgende jaren krachtiger worden. Zij introduceerde in Nederland de Franse filosofe Luce Irigaray en de ‘écriture féminine’, maar zij ging zelf verder. Via haar herinterpretatie van filosofische teksten trachtte ze een andere manier van kijken te ontwikkelen, en zocht daarbij naar nieuwe woorden voor het nog ongezegde. Haar taal was anti-cliché, poëtisch en muzikaal. Zij was zeer scherp in haar analyses en kritiek, maar de door haar ontlede auteurs bleven bestaansrecht behouden. Die houding maakte samenwerking met haar zo aangenaam en stimulerend, zelfs opwindend. Met enorme wilskracht en haar streng intellectueel geweten heeft zij veel van zichzelf gevraagd.

Haar proefschrift heeft zij – op een laatste revisie na – voltooid. Hierin gaat zij in discussie met denkers als Plato, Freud, Derrida, Irigaray en Cixous om een taal te vinden die het mogelijk maakt ‘het andere’ te denken in zijn zelfstandigheid, en niet in tegenstelling tot ‘het ene’. Dat geldt vooral voor de articulatie van een ‘vrouwelijke’. Seksuele differentie moet haar eigen uitdrukking kunnen vinden, maar hoe te ontsnappen aan het dominante vertoog? Als het in de taal haast niet lukt om in een poging tot deconstructie buiten de heersende en reducerende eenheidslogica te treden, op welke wijze is het dan mogelijk om in het dagelijks doen en laten ruimte te maken voor een ‘vrouwelijke’?

Naar antwoorden op die vragen was Rina onderweg. In een niet aflatend proces van ondervragen, kritiseren, hernemen van problemen zocht

zij naar een nieuw en ander register, dat voortbouwend op het gegevene toch het lied één toon hoger, één toonsoort vrijer zou kunnen doen klinken. Als aan een weefgetouw was zij haar tekst aan het weven, met nieuwgesponnen draden van oude wol, maar de schering is doorgesneden terwijl haar doek de voltooiing naderde (Isaïas 38 : 12). Alle hernomen en gevarieerde thema's, uitgetoet op een ander register, zijn niet tenslotte in een voleinde compositie juichend ten gehore gebracht. De adem van het instrument is weggevallen terwijl de organiste nog speelde en oefende. Maar dit haast voltooide werk bewaart voor ons haar intuïties en haar solidariteiten. We zullen pogen het in haar geest te publiceren en toegankelijk te maken voor allen die de taal van een vrijere toekomst voor vrouwen en mannen zoeken.

Met haar dood verliezen wij een belangwekkende stem binnen vrouwenstudies, maar ook een geliefd en onvervangbaar collega.

Namens het Centrum voor Vrouwenstudies te Nijmegen,
Christien Brinkgreve en Ton Weiler

Inhoud

Artikelen

- 375 De politiek van de ontologische differentie *Rosi Braidotti*
- 390 Proto-feminisme in de pruikentijd. Belle van Zuylen en Madame de Staël over Kant en Rousseau *Joke Hermsen*
- 408 Ervaringen als kameleon. Een speurtocht naar de seksegebondenheid van ervaringen *Gien Tuender-de Haan en Geert ten Dam*
- 423 Robinzoon en Robindochter. Een onderzoek naar de geslachtsrolfantasieën in het genre der Robinsonades *Irmgard Roebling*
- 441 Feminisme en sadomasochisme: bevrijding of soevereiniteit? *Cris van der Hoek*

Besprekingsartikel

- 458 Mannenstudies: de ontdekking van een nieuw terrein of een reeds betreden continent? Bespreking van H. Brod (ed.), 'The Making of Masculinities. The New Men's Studies', en M. Kimmel, 'Changing Men. New Directions in Research on Men and Masculinity' *Mieke Lunenberg en Hélène Vossen*

Proefschriftfragment

- 469 De lust tot lezen. Over Nederlandse dichters, de erotiek van het lezen en het literaire systeem *Maaïke Meijer*

Reacties

- 473 Diva opgeheven, seksdebat gestaakt? Of: waarom het zonder Melkwegfestival zo moeilijk discussieert. Reactie op Evelien Tonkens en Monique Volman, '...En lust voor ons allen! Het einde van de seksualiteitsdiscussie?' *Bernadette de Wit*

- 474 Besprekingen van het vertooganalytische perspectief bij onderzoek naar lichamelijke klachten en psychische problemen van vrouwen. Een reactie op Aafke Komters 'Constructies van dilemma's' *Marrie Bekker en Katja van Vliet*

Verslag van een bijeenkomst

- 477 Erasmus Ascension Symposium te Oosterbeek, 11-15 mei 1988 *Thea van der Kley*

Recensies

- 479 'De orde van het vaderschap. Politieke debatten over ongehuwd moederschap, afstamming en het huwelijk in Nederland 1870-1900' van Selma L. Sevenhuysen *Jannie Poelstra*
- 482 'Vrouwen in opspraak. Vrouwenstudies als cultuurkritiek' van Margret Brüggmann (red.) *Agnes Sommer*
- 483 'Handel in illusies' van Alide Roerink en Nelleke van der Vleuten *Karin IJssel*
- 485 'Europe's Myths of Orient. Devise and Rule' van Rana Kabbani *Odile Verhaar*
- 487 'Indonesian Women in Focus. Past and Present Notions' van Elsbeth Locher-Scholten en Anke Niehof (red.) *Sawitri Saharso*
- 489 'The Desire to Desire. The Women's Film of the 1940's' van Mary Ann Doane *Kitti Manning*
- 491 Kroniek
- 495 IIAV-inventarisatie
- 500 Summaries
- 503 Gegevens over de auteurs
- 504 Register, jaargang 9, 1988

Rectificatie

In het artikel van Josine Blok in nummer 35 'Scheiding van sferen, onderscheid in sekse?' is een vervelende fout geslopen. De tekst van noot 18 en noot 19 zijn onderling verwisseld. De verwijzing in noot 20 verandert dan ook: noot 19.

Rosi Braidotti

De politiek van de ontologische differentie*

Genealogische perspectieven

Er bestaat geen centraler begrip in de feministische theorievorming en hedendaagse filosofie dan dat van *de differentie*. Sinds Freud en Nietzsche is dit naar voren gekomen als een van de voornaamste punten van kritiek op de metafysische, idealistische, hegeliaanse visie op het kennende subject. Het doorslaggevende belang dat binnen de hedendaagse filosofie aan de differentie wordt toegekend, geeft een dubbele verschuiving aan. Aan de ene kant zien we een verschuiving weg van de opvatting dat het subject samenvalt met zijn bewuste en rationele zelf, en aan de andere kant zien we een verschuiving weg van de overweldigende masculiniteit van zulke begrippen als subjectiviteit en bewustzijn.

De psychoanalyse is, in theorie en praktijk, in hoge mate representatief voor deze dubbele verschuiving die het tijdperk van de moderniteit inleidde met een crisis van de traditionele subjectopvatting en die voor een snelle vermenigvuldiging van beelden van de 'ander' als teken van differentie zorgde. De betekenaars 'vrouw' en 'vrouwelijk' zijn bij uitstek geschikt als metaforen voor de crisis in rationele en masculiene waarden. In de recente ontwikkelingen van het continentale en vooral het Franse denken is een nieuw hoofdstuk toegevoegd aan deze voortdurende metaforisering van de vrouw/het vrouwelijke als tekens van differentie. Vanaf het 'vrouwworden' van Derrida en Deleuze tot aan de freudiaans-marxistische verdediging van de feminisering van waarden (Marcuse) is het begrip 'seksuele differentie' in dusdanige mate onderhevig geweest aan inflatie dat het tot

* Een langere versie van dit artikel zal verschijnen in: J. Brennan (ed.), *New Directions in Feminism and Psychoanalysis*. Londen (Methuen) 1988. Mijn dank aan de uitgever voor zijn toestemming tot voorpublicatie van fragmenten uit dit artikel. De volgende mensen wil ik bedanken voor hun nuttig commentaar bij het ontwerpen van dit artikel: Teresa Brennan, Naomi Schor en Anneke Smelik en ook de medewerksters van Vrouwenstudies Utrecht, van wie Angela Grooten in het bijzonder.

een paradoxale, nieuwe uniformiteit in het denken heeft geleid. 'Postmoderne' (Lyotard), 'deconstructieve' (Derrida), 'microfysische' (Foucault), 'kritische' (Deleuze) en andersoortige filosofen hebben eerst het probleem van de differentie geseksualiseerd, en er vervolgens een algemeen filosofisch thema van gemaakt. Als zodanig is het duidelijk gerelateerd aan de kritiek op het klassieke dualisme met zijn binaire opposities, maar toch houdt het niet direct verband met de discursiviteit of de historische aanwezigheid van reëel bestaande vrouwen.

Mij lijkt daarom dat in het heersende post-moderne of deconstructieve denken over differentie de geslachtspecifieke oriëntering die kenmerkend is voor de formulering van het probleem van de seksuele differentie binnen de feministische theorievorming, systematisch wordt vertroebeld. Daarom ook lijkt het debat tussen feminisme en postmodernisme maar al te vaak te onttaarden in een *dialogue des sourds*. De huidige anti-feministische aantijgingen ten spijt, zou ik willen beweren dat het feminisme van de seksuele differentie niet alleen een kritische reactie is, maar ook een actieve bevestiging van het ontologische verlangen van vrouwen. Met 'ontologisch verlangen' doel ik op de oorspronkelijke betekenis van de term: het verlangen te zijn, de structurele onderbouwing van het zelfbesef in een algemene 'zijns'-categorie. Zoals ik in de loop van dit artikel zal aantonen, bevestigt het ontologisch verlangen van vrouwen enerzijds de politieke, collectieve *identiteit* en anderzijds de subjectieve wens, onszelf te poneren als vrouwelijke *subjecten*; niet als lichaamloze entiteiten, maar als lichamelijke, concrete en derhalve geslachtelijke wezens. Sleutelbegrippen hierbij vormen de seksualisering en belichaming van het subject, alsook de 'ontmoeting' van het willende (bewuste) (zelf) met het verlangende (onbewuste) zelf. Ik zou deze gehele discussie willen definiëren als een feministische 'epistemologie', in de zin dat hiermee de grondslag en het begrippenapparaat worden geleverd die nodig zijn voor de constructie van een feministische, geslachtspecifieke theorie van kennis en subjectiviteit.

De feministische theorie en praktijk aan het einde van deze eeuw is een tweevoudig project. Het houdt zowel kritiek op bestaande definities en voorstellingen van vrouwen in als het creëren van nieuwe beelden van vrouwelijke subjectiviteit. Verschillende historici van het feministisch denken (zoals Eisenstein en Spender) hebben erop gewezen dat het accent verschoven is van de eerdere analyses van vrouwen en het vrouwelijk bestaan, waarbij vrouwen als empirische subjecten het uitgangspunt vormden, naar een geslachtgericht type analyse.

Deze verschuiving wordt vrij vaak omschreven als een herdefiniëring van het begrip materialisme, dat ontleend is aan de vroeg marxistisch-femi-

nistische benadering van de kwestie van socialisering. Zo richtte de gehele discussie over vrouwelijke subjectiviteit zich, door De Beauvoirs wereldschokkende uitspraak: 'Men wordt niet als vrouw geboren, maar tot vrouw gemaakt', op maatschappelijke constructies en werden de biologische, anatomische en psychoseksuele dimensies afgezwakt. Volgens De Beauvoir is lichamelijke voor vrouwen historisch tot een lotsbestemming gemaakt; bijgevolg was het radicaal-feministische alternatief om aan te tonen dat de onderwaardering, onderdrukking en algemene 'minderwaardigheid' van vrouwen geen 'natuurlijke', dat wil zeggen biologische, bestaansgrond had, maar eerder het resultaat was van culturele en sociaal-politieke structuren. De ontkenning van een bepaalde oorsprong van het 'vrouw-zijn' speelde derhalve een fundamenteel strategische rol in het vroeg-feministische standpunt.

Men begon vragen te stellen bij deze benadering onder invloed van de ontwikkeling van de feministische politieke praktijk en de uitbreiding van nieuwe theoretische inzichten betreffende de seksuele differentie die voortkwamen uit de structurele antropologie, linguïstiek en psychoanalyse. Het accent werd niet meer zozeer op materialisme gelegd alswel op de 'materialiteit' van de mens als een lichamelijke constructie. Dit concept, uitgewerkt binnen het Franse structuralisme, heeft tot een heroriëntatie geleid van de prioriteiten op de feministische theoretische en politieke agenda en heeft ons gedwongen de specificiteit van het 'geleefde, vrouwelijke, lichamelijke zelf' opnieuw in overweging te nemen.¹ Met deze verschuiving werd het concept van het 'lichaam' als noodzakelijk uitvloeisel van het vraagstuk 'differentie' opnieuw ingevoerd en maakte het beide tot sleutelbegrippen in de discussie over vrouwelijke subjectiviteit. Dit viel duidelijk samen met de diepgaande, structurele herdefiniëring van het idee 'macht' (Foucault) en bijgevolg 'maatschappelijke constructie'.

Alhoewel een deel van deze generatie denkers de kant opgegaan is van de zogenaamd postmoderne ontkenning van seksuele differentie ten gunste van een seksueel ongedifferentieerd idee van 'multipliciteit' (Deleuze), lijkt mij dat de feministische wetenschapsters die door deze nieuwe intellectuele horizon zijn geïnspireerd, het idee 'differentie' op nieuwe wijze hebben verfijnd. Ik zou willen stellen dat we in politiek opzicht moeten beginnen met de strijd voor gelijkheid te verdedigen: de *aanwezigheid* van reële vrouwen in posities van discursieve, politieke en economische zichtbaarheid is een noodzakelijke voorwaarde voor het poneren van differentie. Theoretisch leidt de erkenning van een lichamelijke, concrete oor-

1. Zie bijvoorbeeld Luce Irigaray, *Speculum*. Parijs (Minuit) 1977.

sprong van subjectiviteit tot de afwijzing van de traditionele visie op het subject als 'universeel', dat wil zeggen 'geslachtloos' of 'seksueel neutraal', en ook van de valse tegenstelling tussen natuur en cultuur, die deze zogenaamde universaliteit van het subject staande houdt.

Met het verdedigen van deze opvatting wil ik de huidige feministische theorie echter niet voorstellen als een homogeen geheel. Hoewel feministische wetenschappers eensgezind zijn in hun afwijzing van de pseudo-universalistische positie die uitgaat van het mannelijke als de norm, lopen de opvattingen over seksuele differentie sterk uiteen. Zoals Catherine Stimpson stelt, variëren ze van de wilde maximalisten die geloven in radicale verschillen tussen de seksen, tot de halfzachte minimalisten die bereid zijn rond de gemeenschappelijke grenzen van het mens-zijn te manoeuvreren.² Het zij voldoende te zeggen dat een aantal belangrijke politieke kwesties in de huidige feministische beweging, zoals het prostitutie-debat, lesbische theorieën, het werk van vrouwen uit etnische minderheden, de discussie over de nieuwe, reproductieve technologieën en kunstmatige voortplanting, allemaal de politieke betekenis en ook de complexiteit van het begrip seksuele differentie naar voren brengen.

Het politieke aspect van dit project zou kunnen worden samengevat als de afwijzing van assimilatie in masculiene denkwijzen, praktijken en waarden. Uit de aanhoudende wisselvalligheden in de emancipatie van vrouwen in de westerse wereld is gebleken dat, naast het hardnekkig voortduren van klassieke vormen van discriminatie, de strijd voor gelijkheid gemakkelijk in een eenrichtingsverkeer naar een mannenwereld kan veranderen. In plaats van het gelijkheidsstreven te scheiden van het differentie-standpunt, zie ik beide als complementair. Ik zou de vrouwenbeweging in ruime zin willen definiëren als de ruimte waar de bevestiging van differentie operationeel kan worden gemaakt, door middel van een collectieve uitoefening van politieke zelfbeschikking. Wat op het spel staat is de definitie en de maatschappelijke aanvaarding van de 'vrouw' als anders dan 'niet-man': seksuele differentie *als positiviteit*, niet als reactie.

Politiek van het gespleten subject

Door het vraagstuk van seksuele differentie serieus te nemen kruist de feministische theorie de fundamentele vragen die de hedendaagse filosofie kwellen: Op welke wijze kunnen we de *eenheid* van de denkende mens her-

2. K. Stimpson, *Women's Studies in the USA Today*. Seminarpaper 1988.

denken in een periode in de geschiedenis waarin de rationalistische visie op het subject, gebaseerd op het dualisme lichaam/geest, natuur/cultuur, menselijk/goddelijk, ineengestort is? Hoe kunnen we zowel pleiten voor het verlies van het traditionele paradigma als voor de noodzaak om de 'eenheid' van het menselijk subject te herintegreren? En terwijl het feminisme toch in hoge mate modern is, zowel in theorie als in praktijk, hoe kunnen wij, feministen, dan in één adem zowel de dood van het traditionele subjectbegrip verdedigen als de noodzaak om het nieuwe, geslachtspecifieke vrouwelijke subject te poneren? Met andere woorden, hoe kunnen we de positiviteit van vrouwelijke subjectiviteit staande houden in een stadium in de westerse geschiedenis en filosofie waarin onze aangeleerde voorstellingen van het subject radicaal ter discussie staan?

In een poststructuralistisch kader zou ik de vragen zo stellen: Is er een herdefiniëring van materialisme mogelijk, waarbij de 'materialiteit' van het lichamelijke, menselijke subject het uitgangspunt vormt? Is er een radicaal-materialistische, postmarxistische interpretatie van het subject als geïntegreerde eenheid van lichaam en geest mogelijk? Als we de hedendaagse visie op het subject als 'nomadisch' aanvaarden, dat wil zeggen als een verbluffende verzameling van geïntegreerde fragmenten, welke betekenis, status en politieke prioriteit kunnen we dan geven aan het idee van de seksualisering van het subject? En dan vooral aan de specificiteit van de vrouw als een discursief, libidineus en empirisch subject?

In feministisch-theoretische termen zou ik hier vervolgens aan toe willen voegen: Hoe kunnen wij, feministen, de theoretische erkenning van de structuren van het subject in overeenstemming brengen met de politieke noodzaak de vrouw te poneren als het subject van een andere geschiedenis, een ander vertoog? Hoe ver kunnen we gaan met de seksualisering van het subject? In hoeverre kan 'differentie' worden geseksualiseerd? En bovenal, welke politieke positie kunnen we ontwikkelen waarbij de theoretische complexiteit van de subjectopvatting, die wij delen met de hedendaagse filosofie en de moderne cultuur, wordt gerespecteerd en waarbij onze betrokkenheid bij de vrouwenstrijd wordt gehandhaafd? Het is de politiek van het vrouwelijke gespleten subject?

Uitgaande van de premisse dat de kwestie van seksuele differentie het fundamentele, theoretische probleem van deze eeuw is,³ wil ik stellen dat seksuele differentie *ontologisch* is, dat wil zeggen *constitutief voor het mens-zijn*. 'Zijn' is situationeel, dat houdt in: is gelokaliseerd in ruimte en tijd. 'Hier-en-nu-zijn' betekent altijd al 'belichaamd-zijn', dat wil zeggen 'ge-

3. L. Irigaray, *L'éthique de la différence sexuelle*. Parijs 1984.

slachtelijk-zijn': als 'ik' niet geslachtelijk ben, ben 'ik' helemaal niet. De ruimte van het lichaam is de drempel tot 'zijn'.

Derhalve maak ik mij grote zorgen over de argumenten en polemische lijnen die de feministische discussie naar de duistere diepten hebben gevoerd van wat gewoonlijk 'essentialisme' wordt genoemd. Ik vraag me af waarom en hoe seksuele differentie op één lijn is gesteld met het idee van vastliggende mannelijke en vrouwelijke essenties, waardoor het zulke negatieve politieke implicaties heeft gekregen.⁴ Zoals Naomi Schor het stelt: 'essentialisme is het moderne feminisme een gruwel'. Ofschoon de oorspronkelijke betekenis ervan verloren is gegaan, verwees het vroeger naar iets dat onveranderlijk was en dat bijgevolg buiten het terrein van de politieke interventie lag. Vandaag de dag wordt het meestal verward met biologisch determinisme, dat wil zeggen, het geloof in onveranderbare mannelijke en vrouwelijke essenties.

Ik zou vraagtekens willen plaatsen bij deze reductie van essentialisme tot determinisme en het begrip 'essentie' opnieuw willen bezien, teneinde het te bevrijden van de implicaties van onveranderlijkheid. Ik ben het integendeel juist met Spivak eens en zou willen stellen dat een feministisch wetenschapster die geïnteresseerd is in het denken over seksuele differentie, het zich vandaag de dag niet kan veroorloven om niet essentialistisch te zijn. Mijn verdediging van het essentialisme als een werkbare politieke strategie berust op drie punten.⁵

Op de eerste plaats dwingt het ons kwesties die verband houden met het lichaam en de lichamelijke van het subject, te heroverwegen; te weigeren om het empirische van het symbolische, het materiële van het discursieve en sekse van gender te scheiden. Ik zou zeggen dat 'het vrouwelijke' opnieuw verbonden moet worden met de lichamelijke, geslachtelijke materialiteit van de vrouw, teneinde de deseksualisering van het idee differentie tegen te gaan. De 'vrouw' poneren als de plaats van seksuele differentie legt ook de basis voor zowel een feministische epistemologie en een alternatieve vorm van kennisconstructie, als voor een radicale feministische politiek in dit tijdperk van postmoderne ontpolitisering. Op de derde plaats houdt de hele discussie over seksuele differentie op het conceptuele niveau verband met meer metafysische vragen over zijnsstructuren. Deze ontologische dimensie fungeert als het raakvlak tussen de twee traditionele tegenpolen natuur/cultuur, lichaam/geest enzovoort, die onze perceptie van 'het subject' structureert. Het is geen regressief standpunt om het ontologische niveau

4. N. Schor, *This essentialism that is not one* (verschijnt binnenkort).

5. G. Spivak, *In other words*. Londen (Methuen) 1987.

van de discussie in gedachten te houden, maar eerder een poging om een van de meest schrikbarende knopen te ontwarren waarin de feministische theorie en praktijk bekneeld is geraakt. Evenals het hedendaagse denken waaruit het is voortgekomen, is het feministische denken verwickeld in een proces van het overwinnen van de metafysica, maar om effectief te zijn, moet dit proces worden doorlopen of grondig worden verwerkt. Als we niet mee willen doen aan het oppervlakkige anti-intellectualisme van diegenen die metafysica als 'wollig denken' beschouwen, als we niet door willen gaan met het geven van ideologische antwoorden op conceptuele vragen, moeten we de noodzaak serieus nemen om een kritische analyse uit te werken van het essentialistische aspect van het probleem subjectiviteit. Wil zo'n kritische analyse effect hebben, dan kunnen we ons daar niet gemakkelijk van afmaken.

'Ik' die ander

Alhoewel het zo voorgestelde begrip 'differentie' voornamelijk verwijst naar de verschillen *tussen* mannen en vrouwen, is met dit heteroseksistische referentiekader niet alles gezegd. Van groter belang is dat 'differentie' verwijst naar de verschillen *tussen* vrouwen *onderling*; verschillen in klasse, ras en seksuele voorkeur, waarvoor de betekenaar 'vrouw' als algemene term niet langer voldoet. Bovendien wijst de problematiek van de 'differentie' op een andere laag van samenhangende kwesties: de verschillen *binnen* elke vrouw afzonderlijk, waarmee de complexe wisselwerking wordt bedoeld van de verschillende ervaringsniveaus die elke onveranderlijke notie van identiteit eindeloos opschorren.

Het idee van 'verschillen binnen' elk subject is schatplichtig aan de psychoanalytische theorie en praktijk, in de zin dat het subject ermee wordt voorgesteld als het kruispunt van verschillende taalregisters die een beroep doen op de verschillende lagen van geleefde ervaring.

Teneinde dit standpunt terug te vertalen naar de discussie over de politiek van subjectiviteit binnen de feministische praktijk van seksuele differentie, zou ik de volgende vragen willen stellen: Hoe verhoudt zich de 'vrouw-in-mij' tot de 'feministe-in-mij'? Wat zijn de schakels en mogelijke spanningen tussen mijn 'feministe-zijn' en mijn 'vrouw-zijn'? Tussen de politiek en mijn zelfbesef, tussen subjectiviteit en identiteit, tussen seksualiteit als institutie en ook als een van de steunpilaren van het eigen zelfbesef? Met andere woorden, wat zijn de subjectieve middelen waarmee seksuele differentie operationeel wordt gemaakt als plaats van spreken? Welke technolo-

gie van het zelf is werkzaam in de expressie van seksuele differentie?⁶

Zowel expliciet als impliciet is dit een politiek probleem. Expliciet zijn de politieke gevolgen verstrekkend, in de zin dat ze precies de redenen voor de legitimatie van het feminisme als politieke beweging in twijfel trekken. De cruciale vraag is: Waar komt politieke overtuiging vandaan? Wat is de basis van de legitimiteit van het feministische politieke subject? Wat verleent het geldigheid? Waar komt politieke authenticiteit vandaan? Van de afwijzing van onderdrukking? Is het een daad van solidariteit met medeslachtoffers: 'sisterhood is powerful'? Is het een daad van zuiver, dat wil zeggen belangeloos verzet? Of komt het voort uit de wens onze ergste paranoia nachtmerries, of anderzijds onze meest geheime machtsfantasieën uit te drijven?

Het vraagstuk van seksuele differentie is op meer impliciete wijze politiek, voor zover het de discussie erop richt, hoe zinvolle en blijvende veranderingen teweeggebracht kunnen worden. Dat wil zeggen, hoe kan de transformatie van het zelf, de ander en de maatschappij tot stand worden gebracht? Het benadrukt de ethische gevoelens die ten grondslag liggen aan de feministische politiek. Door de paradox van het vrouwelijk bestaan naar voren te brengen, niet alleen met betrekking tot onderdrukking, maar eerder als tegelijk implicatie en exterioriteit ten opzichte van het patriarchale, fallologocentristische systeem, wordt het complexe probleem van de betrokkenheid van vrouwen bij een systeem dat ons daadwerkelijk discrimineert en uitsluit geherformuleerd. En ten slotte helpt het ons de vraag te beantwoorden: Wat betekent het te denken en te spreken 'als een feministische vrouw'?

Spreken 'als een feministische vrouw' verwijst niet naar een dogmatisch kader, maar eerder naar een knooppunt van onderling verbonden vragen die in verschillende lagen en registers en op verschillende niveaus van het zelf spelen. Feminisme als positie vanwaaruit wordt gesproken en bijgevolg als een theorie over het subject, is niet zozeer een ideologisch als wel een epistemologisch standpunt, om de formulering van Teresa de Lauretis te gebruiken. Door verbindingen te leggen tussen verschillende 'plateaux' (Deleuze) van ervaring, koppelt de feministische denkster bijvoorbeeld de instituties waar kennis wordt geformaliseerd en overgebracht (universiteiten en scholen) aan de ruimtes buiten het officiële blikveld, die fungeren als 'aflos-stations' voor het opwekken en doorgeven van kennis als verzet (de vrouwenbeweging).

6. M. Foucault, *Het gebruik van lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2*. Nijmegen 1984; T. de Lauretis, *Feminist Studies, Critical Studies*. Bloomington (Indiana University Press) 1987.

Maar de feministische denkster heeft andere verbindingen om zich zorgen over te maken. Het opmerkelijke van het denken 'als een feministische vrouw', ongeacht waarover feitelijk gedacht wordt, is de extreme nabijheid van het denkproces tot de existentiële werkelijkheid en de geleefde ervaring. Feministische theorievorming is een methode om het denken aan het leven te relateren (Fox Keller); als zodanig levert het niet alleen een kritisch standpunt op vanwaaruit gevestigde normen van kennis worden gedeconstrueerd, er wordt ook een nieuwe rangorde van waarden gevestigd binnen het denkproces zelf en het geeft aan de geleefde ervaring het primaat terug dat ze historisch was kwijtgeraakt. Bovenaan in de herwaardering van de ervaring staat de notie van het lichamelijke zelf: het persoonlijke is niet alleen politiek, het is ook theorie. Bij het denken over het zelf als lichamelijke entiteit spelen affectiviteit en seksualiteit een dominante rol, met name in de herdefiniëring van datgene dat maakt dat een subject wil denken: het verlangen te weten. Deze 'epistemofiele' spanning die de inzet van het kenproces mogelijk maakt, is de eerste stap naar de herdefiniëring van het 'denken als een feministische vrouw' in termen van een epistemologische breuk.

Uiteindelijk weet de vrouw die denkt in de hierboven aangegeven betekenis, dat denken op deze manier niet alleen te maken heeft met het licht der rede, maar ook met de schemerige regionen van de geest waar woede en verzet tegen de sociaal-politieke realiteit zich verenigen met het intense verlangen veranderingen teweeg te brengen. Derhalve, als iets in het feministische denkkader zich verzet tegen het heersende vertoog, dan is er iets in het 'vrouw-zijn' dat het feministische standpunt zelf te buiten gaat. Het project om aan dit 'buiten' in onze – oh, zo fallocentrische – cultuur, een structuur, een stem en een vorm te geven, wordt dan binnen de feministische theorievorming een project dat is gericht op de herdefiniëring van 'de vrouw als subject'.

Vandaar deze samenhangende reeks vragen: Hoe herdenkt een collectieve beweging de definitie van het subjectieve zelf? Waar komt een dergelijke transformatie vandaan? Hoe worden nieuwe denkstructuren uitgedacht? Waar vinden we de woorden om adequaat uit te drukken wat niet gezegd kan worden binnen de parameters van het fallologocentristische vertoog, waarvan we allemaal part-time lid zijn, zelfs de radicaalste feministen onder ons? Verderop zal ik aanvoeren dat er een notie van gemeenschappelijkheid nodig is als legitimerende instantie.

Hoezeer ik ook onder de indruk ben van de argumentatie van Laccianaanse critici van de logica van het fallologocentrisme (Mitchell en Rose), ben ik er niettemin van overtuigd dat de conceptuele uitdaging van het feminisme radicaal anders is dan het psychoanalytische project. Dit heeft te

maken met de bovengenoemde epistemologische dimensie: Hoe moeten de 'innerlijke verschillen' verbonden worden met de politieke praktijk, die de bemiddeling vereist van de 'onderlinge verschillen' tussen vrouwen, ten einde seksuele differentie te bekrachtigen en te effectueren? Binnen het feminisme kan, anders gezegd, het politiek-epistemologische vraagstuk van het volbrengen van een structurele transformatie van het subject niet los worden gezien van de noodzaak veranderingen te bewerkstelligen in het sociaal-materiële referentiekader.

Het lichaam, encore

Hoe moeten we het lichaam herdenken in termen die noch biologisch noch sociologisch zijn? Hoe moeten we de lichamelijke oorsprong van de subjectiviteit herformuleren zodat het inzicht van het lichaam als libidineuze oppervlakte, krachtenveld, drempel tot transcendentie (Deleuze) erin wordt verwerkt? Als begrip is het lichaam verbonden met de onto-theologische discussie over het overwinnen van de metafysica en met het zoeken naar een nieuwe definitie van de mens als geïntegreerde eenheid van materiële en symbolische elementen. Het benadrukken van de metafysische dimensie in het vraagstuk van het lichaam is een manier om de discussie weg te schuiven van de valse dichotomie van het biologische versus het politieke. En wanneer we inderdaad de problematiek van de lichamelijke oorsprong van subjectiviteit terugplaatsen binnen de structuur van het metafysische denken, waar ze thuishoort, dan wordt het hele vraagstuk van essenties onvermijdelijk en van groot belang.

Het is precies deze notie van het lichaam, van een ander lichaam, die in wisselende gradaties van samenhang werkzaam is in de teksten van Luce Irigaray. In haar deconstructie van de seksuele polarisatie in het traditioneel ontologische vertoog imiteert Irigaray perfect de conceptuele werking van de essentialistische logica als sleutel tot het fallologocentristische vertoog. Met andere woorden, Irigaray neemt de plaats die 'het vrouwelijke' toegewezen heeft gekregen door eeuwen van patriarchaal denken, heel letterlijk als de plaats van de eeuwige ander van het systeem. Irigaray's strategie is gebaseerd op de weigering om de symbolische, discursieve dimensie te scheiden van de empirische, materiële of historische. Ze weigert de vragen ten aanzien van het vrouwelijke los te zien van de aanwezigheid van reëel bestaande vrouwen en hierdoor lijkt het alsof ze de binaire pervertering van het falloctrisme herhaalt door het vrouwelijke gelijk te stellen aan vrouwen en het masculiene aan mannen. Maar de ogenschijnlijke mi-

mesis is tactisch en beoogt de produktie van differentie. Want, zo voert Irigaray aan, er bestaat geen symmetrie tussen de seksen en derhalve is het recht – en de politieke verplichting – toekennen aan vrouwen om hun ‘vrouwelijkheid’ te verwoorden, hetzelfde als iedere naturalistische opvatting van een vrouwelijke ‘natuur’ deconstrueren. Vrouwen aanmoedigen het vrouwelijke te denken, te zeggen en te schrijven is een gebaar van zelf-legitimering waarmee een eeuwenlang fallologocentristisch denken wordt doorbroken.

De traditionele ontologische opvattingen over het subject zijn ontegenzeggelijk essentialistisch, omdat het complexe probleem van de eenheid van de mens er in termen van binaire opposities wordt geformuleerd. Het essentialisme, opgevat als de wezenlijke oppositie van verwante tegenstellingen, is een constante in niet alleen het traditionele denken, maar ook, in ontkennende vorm, in de hedendaagse pogingen om het bouwwerk van de metafysica te deconstrueren. Een paar opmerkelijke uitzonderingen daargelaten, zoals Spivak, is er weinig feministisch-kritische aandacht besteed aan de essentialisering van het vrouwelijke, terwijl de essentialistische aspecten van Irigaray’s werk het onderwerp van heftige kritiek zijn geweest.⁷

Het is van belang om onderscheid te maken tussen de onvermijdelijkheid van essentialisme in de kritische beschouwing van de metafysica en in de mimetische strategie die feministische wetenschappers zoals Irigaray toepassen, teneinde seksuele differentie teweeg te brengen en te doordenken.⁸ Dit is niet alleen een kwestie van methodologie, maar ook van ethiek: als ‘wij, feministen’ er niet langer tevreden mee zijn om politieke antwoorden te geven op theoretische vragen, moeten we inderdaad de theoretische complicaties onder ogen zien die we zelf mee in de wereld hebben gebracht. Het probleem van ‘essentie’ is één zo’n complicatie en om dit goed aan te pakken, kunnen ‘wij, feministen’ niet zonder een diepgaande analyse van precies die conceptuele structuren die de produktie van theoretische stelsels hebben bepaald en waarin, zelfs vandaag de dag nog, de voorstelling van vrouwen bekneld zit. Het feminisme heeft de ethische verplichting nauwgezet te denken over de historische en discursieve voorwaarden voor ons spreken: we moeten ons *door* de knoop van onderling verbonden vragen ten aanzien van seksuele differentie *heen werken*. En als we pleiten voor differentie, belichaamd door vrouwelijke subjecten, kunnen we niet simpelweg de essentialistische kant van de structuur van menselijke subjectiviteit vermijden. Een *a priori* anti-essentialistisch standpunt innemen mag

7. T. Moi, *Sexual/Textual Politics*. Londen (Methuen) 1985.

8. M. Whitford, ‘L. Irigaray and the female imaginary’, in: *Radical Philosophy*, nr. 43.

dan politiek correct zijn, conceptueel blijft het niettemin kortzichtig. De ware vraag is een strategische, namelijk: Waarheen zal deze lange reis door de essentialistische, differentiële logica ons voeren? Waar leidt de filosofie van seksuele differentie toe? Wat is de politiek ervan?

Een verschillend essentialisme

Volgens mijn interpretatie betoogt het denken over seksuele differentie het volgende. Het is historisch en politiek urgent om in het *hier en nu* van de gemeenschappelijke wereld van vrouwen seksuele differentie tot stand te brengen en ernaar te handelen. 'Wij', vrouwen, leden van de vrouwenbeweging, pleiten voor een epistemologisch en ethisch verband: een feministisch cogito. 'Wij', vrouwen, verklaren het volgende: 'ik, vrouw, denk en dus zeg ik, vrouw, ben'. Geslachtelijk ben ik tot vrouw bepaald, mijn subjectiviteit is geslachtelijk-vrouwelijk. Aangaande *wat* mijn 'zelf' of mijn 'ik' eigenlijk is, is een geheel nieuwe vraag die betrekking heeft op identiteit. Het is niet nodig dat de bevestiging van mijn subjectiviteit een propositionele inhoud verleent aan mijn besef van identiteit: ik hoef de betekenaar vrouw niet te definiëren om hem te laten gelden als het sprekende subject van mijn vertoog.

De stelling van een feministisch cogito als een geslachtelijk bepaald subject van het spreken ('ik, vrouw, denk en dus zeg ik dat ik, vrouw, ben') heeft niets met determinisme te maken. Vrouw-zijn is niet de toekenning van een voorgeschreven essentie, het is geen causale bewering die de uitkomst van iedere individuele identiteit vooraf kan vastleggen. Eerder heeft het betrekking op de facticiteit van mijn zijn, het is een feit, het is *zo*: 'ik' ben geslachtelijk bepaald. 'Ik' ben al een vrouw – maatschappelijk en lichamelijk – zolang als 'ik' heb bestaan, dat wil zeggen, binnen de beperkte schaal van mijn tijdelijkheid, voor altijd. 'Ik', vrouw, ben het vrouwelijke, geslachtelijk bepaalde subject dat sterfelijk is en begiftigd met taal. Mijn 'vrouw-zijn', evenals mijn 'in-de-taal-zijn' en 'sterfelijk-zijn', is één van de constitutieve elementen van mijn subjectiviteit. Seksuele differentie is *ontologisch* en niet accidenteel, bijkomstig of contingent aan sociaal-economische omstandigheden. Het is evident dat de vrouw een sociale constructie is, en dat de erkenning van dat feit in taal plaats kan vinden is duidelijk, maar dat het proces van de constructie van vrouwelijkheid zich vasthecht aan en zich baseert op lichamelijke realiteiten is evenzeer waar. In dit opzicht word je zowel als vrouw geboren als tot vrouw gemaakt, het feit van het vrouw-zijn is noch louter biologisch, noch uitsluitend historisch en het

polemische aspect van deze discussie zou, in mijn ogen, niet verder in een van beide richtingen gepolariseerd mogen worden. Seksuele differentie is behalve een *feit*, ook een *teken* van een lange geschiedenis waarin het verschil begripsmatig als ongunstig of als een gebrek is voorgesteld. Het gaat in deze discussie niet om oorzakelijkheid, het is geen kwestie van de kip of het ei, maar eerder een positief project om van de differentie een kracht te maken en de positiviteit ervan te bevestigen.

'Vrouw-zijn' als resultaat van een constructie van vrouwelijkheid in de geschiedenis en de taal moet gezien worden als het uitgangspunt voor de bevestiging van de vrouw als subject. 'Wij', feministen, kunnen derhalve de strategie toepassen om 'vrouw' te definiëren als de voorraad verzamelde kennis, de theorieën en voorstellingen van het vrouwelijk subject. Dit is geen nodeloze toeëigening, want 'ik, vrouw' ben de onmiddellijke, empirische referent van alle theoretisering over vrouwelijkheid, het vrouwelijk subject en het vrouwelijke. 'Ik, vrouw' word, ook in mijn dagelijks leven, direct beïnvloed door wat er van het subject vrouw is gemaakt; in mijn lichaam heb ik betaald voor alle metaforen en beelden die in onze cultuur geschikt zijn bevonden om de vrouw te produceren. De metaforisering wordt gevoed met mijn lichamelijke zelf in een proces van 'metafysisch kannibalisme',⁹ waarvoor de feministische theorievorming een verklaring helpt bieden.

Daarom zal 'ik, vrouw' niet gemakkelijk het spel van voorstellingen opgeven, evenmin zal ik de band tussen het symbolische of discursieve en het lichamelijke of materiële losser maken. Ik neem het op me om de totaliteit van de definitie die van vrouwen zijn gemaakt te erkennen als mijn *historische essentie*. Op basis van de verantwoordelijkheid die ik voor mijn genus op me neem, kan ik beginnen de regels van het spel te wijzigen. Het feitelijke element waarop het project van seksuele differentie stoelt en dat ook een teken is, is niet biologisch, het is bio-cultureel en historisch. Het belang ervan berust op het feit dat het mij, en velen zoals ik doordat we tot hetzelfde geslacht behoren, toestaat te verklaren dat 'wij', vrouwen, deze voorstellingen en beelden van ons in hoge mate onvoldoende en inadequaat vinden om uitdrukking te geven aan onze ervaring. Maar voordat deze verklaring wordt gegeven, moet het punt van overeenstemming worden opgehelderd, dat 'een vrouw-zijn altijd al aanwezig is als de ontologische eerste voorwaarde voor mijn existentiële wording als subject'.¹⁰ Hetzelfde zou gezegd kunnen worden en zou zelfs gezegd moeten worden van 'een man-

9. Ti-Grace Atkinson, *Amazone Odyssey*. New York 1969.

10. R. Braidotti, 'Envy', in: *Men in Feminism*. New York 1987.

zijn', maar het mannelijk subject heeft er historisch voor geopteerd om zijn zijn in de universalistische, logocentristische wijs te vervoegen. Maar zelfs dat zou kunnen veranderen.

Bijgevolg is het niet nodig om de definitie en voorstelling van de vrouw te rechtvaardigen of te legitimeren door een beroep te doen op een geschiedenis van onderdrukking of, erger nog, van vervreemding. Laat ons, in plaats daarvan, de realiteit van een vrouw te zijn als essentiële premisse nemen voor de herdefiniëring van het vrouwelijk subject. Het uitgangspunt is de erkenning van het anders zijn van de andere vrouw en haar symbolische functie als instrument voor verandering. Met andere woorden, de bevestiging van seksuele differentie wordt een politieke strategie die aan vrouwen, als collectieve beweging, het recht en de competentie toekent te zeggen *wat* – als het dan al *wat* is – een vrouw is, om het beeld, het zelfbesef en de waardering van onszelf te bepalen. Zo zou het 'vrouwelijke' – om Irigaray's problematiek weer op te pakken – niet langer het effect zijn van mannelijke fantasieën, van mythen en voorstellingen gecreëerd door mannen, en evenmin zou het herleidbaar zijn tot de loutere uitwerking van sociaal-economische omstandigheden. Het 'vrouwelijke' is datgene wat 'ik, vrouw' uitdenkt, verordent en autoriseert in 'onze' taal, onze praktijk, ons collectieve zoeken naar een herdefiniëring van de status van alle vrouwen. Het is aan ons, verzameld in de feministische beweging, deze betekenaar te herdefiniëren, uitgaande van hoe 'ik, vrouw', mezelf richt naar de aanwezigheid van andere vrouwelijke subjecten. Zolang als andere vrouwen dit discursieve machtsspel hier en nu kracht bijzetten en zolang als een gemeenschap het legitimeert, kan een politiek geherdefinieerd, collectief subject – een vrouwelijke symbolische orde – de subjectieve wording van ieder van ons autoriseren.

Het doel hiervan is niet een archaische definitie van vrouwelijke 'macht' te verheerlijken en evenmin om een verloren oorsprong terug te vinden, maar eerder is het een tactiek waarmee we onze eis voor erkenning van manieren van kennen, denkwijzen en voorstellingsvormen die uitgaan van seksuele differentie kunnen legitimeren. Het is een daad van zelflegitimering die het ontologische verlangen om vrouw te zijn tot collectieve wil om te zijn verklaart. Het is ook een duidelijk discursieve strategie, die van het feminisme een houding maakt vanwaaruit kritisch gesproken wordt, een zeer bevoorrechte invalshoek vanwaaruit de realiteit van de theoretische praktijk kan worden veranderd. Verre van op essentialistisch deterministische wijze prescriptief te zijn, opent het mogelijkheden tot worden, legt het de basis voor een nieuwe affiniteit tussen vrouwen, een symbolische band tussen vrouwen als vrouwelijke, geslachtelijk bepaalde wezens. In

deze zin en slechts in deze zin, denk ik dat 'een feministisch wetenschapster die is geïnteresseerd in het denken over seksuele differentie en het vrouwelijke, het zich vandaag de dag niet kan veroorloven niet essentialistisch te zijn'. (Wat niet hetzelfde is als: 'gij zult essentialistisch zijn'.)

Theoretisch onthult de paradox van implicatie en exterioriteit die door feministische vrouwen wordt belichaamd, een diepere waarheid omtrent de structuren van menselijke subjectiviteit. Waarheid is van deze wereld en dat zijn vrouwen ook: als wezens van vlees en bloed zijn wij veroordeeld tot de wenteltrap van de gewone taal; als talige wezens (Lacans 'parlêtre'), net als alle wezens, zijn vrouwen zowel het resultaat als de manipulators van talige tekens. Er is geen buiten, geen gemakkelijke uitweg uit de sociale en symbolische orde, waarvoor de mannelijke sekse de fundamentele, referentiële parameters heeft geleverd. Er is geen 'ideologische zuiverheid' als zodanig, derhalve: als vrouwen zijn wij hecht verbonden met een cultuur en met een logisch vertoog dat vrouwen en het vrouwelijke historisch ongunstig heeft gedefinieerd. Maar de bewuste, politieke realisatie van ons reeds aanwezig zijn in een systeem dat zich blind heeft getoond voor het feit van wat wij zijn en dat wij zijn, zou, in plaats van de erkenning van een nederlaag te zijn, de weg kunnen bereiden voor een nieuw ethisch en politiek project, gericht op de bevestiging van de positiviteit van de differentie die wij belichamen. Meer dan de fantasie van vrouwelijke macht en de illusie van een zuiver vrouwelijke soort, zou dit project van de seksuele differentie en het ethische gevoel dat het kracht bijzet, wel eens de laatste utopie van deze ten einde lopende eeuw kunnen zijn.

Vertaling: Kathleen Rutten

Joke Hermsen

Proto-feminisme in de pruikentijd

Belle van Zuylen en Madame de Staël over Kant
en Rousseau*

Op een zomerse dag in het jaar 1793 vond er in Zwitserland een ontmoeting plaats tussen twee vrouwen die later in de geschiedschrijving geroemd zouden worden om hun literaire talenten en superioriteit van geest. Belle van Zuylen, een Nederlands schrijfster van hoge adellijke afkomst, ontving die dag een enthousiaste bewonderaarster van haar roman *Caliste*, de 26 jaar jongere, maar toen al beroemde Madame de Staël. Het gesprek verliep, ondanks de wederzijdse bewondering en gedeelde literaire en filosofische interesse, erg moeizaam. Het was niet alleen het verschil in leeftijd en karakter, maar vooral ook het verschil in levenshouding en intellectuele stijl dat een nauwere vriendschap tussen beide vrouwen in de weg stond.

Zo leefde Belle van Zuylen een eenzaam en teruggetrokken bestaan in het eenvoudige landhuis van haar Zwitserse echtgenoot, M. de Charrière, waar zij in alle rust haar brieven en romans schreef, schilderde, componeerde en af en toe wat vrienden ontving. Ze had alle aandacht voor de problemen en beslommingen van de haar omringende dorpsbewoners, genoot van de natuurlijke omgeving van haar huis en hield zich verre van het mondaine 'society'-leven van de adellijke kringen. Deze eenvoud en soberheid kwam ook in haar literaire stijl naar voren. Ze hield van heldere, duidelijke en eenvoudige zinnen en verafschuwde de meer pathetische en overdreven stijl van een Madame de Staël, die zij 'gekunsteld, verwarrend en potsierlijk' vond.¹ Haar bewondering gold de stijl van de klassieke auteurs Pascal, Corneille en La Fontaine, waar zij zich intellectueel meer verwant

* Dit artikel is financieel mogelijk gemaakt door de STEO te Den Haag en het Catharine van Tussenbroek Fonds te Bennekom. Met dank aan Tjitske Akkerman, Angela Grooten, Riet Paasman, Odile Verhaar en Henk van der Waal voor hun kritische opmerkingen en suggesties.
1. Philippe Godet, de eerste belangrijke biograaf van Belle van Zuylen, heeft in *Madame de Charrière et ses amis*, Lausanne (Editions Spes) 1927, een hoofdstuk gewijd aan de relatie tussen Belle en Madame de Staël, waarin onder andere enkele brieven zijn opgenomen die zij aan en over elkaar schreven.

mee voelde dan met de sinds Rousseau in zwang zijnde emotionele lyriek van het einde van de achttiende eeuw.

Germaine de Staël werd een kwart eeuw later geboren in een Frans, cultureel milieu dat sterk door het werk van Rousseau werd beïnvloed. Ze bewonderde zijn stijl en ideeën, alhoewel ze zijn grote liefde voor de natuur nauwelijks deelde. Germaine voelde zich op haar best in de literaire salons, waar ze zich omringd wist door de grootste geesten uit haar tijd. Eenzaamheid en stilte waren haar ten alle tijden vreemd. Ze schreef haar teksten op een draagbaar schrijftafeltje dat ze, al converserende met de mensen om zich heen, van de ene kant van de salon naar de andere droeg. Haar goede spreekvaardigheid was, volgens de meeste biografen, haar grootste talent, en ook Belle van Zuylen beaamde dit: 'Wat spreekt ze mooi, deze vrouw! Met een *élégance*, een gemak en uitgesproken nauwgezetheid'.² Voor de rest moest Belle echter niets hebben van deze enthousiaste en ambitieuze jongedame. Ze hield niet van haar wereldse manier van leven noch van haar sentimentele literaire stijl.

De verhouding tussen Madame de Staël en Belle van Zuylen werd bovendien nog eens overschaduwd door de gestalte van de Franse schrijver en politicus Benjamin Constant. Na een ruim acht jaar durende hartstochtelijke en inspirerende vriendschap met Belle, verkoos deze opklimmende politicus het sociaal veel interessantere gezelschap van Madame de Staël. Voor Belle betekende deze 'aflopende verhouding' een groot verlies en de breuk met Benjamin hield voor haar, begrijpelijkerwijs, ook een definitieve breuk met Madame de Staël in. Het vervolg van de intellectuele ontmoeting tussen deze twee schrijfsters zal dan ook alleen nog uit hun geschriften kunnen worden opgemaakt.

Zowel Belle van Zuylen als Madame de Staël hebben in hun literaire en kritische teksten commentaren geleverd op de heersende filosofische denkbeelden van hun tijd. Deze werden aan het einde van de achttiende eeuw voornamelijk bepaald door de 'natuurfilosoof' Rousseau en de 'verlichte' filosoof Immanuel Kant. Dit artikel zal vooral worden toegespitst op de interpretaties die zij gaven van Kant en Rousseau's opvattingen over het sekseverschil. Het is interessant om na te gaan in hoeverre Madame de Staël en Belle van Zuylen tot verschillende interpretaties van deze denkbeelden gekomen zijn en of deze eventuele verschillen wellicht te verklaren zijn vanuit een onderling verschillende visie op de vrouw. Van Belle van Zuylen wordt door menig criticus beweerd dat zij, ondanks haar progres-

2. Godet, a.w., p. 341.

sieve ideeën, toch zeker geen feministe of 'suffragette' was,³ terwijl de biografen van Madame de Staël juist wel haar 'feministische' ideeën hebben willen benadrukken. De criteria volgens welke de biografen de een wel en de ander niet als feministe bestempelden, blijven echter volstrekt onduidelijk.

In dit artikel zal het al dan niet feministisch gehalte van Belle van Zuylen en Madame de Staëls ideeën onderzocht worden naar aanleiding van hun wederzijdse receptie van Kant en Rousseau. Er zal daarom niet alleen inzicht gegeven worden in de houding van meer 'klassieke' schrijfsters jegens het filosofisch gedachtegoed uit hun tijd, maar tevens een eerste lijn in de historische ontwikkeling van een mogelijk feministische receptie van Kant en Rousseau geschetst worden.

Rousseau's dienstbode

Aan het einde van de achttiende eeuw was de invloed van de Franse schrijver Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) op cultureel, moreel en politiek vlak aanzienlijk geworden. Zo werden de teksten van deze 'vader van de Romantiek' in de literaire salons uitvoerig besproken, liet men zich bij de opvoeding van de kinderen inspireren door zijn *Emile ou l'éducation* en werd de republikeinse staatsregeling van Frankrijk ontworpen naar het voorbeeld van het *Contrat Social*.

Onder zijn vele bewonderaars was ook de toen nog jonge Germaine de Staël, die met *Lettres sur les écrits et le caractère de J.J. Rousseau* in 1788 haar literaire debuut maakte. In deze lofrede op Rousseau uitte zij niet alleen haar bewondering voor de literaire stijl van Rousseau, maar prees ze vooral ook de grote mate van *sensibilité* die uit zijn werk zou spreken. Het was de voor die tijd opmerkelijke, maar voor haar zo inspirerende idee dat het gevoel en het verstand niet van elkaar gescheiden konden worden, die Madame de Staël in Rousseau's teksten ontdekte. 'Alleen Rousseau heeft een dergelijke reflexieve hartstocht kunnen schilderen', schreef zij later, en verklaarde dat ook zij 'haar gevoelens nooit van haar ideeën zou kunnen scheiden'.⁴ Het is de romantische combinatie van grote emotionaliteit met afstandelijke rationaliteit die haar in het werk van Rousseau zo aansprak en die zij zelf tot haar literaire credo zou verheffen.

3. Zie bijvoorbeeld het artikel van Ph. Dubois, 'Dubbelzinnigheid als vorm van leven', in het aan Belle van Zuylen gewijde nummer van *Tirade*, nr. 201, 1975, p. 40.

4. Mme de Staël, *Corinne*. Parijs (Gallimard Collection Folio) 1985, deel III, hfdst. 3.



Belle van Zuylen (1740-1805)

De grote bewondering voor Rousseau heeft haar echter ook verleid tot het doen van uiterst curieuze uitspraken over zijn privé-leven. Rousseau, die de laatste dertig jaar van zijn leven deelde met zijn dienstbode Thérèse le Vasseur, heeft alle vijf kinderen die deze relatie voortbracht, geweigerd op te voeden en in het vondelingentehuis geplaatst. Dit gedrag van een man die als geen ander het moederschap verheerlijkte, is op zijn minst opmerkelijk te noemen, en Madame de Staël heeft in haar *Lettres* naarstig naar argumenten gezocht om een dergelijk gedrag te verontschuldigen. Het is echter merkwaardig dat ze de fout niet bij Rousseau, maar geheel bij Thérèse legde, die zij een 'ontaarde vrouw' noemde, die alleen maar in staat was 'om hem ongelukkig te maken'. Bovendien beschuldigde ze haar ervan ook 'de zelfmoord van Rousseau uitgelokt te hebben door hem met een man van lage stand bedrogen te hebben'. In deze krampachtige pogingen om Rousseau van elke blaam te zuiveren zien we hoe het grote enthousiasme gemakkelijk om kon slaan in een blind volgen van de door haar zo bewonderde schrijver.

Het waren juist deze ongelukkige beschuldigingen jegens Thérèse die Belle van Zuylen de kans boden om voor het eerst openlijk stelling te nemen tegen de intellectuele stijl van Madame de Staël. Ze deed dit op zeer geraffineerde wijze in een anoniem pamflet, *Plainte et défense de Thérèse le Vasseur* (1789) dat aan de Zwitserse en Franse kranten gestuurd werd en waarin ze de dienstbode Thérèse zogenaamd zelf het woord liet voeren. Deze beklagt zich over het gebrek aan 'goedhartigheid' van Madame de Staël, die 'kwaad spreekt over een arme vrouw' en 'dwaasheden verkondigt in weinig woorden' als zij Rousseau's zelfmoord wijt aan haar ontrouw met een man van *lage stand*. 'Is het gebruikelijk, zo vraag ik u, dat echtgenoten voor zoiets zelfmoord plegen? En dan nog wel *vooral* als het een man van de laagste stand betreft. Volgens u had hij zich gemakkelijker getroost, als ik een prins had bemind? Hij, Jean-Jacques! Kom, kom, mevrouw, u heeft hem zeker niet gelezen als het u is ontgaan hoe onverschillig maatschappelijke stand hem liet...'. Dit weinig vleiende pamflet, waarvan zoveel mogelijk exemplaren door vrienden van Madame de Staël werden opgekocht, toont Belle's weezin tegen het te emotionele discours van Madame de Staël, omdat het tot onredelijkheid leidt. 'Kwam het gezonde verstand maar in zwang!', riep zij later uit, toen de romantische lyriek steeds meer terrein won, 'dat zou de mooiste mode wezen die ooit bij mensen werd ingevoerd'.

Ondanks Belle's kritische houding jegens het *rousseauïsme* heeft ook zij zich in 1790 gewaagd aan een *Eloge de J.J. Rousseau*, dat het Engelse motto: 'His words were music, his thoughts celestial dreams' meekreeg.

Haar bewondering gold vooral de muzikale stijl van Rousseau, 'deze Sirenenzang', waarmee hij zijn dromen en idealen verwoordde. Maar al zijn ideeën waren 'denkbeeldige, irreële projecten' voor haar, zoals 'deze onmogelijke opvoeding', 'dit sociale contract dat geen enkele maatschappij kan realiseren' en 'deze natuur, die nergens te vinden is'. Zijn grootste verdienste was dat hij ons heeft leren dromen, zo stelde ze, maar over zijn ideeën 'kan ik me elke dag opnieuw kwaad maken'.

In haar briefroman *Mrs. Henley* (1784) uitte ze haar kritiek op de pedagogische ideeën van Rousseau, die in *Emile ou l'éducation* de opvoeding van Sophie geheel ondergeschikt maakte aan die van Emile. 'Rousseau heeft nauwelijks nagedacht over het karakter van Sophie, noch over haar ambities of rechten. Alles wordt voor het geluk van haar man opgeofferd. Zij is een slaaf die men opvoedt ten behoeve van haar meester'. Mrs. Henley streeft een opvoeding van meisjes na die hen leert zich tot sterke en vooral onafhankelijke vrouwen te ontwikkelen. Ze waarschuwt tevens de grote mate van *sensibilité*, die men in die tijd vooral bij vrouwen graag ontwikkeld zag. Ze ziet in deze voor vrouwen geclaimde gevoeligheid slechts een manier om vrouwen van de realiteit te verwijderen. In plaats van zich op 'serieuzere' zaken als studie en werk te concentreren, die hen een zelfstandige positie zouden kunnen verschaffen, moesten vrouwen zich, volgens Rousseau, louter met gevoelsmatige zaken bezighouden. Belle van Zuylen, die zichzelf ooit eens als overgevoelig wezen typeerde, wist maar al te goed dat een zich overgeven aan die gevoeligheid haar zelfstandigheid in de weg zou staan en het is daarom dat zij zo tegen deze vrouwelijke *sensibilité* geprotesteerd heeft.

Rousseau moest echter niets van die zelfstandigheid van vrouwen hebben. De enige, werkelijke plaats voor de vrouw is binnen het gezin, haar enige bestemming is het moederschap, schrijft hij in de *Emile*. Vrouwen die zich met andere zaken bezighouden, zoals studeren en schrijven, zijn gedegeneerde vrouwen en 'deugen nergens meer voor'.⁵ De vrouw is alleen geschapen om 'de mannen te behagen, hun van nut te zijn, hen als kind op te voeden en als man te verzorgen, hun bestaan plezierig en zoet te maken'. Het is verbazend dat Rousseau, ondanks zijn talrijke vrouwvijandige uitspraken, nog zoveel vrouwelijke bewonderaars overhield. Hoe konden intellectuele vrouwen als Madame de Staël en vele anderen zichzelf nog *rousseauïste* noemen, zichzelf als volgeling van deze filosoof opwerpen, die hun elke intellectuele arbeid verbood en hun een totale onderwerping aan de man voorschreef?

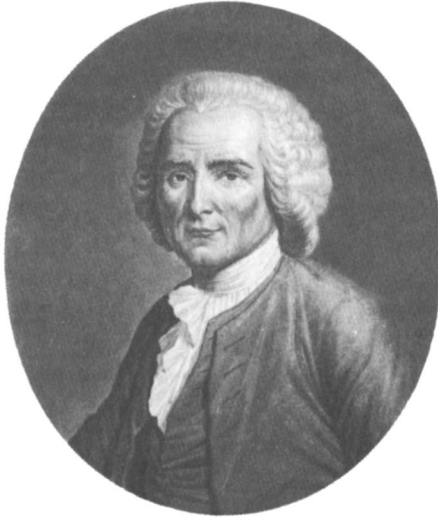
5. Zie ook H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*. Baarn (Ambo) 1988, waarin hij Rousseau's visie op de vrouw bespreekt.

Het is zeker dat Madame de Staël lang met deze vraag geworsteld heeft. Reeds in haar eerste *Lettres sur Rousseau* bekritiseerde zij diens poging om de vrouw geheel ondergeschikt te maken aan de man, maar pas 25 jaar later zou ze in een tweede *préface* hier nader op ingaan. Ze pleit dan voor een gelijke opvoeding en ontwikkeling van de talenten bij zowel mannen als vrouwen, omdat 'er geen communicatie mogelijk is, als beider geest niet analoog ontwikkeld wordt'. Bovendien vond zij een huwelijk alleen geslaagd 'wanneer het gebaseerd is op wederzijdse bewondering'.⁶ Ondanks dit pleidooi voor gelijke opvoeding en educatie, heeft Germaine de Staël zich als echte *rousseauïste* nooit los kunnen maken van het idee van een 'natuurlijke' ongelijkheid tussen de beide seksen. Het is juist op dit punt waar, zoals we zullen zien, de interpretaties van Belle van Zuylen en Madame de Staël sterk uiteen gaan lopen.

Biologisch determinisme: reeds een achttiende-eeuws dilemma?

Het 'verlichte' denken van de achttiende eeuw kenmerkt zich onder meer door het verruilen van een christelijke moraal voor een meer wetenschappelijke en op de natuur gestoelde moraal. 'Het tijdperk van de godsdienst heeft plaats gemaakt voor de eeuw van de wetenschap', staat er in de inleiding van de door Diderot uitgebrachte *Encyclopédie*. Wetenschap, rede en natuur werden aan elkaar gelijkgesteld en vormden de nieuwe instrumenten om filosofische concepten te herzien. Zo werd ook het denken over de vrouw geheel op 'wetenschappelijke' leest geschoeid. Dit wil zeggen het wezen van de vrouw werd volledig verklaard vanuit haar biologische constitutie, die men als zwak, ziekelijk en vooral inferieur aan de mannelijke bestempelde. Was het eerst de christelijke moraal die de vrouw vanwege haar aandeel in de zondeval geheel ondergeschikt aan de man maakte, nu poogden de denkers van de Verlichting deze moraal door middel van natuurwetten te bekrachtigen. Mocht de vrouw dus al illusies koesteren dat het eten van de appel haar eens vergeven zou worden, zodat zij haar onderdanige positie zou kunnen verlaten, met de eeuwige waarheden die de wetenschap vervolgens uitsprak over haar geaardheid, kon zij zich voor altijd opgesloten weten in de gevangenis van haar lichaam. Was zij in de christelijke moraal schuldig door haar daden, nu met de natuurwetten van de verlichte denkers, werd zij *van nature* schuldig aan wat zij reeds was.

6. Mme de Staël, *Oeuvres Complètes*. Deel I, *Seconde Préface* (1814) bij de *Lettres sur les écrits et le caractère de J.J. Rousseau*, p. 8.



Jean-Jacques Rousseau
(1712-1778)

Het is opmerkelijk dat verlichte denkers als Voltaire, Diderot en Desmahis, die juist de sociale gelijkheid tussen de burgers als een belangrijk Verlichtingsideaal naar voren brachten, toch een fundamentele ongelijkheid tussen de beide seksen hebben willen benadrukken. Ook in het denken van Rousseau, dat een overgang vormde van de Verlichting naar de Romantiek, zijn deze paradoxale Verlichtingselementen terug te vinden. Zo pleitte hij aan de ene kant in zijn *Contrat Social* voor een verstrekkend gelijkheidsideaal, waarbij elk individu al zijn belangen aan de gehele gemeenschap over moest dragen, zodat elke sociale hiërarchisering hiermee weg zou vallen, terwijl hij aan de andere kant de natuurlijke ongelijkheid tussen man en vrouw onderschreef. De afhankelijkheid van de vrouw aan de man is volgens hem een 'natuurlijke staat' en 'vrouwen zijn van nature onderworpen aan de genade van het oordeel der mannen'.⁷

Rousseau heeft de natuurlijke verschillen tussen man en vrouw gebruikt om een verregaande sociale scheiding tussen beide seksen door te voeren. Sarah Kofman heeft er in *Le respect des femmes* op gewezen dat het grote verlangen van Rousseau om man en vrouw van elkaar te scheiden voortkomt uit zijn angst om door vrouwelijkheid aangetast of besmet te worden.⁸ Door vrouwen telkens terug te verwijzen naar specifiek vrouwe-

7. J.J. Rousseau, *Emile ou l'éducation*, pp. 57-149.

8. S. Kofman, *Le respect des femmes. L'Ombre de la clôture*. Paris (Editions Galilée) 1982, pp. 57-149.

lijke waarden als moederschap en huiselijke arbeid, kunnen zij de mannelijke waarden niet bedreigen: 'Als de vrouw geen echte vrouw meer is, verwijft de man, verliest de man zijn mannelijkheid'. Rousseau veroordeelt de vrouwen die zich met studeren en schrijven bezighouden ook zo sterk, omdat ze daarmee de plaats van de man dreigen in te nemen. 'Als we vrouwen tot onze gelijken maken, dan zal de superioriteit, die de *natuur* aan de echtgenoot heeft gegeven, naar de vrouw worden verplaatst.'⁹ Telkens heeft Rousseau, volgens Sarah Kofman, vanuit eenzelfde 'natuurwet' proberen aan te tonen dat vrouwen ondergeschikt zijn aan mannen, om hiermee zijn mannelijke superioriteit te kunnen bevestigen.

Ook Madame de Staël heeft de oorzaak voor het lijden en het ongeluk van de vrouwen vooral in de natuur gezocht. Zij beweerde in *De l'influence des passions* dat het 'de natuur, meer dan de wetten van de mannen, was die de bestemming van de vrouw bepaalde' en dat 'de natuur de helft van het menselijk ras ontferd heeft: kracht, moed en talent, alles behoort aan de mannen'.¹⁰ Het is verbazend dat zelfs Madame de Staël, die zelf haar meeste tijd besteedde aan het produceren van literaire en politieke geschriften, niet over de valkuil van dit naturalistisch fatalisme heeft weten heen te stappen en tot op het laatst Rousseau's visie ondersteunde door te stellen dat vrouwen zich niet met politieke zaken moeten bemoeien, omdat 'niets meer tegengesteld is aan hun natuurlijke roeping'. Zij heeft, ondanks haar pleidooi voor gelijke educatie, niet ingezien dat zolang het verschil tussen de beide seksen voornamelijk biologisch gedetermineerd blijft, dit gepaard zal gaan met een onderschikking van het vrouwelijke aan het mannelijke. Hierbij dient wel te worden opgemerkt dat voor Rousseau de specifiek vrouwelijke waarden als moederschap en verzorging niet louter de negatieve kant van de mannelijke waarden vormden. Integendeel. Hij heeft deze waarden juist enorm verheerlijkt en hierin schuilt wellicht de reden waarom De Staël en vele andere vrouwen zich tot zijn leer 'bekeerden'. Het was de eerste filosoof die hun traditionele bezigheden niet minachtte, maar juist opwaardeerde. Dat zij daarmee wel voor eeuwig aan huis en gezin gekluisterd werden, hebben zij zich waarschijnlijk onvoldoende gerealiseerd.

Belle van Zuylen echter heeft, tegen alle opinies van haar tijd in, dit louter op natuurlijke gronden gestoelde verschil tussen de beide seksen hevig bevochten. Zo heeft zij zowel in haar brieven als in haar romans herhaaldelijk betoogd dat de verschillen tussen man en vrouw niet zozeer door de natuur

9. Rousseau, a.w., p. 348.

10. Mme de Staël, *De L'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations*, in: *Oeuvres Complètes*, Deel III, pp. 134-135 en 141.

als wel door de maatschappij worden opgelegd. 'Alle vermogens zijn bij man en vrouw oorspronkelijk dezelfde', schreef ze aan een vriendin, en als 'het verstandelijke vermogen bij mannen meer geperfectioneerd is', dan komt dat 'door studie en uitsluitend en alleen door studie'.

In een van haar laatste romans, *Drie vrouwen* (1796), laat ze dit thema door Constance expliciet in beeld brengen. Deze erudiete en voor haar tijd zeer progressieve vrouw wil middels een babyverwisseling aantonen dat er geen 'specifieke natuurlijke gaven of tekortkomingen van haar sekse' zijn en 'dat er niets in de gesteldheid van de man en de vrouw is, waardoor de verstandelijke vermogens a priori bepaald worden'.¹¹ Ze brengt daartoe een ouderloze tweeling onder bij een min, die ze de opdracht geeft 'beide precies eender te kleden' en bovendien aan de jongen een meisjesnaam en aan het meisje een jongensnaam te geven. Ze is ervan overtuigd dat de jongen zich met de rol van de min en het meisje zich met haar echtgenoot zal identificeren en 'als de jongen dan de geestesgesteldheid en de aard en het karakter van een meisje heeft, en het meisje de aard en het karakter van een jongen, zal ik daar bekendheid aan geven en hopen dat er daarna minder domme onzin beweerd zal worden over het verschil in geaardheid en in kenmerkende eigenschappen van beide geslachten'.¹²

Belle van Zuylen heeft in deze roman willen aantonen dat, geheel tegen de opinie van haar tijd in, de verschillen tussen man en vrouw geen aangeboren, 'natuurlijke' verschillen, maar voornamelijk sociaal geconstrueerde verschillen zijn. Ze heeft hiermee niet alleen de sociale onrechtvaardigheid die tussen de beide seksen bestaat aan de kaak willen stellen. Ze heeft vooral ook de vrouwen willen oproepen om zich niet langer te laten vastpinnen op eigenschappen als gevoeligheid, spontaneïteit en emotionaliteit, maar te streven naar een ontwikkeling van de verstandelijke vermogens, omdat alleen deze de vrouw een mate van zelfstandigheid kunnen garanderen. 'Vaarwel de ons toegeschreven subtiele verbeeldingskracht, vaarwel spontane wijsheid die *soms* de hoogste prestaties van het verstand evenaart, we zullen des te minder vrijgesteld zijn van logisch denken naar mate men ons er minder onbekwaam toe zal achten.'¹³

Belle van Zuylen toont zich hiermee eerder rationaliste dan *rousseauïste*. Ze voelde zich veel meer verwant met de rationele denkers uit de

11. B. van Zuylen, 'Drie vrouwen', in: *Een keuze uit haar werk*. Amsterdam (Van Oorschot) 1979, p. 200. In deze uitgave is de 'Aanklacht en verdediging van Thérèse Levasseur' opgenomen (pp. 58-61).

12. B. van Zuylen, 'Drie vrouwen', a.w., p. 199.

13. Idem, p. 199.



Madame de Staël (1766-1817)

zeventiende eeuw zoals Pascal, die zij 'een van de grootste geesten' noemde, dan met de romantische schrijver Rousseau, die vrouwen in een decor van gevoeligheid en natuurlijkheid wilde duwen. Germaine de Staël daarentegen was te zeer een kind van de pre-romantische tijd om nog terug te kunnen grijpen naar de rationele geest van het zeventiende-eeuwse classicisme. Zij volgde echter op welhaast kritiekloze wijze Rousseau's biologische visie op de vrouw, waardoor ze tot een veel regressiever emancipatoir standpunt kwam dan Belle van Zuylen, die dankzij haar kritisch-rationalisme een veel progressiever inzicht naar voren bracht. Hoe beide schrijfsters vervolgens de tweede belangrijke denker uit hun tijd, de Duitse filosoof Immanuel Kant, geïnterpreteerd hebben, vormt de kernvraag van het vervolg van dit betoog.

De moraal van Kant

Zowel Germaine de Staël als Belle van Zuylen hebben het werk van de verlichte denker Kant (1724-1804) willen introduceren in Frankrijk, waar het rond de eeuwwisseling, mede vanwege de taalbarrière, nog tamelijk onbekend was gebleven. Madame de Staël heeft in haar omvangrijke werk *De L'Allemagne* (1813, de 'bijbel' van de Franse romantiek), waarin ze een overzicht gaf van de achttiende-eeuwse Duitse filosofie en literatuur, een belangrijk deel gewijd aan de filosofische werken van Kant. De kennis hiervoor had ze opgedaan tijdens een lange reis door Duitsland, waar ze onder andere de belangrijkste kantiaanse discipelen Schiller en Fichte ontmoette. In *De l'Allemagne* heeft ze vooral aandacht besteed aan Kants *Kritiek van de praktische rede*, waarin hij de mogelijkheid van een consequent zedelijk handelen onderzoekt.

Madame de Staël bewonderde vooral Kants idee dat in ieder mens een 'aangeboren' vermogen tot zedelijk handelen ligt. Moreel gedrag wordt volgens hem niet door belangen buiten ons, maar door wetten die in onszelf, in onze praktische rede liggen, bepaald. Kant noemt deze wetten categorische imperatieven, omdat ze een eisend karakter hebben. Ze zeggen ons hoe wij *behoren* te handelen. Ze zijn onvoorwaardelijk en algemeen geldend van aard en hebben als stelregel: 'Handel slechts volgens een regel, waarvan u tegelijkertijd kunt verlangen dat zij tot algemene wet wordt verheven'. Het ontdekken van deze moraal, die zich naar zijn vorm uit in de bovenstaande categorische imperatief, veronderstelt dat ons handelen geleid wordt door het idee van vrijheid. Was ons handelen namelijk niet vrij, maar het noodzakelijk gevolg van een bepaalde natuurkundige wet, dan

was zij niet moreel te noemen. Slechts vanwege de vrijheid van wil zijn wij volgens Kant tot ethisch handelen in staat.

Als een handeling vanuit een gevoel wordt verricht, kan deze handeling, of hij nu goed of slecht uitpakt, niet moreel worden genoemd. Een handeling is volgens Kant slechts moreel als ze uit plichtsbesef voortkomt, als ze geleid wordt door een door de praktische rede opgestelde regel, die als algemene wet niet zou misstaan.

Voor het al dan niet moreel zijn van een handeling is daarom niet de bedoeling of het gevolg van die handeling van belang, maar het principe volgens welke zij verricht is. Dit idee nu sprak Madame de Staël zeer aan, omdat hierdoor aan de moraal geen doel buiten zichzelf kon worden toegekend. Zij had zich al vaker verzet tegen de in Frankrijk heersende materialistische moraal, die louter op persoonlijk en nationaal belang gebaseerd was.¹⁴ Dat eigenbelang mag in Kants ethiek niet nagestreefd worden. Wil de mens moreel handelen, dan moet hij uit plichtsbesef de zedelijke wetten volgen, die zich, omdat ze zijn opgesteld volgens de eisen van de categorische imperatief, verheffen boven het naakte eigenbelang.

Ook Belle van Zuylen heeft zich voornamelijk geconcentreerd op Kants denkbeelden over de moraal en de zedelijkheid, het plichtsbesef en de deugdzaamheid. Haar interesse voor Kant werd met name gewekt door de Duitse schrijver en vertaler L.F. Huber, die bij haar in het dorp woonde en haar vroeg zijn Franse vertalingen van Kant te corrigeren. Hun vertaling van Kants korte tekst *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, waarin Kant juist deze algemene uitspraak wil tegenspreken door te stellen dat hetgeen men in theorie over de moraal zegt ook in de praktijk moet opgaan, vormde het uitgangspunt voor Belle's roman *Drie vrouwen*. Hierin bekritiseert zij Kants absolute en universele concept van de morele plicht door aan te tonen dat dit niet toepasbaar is op de alledaagse praktijk. De morele plicht is volgens haar geen algemeen geldend imperatief, maar een veel bescheidener fenomeen, die voor een ieder verschillend is, omdat hij subjectief is en afhangt van sociale klasse, opvoeding, openbare mening, persoonlijk belang en geweten. 'Er bestaat niets algemeen voor de individuen', schreef ze later, 'als men de

14. De belangrijkste vertegenwoordigers van deze achttiende-eeuwse stroming waren Julien de Lamettrie en Dietrich van Holbach. Zij gingen ervan uit dat er alleen materie bestaat en dat elke metafysica en elke religie vormen van bedrog zijn. Ze beschouwden religieuze gevoelens als berouw en schuld als nutteloze zelfkwellen en raadden een onverbloemd streven naar geluk en genot aan.

waarheid wil kennen, moet men elk geval altijd afzonderlijk bekijken'.¹⁵

De morele beslissingen die de drie vrouwen uit haar roman nemen zijn, gegeven hun bijzondere omstandigheden, de beste die er genomen konden worden, maar zouden volgens de strikt kantiaanse moraal sterk veroordeeld moeten worden. Zo wordt er bijvoorbeeld door de vrouwen nogal wat afgelogen, maar deze 'leugentjes om bestwil' waren alleen bedoeld om anderen te helpen. In de kantiaanse optiek zou dit immoreel gedrag zijn, omdat het in strijd is met de imperatief: 'u zult altijd de waarheid spreken'. Belle van Zuylen toont in haar roman echter aan dat een strikte toepassing van de morele wetten het welzijn van anderen voortdurend zou schaden en dat kan toch niet de drijfveer zijn voor moreel gedrag. Of, zoals C.P. Courtney het zegt in zijn artikel: 'Belle van Zuylen en de Verlichting': 'Morele beslissingen worden niet afgeschilderd als een kwestie van gehoorzamen aan een of andere abstracte code, maar als een keuze tussen verschillende mogelijkheden van handelen, waarvan geen enkele simpelweg goed of slecht is.'¹⁶ Waar Kant de morele handeling dus benadert vanuit het algemene om het bijzondere volgens het zuivere, algemene principe te laten verlopen, daar benadert Belle het handelen juist vanuit het bijzondere, zonder daarbij echter te ontkennen dat in dat bijzondere iets algemeen of ethisch nagestreefd wordt.

Belle van Zuylen levert door haar hele werk ook kritiek op Kants gevoelsarme metafysische moraal, die zijn oorsprong slechts kent in de rede en elk handelen uit gevoelsmatige overwegingen scherp veroordeelt. Onze gevoelens zijn volgens Kant zo arbitrair dat zij geen algemeen geldende maatstaf kunnen leveren voor goed en kwaad en daarom uit elke morele beslissing verbannen moeten worden. Belle, die ooit over haar ouders zei: 'Zij zijn trouw aan hun beginselen, zoals ik aan mijn neigingen', heeft zich zeer geërgerd aan Kants strenge tegenstelling van plicht en neiging, volgens welke een handeling pas zedelijk genoemd mag worden, indien deze uit plichtsbesef en juist niet uit een gevoelsmatige neiging verricht wordt. Hier doelde de Duitse dichter Schiller dan ook op, toen hij de ironische verzen schreef: 'Graag hielp ik mijn vrienden, maar doe het met "neiging"/Hoe knaagt mijn geweten dus, dat ik niet deugdzaam ben.'¹⁷

Ook Madame de Staël heeft in *De L'Allemagne* het gevoelloze aspect

15. In een brief aan Mme Sandoz-Rollin uit 1795, opgenomen in: Godet, a.w., p. 447.

16. C.P. Courtney, 'Belle van Zuylen en de Verlichting', in: *Tirade*, nr. 126, 1975, a.w., p. 19.

17. Het vers gaat verder: 'Beslissing/Daar is geen and're raad: tracht haar te verachten/en met afkeur te doen, wat de plicht u gebiedt.' Geciteerd in: H.J. Störig, *Geschiedenis van de filosofie*. Deel 2, Utrecht/Antwerpen (Spectrum) 1985.

van Kants ethiek gekritiseerd. Zij vond zijn moraal 'te wetenschappelijk, te streng en te droog', omdat hij elke vorm van *sensibilité* uitsloot. Haar kritiek is echter, in tegenstelling tot de sociaal-empirische argumenten van Belle van Zuylen, van religieuze aard. Kant wilde alle gevoelens, inclusief de religieuze, uit het morele handelen weren, omdat deze altijd tot egoïsme zouden leiden. Madame de Staël probeert aan te tonen dat dit niet geldt voor de religieuze gevoelens, omdat 'het uitgangspunt van de religieuze zaligheid de zelfopoffering is en deze verwijderd ons noodzakelijkerwijs van elke vorm van egoïsme'.¹⁸ Volgens haar is niet de rede of de plicht, maar 'de religie de werkelijke grondslag van de moraal' en deze hoeft zeker niet te leiden tot een moraal van eigenbelang.

Kuisheid als enige plicht

Ondanks hun beider kritiek op Kant, hebben Madame de Staël noch Belle van Zuylen gezien dat Kant de scherpe tegenstelling tussen plicht en neiging in verband brengt met het sekseverschil. Dit komt dan ook niet zo expliciet naar voren in zijn drie hoofdwerken, de drie *Kritieken*, maar is vooral terug te vinden in kleinere teksten als *Metafysika der Zeden* en *Antropologie*. Hierin stelt hij dat alleen de man tot enig plichtsbefes in staat is, en niet de vrouw, omdat zij louter 'Neigung' is en derhalve van elk moreel handelen uitgesloten: 'De filosofie van de vrouw is niet te redeneren, maar te voelen. (...) Plicht en dwang zijn haar vreemd. (...) Ze is niet in staat tot enige principes.'¹⁹ Het zijn vooral hedendaagse filosofes als Sarah Kofman en Carol McMillan geweest die van Kants oppositie plicht versus neiging de 'vrouwwegcijferende' werking hebben aangetoond. Het is interessant na te gaan in hoeverre sommige van hun argumenten niet expliciet, maar dan toch impliciet door Belle van Zuylen of Madame de Staël gedeeld werden.

Sarah Kofman heeft in 'L'Economie du respect' de door Kant gelegde relatie tussen kuisse vrouwen en morele mannen onderzocht.²⁰ Vrouwen moeten volgens Kant zeer kuis zijn. Ze moeten een sluier werpen op hun geslacht en op al het andere dat onfatsoenlijk en verleidelijk is, om zo de

18. Mme de Staël, *De l'Allemagne*. Parijs (Garnier-Flammarion) 1968, deel 2, hfdst. VI.

19. Geciteerd in Carol McMillan, *Women, Reason and Nature*. Oxford 1982, p. 20. Zo vinden we van Kant ook nog een aardige uitspraak in zijn *Anthropologie, Der Charakter des Geschlechts*: 'Der Frau soll herrschen und der Mann regieren; denn die Neigung herrscht und der Verstand regiert.'

20. In: Kofman, *Le respect des femmes*, a.w.

mannen te helpen hun dierlijke, seksuele gedrag om te zetten in een door moraliteit en rationaliteit geïnspireerd gedrag. De vrouwelijke kuisheid fungeert slechts als rem voor de seksuele driften van de man, die dankzij haar kuisheid tot veel verhevener zaken kan komen. Het paradoxale aan deze redenering is volgens Kofman dat vrouwen *zelf* tot geen enkele vorm van moraliteit en rationaliteit in staat zijn. Zij blijven volgens Kant in een soort natuurtoestand steken, die immer naar het dierlijke, het slechte zal blijven neigen. Zij hebben slechts zwakke, want gevoelsmatige eigenschappen, die een ontwikkeling van de Rede, die als leidraad geldt voor het morele plichtsbef, in de weg staan. Ze moet met haar kuisheid de man naar moraliteit en rationaliteit leiden, maar zal daar zelf altijd van uitgesloten blijven, omdat ze louter 'neiging' is en derhalve geen moreel gedrag kan ontwikkelen.

Ook Carol McMillan heeft laten zien dat voor Kant een handeling uit 'natuurlijke neiging' a priori geen enkele morele waarde kan hebben, en dat vrouwen, omdat ze louter neiging zijn, bij voorbaat amoreel zullen handelen. Ze verwijst tevens naar de kritiek van Schopenhauer, die stelde dat de kantiaanse visie: 'Ethical life must be based on law, not on love' geheel in strijd is met de christelijke moraal, die juist de naastenliefde als voornaamste deugd boven alles stelt.²¹ Het is opvallend dat Madame de Staël, vanuit haar diep religieuze overtuiging, deze contradictie tussen de kantiaanse en christelijke moraal niet heeft onderkend. Ook heeft zij nooit de consequentie getrokken uit Kants oppositie van de plicht en de neiging, dat vrouwen niet tot moreel gedrag in staat zouden zijn, en onderschreef ze volledig zijn notie van de vrouwelijke kuisheid en zedelijkheid. Kant zou goedkeurend over haar schouder hebben meegelezen toen ze schreef dat 'kuisheid en zuiverheid van ziel en gedrag' de voornaamste glorie van de vrouw vormden en dat de vrouw zonder deze eigenschappen 'een onteerde vrouw' is.²² Ook de kantiaanse idee dat de kuisheid van de vrouw cultuurscheppend gedrag van de man stimuleert, komt naar voren in haar verklaring dat het de zuiverheid van zedelijk gedrag bij de vrouwen is geweest, die de voortgang in geest en cultuur van het antieke Rome heeft verzekerd.²³ Zo plaatste zij, net als Kant, de vrouw in een zedelijk harnas, waarbij zij zich niet voldoende realiseerde dat hiermee de afhankelijkheid van vrouwen nog meer benadrukt werd.

21. McMillan, a.w., pp. 20-22.

22. Mme de Staël, *De l'Allemagne*, a.w., deel 2, hfdst. XIX, 'De l'amour dans le mariage', p. 220.

23. Mme de Staël, *Oeuvres Complètes*, a.w., deel VI: 'De la littérature', p. 154.

Belle van Zuylen daarentegen heeft zich nooit zo om kuisheid en deugdzaamheid bekommerd. 'Het karakter is belangrijker dan de deugdzaamheid', schreef ze, en van starre fatsoenswetten die kuis en zedelijk gedrag vooral bij vrouwen boven alles stelde, moest zij weinig hebben: 'Als de reputatie van een vrouw haar kostbaarste bezit is, gelukkig de vrouwen die geen hart hebben'.²⁴

Ondanks het feit dat ook Belle van Zuylen nooit expliciet de vrouw-onderdrukkende werking van de kantiaanse oppositie plicht/neiging heeft gekritiseerd, zou het daarmee gepaard gaande onderscheid naar sekse voor haar een onaanvaardbare zaak zijn. Aangezien zij geen enkel onderscheid op grond van natuurlijke, biologische verschillen tussen de beide seksen accepteerde, zou in haar optiek de vrouw ook nooit bij voorbaat met 'neiging' geïdentificeerd kunnen worden. Verschillen tussen man en vrouw zijn volgens haar sociaal geconstrueerd en hiermee haalt ze het naturalistische argument dat vrouwen niet tot moreel handelen in staat zijn, omver.

Ook haar kritiek op het morele principe van Kant dat een handeling slechts moreel is indien deze tot algemene wet verheven kan worden, kwam, zoals we hierboven reeds hebben gezien, vanuit sociologische hoek. Zij stelde immers dat de subjectieve, sociale positie van elk individu van invloed is op diens morele keuze en dat moreel handelen derhalve nooit aan universele wetten kan beantwoorden. Hiermee vervalt in haar visie de eis van de zuivere plicht en maakt deze plaats voor het onzuivere van de neiging. Immers, het betekent dat het gevoel en ook het eigenbelang wel degelijk een fundamenteel onderdeel van de morele handeling uitmaken. Bovendien is het in haar optiek dan ook niet langer mogelijk om via de tegenstelling plicht/neiging vrouwen van moreel handelen uit te sluiten, aangezien deze tegenstelling zelf niet meer bestaat.

Belle van Zuylen heeft middels sociologische argumenten zowel de metafysische moraal van plicht versus neiging als het natuurlijke verschil tussen man en vrouw willen kritiseren. De universele wetten van de kantiaanse moraal kunnen niet van toepassing zijn op ieders sociaal verschillende situatie, waarmee de eis van de plicht jegens deze wetten vervalt. De verschillen tussen man en vrouw zijn niet natuurlijk, maar sociaal bepaald. Ze leverde hiermee voor haar tijd een zeer opmerkelijke en progressieve interpretatie van de filosofen uit haar tijd, die vooropgestelde tegenstellingen als plicht/neiging en verstand/gevoel in een bepaalde verhouding tot de

24. B. van Zuylen, *Ik heb geen talent voor ondergeschiktheid*. Briefwisseling met Constant d'Hermenches, James Boswell en W.C.W. van Pallandt. Amsterdam (Van Oorschoot) 1987, p. 194.

man/vrouw-tegenstelling zetten, om zo aan vrouwen een ondergeschikte positie toe te kunnen kennen. Belle van Zuylen echter had, zoals ze zelf zei, 'geen talent voor ondergeschiktheid'²⁵ en haar kritische geest, die elk systeem wantrouwde: 'systemen zijn er slechts om systematisch af te dwalen', zorgde ervoor dat zij, in tegenstelling tot Madame de Staël, over deze valkuilen wist heen te stappen.

Belle van Zuylen lijkt het in dit artikel, mede vanwege haar kritisch-rationele houding, van de meer romantische denkende Madame de Staël 'gewonnen' te hebben. Ze doorzag het gevaar van de *sensibilité* en het naturalistisch fatalisme, dat vrouwen in die tijd werd opgedrongen en probeerde, in tegenstelling tot Madame de Staël, tot eigen kritisch inzicht te komen. Ze verzette zich tegen elke vorm van 'intellectuele onderworpenheid' en vond studie zeker belangrijk om 'de eerste voedingsstoffen aan ons denken te leveren', maar de geest moest volgens haar daarna zoveel mogelijk zijn eigen weg leren gaan: 'Laten we ons zoveel mogelijk proberen te ontdoen van de sluiers die de educatie over ons verstand heeft heengeworpen. Laten we vervolgens, vrij en op ons gemak, over de dingen nadenken en, indien we daar zin in hebben, erover schrijven. Pas dan zullen we de denkers en schrijvers die ons zijn voorgegaan, waardig zijn en zullen we geenszins een slaafse eerbied of verlegen respect aan wie dan ook hoeven tonen'.²⁶

25. In bovengenoemde briefwisseling p. 93. De titel is ontleend aan een brief die Belle schreef aan James Boswell, waarin ze hem gelijk gaf dat zij er niet voor zou deugen om zijn vrouw te worden, vanwege een gebrek aan ondergeschiktheid.

26. In een brief aan de historicus d'Oleyres van 13 oktober 1797, opgenomen in Godet, a.w., p. 459.

Ervaringen als kameleon

Een speurtocht naar de sekse-gebondenheid van
ervaringen*

Tijdens de opbloei van de vrouwenbeweging in de jaren zeventig neemt het ervaringsleren een belangrijke plaats in. Het wordt tot uitgangspunt genomen van VOS-cursussen en vrouwenvormingswerk in volkshogeschoolverband. Leren vanuit ervaring vormt tevens de spil van praatgroepen: hèt paradepaardje van de vrouwenbeweging destijds. Het ervaringsleren biedt een leerconcept met een duidelijk perspectief op maatschappelijke veranderingen. In de uitwerking van het ervaringsleren, zowel door Paulo Freire als door Oskar Negt, wordt het leren van achtergestelde groepen direct verbonden met maatschappelijke strijd: het leren van mensen in educatief verband dient uiteindelijk te leiden tot de opheffing van onderdrukkingverhoudingen.¹ De vrouwenbeweging vult de methode van het ervaringsleren aan met beproefde elementen uit de praatgroepencultuur: herkenning van het gemeenschappelijke in de ervaringen van vrouwen en erkenning van de macht van emoties.

De essentie van het ervaringsleren wordt geformuleerd als 'het verbinden van inzichten van meer structurele aard met ieders eigen ervaring.'² Voor de opheffing van vrouwenonderdrukking wordt dit cruciaal geacht. Het idee dat het bij gevoelens van persoonlijk falen en bij problemen in de eigen situatie, handelt om maatschappelijke problemen is een eerste stap op weg naar vrouwenbevrijding.

Het inzicht van de begeleidsters van vrouwenleergroepen in de maatschappelijke bepaaldheid van ervaringen botst in de praktijk nogal eens met het wereldbeeld van de deelnemers. Voor hen hebben ervaringen vooral een uniek, persoonlijk aspect. Het volgende citaat illustreert zo'n botsing.

* Met dank aan Margreet Wegelin en Monique Volman voor hun inhoudelijke suggesties.

1. P. Freire, *Pedagogie van de onderdrukten*. Baarn (Anthos) 1972; O. Negt, *Sociologische verbeeldingskracht en exemplarisch leren*. Groningen 1975; idem, 'Kritische kanttekeningen bij mijn kritici', in: F. Berkens e.a. (red.), *Politieke vorming als strategisch concept*. Nijmegen (SUN) 1981.

2. C. Brouwer, *Zo leren wij. Vrouwen in de Open School*. Amsterdam (Sara) 1982.

‘Als vormingswerkster sta je dan met je handen in het haar. Je hoort eerst een heleboel uitspraken die erop wijzen dat ze het helemaal niet zo fijn vinden om huisvrouw te zijn. Maar als je er iets mee wilt doen (al is het maar samenvatten) dan ontkennen ze het en gaan plotseling aantonen dat ze het als huisvrouw best naar hun zin hebben (...) Gesprek over kinderen. Een vrouw vertelt dat haar kinderen af en toe het bloed onder haar nagels vandaan halen, zodat ze ze ‘wel onder de kraan zou willen houden’. Dat ze daar zelf erg van geschrokken is en er een schuldgevoel over heeft. We praten verder over de moeder als verantwoordelijke, altijd aanwezige, altijd klaarstaande beschikbare voor de kinderen en hoe zwaar en vermoeiend die last is. Toch zegt ze later, diep uit haar hart: ‘Maar moederliefde is toch wel het mooiste dat er bestaat’, waarmee ze alles wat we daarvoor besproken hebben over de onmogelijkheid van de vrouw als alleen maar opvoedster en enige opvoedster van tafel veegt.’³

De laatste jaren heeft het begrip ervaringsleren veel van zijn aantrekkingskracht verloren. In het denken over vrouwen en leren speelt het nauwelijks nog een rol.⁴ De teloorgang van het ervaringsleren in theoretische discussies heeft te maken met de tendens binnen vrouwenbeweging en vrouwenstudies om de verschillen tussen vrouwen te accentueren. Er worden vraagtekens geplaatst bij de veronderstelling dat vrouw-zijn garant staat voor gemeenschappelijke ervaringen. In plaats van de globale voorstelling van een gemeenschappelijke onderdrukte positie komt er een ruimere erkenning van de verschillen tussen vrouwen, zoals klasse-achtergrond, etniciteit en seksuele gerichtheid. Het ervaringsleren met zijn conceptualisering van ervaringen van vrouwen als gemeenschappelijk-vrouwelijke ervaringen, staat hiermee op gespannen voet. Binnen het ervaringsleren is weinig aandacht voor ambivalenties. Dit blijkt onder andere uit het voorbeeld over ‘moederliefde’, waarin het onvermogen van de betreffende begeleidsters blijkt om ervaringen van vrouwen te interpreteren buiten het kader van de feministische ideologie.

Toch is de veronderstelling van sekse-gebonden ervaringen niet verdwenen. De vrouwelijk-leren-benadering van de jaren tachtig bijvoorbeeld, borduurt voort op het credo van de vrouwelijke ervaring.⁵ Ze vormt de spil van het denken over vrouwen en leren. In dit artikel stellen we ons

3. M. Crusifix en A. Kester, ‘Maar moederliefde is toch wel het mooiste dat er bestaat’, in: R. van Hengel e.a. (red.), *Van binnen uit*, Amsterdam (Sara) 1978, pp. 229-231.

4. G. ten Dam, D. Jeltema, J. Koop, M. Schoenmacker en M. Volman (red.), *Leren*. Zomer Universiteit Vrouwenstudies (ZUV), Groningen, 1987.

5. Zie o.a. I. Guinée en R. Hablé (red.), *30 manieren om in de appel van ‘de boom der kennis’ te bijten*. Amsterdam (Metaphora SPCP) 1987.

daarom de vraag: *zijn er eigenlijk sekse-gebonden ervaringen?* Om op deze vraag een antwoord te vinden bekijken we het begrip 'ervaring' allereerst vanuit twee theoretische invalshoeken: de fenomenologische en de marxistische benadering.⁶ In beide is veel aandacht besteed aan de uitwerking van het ervaringsbegrip. Vervolgens zoeken we in een ideologie-theoretische benadering een alternatief dat tegemoet komt aan enkele bezwaren tegen deze 'vroegere' visies. Aan het eind van dit artikel keren we weer terug naar de discussie over vrouwen en leren: *wat zijn de consequenties van verschillende standpunten over het sekse-gebonden karakter van ervaringen voor het denken over het leren van vrouwen?*

Ervaring als beleefde werkelijkheid

Ervaring is in de visie van de fenomenologen eerder een proces dan een bewustzijns-inhoud. Het gaat om een intentionele relatie tot datgene in een situatie wat betekenis voor je heeft. Uit de intentionele betrokkenheid tussen persoon en omgeving vloeit voort, dat een fenomenologische analyse beide kanten in samenhang moet beschouwen: de intenties, verwachtingen en interpretaties van de persoon en de structuur van de situatie.⁷

Over de verschillen in ervaring tussen vrouwen en mannen is in de fenomenologie het een en ander te vinden bij Buytendijk, die zijn werk *De Vrouw* schreef in de bloeiperiode van de fenomenologie in Nederland.⁸ Naar zijn idee is er niet alleen een onderscheid in de leefsituaties van vrouwen en mannen, dat tot verschillende ervaringen aanleiding geeft, maar ook een verschil in 'zijnswijze'; de manier waarop vrouwen of mannen openstaan voor de wereld. Als 'mannelijk' ziet hij een doelgerichte, functionele houding, het omvormen van het bestaande. 'Vrouwelijk' is het verwijlen bij wat men aantreft, dat wil zeggen het opschorten van bedoelingen en ingrepen, waardoor het aangetroffene kan verschijnen als zinvol in zichzelf.

Buytendijk heeft oog voor de culturele en historische invloed op wat als vrouwelijk of mannelijk wordt ontwikkeld. Ook stelt hij dat vrouwen en mannen steeds beide principes in zich verenigen. Voor de wetenschap bijvoorbeeld is het beschouwend openstaan voor de waarden in wat men aan-

6. De discussie over ervaringsleren heeft vooral op deze twee benaderingen gestoeld.

7. A. Giorgi, *Psychology as a Human Science, A Phenomenologically Based Approach*. New York, Evanston. Londen 1978.

8. F.J.J. Buytendijk, *De Vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan*. Utrecht/Brussel 1951.

treft van even groot belang als het constructieve denken. Toch blijven het vrouwelijke en het mannelijke in zijn visie verschillende dynamische grondvormen: 'Manlijke en vrouwelijke dynamiek is aangeboren. Manlijk en vrouwelijk bestaan moet verworven worden.'⁹

Het verschil in zinswijze gaat samen met een verschil in ervaringsvormen tussen vrouwen en mannen. Een probleem van de fenomenologische beschouwingen blijft wel, dat wat wezenlijk is weliswaar als cultureel bepaald wordt gezien, maar tegelijk sterk essentialistisch wordt opgevat: de vrouw heeft het manlijke in zichzelf nodig om niet zonder werkelijkheidszin tegenover de wereld te staan, maar wat vrouwelijk en mannelijk *is*, staat vast.

Valt uit deze opvatting nu ook een verschil af te leiden in de wijze waarop vrouwen en mannen leren? We hebben geen fenomenologen gevonden die zich over sekseverschillen in het leren uitlaten. De verschillen die Buytendijk aangeeft duiken echter onverwacht op in moderne opvattingen over vrouwelijk leren. Bijvoorbeeld met betrekking tot computer-onderwijs wordt vaak gesteld dat vrouwen vooral behoefte hebben aan informatie over de context van de computer, aan uitleg en handleidingen voordat zij aan de slag gaan; mannen 'beginnen meteen op knoppen te drukken en van alles te proberen.'

Ervaring als maatschappelijk weten

Veel van de oorspronkelijke invulling van 'ervaringsleren' in het vormingswerk is zoals gezegd ontleend aan de theorieën van Freire¹⁰ en van Negt en Kluge. Vanuit de psychologie is de marxistische reflectie op het begrip ervaring terug te vinden bij Holzkamp. In de marxistische benaderingen staat het maatschappelijke, collectieve aspect van ervaring centraal. Ervaringen vormen de subjectieve verwerking van maatschappelijke ontwikkelingen. Interpretatie en handelen maken deel uit van een ruimere maatschappelijke praktijk. Ervaring wordt bijvoorbeeld omschreven als: 'weten, dat in de maatschappelijke praktijk ontstaat uit de directie relatie van mensen tot hun natuurlijke en maatschappelijke leefwereld'.¹¹

9. T. de Poel, 'Informatika: de noodzaak van of een middel tot herwaardering', in: G. ten Dam e.a. (red.), *Dekonstruktie van vrouwelijk leren*. Groningen 1986, p. 104.

10. Freire formuleert geen theorie over het opdoen en verwerken van ervaringen. We bespreken hem daarom hier verder niet.

11. G. Klaus, M. Buhr (red.), *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie*. Leipzig 1964.

De meest uitgebreide uitwerking van de marxistische benadering van 'ervaring' is te vinden in de kritische psychologie. Holzkamp onderscheidt de kinderlijke ervaring – een direct en vanzelfsprekend resultaat van de in de situatie aanwezige betekenisstructuur en de behoeften van het kind – van de volwassen, verwerkte ervaring – een meer bewuste verhouding tot de situatie. Een nieuwe kwaliteit in het volwassen denken en ervaren is het onder ogen zien van de principieel in elke situatie aanwezige dubbele mogelijkheid: mensen kunnen handelen binnen de grenzen van de bestaande maatschappelijke voorwaarden, òf zij kunnen zo handelen, dat zij de beschikbare mogelijkheden verruimen. Voor het realiseren van het perspectief van de tweede mogelijkheid is het nodig, tegen de stroom van vanzelfsprekendheden in te zwemmen. Het gaat erom ervaringen zo te begrijpen dat nieuwe handelingsperspectieven zichtbaar worden.¹²

Het ervaringsbegrip van Negt en Kluge gaat uit van collectieve ervaring als achtergrond voor de individuele ervaring.¹³ Als ervarings-horizon dient iemands gehele levenssamenhang.¹⁴ Belangrijk voor het verwerken van ervaring is volgens Negt en Kluge, hoe ervaringen maatschappelijk worden georganiseerd. In de burgerlijke openbaarheid worden ervaringen zo voorgesteld, dat de schijn van een maatschappij van vrije producenten niet wordt doorbroken. Daartegenover moet een 'proletarische openbaarheid' worden ontwikkeld, waarin ervaringen zo worden georganiseerd dat ze verwijzen naar mogelijke oplossingen voor problemen in de levenssamenhang. Negt wijst het onmiddellijke, situatiegebonden aspect van ervaring in het denken over ervaringen scherp af. Ervaring duidt juist op een niet van de situatie afhankelijk inzicht in eigen belevenissen en gevoelens. 'Wie ervaring met het fascisme heeft, die heeft het niet slechts beleefd, maar trekt consequenties uit deze situatie en zal op bepaalde situaties anders reageren.'¹⁵

Zowel bij Holzkamp als bij Negt en Kluge verwijst ervaren dus naar een maatschappelijk weten, dat perspectief op handelingsmogelijkheden in zich draagt. Bij hen is ook het bekende onderscheid te vinden tussen een juist en een minder juist bewustzijn. Ervaring en bewustzijn zijn nauw verweven. Het bewustzijn vormt het interpretatiekader van de ervaring; de verwerking van ervaringen vormt het bewustzijn. Sommige ervaringen blij-

12. K. Holzkamp, *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt a.M./New York (Campus) 1983.

13. O. Negt en A. Kluge, *Offentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1972.

14. De levenssamenhang van maatschappelijke groeperingen kent volgens Negt twee polen: arbeid/productie en privé sfeer/socialisatie. De maatschappelijk situatie van cursisten kan geanalyseerd worden door na te gaan hoe aan beide polen in iemands leven vorm wordt gegeven: welke arbeid wordt verricht, wat zijn de arbeidsomstandigheden, en dergelijke.

15. F. Berkers e.a. (red.), pp. 100-101.

ven oppervlakkig, leiden niet tot het nodige weten over de maatschappelijke verhoudingen en de eigen plaats en perspectieven daarin. Andere ervaringen doen dat wel. 'Onjuist' geïnterpreteerde ervaringen moeten in het vormingswerk wel serieus genomen worden. Het gaat erom de grondslag waaruit ze voortkomen te vinden. Een dergelijke visie op ervaringen vinden we terug in de gevoerde discussie over ervaringsleren in vrouwengroepen: ook daar wordt onderscheid gemaakt tussen 'echte' ervaringen en valse mythen en normen. 'Echte' ervaringen heten dan die ervaringen waarin structurele sekse-onderdrukking tot uiting komt. Mythen en normen geven de weerstand van vrouwen aan om zichzelf als onderdrukt te zien. Het perspectief van vrouwenleergroepen is het ontmythologiseren van ervaringen zodat ze tot 'echte' ervaringen worden.

In de marxistische benadering is meer dan in de fenomenologie aandacht voor het verwerkingsproces van ervaring en voor ervaring als resultaat van die verwerking. De vraag of er vrouwelijke ervaringen bestaan, wordt echter niet gesteld. Hoe je bepaalde situaties ervaart en welke verwerkingsvormen je ontwikkelt hangt sterk samen met je maatschappelijke positie. Bepalend voor iemands positie lijken in deze theorieën echter eerder klasse- tegenstellingen dan sekseverschillen. Beide tegenstellingen gaan samen met machtsverhoudingen, maar in laatste instantie schuilt achter elke machtsverhouding een economische verhouding. Sekse als categorie verdwijnt.

Dit leidt tot een moeilijkheid bij het interpreteren van ervaringen. In feite worden er aan ervaringen twee niveau's van betekenis onderscheiden. De betekenis die mensen zelf aan een situatie hechten hoeft niet samen te vallen met de betekenis vanuit een marxistisch kader. Leerprocessen zijn er op gericht inzicht in de maatschappelijke betekenis van ervaringen over te dragen. Zeker voor het leren van vrouwen ontstaat daarmee een inhoudelijk probleem: de ervaringen van vrouwen zijn in de marxistische maatschappijtheorie amper verwerkt.

Er zijn binnen de marxistische traditie wel vrouwelijke auteurs die de vraag naar de sekse-gebondenheid van ervaringen hebben gesteld. Zowel Prokop als Becker-Schmidt cum suis hebben de levenssamenhang van vrouwen, waarbinnen ervaringen worden verwerkt, empirisch onderzocht en getracht op theoretisch niveau als een *vrouwelijke* levenssamenhang te funderen.¹⁶ Kenmerkend voor de vrouwelijke levenssamenhang zijn volgens

16. U. Prokop, *Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1976; R. Becker-Schmidt e.a., *Arbeitsleben – Lebensarbeit. Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen*. Bonn (Verlag Neue Gesellschaft) 1983:

hen de ambivalenties in het bewustzijn van vrouwen. Ambivalenties die voortkomen uit het heen en weer pendelen van vrouwen tussen de sferen van werk buitenshuis en werk binnenshuis. Uit de levensloop van de door Becker-Schmidt c.s. geïnterviewde vrouwen blijkt dat zij al op jonge leeftijd de verantwoording hadden voor allerlei taken in het huishouden of in de landbouw. Ondanks protesten, vooral wanneer dergelijke werkzaamheden aan haar méér werden toebedeeld dan aan broers of jongere zusjes, waren zij er trots op een aandeel te leveren in de wereld van volwassenen. Met name gevoelens van solidariteit met haar moeder waren sterk genoeg om op te wegen tegen de inperking van eigen vrijheid. De onderzoeksters omschrijven dit als het 'internaliseren van de goede en slechte moeder', waardoor het fundament wordt gelegd voor ambivalentie als verwerkingsvorm van ervaringen. Ambivalentie moet dan niet worden opgevat als besluiteeloosheid of inconsistentie. Het houdt veeleer het vermogen in, bestaande tegenstrijdigheden te erkennen en ze niet via verdringing of abstracte synthese schijnbaar te harmoniseren. Prokop plaatst de ambivalenties in het bewustzijn van vrouwen meer in de structuur van de huishoudelijke arbeid zelf. Ze wijst in dat verband op de geschiedsluosheid van huishoudelijk werk, de geïsoleerde positie van huisvrouwen, de beperkte mogelijkheden die vrouwen hebben om hun produktiekracht te ontwikkelen en op de daarmee samenhangende belemmering een eigen autonome identiteit te ontwikkelen.¹⁷

Prokop en Becker-Schmidt c.s. begrijpen beiden de ervaringen van vrouwen tegen de achtergrond van de contexten waarbinnen vrouwen leven.¹⁸ Deze zien er onder de huidige maatschappelijke verhoudingen anders uit dan die contexten waarbinnen mannen zich normaliter bewegen. Daarom zijn ervaringen van vrouwen anders.

We hebben een tweetal bezwaren tegen de hierboven beschreven benadering. Allereerst wordt in deze marxistische visie op de werkelijkheid iemands situatie bepaald door de organisatie van de arbeid die hij of zij verricht. Prokop en Becker-Schmidt c.s. hebben terecht kritiek geuit op de enge arbeidsopvatting binnen het marxisme. Arbeid is meer dan loonarbeid. Maar ook zij handhaven de stelling dat (huishoudelijke) arbeid dé bepalende factor bij uitstek is die iemands situatie en daarmee iemands bewustzijn bepaalt. De veronderstelde gemeenschappelijkheid van ervaringen van vrouwen berust op deze premisse. Er blijft zo weinig ruimte voor

17. Prokop, a.w., p. 84.

18. Becker-Schmidt c.s. waarschuwen daarnaast voor het te klakkeloos koppelen van objectieve levensomstandigheden aan subjectieve verwerkingsvormen van ervaringen.

verschillen in bewustzijn tussen vrouwen en voor verschillen in het interpreteren en verwerken van ervaringen. Ten tweede is er in de marxistische benadering sprake van één visie op de werkelijkheid. Deze visie is in de loop der jaren weliswaar genuanceerd, maar het waarheidsidee is gebleven. Voor leerprocessen betekent dit dat één interpretatie van ervaringen moet worden aangeleerd. De vraag of de betrokkene met die interpretatie uit de voeten kan of misschien meer is gediend met een andere visie, verdwijnt te snel.

Ervaring als verbeelde werkelijkheid

Aan de opkomst van theorieën over ideologie ligt een punt van kritiek op voorafgaande neo-marxistische theorieën ten grondslag: kritiek op het gelijkstellen van 'ideologie' met 'vals bewustzijn'. Het ideologie-begrip wordt nu uitgebreid tot een onvermijdelijk kader voor elk denken en handelen. De voor onze vraagstelling meest interessante uitwerkingen van het ideologie-begrip baseren zich op Antonio Gramsci. Hij omschrijft ideologie als een conceptie van de wereld, die impliciet tot uiting komt in kunst, in wetten, in economische activiteiten en in elke uitingsvorm van het individuele en collectieve leven.¹⁹ Binnen een maatschappijvorm bestaan meestal verschillende ideologieën, die onderling strijden om de voorrang. Gramsci vat in dat licht de strijd om de macht op als een gedeeltelijk ideologische strijd. Ideologie is een slagveld, alsdus Gramsci, waar sociale groeperingen strijden om de toeëigening van die elementen die wezenlijk zijn voor een bepaalde maatschappij, om ze vervolgens in een eigen vertoog in te passen. Welke invulling krijgen bijvoorbeeld elementen als vrijheid, democratie en geluk? De macht van een sociale groepering berust dan ook – deels – op haar vermogen de hegemonie te organiseren, dat wil zeggen de spontane instemming van de bevolking met de bestaande gang van zaken. Het begrip ideologie is in de visie van Gramsci niet voorbehouden aan het denken van wetenschappers of beroeps politici. Iedere filosofie waarop een culturele beweging of geloof is opgebouwd en die verbonden is met een vorm van praktische activiteit, zou je een ideologie kunnen noemen. Iedereen heeft een spontane ideologie, vervat in de taal, in het voor een bepaalde maatschappij kenmerkende onsamenhangende stelsel van vooronderstellingen en meningen ('common sense'), in praktisch besef en in folkloristisch geloof en bijgeloof.

19. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*. Londen (Lawrence & Wishart) 1971.

De rol van ideologie bij het verwerken van gebeurtenissen is onder meer geanalyseerd door Stuart Hall c.s. in een onderzoek naar de publieke opinie over jeugdcriminaliteit in Engeland.²⁰ In hun visie zijn de betekenis die mensen aan hun ervaringen hechten,²¹ inzet van ideologische strijd. Deze strijd speelt zich af op verschillende niveaus van openbaarheid. Allereerst op het niveau van de common sense, het alledaagse denken, waarin verschillende tegenstrijdige ideologische elementen zijn opgenomen. De common sense vormt een fragmentarisch geheel van oordelen en vooroordelen uit het verleden, naast intuïtieve noties van een toekomstige alternatieve filosofie. Een tweede niveau is de lokale meningsvorming, zoals zij tot stand komt in directe communicatie tussen bureaus, kennissen, familieleden, en collega's. Hier is al meer de invloed van dominante ideologieën merkbaar. Tegenstrijdigheden worden afgezwakt, men wil zich niet op inconsistenties laten betrappen. Gemeenschappelijkheid van interpretaties biedt steun en versterkt de sociale banden. Pas op het derde niveau, dat van de openbare mening – zoals die tot uiting komt in de media, of in opinie-onderzoek – wordt een ideologie meer sluitend geformuleerd. De tegenstrijdigheden zijn nu verdoezeld, alternatieve interpretaties worden buiten de orde van de discussie gehouden.

De verschillende niveaus kunnen min of meer los van elkaar voortbestaan. Mensen hebben er kennelijk geen moeite mee, algemene principes te onderschrijven en tegelijk in de dagelijkse praktijk meer op de situatie toegesneden interpretaties te hanteren. De uitzondering bevestigt de regel. Toch bestaat er tussen de drie niveaus een wisselwerking: een ideologie op openbaar niveau kan alleen aanslaan wanneer ze een enigszins bevredigende interpretatie biedt van de dagelijkse leefsituatie.²²

Een voorbeeld van een Nederlands onderzoek waarin met dit niveauverschil rekening is gehouden, is 'Vrouwen over de Open School', een onderzoek naar de meningen van vrouwen, deelnemers en niet deelnemers, over de Open School.²³ Eerst werden telefonisch een aantal vrouwen

20. S. Hall e. a., *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order*, Londen 1978.

21. In een ideologietheoretische benadering zijn ervaring en interpretatie/betekenisverlening/verwerking *niet* te scheiden. Ervaringen zijn het produkt van interpretaties. Vanzelfsprekend kunnen reeds geïnterpreteerde ervaringen steeds opnieuw geïnterpreteerd, oftewel bezet worden. Als in de tekst desondanks gesproken wordt over bijvoorbeeld 'de betekenis die aan ervaringen wordt gehecht', dan is dit te wijten aan een taalkundig onvermogen. We willen niet suggereren dat ervaringen en interpretaties/betekenisverlening twee dingen zijn.

22. Hall, e. a., a. w.

23. A. Ebbinge, A. Nijman, A. Reymer en G. ten Dam, *Vrouwen over de Open School*. Intern verslag, IWA, Amsterdam 1983.

in de Pijp in Amsterdam geïnterviewd. In deze ronde kwam een vrij positief beeld naar voren van het doorleren van vrouwen op de Open School, wel met het voorbehoud dat ze daarmee haar gezin niet tekort mochten doen. Heel andere reacties waren te horen in de volgende ronde, een door de onderzoeksgroep georganiseerde themaochtend met deelnemers van de Open School in de Pijp. In het hier gespeelde verjaardagspartijtje lieten de deelnemers iets zien van de reacties die zij in haar omgeving te horen krijgen. Duidelijk werd de dreiging voelbaar van het feminisme, vrouwencafé en echtscheiding, die gekoppeld wordt aan het gaan naar de Open School. Discussies over dit onderwerp werden in het spel door de gastvrouw onderbroken onder het motto: 'we houden het nu gezellig!'. Op het lokale niveau kan dus een heel ander beeld tot uiting komen dan in een opiniepeiling.

In de dynamische wisselwerking tussen common sense, lokale gesprekken en publieke opinie spelen beelden en taal een belangrijke rol. Door de betekenissen van verschillende common sense-elementen aan elkaar te verbinden wordt in de publieke opinie een in de ideologie passend beeld van een onderwerp geconstrueerd. Moderne ideologie-theorieën raken hiermee aan linguïstische vertoog-theorieën. Via een proces van articulaties en gelijkstellingen wordt een onderwerp ideologisch ingesloten. Tegelijk sluit een ideologie andere betekenissen uit. De binnen een ideologie gekoppelde betekenissen moeten echter aansluiten bij elementen van de common sense, wil de ideologische insluiting doeltreffend zijn.²⁴

Een ideologie is niet alleen de voorstelling die mensen zich vormen van de wereld. Ze vormt ook de voorstellingen die mensen van zichzelf maken. Althusser heeft vooral deze functie van ideologie benadrukt: het gaat om praktijken die concrete individuen constitueren als subject.²⁵ Mouffe voegt hieraan toe dat nieuwe ideologische principes, bijvoorbeeld feministische, niet alleen een wereldbeeld moeten omvormen maar ook vrouwen op een andere wijze als subject moeten aanspreken. Ze dienen, met andere woorden, nieuwe vormen van subjectiviteit te scheppen.²⁶

Er zijn aan de besproken ideologie-theoretici een aantal nieuwe gezichtspunten te ontlenuen voor onze vraag naar de seksegebondenheid van erva-

24. G. ten Dam en M. Wegelin, 'Omgangsrecht en de ideologische constructie van het vaderschap', in: *Psychologie en Maatschappij*, 1984, nr. 1, pp. 32-48.

25. L. Althusser, 'Ideologie en ideologische staatsapparaten', in: *Recht en kritiek*, 1976, nr. 2.

26. C. Mouffe, 'Hegemony and the Integral State in Gramsci; Towards a New Concept of Politics', in: G. Bridges e.a., *Silver Linings*. Londen (Lawrence & Wishart) 1981.

ringen. Een eerste verschil met eerdere marxistische benaderingen schuilt in de kwestie wie of wat de inhoud van ervaringen bepaalt. Waar een marxistische benadering de materiële context als een in laatste instantie bepalende factor naar voren schuift, verwijzen ideologie-theoretici als Gramsci, Hall en Mouffe naar de binnen een bepaalde context beschikbare ideologische interpretatiekaders, bepaald door onder meer politieke bewegingen en de organisatiewijze van de media zelf. De beschikbare interpretatiekaders zijn *niet* logisch-inhoudelijk verbonden met deze context, zo wordt betoogd. In principe kan elke ideologie elke context organiseren. Er is geen enkele reden waarom een constellatie als het gezin met arbeidsdeling tussen de seksen, alleen vorm zou kunnen krijgen binnen ideologieën die het sekse-verschil als machtsongelijkheid articuleren. Bovengenoemde ideologie-theoretici wijzen de marxistische ‘determinatie-gedachte’ dus af.

Tot zover wijkt het verhaal van de ideologie-theoretici niet wezenlijk af van een andere benadering die ervaring eveneens als verbeelde, dus talige werkelijkheid begrijpt: een vertooganalytische benadering. Ook de zogenoemde constructionisten stellen dat elke interpretatie van ervaring slechts tijdelijk is en dat betekenissen verschuiven al naargelang het vertoog.²⁷ Maar de wegen scheiden zich op het moment dat de ideologie-theoretici de betekenisproductie op het niveau van het handelend subject in het verhaal betrekken.

Als een, al dan niet sekse-specifieke, interpretatie van ervaring per definitie tijdelijk is, onder invloed waarvan vindt verandering dan plaats? De vroege marxisten zochten het perspectief op verandering vooral in de waarheid van het historische materialisme – waarbij ze wel aantekenen dat inzicht alleen kan ontstaan wanneer het lukt aan te sluiten bij de ervaringen van de betrokkenen. De ideologie-theoretici beginnen het zoeken naar alternatieven vanaf de andere kant: betekenissen die de heersende ideologie kunnen ondergraven zijn verborgen in de common sense. De legitimiteit van uiteenlopende betekenissen heeft dan niets meer te maken met een veronderstelde waarheid. Vrouwen en mannen laten zich door betekenissen aanspreken wanneer die een enigszins ‘bevredigende’ interpretatie kunnen bieden van de leefsituatie van de betrokkenen en van de problemen waarvoor zij zich gesteld zien: de common sense van mensen vormt een belangrijk referentiekader. In vertoog-analytische benaderingen ontbreekt het referentiekader van het handelend subject. De lijn tussen subject en vertoog

27. Zie bijvoorbeeld A. Sommer, ‘Meneer van Dale en Mevrouw Meulenbelt, in: I. van Oorschot e.a. (red.), *Wetenschap beoefenen*. ZUV Groningen, 1987, of M. Arts, ‘Het persoonlijke is politiek’, in: *Te Elfder Ure* 39. 1986.

wijst één richting op: vertogen produceren het subject, maar subjecten produceren geen vertogen (in ieder geval niet intentioneel). De besproken ideologie-theoretici stellen daarentegen dat vrouwen en mannen, op basis van eerder opgedane ervaringen en inzichten, ‘lezen’ wat hen aan betekenissen wordt aangeboden en al ‘lezende’ nieuwe betekenissen produceren.²⁸

Bestaan sekse-gebonden ervaringen?

Op de vraag ‘bestaan sekse-gebonden ervaringen?’ worden vanuit verschillende benaderingen verschillende antwoorden gegeven. Vanuit onze voorkeur voor een ideologie-theoretisch kader komen we tot een tweetal conclusies:

1. De betekenis die aan ervaringen wordt verleend, bepaalt of ervaringen sekse-gebonden worden verwerkt. Het afwijzen van de marxistische ‘determinatie-gedachte’ heeft als consequentie dat het onderzoeken van de – verschillende – materiële contexten waarin vrouwen en mannen zich bewegen, geen antwoord kan geven op de vraag of ervaringen sekse-gebonden worden verwerkt. In plaats daarvan komt onderzoek naar de in een bepaalde context beschikbare ideologische interpretatiekaders: worden ervaringen daarin sekse-gebonden *gearticuleerd*?

2. De al dan niet sekse-gebonden betekenis die vrouwen en mannen aan hun ervaringen verlenen, is het resultaat van vigerende ideologieën op openbaar niveau en van de betekenissen die circuleren op het niveau van de common sense²⁹: hoe gescheiden worden bijvoorbeeld in de eigen culturele setting van subjecten vrouwelijkheid en mannelijkheid – mede door henzelf – gearticuleerd?

Afhankelijk van welke interpretatie men nodig heeft om subjectief zinnig te kunnen handelen, stelt ieder een eigen collage samen van door verschillende ideologieën gekleurde elementen. Zo kun je je bijvoorbeeld afvragen hoe en in welke mate meiden zich herkennen in of juist distantiëren van bepaalde feministische constructies van vrouwelijkheid.³⁰ De ‘zinging’ aan het eigen leven is een machtige richtingaanwijzer. ‘Niet dat ik

28. Zie ook W. Campschreur, T. Hak en B. Top, ‘De bijdrage van Michel Pecheux aan de diskoers-analyse’, in: *Krisis* 20, 1985.

29. Ook common-sense-betekeningen spruiten voort uit ideologie. Maar hier gaat het om ideologische tradities en noties in de cultuur die niet meer – of nog niet – dominant zijn.

30. V.M. Bader, ‘Vrouwelijkheid, vrouwenonderdrukking en “vertooganalyses”’, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 20, 1984, jrg. 5, nr. 4, pp. 471-488.

het allemaal zo goed weet, maar ik weet wel dat ik gelukkig wil zijn. En als daar veel coca-cola, finimal, ijdelheid en luiheid en desnoods monogamie op z'n SM bij hoort, dan zal dat zo wezen ook!!³¹ Dat ook deze 'zingeving' geen natuurlijk gegeven is, maar het produkt van eerdere al dan niet sekse-specifiek betekende ervaringen doet niets af aan het feit dat succesvolle articulatie moet sporen met elementen in de common sense. 'Geluk' is zo'n element, wat voor moderne meiden niet zomaar ingevuld kan worden 'als strijden tegen ongelijkheid'. Wie wil er heden ten dage nog aangesproken worden op een als achterhaald gevoelde ongelijkheid?

Tegen de achtergrond van de cultuur waarbinnen vrouwen haar handelen betekenis geven, krijgen ervaringen als een kameleon hun kleur. Het gaat om een fragiel spel van produktie en interpretatie. Op de vraag of er sekse-gebonden ervaringen bestaan, moet het antwoord dan ook luiden: soms wel, soms niet.

Een culturele benadering van het leren van vrouwen

De veronderstelling van een vrouwelijke ervaring sluit anno 1988 nog steeds een aanzienlijk deel van de discussie over leerprocessen van vrouwen in. In de opkomende theorievorming over 'vrouwelijk leren' wordt het vrouwelijke allereerst gezocht in de wijze waarop vrouwen zich anders dan mannen tot hun lichaam verhouden. Daarnaast wordt gesteld dat meisjes in haar vroegste jeugd een andere psychische structuur ontwikkelen dan jongens, doordat zij minder abrupt de symbiotische band met hun moeders hoeven te doorbreken. Dit leidt tot een vrouwelijke identiteit, waarvoor nabijheid, concreetheid en affectiviteit de trefwoorden zijn. Vrouwen leren gemakkelijker, wanneer met het object waaraan wordt geleerd een affectieve band bestaat. Het geleerde dient nauw aan te sluiten bij de eigen waarneming en gevoelens. De leerstof moet niet uit losse abstracties bestaan. Het leren van onderdelen los van hun maatschappelijke context strookt niet met het vrouwelijk leervermogen.³² Het gemeenschappelijke wordt nu niet meer gezocht in de *inhoud* van de vrouwelijke ervaring, maar in de *vorm*. Door de voordeur eruit gezet komt het gemeenschappelijk vrouwelijke zo

31. Fiona, 'Normen misvormen', in: *Vrouwentongen*, jrg, 7, nr. 1, nov./dec. 1983, p. 11; geciteerd in A. van Drenth, 'Feminisme van nu voor vrouwen van morgen', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 18, 1984, jrg 5, nr. 2, p. 164.

32. R. Hablé, 'Wie maakt nou van een mug een olifant', in: G. ten Dam e.a. (red.), *De-constructie van vrouwelijk leren*. ZUV Groningen, 1986.

door de achterdeur weer binnen. Dit gezichtspunt heeft in de praktijk tot interessante resultaten geleid. In de opzet van computer-scholing voor vrouwen bijvoorbeeld blijkt een aanpak gefundeerd op deze principes veel vrouwen aan te spreken. Het probleem is echter opnieuw het ontbreken van nuancering: het leren van vrouwen wordt eenduidig begrepen, verschillen tussen vrouwen onderling worden niet gearticuleerd. 'Ben ik wel vrouwelijk genoeg?' vragen wij ons met schrik af wanneer we nooit moeite hebben gehad met wiskunde of techniek.

Wat zijn nu de consequenties van ons standpunt over ervaringen voor de theorievorming ten aanzien van vrouwen en leren? Het kameleonachtige karakter van ervaringen verandert de bestaansgrond van het vrouwelijk leren in een moeras: soms kun je er staan, soms zak je er in weg (naar gelang de articulatie van ervaringen binnen de cultuur van de betrokken cursisten). Als fundament voor een theoretisch bouwwerk over leren is de seksegebondenheid van ervaringen volstrekt onvoldoende.

In plaats van 'vrouwelijk leren' stellen wij een *culturele* benadering van het leren van vrouwen voor, waarin ervaringen per definitie als kameleon begrepen worden. De culturele achtergrond bepaalt in hoeverre ervaringen sekse-gebonden worden verwerkt. Onderzoek naar het leren van vrouwen vanuit een culturele benadering moet zich *allereerst* rekenschap geven van de ideologische context waarbinnen wordt geleerd. De theoretische basis hiervoor ligt in de aanname dat verschillende ideologieën ook verschillende vormen van subjectiviteit aanspreken. Anders geformuleerd: vrouwen kunnen in verschillende situaties uiteenlopende subjectposities innemen. Hieruit vloeien een aantal kwesties voort die in onderzoek van belang zijn, zoals:

- vanuit welke vooronderstellingen omtrent hoe vrouwen zijn – of moeten worden – worden vrouwen op 'school' aangesproken? Wordt 'vrouwelijke subjectiviteit' bijvoorbeeld zodanig geproduceerd dat elementen als emotionaliteit, nabijheid, lijfelijkheid, concreetheid en dergelijke de boventoon voeren en wat is de ruimte voor elementen als cognitie en afstand?;
- worden vrouwen als groep anders aangesproken dan mannen? en;
- zijn er differentiaties te onderscheiden in de wijze van aanspreking van vrouwen en zo ja, welke?

Ten tweede zijn de betekenissen die vrouwen 'van huis uit', dat wil zeggen vanuit de culturele setting waarin ze zich bewegen, met zich meebrengen van belang. De theoretische basis hiervoor vinden we in het gezichtspunt dat vrouwen, op basis van eerder opgedane ervaringen en inzichten, 'lezen' wat hen aan betekenissen omtrent vrouw-zijn en leren binnen school wordt aangeboden en dat zij al handelend nieuwe betekenissen pro-

duceren. Met andere woorden; de uitkomst van het leesproces is *niet* hetzelfde als de tekst die is gelezen, een nieuwe uitvoering verandert het stuk. In tegenstelling tot de vrouwelijk-leren benadering wordt nooit voor eens en voor altijd vastgelegd wat vrouwelijkheid is en dus hoe vrouwen leren. Een culturele benadering stelt juist dat deze betekenissen beweeglijk zijn. Dit heeft consequenties voor het onderwijs. Hoe je leerprocessen inricht kan niet zozeer een kwestie zijn van aansluiten bij veronderstelde, vermeende vrouwelijkheid. Het gaat om het vestigen van een leerpraktijk die betekenissen verruimt in plaats van inperkt. Het inbouwen van meer afstandsvormen in de didactische vormgeving van het onderwijs aan vrouwen náást nabijheidsvormen³³, is zo wellicht het overdenken meer dan waard.

33. Zie voor nabijheidsvormen als het didactisch middel bij uitstek voor vrouwvriendelijk onderwijs bijvoorbeeld: A. Luttkholt, 'Een doosje in een doosje: het onderwijsmodel nader bekeken', in: A. Aerts, J. Hermsen, A. Luttkholt en A. Meulenbelt, *Doelgroep Vrouwen en Welzijnswerk*. 's-Gravenhage (Vuga) 1986; M. Riethof, V. Fens, R. Hablé en H. Visser, 'Vrouwen leren "op aanraken". De verbondenheid met theorieën benoemd en ... toegegaan?', in: G. ten Dam e.a., (red.), *Leren*, ZUV Groningen, 1987.

Irmgard Roebeling

Robinzoon en Robindochter

Een onderzoek naar de geslachtsrolfantasieën in het genre der Robinsonades

Robinson is een bestanddeel van onze cultuur geworden, een mythe in de veelvoudige betekenis van het woord. De Robinsonfiguur staat voor mannelijkheid, moed, vrijheid, zelfontdekking en autonomie, voor experiment, succes, utopie of afwending van de maatschappij. Van het personage wordt een handel gemaakt door middel van Robinsonkleding, Robinsonspelletjes, Robinsonreizen en Robinsonclubs. De Robinsonfiguur kon tot een mythe uitgroeien, omdat daarin onze burgerlijk-patriarchale wereld blijkbaar een bijzonder sterk toegespitste weerspiegeling beleefde en nog beleeft. Maar hoe gaan vrouwen om met de 'Robinsonmythe'? Helpt die hen om te komen tot een mannelijk geörienteerde emancipatie? Of is de mythe juist een drijfveer tot het tegendeel: een bewustwording van het historische anders-zijn van de vrouw? Het hiervolgende betoog wil, aan de hand van voorbeelden uit mannelijke en vrouwelijke Robinsonades, een beeld schetsen van de sekse-specifieke omgang met historische genres.

De fascinatie door Robinson heeft een lange traditie en met alles wat in navolging van Defoes *Robinson Crusoe* (1719) geschreven is, kan een imposante 'burgerbibliotheek' gevuld worden. Robinson wordt in die traditie tot de personificatie van een aantal hoofdcategorieën: een Robinson als 'universele vertegenwoordiger van de mensheid' (Coleridge) staat tegenover een Robinson als 'burger van de moderne wereld' (J.R. Moor), een puriteins-orthodoxe pelgrim staat tegenover de kolonialist Robinson of de 'hardvochtige kapitalist' (Watt), de 'legendarische held van de hele mensheid' (Kott) tegenover de 'puriteinse plebejer' (Weimann).

In een volgende fase wordt de inhoud van de Robinsonfantasie teruggebracht tot antropologische hoofdkenmerken, hetgeen natuurlijk projecties zijn van het altijd historisch bepaalde bewustzijn van de betreffende auteurs. Er ontbrandt een strijd rond de vraag of Robinson de vleesgeworden *homo religiosus* dan wel *homo economicus* is. De *homo sapiens* wordt in het debat opgevoerd, evenals de *homo faber*, de *homo domesticus*, de *homo polytechnicus* en de *homo ludens*. Petzold stelt tenslotte als oplossing voor

– ik kan dat enkel als een ironische compromisformule beschouwen – de *homo defoensis*. Zou men in deze lijn doorgaan met omschrijvingen, dan ligt het voor de hand om aan het rariteitenkabinet van de wetenschap nog een species toe te voegen: de *homo masculus*. Maar zou dit niet tautologisch zijn? Wordt *homo* in de achttiende eeuw niet vaak impliciet gelijkgesteld aan mannelijk? Het lijkt me dat deze categorie zonder meer als uitgangspunt kan dienen voor een nieuwe belichting van de ‘Ruhmesgeschichte’, zoals Weimann met een bewuste of onbewuste etymologisering het Robinson-complex noemt.

Het prototype van het genre: Defoes ‘Robinson Crusoe’ en zijn navolgers

De wereld van Robinson Crusoe is immers een onbeperkt mannelijke wereld. Ontmoetingen, conflicten, vriendschappen, angsten, gevoelens in het algemeen spelen zich allemaal af tussen mannen. Het verhaal is bekend: de koopmanszoon Robinson Kreunaer, de enige overlevende zoon van drie broers, raakt over zijn toekomst in conflict met zijn vader, die hem heeft voorbestemd om een actief lid van de middenstandsklasse te worden. Robinson drukt echter zijn eigen plannen door en kiest het zeegat op een schip van de vader van een vriend. Tijdens verschillende avontuurlijke reizen krijgt hij van de kapitein vaderlijke vermaningen en raadgevingen. Als ondernemer in de slavenhandel komt hij op zee in een storm terecht, het schip vergaat en Robinson belandt op een eiland. Op dat eiland brengt hij 29 jaar door, een periode die – buiten de pogingen om te overleven – vooral gekenmerkt wordt door een voortdurende confrontatie met een vaderfiguur of God. Tegen het einde van het verblijf op het eiland wordt Robinsons wereld vergroot door Vrijdag, de zogenaamde wilde, die voor hem tegelijk slaaf, dienaar en zoon is. Vrijdags vader wordt uit de handen van de kannibalen gered, evenals later een kapitein uit de handen van zijn muitende matrozen. De zelf haast als een vader geworden Robinson schaart zich aan de kant van de vaderfiguren en reist tenslotte naar Engeland terug. Daar belooft hij iemand die op een vader lijkt wegens trouwe diensten – zijn eigen vader is intussen overleden – en wordt hij zelf vader. De cirkel is rond.

Naar *vorm* en *inhoud* toont het mannelijke zich hier tweevoudig en is daarmee in dubbele zin historisch: mannelijkheid in de zin van de westerse patriarchale traditie is verbonden met de machtsidee en op deze wijze is het motief van de objectieve en subjectieve onderwerping op verschillende be-



Frontispice van de eerste uitgave:
Daniël Defoe, *The Life and
Strange Surprising Adventures of
Robinson Crusoe*. Londen 1719

tekenisniveaus immanent aan alle Robinson-episoden. De verbinding tussen onderwerping en vaderprincipe kenmerkt de traditie als bepaald door een door reformatorisch-dissenterse idealen geschoolde geest. Men voegt zich naar het gebod van God de Vader: ‘onderwerpt de aarde’ (Genesis 1: 28) door middel van een helder gevormde, economisch doordachte en – door de verworvenheden van de moderne arbeidsdeling verlichte – prestatie-gerichtheid. Nochtans verzekert Robinson zich van deze in burgerlijke zin verworven autoriteit over zaken en personen door het gebruik van feodale beelden als de (nog) geldige paradigma’s van mannelijke macht: ‘Vanaf toen heerste mijn majesteit, vorst en koning over heel het eiland; ik was absoluut heerser over het leven van al mijn onderdanen...’¹

In Duitsland waren twee vervolgwerken maatgevend voor de traditie tot op heden en beide versterkten het patriarchale grondpatroon: Schnabels *Insel Felsenburg* (1731-1743) en Campes *Robinson der Jüngere* (1779).

1. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*. München (Insel) 1973, p. 199.

Schnabel, die als eerste de term ‘Robinsonade’ gebruikt, verandert het patroon aanmerkelijk, vooral door verbreding van de individuele Robinsonade tot de groepsrobinsonade. Daarmee schept hij de mogelijkheid het genre te verbinden met literaire sociaal-utopieën. Bij hem gaat het over een man en vrouw die schipbreuk lijden. Uit dit paar laat hij een eilandvolk ontstaan dat zich kritisch verre houdt van de corrumperende machten van de laat-feodale samenleving en haar beschaving, en in een patriarchale gemeenschap burgerlijk-christelijke idealen verwezenlijkt. De stamvader Albertus Julius (de tot gemeenplaats geworden waardige patriarch-figuur met lange baard) is de onbetwiste autoriteit binnen deze gemeenschap. Iedereen bewijst hem ‘vrijwillig, met ongedwongen hart de meest nauwgezette gehoorzaamheid, die met tedere eerbewijzen vermengd was’.² Hij is schepper in drievoudige zin: 1. van zijn talrijke familie (9 kinderen, 87 kleinkinderen en 151 achterkleinkinderen), 2. van zijn ideale dwergstaat en tenslotte 3. van zijn geschiedenis, die hij aan een achterneef vertelt, wiens aantekeningen uiteindelijk bij de fictieve Gisander terechtkomen. Dit patriarchale grondpatroon wordt door vele epigonen gebruikt.³

Joachim Heinrich Campe haalt in zijn *Robinson der Jüngere* de overboord gezette eilandutopie terug in de schoot van de (nu uitsluitend positief gewaardeerde) burgerlijke samenleving en wel – in aansluiting op Rousseaus Robinsonreceptie in diens *Emile* – als onderwerp voor en medium van een verlicht-burgerlijke, realistische opvoeding. De rond de vaderfiguur geschaarde kinderen – allemaal jongens op Lotje, het enige kind van de opvoeder-vader, na – worden door hem in een soort van preventieve pedagogiek aan de hand van het onderwerp van Robinson voor een ‘mannelijk’ leven geconditioneerd. ‘Mannelijk’ leven betekent hier evenzeer het als een zoon erkennen van superieure waarden en personen als de te verwerven vaardigheid om op eigen kracht de eigen existentie ‘verstandig’ de baas te worden. De hier aanschouwelijk gemaakte utopie van een leven van ‘subjectieve autonomie’ weet dienovereenkomstig, binnen de voorstelling van een almachtige vadergod, vrijheidsidealen te verbinden met prestatiedwang en deugdzaamheid dit stoelt op de eigen verantwoordelijkheid. De uit het opvoedingsproces volgroeide eigen (mannelijke) kracht wordt weliswaar vooral als een kracht van verstandelijk-morele verplichtingen voorgesteld, maar is *de facto* ook macht in de betekenis van beschikken over anderen, zoals in het verhaal het gedrag van Robinson tegenover Vrijdag of de

2. Johann Gottfried Schnabel, *Insel Felsenburg*. Stuttgart (Reclam) 1979, p. 369.

3. Johan Gottloß Benjamin Pfeil, *Die glückliche Insel oder Beytrag zu Captain Cooks neuesten Entdeckungen aus dem verlohrenen Tagebuch eines Reisenden*. Z.p. 1781; O.a. Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, *Die Insel*. Z.p. 1788.



Pagina met houtsnede van
Ludwig Richter uit:
J.H. Campe, *Robinson der
Jüngere*. Braunschweig 1848

genen die achtergelaten worden op het eiland. Qua vorm en in de structuur blijkt deze bijvoorbeeld bij Campe in de overdracht van het onderwerp op drie niveaus van onbepaalde invloed, die de politiek-maatschappelijke autoriteitshierarchie (God de vader – landsvader – familievader) weerspiegelen: 1. in de oppermachtig met het onderwerp jonglerende auteur van de proloog, 2. in de almachtige verteller van een verhaal in de hij-vorm en 3. in de fictieve vader-opvoeder die op God-de-Vader lijkt. Met deze hiërarchievoorstelling wordt de doel-middel-correlatie overgedragen van de aan dit wereldbeeld immanente verstandsidee. De opvoeding tot verstandige eigenmachtige activiteit moet duidelijk worden uit het gebruik van de – tijdens de Verlichting populaire – vorm van de vrije dialoog (hier tussen vader en kinderen). In feite staat deze dialoog echter ver af van het idee van gelijkwaardige gesprekspartners in de socratische dialoogvoering, die aan de basis van de traditie ligt, omdat binnen het opvoedingsproces het machtsverschil tussen de vader en de jongens en tussen de jongens en Lotje telkens weer naar voren komt. Zelfs in de vorm toont zich – om met Friedrich Engels te spreken – het Rijk van het Verstand als het geïdealiseerde ‘Rijk van de Bourgeoisie’ (Düring).

Tot het grondpatroon van de Robinsonade behoren verder de ballingschap (deels zelfgezocht, deels door het noodlot gearrangeerd) van een individu of groep in de afzondering van een eiland evenals een mannelijk-heldhaftig zichzelf waarmaken tegenover de grillen van de, in een ongekende elementaire vorm beleefde, natuur en de inspanning van een zoveel mogelijk zelfgemaakte reconstructie van in de meeste gevallen beschaafde levensvoorwaarden. Tot het paradigma behoort vaak het meer of minder kritische bewustzijn van de zichzelf observerende held, die zijn noodlot quasi als experiment (met afwisselend utopische, pedagogische of avontuurlijke accenten) opvat en daarover rekenschap aflegt. De keuze in de meeste gevallen van de dagboek- of ik-vorm onderstreept het zelfreflectieve karakter van het genre. Het verlies van de gemeenschap gaat meestal gepaard met het vinden van zichzelf.

Het handelingsverloop vertoont meestal drie stadia: 1. een isolerende scheiding van een dikwijls vaderlijk gedomineerde samenleving, 2. een mannelijk zichzelf bewijzen in deze scheiding en tenslotte 3. een terugkeer naar bepaalde vormen van samenleven. Dit grondpatroon komt overeen met het driedelige schema in de mythische heldenbiografie, zoals dat door Campbell en anderen is beschreven. Dit grondpatroon treffen we aan in sjamanenreizen, in de *Odyssee*, in reis- en ridderromans, kortom in bijna alle mannelijke individuatie- en initiatiefantasiën.

In een zodanig op de man gericht genre kan het vrouwelijke aanvankelijk slechts een ondersteunende of isolerende functie vervullen. Overeenkomstig hiermee kunnen we constateren dat het vrouwelijke bijna uitsluitend in de vorm van het moederlijke, dat wil zeggen als beschermend, voedend of reproductief element, een positieve toepassing krijgt. Vrouwen komen – als ze al een plaats in de fantasie krijgen – meestal in moederlijke vorm voor. Schnabels *Concordia* bijvoorbeeld, de latere ‘gelukkige stammoeder’ van 247 directe nakomelingen in drie generaties, komt op het eiland aan als zij reeds zwanger is. Zij wordt voor de held, die haar, voor dat hij zich aan haar bindt, bijstaat tijdens de bevalling, als moeder begerenswaardig. Het moederlijke figureert vervolgens in de beeldspraak in de betekenis van een boven-individuele beschermings-, voedings- en reproductiefunctie.

Naast de zee, als grote metafoor van het moederlijke oer-principe, die de held behalve zeevruchten regelmatig kisten of gestrande schepen ‘toespoelt’ (Jules Verne spreekt in die zin van de zee als ‘deze wonderbaarlijke voedster’⁴), speelt de rotsmetafoor een fundamentele rol. Rotsen

4. Jules Verne, *Vingt mille lieues sous les mers*. Parijs 1870: ‘Cette nourrice prodigieuse’.

staan niet alleen – zoals in de wetenschap uitgebreid binnen het kader van de metafoor-typologie omschreven – voor de mannelijke stabiliteit, maar in dezelfde mate voor moederlijke geborgenheid. Rotsen omgeven als een bekkenvormige krans het reddende, vaak paradijselijk voorgestelde eiland, zij bieden de ‘banneling’ beschutting in grotten en geven aanleiding tot ruiterinitiatiefantasiën (men denke hierbij aan *Insel Felsenburg*, aan *Einsiedler Quarl* (1728) of aan de twintigste-eeuwse *Malville* van Merle, Tourniers *Vendredi ou les limbes du pacifique* of aan de rotsscène in Susskinds *Parfum*).

Naast zulke moederlijke fantasiën figureert het vrouwelijke vooral in een frivol-satirische vorm met een moraliserende ondertoon. Vloeiend is de overgang naar de voorstelling van ‘Frau Werlt’ voor wie ‘men’ op zijn hoede moet zijn. Het meest krasse voorbeeld dat ik ken, komt voor in *Lebensbeschreibung des Joris Pines* – een vervolg op Nevilles *Isle of Pines* – dat in 1726 in het kielzog van de eerste Robinsontraditie in Duitsland verscheen. De eigenlijke hoofdmoot ervan (tweederde van het boek!) is het tussenvoegsel ‘Leben und Wandel des Europäischen Junfernordens’, dat door de verzamelaar Haken in zijn rond 1800 verschenen *Bibliothek der Robinsone* terecht als ‘een klein gedrocht van een boek’ omschreven wordt.⁵

Vrouwen als heldinnen en schrijfsters van Robinsonades in de achttiende eeuw

Naast de mannenrobinsonades kwamen er in de achttiende eeuw al vrouwfiguren voor als heldinnen van Robinsonades. Zij zijn tegenwoordig vergeten, hebben hun eeuw niet overleefd omdat ze niet in het mannelijke schema pasten. Ik heb het hier niet over de vele pseudo-Robinsonades, waarin de verkoopbevorderende merknaam Robinson vervrouwelijkt werd tot Robinsone, Madame Robunse, Jungfer Robinsgen, Robinsonetta, Robinsonettula enzovoort. In dergelijke werken werden tot aan het einde van de eeuw de avontuurlijke reisbeschrijvingen uit een picareske traditie pornografisch gekruid. Veel van deze teksten laten in hun vrouwvijandige grondtoon duidelijke angsten voor het vrouwelijk geslacht zien, en dragen zo op indirecte wijze bij tot het begrijpen van de mannelijke Robinsonades. Zo luidt bijvoorbeeld het motto in versvorm onder het versierde titelblad van het in 1724 verschenen *Madama Robunse und ihre Tochter Robinsgen*,

5. J.C. Ludwig Haken, *Bibliothek der Robinsone. In zweckmässigen Auszügen vom Verfasser der grauen Mappe*. Berlijn 1804-1808, p. 129.

Oder die politische Standesjungfer (waarop de bijbehorende vrouwen zijn afgebeeld): ‘O, hoed je voor deze katten, / Die van voren likken, van achteren krabben / Op deze vogels valt niet te vertrouwen / De meesten hebben scherpe klauwen. / De moeder een hoer, de dochter een hoer / Dans, jullie lieve slappelingen’.⁶ In overeenstemming met de geest van de tijd worden wellustig-voyeuristische beschrijvingen gegeven binnen een moraliserend-voorlichtend kader. In het geval van *Madame Robunse* komt de trend tot uiting door het gebruik van een populariserende satire op het genre van de politieke en galante romans, een satire die hier haar scherpte ontleent aan een anti-feministische houding. Ook al is het einde – zoals gebruikelijk in zulke romans – positief (rijkdom, huwelijk, geluk), toch domineert over alle gebeurtenissen de zelfverzekerde mening van de auteur: de vrouwen zijn de eigenlijke ‘onnozele halzen’ en: ‘hoe politiek Robinsgen ook zijn wilde, toch werd zij bedrogen’.⁷

In tegenstelling tot deze, duidelijk vanuit een mannen-perspectief geschreven, pseudo-Robinsonades, verschijnen er vanaf het midden van de eeuw in Duitsland (hier meer dan in andere Europese landen) ongeveer tien vrouwelijke Robinsonades, die enerzijds nauwer aansluiten bij het schema van Defoe, maar anderzijds duidelijk eigen inhoudelijk zwaartepunten en vertelstructuren laten zien. Ze zijn allemaal anoniem verschenen, zodat er over het auteurschap alleen maar gespeculeerd kan worden. Een gemeenschappelijke trek van deze teksten is een positief-empathische houding ten opzichte van de eropuit trekkende heldinnen, die nu niet meer als morele, op avontuur beluste, domme of enkel geraffineerde vrouwtjes voorgesteld worden, maar in het algemeen als deugdzame, slimme en ontwikkelde, meestal ongehuwde vrouwen uit de middenklasse. Een bijzonder duidelijk voorbeeld van deze opwaardering en legitimeringstendens is de roman van de *Ungemein schönen und gelehrten Finnländerin Salome* (1748), wier hele avontuur, inclusief schipbreuk, eilandverblijf enzovoort, louter gearrangeerd lijkt te zijn om haar – voor mannen verbazingwekkende, aan het wonderbaarlijke grenzende – pienterheid en ontwikkeling te benadrukken. Binnen het kader van deze, voor vrouwen veel belangrijker poging tot legitimering moet ook Sophie La Roches behandeling van het Robinson-model in haar in 1797/1798 verschenen roman *Erscheinungen am See Oneida* begrepen worden. Het sterk in de traditie van de sentimentaliteit beschreven leven van de beide Franse adellijke Wattines op een onbewoond eiland blijft, ondanks alle aandacht voor Robinsonachtige pioniers-

6. Titelpagina te vinden bij Adrianopel (1724).

7. *Madame Robunse*, in: Adrianopel, p. 150.

ervaringen, toch georiënteerd op het ideaal van de cultuurmens en het geluksbeeld van het wetenschappelijke denken. Ze zou graag eenvoudig willen leven, zo schrijft de heldin, – ‘maar afzien van kennis, van verbeterde zeden, en teruggaan naar het laagste niveau van verstand – oh nee, nee, liever sterven dan de verworven kennis verliezen!’⁸ Zo verschijnen hier interesse en liefde voor de natuur in de vorm van de steeds weer beleden geestdrift voor Buffon, Bernardin de St. Pierre en de *Encyclopédie*. ‘Boeken’ – zegt deze voor scholing en ontwikkeling strijdende vrouw – ‘zijn voor de ziel, wat melk is voor het leven van het kind.’

Het in de mannelijke Robinsonades steeds belangrijke doorstaan van avonturen is voor de heldinnen slechts van indirect belang. Zo worden bijvoorbeeld in de *Wegen ihrer besonderen Schönheit und seltener Tugenden liebenswürdigen Mariana merkwürdige Begebenheiten und Reisebeschreibung* – wat de titel is van een bijzonder interessante vrouwelijke Robinsonade uit 1752 – door Mariana en haar dienaar Lessante enkele honderden leeuwen gedood. Belangwekkend hieraan lijkt echter alleen, dat de vrouwen van de dode leeuwehuiden wanden, tenten en – nota bene – leeuweperskament kunnen maken. Toch wijst het benadrukken van de talrijke leeuwattributen op het buitengewone van deze fantasie zelf voor vrouwen, zonder dat het de bedoeling is om spannende heldendaden te vertellen. Met nadruk wordt erop gewezen dat Mariana zich intensief met leeuwemelkproducten voedt, omdat deze ‘grote moed en dapperheid’ zouden schenken. Het ‘sapere aude’ van de Verlichting – zo wordt in de teksten duidelijk gemaakt – neemt voor vrouwen, vanwege hun andere socialisatie-omstandigheden, juist op fundamentele wijze de vorm van een *waagstuk* aan en heeft daarom geen verdere heldendaden nodig. Verlichting betekent hier niet in de eerste plaats een ‘einde van de aan zichzelf te wijten onmondigheid’, maar een vlucht uit de opgelegde onmondigheid, betekent *e-mancipatie* in die zin, dat de persoon bescherming, bepaling en bestemming in eigen hand neemt (‘in mea manu est’ is de Latijnse formulering van zelfbeschikking).

Over een reeks van deze vrouwelijke Robinsonades bestaat een eerste, het onderwerp verkennend, essay van Jeannine Blackwell – met de programmatische titel ‘An island of her own’ – waarin de volgende wezenlijke verschillen met de mannelijke Robinsonades geconstateerd worden. 1. In de opbouw van het geheel neemt – bij vrouwelijke helden – het deel dat de vooronderstellingen van de reis, de gebeurtenissen en conflicten voorafgaand aan de eigenlijke reis behandelt, een onevenredig grote ruimte in beslag. De vlucht uit de thuiswereld bijvoorbeeld wordt uitgebreid verant-

8. Sophie von La Roche, *Erscheinungen am See Oneida*. Leipzig 1798, dl. 2, pp. 164 e.v.

woord (door Blackwell als plausibiliteitsmodel geïnterpreteerd) en voltrekt zich meestal met hulp van vrienden en/of verwanten. 2. Het vertrek betekent voor de heldinnen een veel fundamenteeler leerproces dan voor hun mannelijke collega's, de nieuwe wereld is voor hen op een complexere wijze vreemd. De vaak noodzakelijke verwisseling van kleding wijst op het begin van een uiterlijke en innerlijke rolwisseling. 3. De vrouwen arriveren zelden alleen op het eiland, en als het al gebeurt, dan blijven ze niet alleen, maar verzamelen zich al spoedig andere zwakken, vervolgd, gedeclasseerden, meestal vrouwen, rondom hen. Er ontwikkelt zich dan bij voorkeur op het eiland een op een gelijkheid gebaseerde zusterlijke gemeenschap zonder rassen- en klassen onderscheid. Er bestaan geen 'slechte' vrouwen, hoogstens labiele of verleide vrouwen. 'Heldinnen stellen redelijke groepsoplossingen voor, werken samen om de weinige mannen onder hen te overtuigen of vreedzaam te bedwingen, regelen conflicten en zorgen voor de lijdenden. De uniformiteit van hun goedheid grenst aan het stereotiepe. (...) De vrouwen bezetten en domineren het sociale en emotionele territorium, waar de mannelijke Robinsons leren hun geografische omgeving te beheersen.'⁹

Het valt op dat deze vrouwen hun levenswijze, die zij als gelukkig, zinvol en bevrijdend ervaren, zeer snel opgeven als ze door mannen gered worden. Zeer snel schikken zij zich ook naar de mannelijke hiërarchieën, regels en structuren, worden weer zwak en passief. Alleen in *Mariana* wordt ook na de redding, in de geest van de vrouwelijke eilandperiode, een 'klooster van geleerde vrouwen' op het eiland gesticht, wordt vrouwenkiesrecht en vrouwenerechrecht ingevoerd, en een vrouwenhuis opgericht.

Bij alle juiste en belangrijke beschrijvingen ziet Blackwell over het hoofd dat vrouwen het heersende denken waarbinnen zij – op welke uitzonderlijke wijze dan ook – toch opgesloten zijn ook in de fictie niet helemaal kunnen overstijgen. Ook voor de vrouwelijke Robinsonades van de achttiende eeuw geldt dat hun eilandleven het niet redt zonder hiërarchie en machtsfantasieën. Macht wordt hier echter voornamelijk nagestreefd en gedroomd als onbeperkt bezit, als beschikkingsrecht en als streven naar bevredigingsmogelijkheden.

Nadat bijvoorbeeld de schrijver/schrijfster van de *liebenswürdigen Mariana* het kunststuk volbracht heeft de heldin ondanks of juist dankzij haar vrouwelijke deugden (zedigheid, eerzaamheid, gevoel voor huiselijkheid, ouderliefde enzovoort) naar een potentieel avontuurlijk ballingsei-

9. J. Blackwell, 'An Island of her own: Heroines of the German Robinsonades from 1720 to 1800', in: *German Quarterly* 58 (1985), p. 14.

land te verplaatsen, wordt alle aandacht gericht op het zo snel mogelijk in het leven roepen van een 'ordentelijk' huishouden (inclusief zilveren kandelaars op tafel en 52 gerechten). De verdere inrichting van de nieuwe wereld van het eiland voltrekt zich onder de 'ver-ordeningen' van Mariana, die in toenemende mate ook op nieuw aangekomenen betrekking hebben. Maar het gaat hierbij niet zozeer om machtsvertoon met mogelijke sancties (die komen pas later, als de mannen weer heersen), maar om het scheppen van orde als een uitdrukking van harmonie.

De opvallendste vormkarakteristiek van deze grondtrek van het genre is de alle perken te buiten gaande voorliefde voor soms bladzijdenlange opsommingen. Grimminger heeft deze door feitjes en opsommingen gedomineerde vertelstijl in de mannelijke Robinsonades geplaatst in de traditie van de kanselarijstijl, en haar geïnterpreteerd als uitdrukking van economisch rationalisme, als 'model van een overheidspolitieke of economische taalheerschappij over de gebeurtenissen in de levenswereld.'¹⁰ In de Mariana-tekst wordt het machtsaspect echter inhoudelijk net zo weinig gerealiseerd als het, tot het grondpatroon behorende, avontuuraspect. De opsommingen hebben hier vooral betrekking op de inhoud van de aangespoelde scheepsladingen, op genereuze schenkingen, op het aantal gerechten en de volgorde van opdiening of op de structurering van de steeds talrijker wordende gemeenschap bij vrolijke, genoeglijke en tegelijk godsdienstige gelegenheden. Met name de stereotiepe schenkingsactiviteiten beantwoorden aan de tegenspraken en ambivalenties die de vrouwelijke leefverbanden aan het einde van de achttiende eeuw kenmerken: hoewel de erkenning als persoon (in Hegeliaanse zin) slechts kan geschieden via beschikbare zaken, via bezit binnen een gemeenschap van bezitters, toch wordt het gebruik van bezittingen in de schenkingsactiviteiten tegelijkertijd aan een streven naar onderlinge verbondenheid ondergeschikt gemaakt. Binnen deze handelingsstrategieën domineert waarderationaliteit in de meeste gevallen over doelrationaliteit. In dezelfde zin wordt de beschikkingsmacht over mensen in deze romans bij voorkeur gebruikt om mensen bijeen te brengen, te verzoenen of te laten huwen. Mariana's terugkeer van het eiland is dienovereenkomstig omkleed met verschillende gelukkige herenigingen van mensen die daarvoor van elkaar gescheiden waren, met drie bruiloften, en wordt bekroond met haar eigen huwelijk en haar verheffing tot koningin en later tot keizerin.

10. Rolf Grimminger, 'Roman', in: R. Grimminger (red.), *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680-1789*. Hansers Sozialgeschichte der deutsche Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, dl. 3, II, München/Wenen 1980, pp. 635-715, p. 677.

*Scheiding en binding als socio-psychologische karakteristiek
van mannelijke en vrouwelijke Robinsonades*

Als beslissend verschil tussen de vrouwelijke en mannelijke Robinsonades beschouw ik het feit dat in de vrouwelijke Robinsonade zelfontdekking op alle niveaus van de roman zich niet voltrekt door en in afzondering van, maar juist in betrekking tot anderen. De behoefte aan identiteit zonder scheiding of losmaking, aan het samenvallen van het eigen lot met dat van anderen, werkt uiteindelijk door tot in de vertelvorm, waarin (in bijna alle voorbeelden) verschillende vertelperspectieven (verschillende ik- en zij-verhalen) in elkaar overlopen. Deze deels verwarde vertelstijl werd altijd beschouwd als een kenmerk van een zwakke verteltrant en zou op deze wijze ook mede verklaard kunnen worden. Het feit dat deze vertelstijl nog steeds, ook in moderne vrouwelijke Robinsonades, gebruikt wordt toont echter aan dat vrouwen in deze vorm blijkbaar voor hen wezenlijke dingen tot uitdrukking konden en kunnen brengen. Al in Sophie La Roches *Erscheinungen* wordt met de overgang van het verhaal van een fictieve verteller in Europa op een bij het Oneida-meer wonend echtpaar, vervolgens op de aantekeningen van de Wattines en tenslotte op de steeds elkaar aanvullende en bewust variërende beschrijvingen en commentaren van de laatsten, expliciet een tweeledig doel beoogd. Enerzijds moet met de ontvankelijke en empathische toenadering van de verteller tot de Wattines ook het meeleven van de lezer opgewekt worden, zoals uit verscheidene zinswendingen te concluderen valt. Anderzijds vloeit er voor het vrouwelijke schrijvende subject juist geen waarheid voort uit één dominant vertelperspectief, maar wel uit een hogere – door liefde en verstand gestuurde – harmonie van alle denkbare standpunten.

Miller, Chodorow, Gilligan, Olivier en andere hedendaagse sociaal-psychologische auteurs maken duidelijk, dat de tegenstelling tussen scheiding (mannen) en binding (vrouwen) ook meer in het algemeen geldt en met de specifieke socialisatie van jongens en meisjes samenhangt, zoals die met de opkomst van de geslachts-polariserende opvoeding in de kernfamilie op zijn laatst eind achttiende eeuw voltrokken werd.¹¹ Volwassen worden voltrekt zich binnen het kader van deze socialisatie bij opgroeiende jongens als individuatie in de zin van losmaking, scheiding en autonomie. Bij

11. Jean Baker Miller, *Psychoanalysis and Women*. New York 1973; Ned. vert. *Over een nieuwe psychologie van de vrouw*. Baarn (Ambo) 1976; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*. California 1978; Ned. vert. *Waarom vrouwen moederen*. Amsterdam 1980; Carol Gilligan, *In a Different Voice*. Cambridge 1982; Christiane Olivier, *Les Enfants de Jocaste*. Parijs 1980.



Titelblad van Sophie von La Roche, *Erscheinungen am See Oneida*. Leipzig 1798

meisjes gebeurt dit vooral via identificatie met de moeder, waarbij idealen als harmonie, empathie, sociale integratie en flexibiliteit in verhoudingen domineren. Verantwoordelijk voor deze verschillen in idealen is, volgens alle schrijfsters, de 'asymmetrische organisatie van het ouderschap' (Chodorow) in onze samenleving, dat wil zeggen het feit dat het kleine meisje als eerste liefdesobject in de primaire opvoeding – in tegenstelling tot jongens – een persoon van het eigen geslacht aantreft.

'Omdat', zo concludeert Gilligan, 'mannelijkheid door losmaking gedefinieerd wordt, vrouwelijkheid daarentegen door binding, wordt de mannelijke geslachtsidentiteit bedreigd door intimiteit, de vrouwelijke (...) daarentegen door scheiding.' In literaire initiatie-fantasieën, waartoe de Robinsonades zonder twijfel gerekend moeten worden, komt dit verschil in basisdispositie strikt genomen terug als zoon- respectievelijk dochterfantasie. Mannen moeten zich bewijzen door scheiding te doorstaan en auto-

noom te zijn; zij moeten echter tegelijkertijd de hen bedreigende relatie tot anderen naar het vaderlijke model en onder het aspect van recht, macht en onderschikking regelen. Vrouwen daarentegen kunnen zich in overeenkomstige fantasieën alleen maar als dochter in moederlijk gekenmerkte bindingsutopieën verwezenlijken, zij moeten echter leren ook met scheiding om te gaan. Als Sophie La Roche haar *Fräulein von Sternheim*, een roman waarin veel analogieën met de vrouwelijke Robinsonades aanwijsbaar zijn, haar ‘papieren meisje’, haar dochtersubsituut noemt, dan kunnen wij daarin het belang van de dochterfantasie ook voor haar herkennen.¹²

In de vrouwelijke Robinsonades van de achttiende eeuw overheerst de behoefte aan binding boven de noodzaak van scheiding, omdat tegenover de mannelijke rolinvullingen voor de vrouw nauwelijks een vrouwelijke tegenpatroon staat. Pas nadat in het begin van deze eeuw – als gevolg van de eerste feministische golf – programmatische werken als Virginia Woolfs *A room of one's own* (1928) en Charlotte Perkins Gilmans *Herland* (1915) verschenen waren, krijgen de vrouwelijke Robinsonades ook met betrekking tot het scheidingsmotief hun eigen invulling.

Verdere toepassing van het Robinsonade-model in hedendaagse teksten

In de eerste plaats moet geconstateerd worden dat in hedendaagse vrouwelijke Robinsonades en teksten met Robinson-achtige episodes of handlingschema's de op verbondenheid gebaseerde identiteitsontwikkeling voortgezet wordt. Enerzijds gebeurt dat door middel van de beschrijving van de moeilijkheden die de verwerking van de scheiding met zich meebrengt, anderzijds in het zoeken naar een nieuwe verbondenheid, met de natuur of met andere wezens (veelal dieren).

12. Parallellen tussen *Fräulein von Sternheim* en de vrouwelijke Robinsonades bestaan in zoverre, dat ook hier de heldin vanwege afschuwelijke sociale omstandigheden en in zeker opzicht door een ‘ongeluk’ uit de samenleving verdwijnt; ze duikt werkelijk onder en niemand kan haar nog vinden. Volgens de tekst wordt zij dan ‘opnieuw geboren’ en krijgt zij zelfs een nieuwe naam: Madame Leidens; dit om de overgang naar een nieuw leven te markeren. Het nieuwe leven als Madame Leidens doet in veel opzichten denken aan het leven van de vrouwen op de eilanden: het wordt gekenmerkt door een sterk vrouwelijke betrokkenheid, door de poging nieuwe levensvormen alleen voor vrouwen te vinden, door de traditie — impliciet of expliciet — ter discussie te stellen. Bovenal betekent het een belangrijke fase in het proces om zelfverzekerd te worden. Het laatste deel van de roman wordt van het middenstuk gescheiden door opnieuw een soort onderduiken – ditmaal door ontvoering – door isolering en identiteitsversluiting.

In Joan Barfoots *Abra* (1979; in het Duits vertaald onder de titel *Eine Hütte für mich allein.*) heeft de ik-vertelster man en kind verlaten. Zij woont onder barre omstandigheden in een afgelegen hut en voedt zich bijna uitsluitend met vruchten van bos en tuin. Deze herinneringsvertelling begint acht jaar na haar afzondering, met als aanleiding het opduiken van de dochter. Van de herinnerde tijd heeft meer dan de helft betrekking op de periode vóór de scheiding van man en kind, vooral de periode van huwelijk en moederschap. Slechts een derde van het verhaal gaat over de overlevingsstrijd in de hut. De rest bestaat uit herinneringen van anderen, die de eigen herinneringen modificeren en aanvullen. De ‘eigenlijke’ Robinsonade – als men daar al van kan spreken – neemt dus hoogstens een vijfde van de tekst in beslag. Deze wordt de aanleiding om complexe herinneringen te fixeren, dat wil hier zeggen te bundelen tot een monoloog overeenkomstig de afzondering in de hut. Doordat het leven zo tot taal gereduceerd wordt, is het voor de vertelster, zij het slechts tot op zekere hoogte, analyseerbaar. Het valt echter weer uiteen in verschillende perspectieven, raakt gespleten en grenst daardoor aan schizofrenie, zoals wanneer Abra – in de verhaallaag – op het einde, als haar dochter haar weglokken wil, tussen waanzin en normaliteit heen en weer geslingerd wordt, en wanneer de eigen herinneringen voortdurend door die van anderen ter discussie gesteld worden. Deze als kwellend ervaren onmogelijkheid om in een monadisch bestaan zelfverzekerdheid te bereiken heeft als tegenhanger de gelukzalige ervaring van het opgaan in onvervreemde arbeid en het beleven van de eenwording met de natuur en het ritme der seizoenen. ‘Een krokus. Ik verzonk mij in zijn uitbottend, beschutte wit, kon voelen hoe hij zich ontvouwde, was deze groeiende krokus. Het water van de beek stroomde voorbij, en ik stroomde met het water, zat op de oever en keek toe.’¹³

In Aritha van Herks *Judith* (1978; in het Duits vertaald onder de titel *Alle meine Schweine*) bereikt de ik-vertelster op analoge wijze in de volstrekt onsentimentele omgang met de varkens een groeiende zelfverzekerdheid. Het vertelperspectief gaat hier – naast vele samengestelde herinneringen – ook over op de varkens (die na de eerste worp allemaal menselijke namen dragen) om de verbondenheid van de levensprocessen te verduidelijken. In Marlen Haushofers roman *Die Wand* (1968) wordt na de totale scheiding van de samenleving (een atoomoorlog-achtige gebeurtenis lijkt de hele mensheid vernietigd te hebben) in een leven met de dieren een familiegemeenschap heropgericht en wordt nog consequenter dan bij Barfoot het opgaan van de vrouw in natuur en kosmos als mogelijkheid gefanta-

13. Joan Barfoot, *Abra*. Ontario 1979; Duitse vert. *Eine hütte für mich allein*, p. 162.

seerd.¹⁴ De zich herinnerende vertelinstantie schrijft: 'De barrières tussen dier en mens zijn heel gemakkelijk te nemen. Wij behoren allemaal tot één grote familie'. De vertelster weet niet zeker of haar ik 'niet langzaam door een groter "wij" opgezogen wordt'.¹⁵

Zelfs het begrip redelijkheid, dat in de hedendaagse mannelijke Robinsonades – in navolging van de Verlichtingstraditie – altijd van centrale betekenis blijft voor het zelfbesef van de held, wordt hier omgeploegd. In tegenstelling tot de onverstandige mens verschijnt bij Haushofer het dier als verstandig. Van de koe wordt bijvoorbeeld gezegd dat 'het verstand bij haar in het hele lijf zat en haar altijd het juiste liet doen'.¹⁶ De uitspraak 'Er bestaat geen verstandiger gevoel dan liefde'¹⁷ zou als motto voor deze verbondenheid gebruikt kunnen worden.

Hoe anders laat zich dit thema lezen in een hedendaagse mannelijke tekst, bijvoorbeeld Arno Schmidts atoomrobinsonade *Schwarze Spiegel* (1951). Ook hier worden de andere mensen vanwege hun redeloze vernietigingsdrift en hun banaal-domme beschavingstrots als onredelijk voorgesteld: 'Dit was nu het resultaat. Duizenden jaren lang hadden zij zich ingespannen: maar zonder verstand.'¹⁸ Schmidt zet daar echter geen gefantaseerde redelijkheid van de natuur tegenover. Weliswaar is ook zijn tekst een getuigenis van een buitengewoon gevoelige natuurbeleving, maar de natuur is bij Schmidt enkel een klankbord voor de gevoelige mens of een object voor zijn onderzoekersgeest. Uiteindelijk wordt deze modern-redelijke Robinson beheerst door een 'afschuw van het organische.'¹⁹ De in anderen gelaakte beschavingstrots slaat, in de geest van de dialectiek der Verlichting waar Adorno al op wees, terug op de held die de redelijkheid tot absolute waarde heeft verheven. De uit naam van verstand en rationaliteit ge-

14. Zie voor de verhouding van historisch 'mannelijke' en 'vrouwelijke' conversaties binnen de context van een dergelijke zelfverving bij Marlen Haushofer: I. Roebing, 'Arche ohne Noah. Untergangsdiskurs und Diskursuntergang in Marlen Haushofers Roman "Die Wand"', in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche*. Würzburg 1988/1989.

15. M. Haushofer, *Die Wand*. Frankfurt 1985, p. 185 (Ned. vert. De Wand. 's-Gravenhage 1987).

16. Ibidem, p. 266.

17. Ibidem, p. 185.

18. Arno Schmidt, *Schwarze Spiegel*, (1951), Frankfurt 1974, p. 58.

19. Door het begrip redelijkheid te verheffen tot enige bestaansverbetering sluit de ik-verteller van Schmidt typisch genoeg aan op de eerste Robinson-periode. Zijn mensverachtend wereldbeeld beschrijft hij door vier bladzijden (ongemarkeerd) uit Wieland te citeren. Het gaat hier om een fragment uit de rede van de oude kalender over de redeloosheid van de mens in Wielands *Geschichte des weisen Danischmand*. Deze rede dient echter bij Schmidt – binnen de roman gezien – niet tot voorlichting van anderen zoals bij Wieland, maar vooral tot een God- of Leviathan-achtige zelfverheffing.

realiseerde uiterlijke natuurbeheersing correspondeert met de beheersing en vernietiging van de innerlijke natuur. Daarmee raakt het subject net zo zeer van zichzelf vervreemd als van zijn medemensen en de hem omringende natuur. Liefde en tederheid als mogelijkheid van een nieuwe verzoening met de natuur treden in de roman – in de Lisa-episode – wel als mogelijkheid op, maar worden door de vrouw, die zelf intussen tot spiegel van de man geworden is, afgebroken.²⁰ Wat overblijft is het monomane, alleen nog met de wind als geniaal Wodansymbool corresponderende, absoluut eenzame menselijk-mannelijke ik.

In tegenstelling tot de oude vrouwelijke Robinsonades beperken de hedendaagse teksten zich niet tot gemeenschapsutopieën, maar is er ten slotte ook sprake van een (tot op zekere hoogte achteraf gemaakte) bevestiging van de scheiding. De herinnerende ik-persoon in Marlen Haushofers roman schiet op het einde een onverwachts opduikende man neer en maakt zich daarmee niet alleen los van een mogelijke menselijke gemeenschap, maar ook van de illusie van een agressieloos, louter in liefde verbonden moederlijk bestaan. Barfoots ik-persoon laat zich niet door de dochter in de samenleving teruglokken. En aan het einde van Herks *Judith* zien we, met de castratie van de biggen en het opgeven van de droom van de ideale vader en grote minnaar, dat het scheidingsmotief voorwaarde is voor de mogelijkheid van een zelfbewuste identiteit.

Ik mijn beschouwing van Robinsonades met mannelijke en vrouwelijke helden is duidelijk gemaakt dat het grondpatroon steeds op verschillende manieren wordt uitgewerkt. Elisabeth Frenzels bewering dat de Robinsonsmaterie – in tegenstelling tot andere beroemde thema's binnen de wereldliteratuur – alleen maar imitaties kent en geen verdere ontwikkeling of verandering, kan zo niet staande gehouden worden.²¹ Veeleer is de bestudering van deze thematiek een bijzonder duidelijk voorbeeld van het histo-

20. Terwijl in de Robinsonades van de achttiende eeuw, overeenkomstig het door Defoe geschapen prototype, de seksualiteit verregaand verdrongen is, en deze in groepsrobinsonades – met de pretentie van voorbeeldigheid – alleen als voortplantingsimpuls geaccepteerd wordt, zien we in hedendaagse mannelijke Robinsonades ronduit excessieve seksuele fantasieën (Tournier, Merle). Hiermee wordt duidelijk dat burgerlijke identiteit bij mannen niet meer in contrast met de 'amorele' feodaliteit tot uitdrukking hoeft te komen. Des te opvallender is het dat in de hedendaagse vrouwelijke fantasieën de sinds de achttiende eeuw aan vrouwen toegeschreven afwezigheid van (seksuele) driften nog altijd domineert. Omdat deugd en kuisheid in het mannelijke beeld van de vrouw het enige was dat een vrouw tot eer kon strekken, lijkt hier door alle eeuwen heen de seksualiteit nog steeds als een waardevermindering opgevat te worden.

21. E. Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon Dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. Stuttgart 1975.

risch-sekse-specifieke handhaven van vertelpatronen of genres. Theoretisch van groot nut is hier, zoals voor elk sekse-specifiek literatuurwetenschappelijk onderzoek, Wilhelm Vosskamps definitie van genres als 'behoefte-synthesen', waarin 'niet alleen bepaalde probleemsituaties beschreven worden, maar ook oplossingsstrategieën besproken en aangeboden worden.'²² K.O. Hondrich benadrukt, in aansluiting op Vosskamp, dat 'reeds een verandering in de waarneming behoefte-oriënterend' zou kunnen werken, en daarmee genre-historische variaties, modificaties en een andere invulling van betoogelementen zou kunnen bewerkstelligen.²³ Breidt men deze socio-historische gerichte aanzet uit tot het vrouwelijke schrijven, dan zou geconcludeerd kunnen worden – ons onderzoek bevestigt dat – dat genrepatronen met mannelijke trekken zich niet noodzakelijkerwijs hoeven af te sluiten voor vrouwelijke behoefte aan expressie, maar dat zij eerder uitnodigen tot modificaties.

Staat in de mannelijke Robinsonade de door het genre vereiste scheiding van de gemeenschap na een regressieve terugtocht (meestal onderdopen in water of een explosie) voor een bevestiging van de, met elke mannelijke individuatie samengaande, scheiding en differentie-ervaring, het genrepatroon wordt door vrouwen, vanwege een historisch andere behoeftestructuur, anders gebruikt, aangepast aan eigen oplossingsstrategieën. Scheiding en bevrijding van de andere wordt pijnlijker ervaren en betekent tegelijkertijd een inperking van het ik. Altijd wordt de scheiding in het hoofddeel door middel van verschillende fictie-strategieën ongedaan gemaakt. Precies tegenovergesteld aan de mannelijke Robinsonade brengt in de vergelijkbare hedendaagse vrouwelijke roman pas het einde van de beschreven persoonsontwikkeling een bevestiging van de scheiding, of in discours-analytische termen – een acceptatie van de differentie-ervaring in seksueel, maatschappelijk, maar ook innerlijk-psychisch opzicht. Schrijven als produkt en medium van het rijpingsproces is voor de heldinnen niet in de eerste plaats een zelfbespiegeling van een zich als 'subjectief autonoom' ervarend individu. Nee, het is veeleer de moeizame, deels buitengewoon tegenstrijdige poging om in de historisch mannelijke – op differen(tia)tie en scheiding gerichte – samenleving elementen van vrouwelijke, op binding en empathie gerichte socialisatie in te voeren, om daarmee het monadische karakter van mannelijke zelfexpressie open te breken.

Vertaling: Geert Claassens

22. Wilhelm Vosskamp, 'Thomas Morus Utopia. Zur Konstituierung eines gattungsgeschichtlichen Prototyps', in: W. Vosskamp (red.), *Utopienforschung*. 3 delen, dl. II, pp. 183-196; aldaar p. 183.

23. Geciteerd in Vosskamp, a.w., pp. 184 e.v.

Cris van der Hoek

Feminisme en sadomasochisme: bevrijding of soevereiniteit?

Het zijn de door de taal bemiddelde sensaties die het meest strelen en waarvan de indrukken het meest levendig zijn.' (Sade)

Het sadomasochisme als seksuele variant is hedentendage een tamelijk wijd verbreid fenomeen. Dit in tegenstelling tot de tijd voorafgaand aan de 'seksuele revolutie', toen bijvoorbeeld masochistische mannen stiekem en voor veel geld naar een commerciële meesteres moesten voor een pak slaag en hun gerief. Waar het sadomasochisme zich voorheen veelal afspeelde in de donkere spelonken van iemands fantasie, kan men zich nu openlijk wenden tot verenigingen die s/m-avondjes organiseren.¹

Was dit s/m-gebeuren aanvankelijk een door mannen geïnitieerde aangelegenheid, eind jaren zeventig doen ook vrouwen met een voorkeur voor s/m van zich horen. Met name in Amerika laaiden de discussies hoog op toen lesbisch-feministische vrouwen deze voorkeur in het openbaar gingen verdedigen.² Inmiddels zijn de heftige discussies over hun hoogtepunt heen.³

Niettemin wil ik bij wijze van naspel hieraan nog een beschouwing wijden, waarbij ik geen commentaar wil leveren op individuele s/m-praktij-

1. Zie voor sociaal-psychologische achtergronden van s/m: D. Visser, *Met genoeg minder nemen. Aspecten van sadomasochisme*. Baarn (Anthos) 1986.

2. Een aantal lesbische vrouwen verenigde zich onder de naam Samois en publiceerde *Coming to Power*. San Francisco 1982; Ned. vert. *Spelen met macht* (1983), Amsterdam (Slechte meiden) 1987. Kritiek op *Coming to Power* staat onder meer te lezen in: R. Linden e.a., *Against Sadomasochism. A Radical Feminist Analysis*, Palo Alto 1982. De argumenten uit deze discussie zijn voor een groot deel inmiddels wel bekend; ik zal er enkele – voor dit artikel belangrijke – uitlichten. Zie bijvoorbeeld ook: Karin Spaink, 'Over politiek, puritanisme en perversies; een speurtocht naar de eigen seksualiteit', in: *Lover*, 1983, nr. 1, pp. 12 e.v.

3. Zie voor het stilvallen van de discussies rondom vrouwelijke seksualiteit: E. Tonkens, M. Volman, '...En lust voor ons allen! Het einde van de seksualiteits-discussie in de vrouwenbeweging?', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 33, jrg. 9, 1988, nr. 1, pp. 58 e.v.



Krista Beinstein, *Domina*

ken, maar op de wijze waarop deze en de vrouwelijke verbeelding daarvan binnen feministische kringen wordt gelegitimeerd dan wel gekritiseerd.

De feministische critici van s/m wijzen uit naam van de bevrijding van vrouwen het sadomasochisme af, omdat ze dit beschouwen als een verinnerlijking van traditionele machtsverhoudingen. De verdedigsters ervaren s/m als een bevrijding van lusten en verlangens en ze willen zich bovendien bevrijden van de 'onderdrukking' door hun feministische zusters. De argumenten die de critici aanwenden getuigen deels van een feminisme dat – enigszins simplificerend en schematiserend gesteld – beschouwd kan worden als een bevrijdingspraktijk. Hierbij gaat het om een streven naar autonomie, dat wil zeggen naar een vrije zelfbepaling; om een strijd tegen wat als onderdrukkend en vervreemdend ervaren wordt. Het doel is een eigen identiteit te verstevigen, het begrip van en de greep op de wereld en zichzelf te vergroten. Soms worden hierbij nieuwe universele normen – in dit geval met betrekking tot de vrouwelijke seksualiteit – tegenover de oude traditionele normen gesteld.

Voorzover de s/m-vrouwen bovengenoemd feminisme voorbij zijn getuigen ze – wederom enigszins simplificerend en schematiserend gesteld – van een vrijheidspraktijk. Hierbij gaat het om een relatie tot de eigen lusten en verlangens die niet in dienst gesteld wordt van een vaste norm of een definitieve seksuele identiteit.⁴ De Duitse Monica Treut, een van de pleitbezorgsters van s/m, gebruikt in dit verband de term 'soevereiniteit'.⁵ Ze verwijst daarmee onder meer naar het werk van Georges Bataille, een Franse filosoof in wiens werk een relatie wordt gelegd tussen erotiek in het algemeen en geweld; een relatie waarvan het sadomasochisme leeft.

Soevereiniteit in de hier bedoelde 'Franse' zin heeft betrekking op een radicale, momentane vrijheidservaring, een subversieve overschrijding van grenzen en normen, waarbij men zichzelf, zijn of haar identiteit juist verliest. Het komt me echter voor dat door de wijze waarop s/m-vrouwen, onder wie Treut, zich manifesteren en legitimeren dit soevereine aspect ook weer sterk gerelativeerd wordt. De voornaamste inzet van dit artikel is deze stelling te verduidelijken. Ik doe dit aan de hand van een drietal vragen. De

4. De begrippen bevrijdingspraktijk en vrijheidspraktijk zijn afkomstig van Michel Foucault. Ik heb ze ontleend aan het artikel van Henk Oosterling, 'De opstand van het lichaam. Verzet in het werk van Foucault', in: *Krisis, tijdschrift voor filosofie* 27, 1987, pp. 38-56.

5. Ik zal in dit artikel met name verwijzen naar het essay dat Treut als voorwoord heeft geschreven bij foto's van Krista Beinstein: M. Treut, 'Perverse Bilder', in: K. Beinstein, *Obszöne Frauen*. Wenen 1986. Daarnaast verwijs ik naar: M. Treut, *Die Grausame Frau*. Frankfurt (Roter Stern) 1984. Treut is de enige s/m-vrouw die, voorzover mij bekend, s/m expliciet in verband brengt met soevereiniteit en verwijst naar de Franse theorie.

eerste is: in hoeverre laten bevrijding en soevereiniteit van de vrouw zich met elkaar combineren? Hiertoe zal ik kort ingaan op de Amerikaanse s/m-discussie en op het begrip soevereiniteit zoals dat door Treut wordt gebruikt, alsmede door enkele Franse filosofen, met name Bataille, onder andere in hun interpretatie van het werk van Marquis de Sade.

Een tweede vraag die aandacht verdient is: in hoeverre kan een (sadosochistische) pornografie voor en door vrouwen in onze cultuur echt provocerend of subversief zijn? Getuigt ze van een streven naar bevrijding of van soevereiniteit? Voor deze vraag, die evenals de andere hier gestelde vragen niet direct of eenduidig beantwoord zal worden, wend ik mij opnieuw tot Treut en confronteer haar ideeën met die van de Franse socioloog Jean Baudrillard, die kanttekeningen plaatst bij de hedendaagse obsceniteit.

Tenslotte, en geïnspireerd door het werk van de Franse filosoof Gilles Deleuze, vraag ik me af of het door de feministische kritiek zo veroordeelde vrouwelijke masochisme ook als iets subversiefs, soevereins, geïnterpreteerd kan worden en dus niet alleen getuigt van een internalisatie van de ondergeschikte maatschappelijke positie van de vrouw. Maar allereerst een korte toelichting op de begrippen sadosochisme, sadisme en masochisme.

S/m versus sadisme en masochisme

Het sadosochisme als een seksuele variant onderscheidt zich van 'echt' sadisme en masochisme door wederzijdse toestemming van de partners. Toch bestaat er voor menigeen een relatie tussen 'aan s/m doen' en het hebben van een enigszins sadistische of masochistische persoonlijkheidsstructuur.

De seksuoloog Krafft-Ebing gebruikte als eerste eind vorige eeuw de namen van de achttiende-eeuwse Franse auteur Marquis de Sade en van de negentiende-eeuwse Oostenrijkse auteur Leopold von Sacher-Masoch om het sadisme en masochisme als klinische categorieën te definiëren. Sindsdien wordt sadisme gewoonlijk gedefinieerd als een seksuele perversie, waarbij de bevrediging is verbonden met het laten lijden en vernederen van de ander en masochisme als het omgekeerde; de bevrediging is verbonden met het lijden en de vernederingen die men ondergaat. De term sadosochisme verwijst naar de samenhang tussen beide perversies, die vaak worden beschouwd als een tegengesteld paar, waarvan de polen complementair en symmetrisch zouden zijn. Beide posities kunnen zich tussen personen alsook binnen één persoon manifesteren.

Freud beschouwde het sadisme als primair en het masochisme als een tegen de eigen persoon gericht sadisme. Dit primaire sadisme verwijst volgens hem naar de infantiele agressie van het jonge kind. Pas wanneer deze zich tegen de eigen persoon richt, vanuit het schuldgevoel over incestueuze verlangens, krijgt deze drift in het masochisme een seksuele betekenis. Het seksuele sadisme is dan weer een omkering van het seksuele masochisme. Zowel bij het sadisme als bij het masochisme speelt de identificatie met de ander in de fantasie een grote rol. Volgens Freud ligt het erogene masochisme ten grondslag aan andere vormen van masochisme, waaronder het in onze cultuur zo dominant aanwezige morele masochisme.⁶

In de psychoanalytische theorie na Freud ligt het accent sterk op het masochisme als een afweermechanisme en als een defensieve positie. Met name de vrouw neemt in onze cultuur zo dikwijls de masochistische positie in. Dit vrouwelijk masochisme kan heel goed worden geïnterpreteerd vanuit haar defensieve functie, als een reactie op een narcistische krenking en/of als de enige manier om aandacht en liefde te ontvangen, waarbij de verleiding van de agressor een grote rol speelt.⁷

Verderop in dit artikel komen beschouwingen over Sade en Sacher-Masoch aan de orde, waarin hun werk ruimer wordt geïnterpreteerd dan psychologen en seksuologen hebben gedaan. Deze andere benaderingen willen sadisme en masochisme losmaken uit een pathologische context en kunnen wellicht vruchtbaar zijn bij het nadenken over s/m in onze cultuur.

Bevrijding en macht

De s/m-vrouwen verenigd onder de naam Samois verzetten zich, getuige hun publikaties, tegen dogmatisch feministische standpunten over erotiek en seks, die gericht zijn op de bevrijding van de vrouw uit traditionele machtsverhoudingen en daarbij vaak en blauwdruk geven van wat goede, machtsvrije en harmonieuze seks zou zijn. Dit feminisme propageert volgens hen opnieuw waarden en normen en sluit daarmee vrouwen die van s/m houden uit. Samois wil dan ook een uitdaging aan het feminisme zijn en doet dat vooral door haar sadomasochisme te 'laten zien'.⁸

6. Zie onder andere Laplanche/Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Duitse vert. *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1972.

7. Zie ook: G. van den Brink, 'Het masochisme in de psychoanalytische literatuur', in: *Te Elfder Ure* 36, 1985, pp. 80-110.

8. Zie hiervoor ook: Rosi Braidotti, 'Vanilla Sex et Sadomasochisme', in: *Les Cahiers du Grif* 26, Brussel 1983, pp. 61 e.v.

Het begrip macht speelt in de discussie over het al dan niet kunnen sa- mengaan van feminisme en s/m een belangrijke rol. De feministische critici van s/m zien macht meestal als een kwaad dat geëlimineerd moet worden in het kader van vrijheid tot zelfdefiniëring en wederzijds respect. Zij beschouwen s/m als een verinnerlijking van het dominant-onderdanige rolge- drag, zoals bekend uit traditionele man-vrouw-relaties. Het accent binnen deze kritiek ligt vaak op het masochistische aspect: in het seksuele maso- chisme van de vrouw weerspiegelt zich haar passieve, onderdanige poli- tieke en maatschappelijke positie. Weliswaar gaat het om een machtsspel, waarbij wederzijdse toestemming van de partners van cruciaal belang is, wat in tegenstelling staat tot maatschappelijke sadomasochistische structu- ren. Echter, hoe kan men spreken van vrijwillige toestemming, aldus de kri- tiek, als men al geconditioneerd is tot een bijvoorbeeld onderdanige rol. Feitelijke machtsverhoudingen worden zo niet aangepakt.

De critici verwijten de s/m-dames dat ze sadistische en masochistische verlangens als gegeven beschouwen en daarmee geen oog hebben voor het feit dat seksualiteit altijd een maatschappelijke constructie, en dus veran- derbaar, is. Tegelijkertijd wordt er door de critici een pleidooi gehouden voor de eliminatie van macht.⁹ De constructie-gedachte staat mijns inziens echter enigszins op gespannen voet met het idee van een van machtsverhou- dingen bevrijde seksualiteit, waarbij het gaat om een vrije zelfdefiniëring.

Uitgaande van Foucault denk ik dat er altijd macht in het spel is, voor- zover elke constructie, elke betekenis berust op een toeëigening van de werkelijkheid. Elke zelfdefiniëring levert het lichaam en zijn lusten in prin- cipe uit aan maatschappelijke normeringen en disciplineert het tot een sek- suele identiteit. Het lijkt me dan ook zinvoller om te spreken in termen van macht en verzet dan in die van onderdrukking en bevrijding, vanuit het be- sef dat bevrijding/verzet niet leidt tot een machtsvrije situatie, maar tot nieuwe, andere machtswerkingen. Het Franse 'pouvoir' heeft dan ook de positieve betekenis van vermogen, kracht.

De voorstandsters van s/m beschouwen macht wel als iets positiefs, als een vorm van spanning en energie. Ze zien evenwel in s/m als een spèl met macht tevens de mogelijkheid om machtsconflicten, bijvoorbeeld ten gevolge van bepaalde maatschappelijke machtsverhoudingen op een seksu- eel niveau uit te vechten, waardoor deze op andere terreinen steeds minder zouden worden. Eén van de s/m-vrouwen, luisterend naar de sappige naam Juicy Lucy, spreekt in dit verband zelfs van s/m als een vorm van katharsis.¹⁰

9. Zie bijvoorbeeld K. Rian, 'Sadomasochism and the Social Construction of Desire', in: *Against Sadomasochism*, a.w., p. 45.

10. *Spelen met macht*, a.w., 1983, p. 195.

Bij de encenering van het s/m-spel maakt men dikwijls gebruik van tekens (bijvoorbeeld uniformen) die verbonden zijn met maatschappelijke machtsrollen. Hierbij gaat het om het ironiseren en parodiëren van feitelijke machtsverhoudingen, die daardoor worden uitgedaagd en in zekere zin zouden worden ontkracht.¹¹ Enerzijds zetten s/m-vrouwen zich af tegen een feministische normativiteit, anderzijds delen ze met sommige van hun critici eenzelfde feministische ideologie van zelfverwerkelijking.

Ik wil deze discussie hier niet verder recapituleren; een ding is zeker: het gaat vooral om de vraag naar de complexe relatie tussen het sociale, politieke, bewuste enerzijds en het driftmatige, onbewuste anderzijds. Waar de feministische kritiek soms een moralistisch standpunt inneemt ten aanzien van seksualiteit, gaan de s/m-vrouwen ervan uit dat seksualiteit onafhankelijk is van politiek en dat er geen moraal mogelijk is ten aanzien van onze lust. Niettemin maken de laatsten door de manier waarop ze zich legitimeren en manifesteren van s/m soms wel een politieke zaak.

Het begrip bevrijding staat voor mij, zoals reeds gezegd, in nauwe relatie tot het begrip onderdrukking en het is enigszins problematisch, omdat bevrijding van bepaalde normen en wetten zich oriënteert op diezelfde normen en wetten, en dat het zich afzetten tegen iets kan leiden tot een nieuwe normativiteit.¹² Met het streven van s/m-vrouwen naar bevrijding, dat wil zeggen naar acceptatie van hun geaardheid – 's/m kan gezond zijn' – lopen ze ook het gevaar maatschappelijk te worden opgenomen, waarmee het eveneens benadrukte perversradicale aspect verdwijnt.¹³ Hoe pervers-radicaal ben je nog als je je daar zo doelbewust voor inzet?

De vrouwen van Samois zijn deels een bevrijdingsbeweging en deels gaat het hen binnen de s/m-praktijk om een subversieve ervaring van radicale, momentane vrijheid. Beide aspecten lijken nogal eens door elkaar heen te lopen. Wat het laatste aspect betreft komen we in de Franse literatuur bij auteurs als Bataille en Maurice Blanchot het begrip soevereiniteit tegen, dat ook door Treut wordt gebruikt. In haar voorwoord bij Beinsteins fotoboek schrijft ze: 'Het (s/m) ironiseert de feitelijke machtsverhoudingen tussen mensen, omdat alle soevereine subjecten toegelaten zijn die, als ze dat willen, ook meesteres en slavin kunnen spelen om zo hun seksuele verlangens te verwerkelijken. Vergeleken met het reële geweld is het obscene geweld anarchistisch en vrij, libertair en onbegrensd.'¹⁴

11. Zie bijv. Pat Califia in: Weinberg en Kamel (ed.), *S and M. Studies in Sadoomasochism*. New York 1983.

12. Zie hiervoor ook bijv. Tonkens en Volman, a.w.

13. *Spelen met macht*, a.w., 1983 p. 247.

14. Treut, 'Perverse Bilder', a.w., p. 46.

Ter verduidelijking van de notie soevereiniteit wil ik allereerst stilstaan bij de Sade-interpretatie van Treut en die van genoemde Franse auteurs.

Soevereiniteit

In *Die grausame Frau* gaat Treut onder andere in op de libertijnse, sadistische vrouw in het werk van Sade. Diens voor het overgrote deel mannelijke libertijnen houden zich bezig met het ensceneren van perversies en gewelddadigheden. Deze variëren van het eten van stront, het ontmaagden van kinderen tot het plegen van lustmoorden, waarbij de libertijn klaarkomt als het slachtoffer aan de martelingen sterft. De beschrijvingen hiervan worden afgewisseld door lange rationale bewijsvoeringen door Sades protagonisten die onder andere betrekking hebben op de filosofische legitimering van het kwaad.

De vrouwen, met name in hun positie van moeder, zijn, op een aantal uitzonderingen na, louter slachtoffer. Deze uitzonderingen gedragen zich op exact dezelfde wijze als de mannelijke libertijnen, waarbij opvalt dat ook hun seksuele voorkeur uitgaat naar vrouwen. Volgens Deleuze en Irigaray zijn deze vrouwen dan ook slechts patriarchale imitaties van mannen.¹⁵

Treut daarentegen stelt dat een dergelijke interpretatie een verzwakking is van Sades provocatie met betrekking tot de vrouw, wier destructieve kracht ontstaat uit de negatie van haar maatschappelijke africhting. Het gaat hier niet, als dus Treut, om een imitatie van de man, maar om vrouwen die geen illusies meer hebben over de normen en de maatschappelijke instituties. De vrije vrouw in een onvrije vrouw wordt tot een monster en achter dit masker van de wrede vrouw bevindt zich de onderdrukte vrouw wier soevereiniteit een utopie is.¹⁶

Treut baseert zich enerzijds op interpretaties die Sade in dienst stellen van maatschappijkritiek en de utopie, anderzijds op die van onder meer Blanchot en Bataille. Dit werkt enigszins verwarrend omdat ze soevereiniteit lijkt te definiëren in termen van maatschappelijke bevrijding, terwijl soevereiniteit vanuit de Franse interpretatie iets anders is dan maatschappelijk gerealiseerde vrijheid, wat ik in het nu volgende duidelijk zal proberen te maken.

15. Zie: G. Deleuze, 'Sacher-Masoch' in: *Arguments*, 1961; Duitse vert. 'Sacher-Masoch und der masochismus', in: Sacher-Masoch, *Venus im Pelz*. Frankfurt a.M. (Insel) 1968, p. 210; en L. Irigaray, in: *Ce sexe qui n'en est pas un*. Parijs (Minuit) 1977; Ned. vert. 'Françaises, doe geen moeite meer', in: *Dit geslacht dat niet (een) is*. Amsterdam (Hölderlin) 1981.

16. Treut, *Die Grausame Frau*, a.w., p. 98.

Enkele belangrijke en met elkaar samenhangende thema's die we tegenkomen in de Sade-interpretatie van deze Franse auteurs zijn: de radicale eenzaamheid van de libertijn, diens apathie en de absolute negatie van elke maatschappelijke en natuurlijke orde. Thema's die verwijzen naar wat Bataille 'de soevereine mens van Sade' noemt,¹⁷ en waarover Blanchot schrijft: 'het centrum van Sades wereld is het bestaan van een soevereiniteit die zich bevestigt door een immense negatie.'¹⁸ Sade heeft, aldus Bataille, de onbegrensde mogelijkheden van de literatuur benut om zijn lezers een beeld te geven van de soevereine mens die in werkelijkheid niet meer kon bestaan, nadat de personificatie hiervan in de soevereine vorst na de Franse Revolutie ten einde was. De historische soeverein kan zich de luxe tot verspilling permitteren en is vrijgesteld van arbeid. De soevereine mens van Sade is overigens op een andere, een meer radicale wijze soeverein dan ooit een historische figuur zou kunnen zijn. De absolute vrijheid, onafhankelijkheid van de libertijn houdt een apathie in. Het gaat niet alleen om de negatie van de maatschappelijke orde, die met name gerepresenteerd wordt door de moeder en echtgenote, en om de negatie van de natuur, voorzover deze zich steeds weer regeneert en zich in haar plannen niet laat storen door moord en doodslag, maar uiteindelijk om de negatie van het zelf. Deze apathie leidt, aldus Bataille tot een 'goddelijke lust' en getuigt niet van een persoonlijk egoïsme, maar van een bovenpersoonlijk egoïsme. Als kind van de Franse Revolutie, zo schrijft Blanchot, wist Sade dat de radicale soevereiniteit, de absolute vrijheid uiteindelijk in de dood lag.¹⁹

Dit alles moeten we niet in de werkelijke wereld proberen te bewerkstelligen; ook Bataille verafschuwt de gewelddadigheden van Sades helden. De verdienste van Sade is, volgens Bataille, dat hij de gewelddadigheid, die principieel niet tot de orde van de rede behoort, in ons bewustzijn probeert op te nemen. Wanneer we de gewelddadigheid ontkennen, dan miskennen we wat wij zijn, en ontnemen we onszelf de mogelijkheid ermee om te gaan. Voor Bataille is geweld inherent aan het menselijk bestaan, zelfs noodzakelijk en gaat het erom dit geweld te ritualiseren. De mens heeft verboden ingesteld, met name rond seksualiteit en dood, om gewelddadigheden te beperken. Maar met het verbod is ook de mogelijke overschrijding daarvan gegeven. Het instellen van verboden, begrenzingen, wordt door Bataille als een eerste vorm van geweld opgevat, de overschrijding daarvan als geweld

17. G. Bataille, *L'Erotisme*. Parijs 1957. Duitse vert. *Die heilige Eros*. Frankfurt a.M. (Ullstein) 1979, p. 161.

18. M. Blanchot, *Sade et Leautreamont*. Parijs 1949, p. 34.

19. M. Blanchot, 'La Littérature et le droit à la Mort', in: *La Part du Feu*. Parijs (Gallimard) 1949, p. 311.

van de tweede orde. Zoals er in de woorden van Foucault geen machtsvrije wereld kan bestaan, kan er in die van Bataille geen geweldloze wereld bestaan.

Enerzijds leeft de mens in de sfeer van de arbeid, het nut, de orde, de zin. Anderzijds – en dit verwijst naar het soevereine aspect van het menszijn – is er het verlangen naar de overschrijding van alle grenzen, waarbij het gaat om verspilling, de roes, extase, de onzin. De soevereiniteit getuigt van het met angst gepaard gaande verlangen de fundamenteën van ons bestaan op het spel te zetten, wat de ervaring opent voor een andere dimensie van de werkelijkheid. Deze onttrekt zich aan al onze ordeningen en laat daarvan juist de grondeloosheid zien.

Het ‘tragische’ bestaat voor Bataille hierin dat beide polen nooit met elkaar verzoend kunnen worden. De soevereine ervaring kan zich met name manifesteren in de kunst en erotiek. Voor Bataille bestaat er een noodzakelijke relatie tussen geweld en erotiek. In de erotiek gaat het erom jezelf te verliezen, jezelf als een discontinu, dat wil zeggen begrensd, van anderen afgescheiden individu, op het spel te zetten. Dit gaat gepaard met een gewelddadige grensoverschrijding, want beide partners worden in hun begrensd-zijn geweld aangedaan. In de erotische ervaring maakt de discontinuïteit plaats voor een gevoel van continuïteit, versmelting en communicatie met gene zijde, hetgeen voor Bataille erotiek tot iets heiligs maakt.²⁰

Autonomie en soevereiniteit

In het voorwoord bij *Obszöne Frauen* houdt Treut een pleidooi voor meer erotisch hedonisme onder vrouwen en ziet in de Amerikaanse s/m-vrouwen ‘de avantgarde van de liberalisering’. ‘Door hun aanwezigheid, optreden en provocaties hebben ze ruimte geschapen voor veelvoudige seksuele uitdrukkingsmogelijkheden voor vrouwen aan gene zijde van de schaamte, van de oude en nieuwe moraal.’²¹

Een dergelijke teneur is een geheel andere dan die van Bataille. Treut lijkt ook hier een eclectische positie in te nemen. Weliswaar is erotiek ook voor Bataille een spel, voorzover elk spel haar doel louter in zichzelf vindt; voor hem echter geen hedonistische erotiek, maar de tragische ervaring van verscheurdheid. Hij heeft weinig op met de seksuele bevrijding. Daar waar

20. Deze communicatie met gene zijde betreft geen godservaring, maar de ervaring van de afwezigheid van god, van grondeloosheid. Zie Bataille, *Der heilige Eros*, a.w., p. 22.

21. Treut, ‘Perverse Bilder’, a.w., p. 42.

verboden worden opgeheven, is geen overschrijding meer mogelijk en dus ook geen soevereine ervaring. De erotiek verwordt dan tot een dierlijk mechanisme. Ook al worden verboden en normen rondom seksualiteit afgezwakt, erotiek blijft, aldus Bataille, voor ons een *buiten* (het andere), omdat ze als ervaring die het oplost, principeel buiten de discursieve orde valt. Daar waar erotiek tot een vorm van hedonisme wordt, ontkent men dit geheim. Voor Bataille bestaat er een scheiding tussen de sfeer van de autonomie, waarmee we ons tegenover de wereld stellen, en die van de soevereiniteit, het kunnen loslaten van de autonomie, wat een intieme relatie met de wereld mogelijk zou maken.

Zoals de Amerikaanse s/m-vrouwen enerzijds een scheiding poneren tussen het sociale / politieke en het driftmatige en anderzijds ook weer niet, zo lijken in de wijze waarop Treut een en ander verwoordt autonomie en soevereiniteit door elkaar heen te lopen. Het gaat haar om het zelfbewust ontwikkelen van eigen visies op erotiek en om het uitleven van lichamelijke intensiteiten in een encensering, waarbij wordt gespeeld met uiterlijke tekens van wreedheid en met kunstpenissen. Heteroseksuele neukposities worden geïmiteerd en geïroniseerd. Lesbische s/m-vrouwen maken daarbij dikwijls gebruik van fetisjen en rituelen die sterk aan de nichtenscene doen denken.

Voor Bataille als heteroseksuele man die in de jaren vijftig zijn *L'Erotisme* schreef en die voor zijn soevereine moment regelmatig de hoerenbuurt opzocht, was het benadrukken van een eigen visie op erotiek überhaupt geen item.

De onlustgevoelens van vrouwen jegens de patriarchale seksualiteit hebben geleid tot verzet en maakten de vraag naar een eigen visie noodzakelijk. Onlustgevoelens van vrouwen jegens een nieuwe feministische moraal leiden opnieuw tot verzet en tot de vraag naar de eigen visie. Niet onbelangrijk lijkt mij de vraag of deze ontwikkeling van een eigen visie gericht is op het willen ontdekken, bevrijden van een eigen erotiek of op het willen uitvinden van een eigen erotiek. Daar waar (s/m-)vrouwen impliciet of expliciet gericht zijn op het eerste, gaat mijns inziens het soevereine aspect verloren door een zoeken naar een of andere verborgen seksuele identiteit. Daar waar men een eigen erotiek wil uitvinden, lijkt me meer ruimte te bestaan voor de lust als 'een voorval dat zich voorbij het ik afspeelt of in ieder geval aan de grenzen van het ik.'²²

22. Foucault, geciteerd in H. Oosterling, 'De opstand van het lichaam', a.w., p. 51.



Foto Krista Beinstein

Obsceniteit en verleiding

Soevereniteit is als verlies van identiteit niet gebonden aan mannelijkheid of vrouwelijkheid; hooguit met de wijze waarop daarmee wordt gespeeld, bijvoorbeeld op de foto's van Beinstein, die Treut onder meer vanwege hun obsceniteit bewondert. Treut maakt onderscheid tussen het obscene en het louter pornografische. Waar dit laatste dient om seksueel te prikkelen, speelt het obscene in op het schaamte- en zedelijkheidsgevoel. Hierbij gaat het om overschrijding en lustvolle schending van taboes. In positieve zin verwijst Treut in dit verband naar Blush Productions, een firma van twee lesbische vrouwen die de porno-industrie willen binnengaan om haar van de grond af aan te veranderen. Een paar jaar geleden zag ik een filmpje van deze firma, waarin een vrouw haar vuist en halve arm in een gynaecologisch gebaar in de vagina van een ander stopt. Deze scène deed mij denken aan wat Baudrillard als kenmerk van de huidige porno aldus heeft omschreven: 'Men geeft u meer, men geeft u zoveel, zoveel kleur, reliëf, seks in hi-fi, met alle toonlaagten en -hoogten (het leven zelf), dat u er niets aan hoeft toe te voegen.'²³ De huidige porno maakt zichtbaarder dan zichtbaar en ontdoet de seks van elke vorm van verleiding, maakt een einde aan elke illusie, elk geheim. Hierin ligt haar obscene karakter. Deze obsceniteit is, aldus Baudrillard, niet meer de traditionele obsceniteit, die door een spel met de verdringing nog een transgressie, provocatie en perversie inhield. Met de seksuele bevrijding is deze obsceniteit verdwenen en de nieuwe obsceniteit speelt met een door tolerantie geneutraliseerde seks, die op buitensporige wijze wordt weergegeven.

Je moet je afvragen hoe algemeen de notie van de seksuele bevrijding is en of vrouwen niet wat in te halen hebben. Wellicht bestaat er in de foto's van Beinstein, die inderdaad niet echt pornografisch zijn, voor menigeen nog wel een obsceniteit die overschrijdt en provoceert. Totdat we hier ook allemaal weer aan gewend zijn...? We wentelen ons in de liberalisatie, die niets anders is dan het groeiproces van de obsceniteit, aldus Baudrillard. Hij richt zich tegen de hedendaagse obsceniteit zonder daar evenwel een goede seks tegenover te stellen. Integendeel, omdat al onze zoektochten naar deze waarachtige seks, de pogingen om ons seksuele verlangen te bevrijden juist tot de obsceniteit zouden hebben geleid. Deze verregaande obsceniteit kan volgens Baudrillard evenwel laten zien dat het geheim en het raadsel nog even groot aanwezig zijn en maakt daarmee de terugkeer naar

23. J. Baudrillard, 'Stereo-porno', in: *Te Elfder Ure* 27, 1980, p. 202.

de verleiding mogelijk. Deze werd verduisterd ten gunste van de bekentenis en betekenisvolle expressie.²⁴

De meeste foto's en dergelijke voor en door vrouwen die ik in dit genre gezien heb, verleiden mij niet; dat wil zeggen ik verlies me er niet in, ik vergeet mezelf niet. Komt dat omdat ik ze me als 'autonoom persoon' onmiddellijk in bepaalde betekenissen toeëigen? Of komt dat door de foto's, waarop de vrouwen met hun laarzen en leren zweepjes iets uitstralen van 'kijk mij eens provocatief en obscene zijn', waardoor ze vanwege te duidelijke intenties geen soevereiniteit uitdrukken?

Subversiviteit en vrouwelijk masochisme

Met name een vrijwillig gekozen seksuele situatie waarin de vrouw onmachtig is en vernederd wordt, is voor het feminisme problematisch. En ik denk dat er vooral op dit punt verschillen zijn tussen heterofeministen en lesbiefeministen. Een lesbische s/m-encenering biedt minder kans op identificatie met traditionele man-vrouw-verhoudingen, is in principe meer parodiërend dan een hetero-s/m-situatie waarin de vrouw de masochistische rol speelt. Ik kan me voorstellen dat een heteroseksuele feministische vrouw meer in de war raakt van haar masochistische fantasieën en praktijken dan een pot. Om te proberen aan deze verwarring een andere wending te geven wil ik ingaan op Deleuze's studie over Sacher-Masoch en het masochisme.

Deleuze laat hierin zien dat sadisme en masochisme geen tegengesteld paar vormen, maar dat er tussen beide een wezenlijke differentie bestaat, evenals tussen het werk van Sade en dat van Sacher-Masoch. Waar het bij Sade gaat om rationele uiteenzettingen over het geweld en de daarmee verbonden lust, een strenge ordening van opeenvolgende obscene gebeurtenissen, wordt Masochs werk gekenmerkt door romantiek, aandacht voor fetisjen zoals pelzen en zwepen en zijn de beschrijvingen nergens obscene. De obsceniteit wordt bij Masoch telkens opgeschort en wat overblijft is een sfeer als van een zwaar parfum.

Waar het bij Sade gaat om apathie en negatie, gaat het bij Masoch om koelheid en ontkenning. De ideale vrouw van Masochs mannelijke masochist is een strenge koele moeder. Om dit te begrijpen moet je het werk van Bachofen erop naslaan, dat Masoch sterk geïspireerd heeft. De patriarchale heerschappij heeft als een catastrofale ijstijd het matriarchaat ver-

24. Zie hiervoor J. Baudrillard, *Les stratégies fatales*. Parijs 1983, Ned. vert. *De fatale strategieën*. Amsterdam (1001) 1985, pp. 151 e.v. en 187 e.v.

drongen en daarmee de Griekse zinnelijkheid verjaagd. Venus, uit Masochs *Venus im Pelz*, is tegen de kou in bont gehuld en verhult haar gevoelens achter een masker van wreedheid, koelheid om de man als medeplichtige van de patriarchale vaders te straffen.

De masochistische ontkenning is er niet op uit om op dezelfde wijze als de sadistische negatie de orde te verstoren. Ze is erop gericht de werkelijk bestaande situatie niet te zien zoals deze is, met als doel een ideale werkelijkheid boven de bestaande te kunnen stellen. Het gaat hier in principe, aldus Deleuze, om een verbond tussen moeder en zoon, waarbij de vader wordt ontkend en de moeder als een spiegel fungeert waarin de zoon zichzelf in zijn narcistische almacht kan zien.

De masochist voelt zich schuldig en laat zich door de vrouw straffen. Datgene wat gestraft wordt is zijn gelijkenis met zijn vader, de vader in hemzelf. Deze visie gaat lijnrecht in tegen de psycho-analytische theorie. Die gaat er namelijk vanuit dat het hier een schuld jégens de vader betreft. Voor de masochist ligt de lust niet in pijn of vernedering, maar deze zijn voorwaarden tot lust, waarbij het wachten en de spanning wezenlijk zijn. De masochist leeft van zijn schuldgevoel, maar dit is volgens Deleuze niet moreel van aard.²⁵

Zowel Sade als Sacher-Masoch zijn subversief in hun poging 'de wet' aan te vechten en te verstoren. Voor Sade behoort de wet tot de maatschappelijke orde. Elke wet betreft in radicale zin een onrechtmatig toegeëigende macht, gericht op zelfhandhaving, wanneer je ervan uitgaat dat sinds de Verlichtingsfilosoof Kant de wet niet meer gegrond is in de idee van het goede, zoals bij Plato, maar dat het omgekeerd van de wet afhangt wat als goed wordt beschouwd. Ook de masochist is niet iemand die zijn geluk zoekt in de onderwerping aan de wet. De wet verbiedt in principe een bepaalde driftbevrediging en wanneer men de wet niet opvolgt, krijgt men straf. De masochist nu stelt zich bloot aan de straf en ervaart daarbij de lust die de wet (het incestverbod) juist had verboden.

De wrede vrouw van Masoch is geen sadiste – een echte sadist(e) zal immers niet willen dat zijn of haar slachtoffer geniet! – ze wordt door de masochist tot wreedheid opgevoed. De klassieke masochist is een man die zich middels een verdrag waarin allerlei regels zijn vastgelegd, aan een vrouw onderwerpt en die de normale identificatie met de vader niet op zich wil nemen.

Deleuze interpreteert dit masochisme dus als iets subversiefs, terwijl de psychoanalyse haar meestal louter als iets pathologisch heeft be-

25. Deleuze, 'Sacher-Masoch', a.w., pp. 231 e.v.

schouwd. Het vrouwelijk masochisme daarentegen is vaak als minder problematisch beschouwd, omdat dit verbonden zou zijn met de passieve aard van de vrouw. Hoe kan nu het vrouwelijke masochisme als iets subversiefs worden geïnterpreteerd? Het jongetje heeft incestueuze verlangens naar de moeder, het meisje behoort deze jegens de vader te koesteren. Maar is de moeder niet voor zowel het jongetje als het meisje het eerste lustobject? Volgens de psychoanalytica Julia Kristeva moeten we allemaal de band met de moeder opgeven, wat voor de vrouw moeilijker is dan voor de man, omdat ze ook een vrouw is en de man normaliter later een andere vrouw zal vinden. Volgens haar zijn er als het gaat om de relatie van vrouwen tot de vrouw-moeder, twee soorten van vrouwelijke homoseksualiteit: de vrouwelijke homoseksualiteit van de vrouw verwijst naar het verlangen van in principe elke vrouw om naar de moeder terug te keren; de mannelijke homoseksualiteit van de vrouw komt voort uit de identificatie met de vader, waarbij het lichaam van de moeder wordt ontkent.²⁶

Hoe dan ook, iedere vrouw zal zich moeten voegen in de symbolische orde. Is ze daardoor niet ook altijd medeplichtig aan de ‘wet van de vader’? En zou, zo vraag ik me af, haar masochisme dan niet ook begrepen kunnen worden als een lustvolle subversieve act tegen de wet en een terugkeer naar de moeder?

Het verlangen van s/m-vrouwen om dit masochisme te laten zien aan de vrouwenbeweging getuigt volgens Rosi Braidotti van een provoceren en een vragen dat zich richt tot het ‘voedende, bedreigende Moeder-Lichaam; verloren, gezocht, begeerd object.’²⁷ Wel een zekere terugkeer tot de moeder dus, maar – zo vraag ik me af – gaat het soevereine aspect van de subversiviteit niet verloren, omdat de subversiviteit hier zo duidelijk in dienst gesteld wordt van reële bedoelingen?

Tot besluit

De in de inleiding gestelde vragen zijn achtereenvolgens toegelicht en verdiept, maar bevredigende antwoorden zijn niet gegeven. Wellicht dringen zich nog veel meer vragen op.

S/m vrouwen hebben mijns inziens terechte kritiek op nieuwe feministische normen ten aanzien van vrouwelijke seksualiteit. Ze willen een

26. Zie Grietje Dresen, ‘Einde van de inquisitie, geboorte van een Ander’, in: *Te Elfder Ure* 40, 1986, pp. 197-198.

27. Braidotti, ‘Vanilla Sex’, a.w., p. 75.

vrijheid praktizeren, waarbij ze de bevrijding deels achter zich laten; willen geen andere normen vaststellen, maar een spel spelen met mogelijke identiteiten. Echter, daar waar s/m gelegitimeerd wordt in termen van liberalisatie, 's/m kan gezond zijn', verwerkelijking van seksuele verlangens, daar waar men zich afzet tegen het feminisme en er ook weer bij wil horen, lijkt me het soevereine aspect op zijn minst naar de achtergrond te verdwijnen onder de betekenissen die worden toegekend.

Wat betreft de s/m-pornografie voor en door vrouwen: ik zie persoonlijk hierin voornamelijk niet zozeer de mogelijkheid om de porno-industrie echt wezenlijk te veranderen, eerder een zich op emancipatorische wijze invoegen erin. Zou Sade, indien hij nu had geleefd, ook nog de voorkeur aan verhalen, aan literatuur hebben gegeven? Ik zou het me wel kunnen voorstellen, omdat de literaire taal in tegenstelling tot de conceptuele taal de soevereine ervaring zelf ter sprake kan brengen.

Misschien geeft de hele discussie rondom feminisme en s/m aan hoe precair een soevereine houding voor vrouwen is in een cultuur waarin immers traditioneel de man het autonome wezen is die probeert de wereld te beheersen. Mannen als Bataille en Baudrillard bijvoorbeeld waarden de vrouw positief, voorzover ze niet uit is op beheersing en daardoor in zekere zin van meet af aan al soeverein is.²⁸ Een dubieus genoegen voor de vrouw!

Ik ben me ervan bewust dat ik de complexiteit van de materie in dit artikel geen recht heb gedaan. Ik heb deze geïllustreerd door middel van een aantal omtrekkende bewegingen.

‘Alles wat wij doen is slechts een beeld van wat wij zouden willen doen.’ (Sade)

28. Zie wat betreft Bataille: Ger Groot, 'De spreidstand van het zijn', in: Van der Burg/Meyers (red.), *Bataille*. Amsterdam (SUA) 1987, pp. 93 e.v., en Baudrillard, *De fatale strategieën*, a.w., pp. 187 e.v.

Besprekingsartikel

Mieke Lunenberg en Hélène Vossen

Mannenstudies: de ontdekking van een nieuw terrein of een reeds betreden continent?*

Bespreking van H. Brod (ed.) *The Making of Masculinities. The new Men's Studies*, Boston 1987; en M. Kimmel (ed.), *Changing Men. New Directions in Research on Men and Masculinity*, Londen 1988

Naast vrouwenstudies zijn er in de afgelopen tien jaar in Amerika, Engeland en Duitsland ook mannenstudies ontstaan. Wij maakten daarmee kennis op het *Third International Interdisciplinary Congress on Women*, dat in juli 1987 in Dublin werd gehouden. Eén van de nieuwe thema's was hier: 'Het antwoord van mannen op de feministische uitdaging'; vijftien bijdragen van mannen waren aan aan dit thema gewijd.¹ De meest op de voorgrond tredende sprekers waren Harry Brod en Michael Kimmel. Zij presenteerden de 'nieuwe mannenstudies', die in tegenstelling tot de traditionele wetenschap een feministisch perspectief als uitgangspunt zouden hebben. Maar wat houden deze 'nieuwe mannenstudies' in en hoe zien zij hun relatie tot vrouwenstudies en genderstudies? Aan de hand van twee artikelenbundels onder redactie van de hierboven genoemde Brod en Kimmel, namelijk *The making of masculinities* en *Changing men* willen wij deze vragen bespreken.

De vierendertig bijdragen, die deze bundels tezamen bevatten, vormen bepaald geen homogeen geheel. Ondanks de pogingen van de redacteurs om de bijdragen onder  een noemer te brengen, is het een bont ge-

* Met dank aan Roos de Haas en Tjitske Akkerman voor het becommentariëren van dit artikel.

1. Behalve uit Engeland en Amerika leverden ook enkele mannen uit Nederland en Duitsland hier een bijdrage. Zie het *Book of Abstracts* van dit congres (pp. 847-863). Naast onderzoek kregen hier hulpverleningspraktijken, zoals therapiegroepen voor gewelddadige mannen, en de relatie met de mannenbeweging de nodige aandacht. Ook in de hier besproken bundels wordt daarop ingegaan. In deze bespreking laten we deze aspecten buiten beschouwing.

heel geworden.² De herkomst van mannenstudies moet volgens Brod vooral worden gezocht in mannengeschiedenis en therapiegroepen.³ Uit deze bundels blijkt dan ook dat de historisch getinte bijdragen het verst ontwikkeld zijn en ook wat hun benadering betreft het meest interessant. Daarom hebben we ervoor gekozen vooral daar op in te gaan. In de eerste paragraaf behandelen we een zestal van deze bijdragen en gaan we eveneens in op hun relatie met vrouwengeschiedenis. In de tweede paragraaf bespreken we de theoretische inzet van mannenstudies meer in het algemeen en geven we de relatie ervan weer tot vrouwenstudies en genderstudies.

Bijdragen vanuit een historische invalshoek

In de bijdragen over mannengeschiedenis wordt aangehaakt bij het in vrouwengeschiedenis kringen zeer bekende artikel van Joan Scott 'Woman in History: the Modern Period' uit 1983. Scott stelt hierin onder meer dat vrouwengeschiedenis zich niet alleen bezig moet houden met de geschiedenis van vrouwen. Zij vindt het van groot belang dat de discussie met de dominante geschiedschrijving wordt aangegaan. Vrouwengeschiedenis moet geen 'apart gebied' blijven; de geschiedenis moet worden herschreven, aldus Scott.⁴ In 1986 werkt ze dit standpunt verder uit en pleit ze ervoor *gender* op te vatten als een analytisch concept dat evenals klasse en etniciteit integraal deel moet uitmaken van alle geschiedschrijving.⁵

De historicus Filene, die het gebied van mannengeschiedenis in kaart tracht te brengen, sluit aan bij het artikel van Scott uit 1983. Volgens Filene houdt men zich binnen mannengeschiedenis nog vooral bezig met analyses van individuele mannen. Onder de kop 'Buitengewone mannen met gewone geheimen' geeft hij hier voorbeelden van.⁶ Het openbare leven van bekende mannen is vaak geen geheim meer, aldus Filene, maar dat is wel het privéleven van deze mannen en de wijze waarop dit de carrière beïn-

2. Zo zijn er behalve nogal traditionele survey- onderzoeken, kritische beschouwingen over de in de Verenigde Staten nog vrij dominante rollen-theorie in deze bundels te vinden, en verder bijdragen vanuit de historische en letterkundige hoek waarin onder meer verslag wordt gedaan van de invloed van geweld via de massamedia.

3. Brod, a.w., pp. 44-54.

4. J.W. Scott, 'Women in History: the Modern Period', in: *Past en Present*, nr. 101, 1983; Ned. vert. 'Vrouwengeschiedenis: de geschiedenis herschrijven' in: *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 5. Nijmegen (SUN) 1984, pp. 131-152.

5. J. W. Scott, 'Gender: A Useful Category of Historical Analysis', in: *American historical Review*, jrg. 91, 1986.

6. P. Filene, 'The Secrets of Men's History' in Brod, a.w., pp. 106-112.

vloedde (en andersom). Vooral in dagboeken en brieven komt naar voren hoe belangrijk dit privéleven was, zowel voor de mannen persoonlijk als voor hun carrière. Hij wordt helemaal lyrisch als hij hierover uitweidt en benadrukt hoe belangrijk het privéleven  n vrouwen voor mannen waren. Veel meer nog dan ontrouw bleef trouw, afhankelijkheid en huiselijk geluk van mannen een geheim voor de geschiedenis. Zelfs de een of andere vrijbuiters gaf privé toe, dat hij afhankelijk was van een vrouw! ‘Men need women’, lijkt zijn hartekreet: ‘De man had een thuis nodig als haven, een vrouw als troosteres van zijn tranen en andere zachtere gevoelens. Hij was afhankelijk van die andere helft om zelf compleet te worden.’ En die empathische betrokkenheid is eigenlijk ook niet zó’n mysterie: ‘Het was de andere kant van de mannelijke onafhankelijkheid, het emotionele tegenwicht van de eenzame eisen van het succes.’⁷ De toon waarop Filene hierover schrijft, met name de ophemeling van vrouwen als zachte, gevoelige wezens, die voortdurend thuis zitten te wachten om mannen op te vangen, liet bij ons een enigszins wrange bijmaak achter. Desalniettemin lijkt zijn voorstel om onderzoek te doen naar het privéleven (naar mannen als vaders,⁸ echtgenoten en minnaars), naar het semi-openbare leven⁹, en het publieke leven van mannen, alsmede naar de wisselwerking daartussen, ons wel interessant en hij geeft hiervan ook aardige voorbeelden.¹⁰ Hij beperkt zich tot een voorstel voor onderzoek naar de geschiedenis van rollen, gedrag en ervaringen van mannen en naar idealen van mannelijkheid. De verhouding tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid wordt door hem niet geproblematiseerd.

Michael Kimmel (socioloog) daarentegen, pleit vooral voor onderzoek naar mannelijkheid en vrouwelijkheid als relationele constructies  n naar de aard en structuur van de genderrelaties. Verder vindt hij dat de sociale en historische context waarin de veranderingen in genderrelaties zich voordoen, eveneens onderwerp van onderzoek moet zijn, en dat het van belang is de *processen* van de verschuivingen te laten zien. Mannelijkheid en

7. Idem, pp. 109-111.

8. Idem. p. 116. Zie over ‘de veranderende gezichten van het vaderschap’ de artikelen van J. Pleck en van T. Jump en L. Haas, beide in Kimmel, a.w.

9. Hij noemt hierbij o.m. het onderzoek naar de jeugdbewegingen, m.n. de Boycouts (p. 118); zie ook p. 463 van dit artikel.

10. Dit soort onderzoeken zijn ook voor vrouwengeschiedenis niet oninteressant. Zie voor een voorbeeld van een historie waarin de verwevenheid tussen het privé- en openbare leven wordt uitgewerkt, alsook de betekenis hiervan voor een vrouw (Nelly van Kol) wordt onderzocht: Fia Dieteren, ‘Een eigen tehuis in het land der vreemdelingschap’, in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 35, 1988, jrg. 9, nr. 3, pp. 262-275.

vrouwelijkheid blijken dan historisch beweeglijk en variabel te zijn, aldus Kimmel, en het resultaat van een voortdurende interactie en onderhandeling tussen mannen en vrouwen. Hij benadrukt daarbij het machtsaspect en stelt dat veranderingen in mannelijkheid steeds een reactie zijn op veranderingen in vrouwelijkheid; dat komt volgens hem omdat mannen profijt hebben van de bestaande definities van mannelijkheid en vrouwelijkheid en de daarmee samenhangende posities van mannen en vrouwen. Om die reden zullen zij niet zo snel veranderingen initiëren.¹¹

Kimmel tracht deze stelling te bewijzen door in de geschiedenis van Engeland en Amerika drie perioden te belichten waarin de bestaande opvattingen over mannelijkheid ter discussie werden gesteld, of zoals Kimmel het ook wel uitdrukt: er een crisis in mannelijkheid ontstond. Hij ziet deze crises als voorlopers van de huidige crisis. De conclusie van zijn onderzoek luidt: 'Mannelijkheid is een relationele constructie en werd bevestigd of gheredefinieerd in relatie tot de veranderende sociale en economische condities, en de veranderende positie van vrouwen in de maatschappij.'¹² Zowel wat betreft de benadering als de inhoudelijke analyse vonden wij Kimmels bijdrage interessant en uitnodigend tot verder onderzoek in deze geest.

Een mooi voorbeeld van het gebruik van *gender* als analytisch concept voor historisch onderzoek is de bijdrage van de historica Mrinalini Sinha, die verband legt tussen het Engelse imperialisme en de Victoriaanse idealen van mannelijkheid en laat zien hoe de vreemde overheersing van de Bengalen in India tot stand kwam met behulp van specifieke genderrelaties en identiteiten. Zij concludeert dat de dwang om te voldoen aan het Victoriaanse ideaal van mannelijkheid en het geloof in de onmannelijkheid of verwijfdheid van de Bengaalse mannen, vitale kenmerken waren van de rationalisatie en legitimatie van de koloniale overheersing. Het stereotype van de 'verwijfde' Bengaal was alomvertegenwoordigd in het kononiaal discours van die tijd. En een verwijfde man werd ongeschikt geacht om belangrijke taken op zich te nemen. Zo werden de Bengali geweerd uit belangrijke posten en onthield men hen op deze manier het recht op zelfregering en zelfbeschikking. Via een aantal wettelijke vernieuwingen greep men bovendien in in de relaties tussen de seksen en ontnam men Bengaalse man-

11. M. Kimmel, 'The Contemporary "Crisis" of Masculinity in Historical Perspective', in: Brod, a.w., pp. 121-153.

12. Idem, p. 153. De voorbeelden die Kimmel uitwerkt (pp. 125- 152) zijn illustratief en interessant, maar volgens ons hoeft het niet zo te zijn dat verschuivingen in mannelijkheid altijd het gevolg zijn van verschuivingen in vrouwelijkheid; zie bijvoorbeeld: H. Vossen, 'Producties van sekseverschillen in de katholieke levensscholen 1947-1968', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 32, 1987, jrg. 8, nr. 4, pp. 417-438.

nen onder meer het recht op (te) jonge bruiden. Volgens Sinha kwam de bezorgdheid voor de positie van deze jonge Bengaalse bruiden niet voort uit een algemene interesse voor deze vrouwen, maar was het motief veel meer de politieke noodzaak om de inferioriteit van de Bengaalse mannen te demonstrenen, die ze behalve verwijfd ook barbaars en onbeschaafd vonden. De wijze waarop die verwijfdheid aan de kaak werd gesteld, weerspiegelde, aldus Sinha, ook de angst voor homoseksualiteit, die inherent was aan het Victoriaanse ideaal van mannelijkheid. Via een ingenieuze analyse laat Sinha zien hoe (hetero-)seksisme, racisme en klassisme met elkaar verweven waren in deze koloniale setting.¹³

Onderzoek naar de (geschiedenis van) vriendschappen blijkt ook binnen mannenstudies nogal populair te zijn. De antropologen Dorothy Hammond en Alta Jablow stellen dat er een ideaalbeeld van mannavriendschappen bestaat, dat mythische vormen aanneemt.¹⁴ In hun bijdrage conformteren zij deze mythen met de hedendaagse werkelijkheid. De eerste versie van de mythe is het *gilgamesj-epos*, het verhaal van twee aristocratische, jonge, dappere en mooie helden die samen avonturen beleefden en veldslagen en gevaren doorstonden. Oorlog is de setting van deze mannavriendschap. De affectie en loyaliteit tussen de helden is zonder grenzen: bij de dood van de ene is de andere ontroostbaar. Deze mannavriendschap stond boven andere relaties en was a-seksueel. Het *Gilgamesj-epos* kent opvolgers in de middeleeuwse heldenverhalen, werd soms uitgebreid naar meerdere mannen (*King Arthur*) en kent ook moderne versies (*The Killing Fields*). In films (*Butch Cassidy and the Sundance Kid*, *Miami Vice*), maar ook in wildwest-verhalen (de Daltons) en detectives (Sherlock Holmes en dr. Watson) keert de mannavriendschap terug. Deze ideale mannavriendschap kent duidelijk emotionele banden. De seksuele passie – zo deze al ter sprake komt – richt zich op vrouwen en jonge, mooie jongens. De betekenis van relaties met vrouwen lijkt voor het overige minimaal.¹⁵ De

13. M. Sinha, 'Gender and Imperialism: Colonial Policy and the Ideology of moral Imperialism in late Nineteenth-Century Bengal', in: Kimmel, a.w., pp. 217-232.

14. D. Hammond en A. Jablow, 'Gilgamesj and the Sundance Kid: the Myth of male Friendship', in: Brod, a.w., pp. 241-258. Drury Sherrod gaat in: 'The Bonds Men', in: Brod, a.w., eveneens in op vriendschappen tussen mannen. Mannen blijken onder vriendschap en intimiteit iets ander te verstaan als vrouwen. Zij gaat na hoe zij hier inhoud aan geven en tracht te verklaren waarom zij onder vriendschappen iets anders verstaan dan vrouwen. Zie verder ook de artikelen over mannavriendschappen van J. Crowley en L. Crompton, beide in Brod, a.w.

15. Het onderzoek van Hammond en Jablow is voornamelijk gebaseerd op literaire werken. Meerdere artikelen in deze bundels gebruiken brieven, dagboeken en letterkundige werken als bron. Zie met name J. Riemer, 'Rereading American Literature from a Men's Studies Perspective', die een pleidooi houdt voor het gebruik van literaire werken als *sociale documenten*,

moderne bureaucratie laat, aldus Hammond en Jablow, dergelijke mannavriensschappen niet toe. De waarde van mannelijke solidariteit en de definitie van mannelijkheid, zoals besloten in het hierboven geschilderde ideaalbeeld van mannavrienschap heeft in de moderne samenleving veel van zijn kracht verloren. Emotionele affectie zochten mannen in toenemende mate in het gezin. Meer dan vrouwen noemen mannen hun partner als hun beste vriend(in). Werk en vriendschap zijn aparte terreinen geworden; de plaats van vrienden is teruggedrongen tot de vrije tijd, waar dit ideaal wel in stand wordt gehouden.

De socioloog Michael Messner laat vervolgens zien dat in de eerste decennia van deze eeuw de beweging van de Scouts tot bloei kwam, met als achterliggend idee jongens – in hun vrije tijd – ‘echte’ mannelijkheid bij te brengen. Door de toenemende afwezigheid van vaders in het gezin, zouden moeders te veel invloed hebben gekregen op de opvoeding van hun zonen, hetgeen een feminisering van mannen tot gevolg had. Dat bijna de helft van de voor de Eerste Wereldoorlog opgeroepen Amerikaanse mannen werd afgewezen omdat zij mentaal dan wel fysiek niet geschikt werd geacht voor het leger, bracht een schok teweeg. In dezelfde periode kwam – niet toevallig – de georganiseerde sport van de grond. Ook sport werd aangemoedigd, omdat deze geacht werd het karakter te vormen. In de twee bijdragen van Messner komt naar voren dat sportveld en sportzaal mannen een veilige en legitieme plaats blijken te bieden voor verbondenheid met andere mannen, een plaats waar spanning, snelheid, kracht en bravour samen kunnen gaan met het tonen van emoties. Zo langzamerhand lijkt sport, aldus Messner, ‘één van de laatste bastions van de traditionele mannelijke ideeën over succes en van mannelijke macht en superioriteit over vrouwen te zijn.’¹⁶

Dat de vorm van respectievelijk vrouwen- en mannavriensschappen samenhangt met de wijze waarop vrouwen en mannen zijn gesocialiseerd, is niet nieuw. Wel interessant vonden wij dat deze bijdragen laten zien hoe historisch verankerde, seksspecifieke, vriendschapsidealen en -patronen doorwerken in het heden. Verder blijkt hoe het ontstaan van nieuwe instituties als de sportvereniging en de jeugdbeweging op hun beurt samenhangen met sekse-specifieke vriendschapspatronen, opvattingen over ‘echte’ mannelijkheid en de bedreiging daarvan.

in: Brod, a.w., pp. 289-301, waardoor men onder meer achter verschillende mannelijke idealen, gedrag en ervaringen zou kunnen komen.

16. M. Messner, ‘The Meaning of Success: the Athletic Experience and the Development of Male Identity’, in: Brod, a.w., pp. 193-209, en idem, ‘The Life of a Man’s Seasons: Male Identity in the Life Course of the Jock’, in: Kimmel, a.w., pp. 53-67.



Op het sportveld gelden andere codes voor vriendschappen: prestaties, kracht, bravuur en emotionaliteit gaan hier samen zonder angst voor prestigeverlies. De tekst bij de foto luidde: 'Bosman zoekt met tranen in de ogen troost bij Blind, nadat hij vanwege een grove overtreding uit het veld werd gestuurd'. (Foto: Guus Dubbelman, *De Volkskrant*, 13-5-1988)

Uit de hier besproken bijdragen blijkt dat mannenstudies door verschillende auteurs (waaronder mannen en vrouwen) nogal verschillend wordt opgevat. Filene, Messner en Brod zien deze bijvoorbeeld als een studie naar het gedrag en de rollen van mannen, naar mannelijkheden en naar mannelijke gevoelens en ervaringen, Kimmel houdt een pleidooi voor een studie naar de aard van de relaties tussen de seksen, terwijl Shina *gender* gebruikt als een analytisch concept en verbindt met het Engelse imperialisme in India. Wat is nu de bedoeling van mannenstudies, en hoe zien degenen die zich er mee bezighouden de relatie met vrouwenstudies?

Mannenstudies als aanvulling op vrouwenstudies?

Brod brengt het veld van mannenstudies in kaart, geeft aan wat dit volgens hem inhoudt en tracht het af te bakenen van vrouwenstudies en homostudies.¹⁷ Brod definieert de inzet van mannenstudies als volgt: 'Het is de studie naar mannelijkheden en mannelijke ervaringen als specifieke en variërende sociaal-historische en culturele formaties.' Zulke studies, aldus Brod, situeren mannelijkheden als object van studie op één lijn met vrouwelijkheden in plaats van hen te verheffen tot algemeen menselijke normen. Binnen de traditionele androcentrische wetenschap hield *male* niet mannelijkheid in, maar kreeg het de inhoud van algemene menselijkheid: 'De overgeneralisatie van de mannelijke tot de algemene menselijke ervaring vervormde niet alleen ons begrip van wat (als dat er al is) werkelijk algemeen is voor de mensheid, maar sluit ook de studie van mannelijkheid als een specifieke mannelijke ervaring uit.'¹⁸

Brod ziet mannenstudies als een aanvulling op vrouwenstudies. Hij vindt dat mannenstudies een geheel nieuw terrein is en dat het als een aparte richting moet worden opgenomen binnen het academische veld. Hij werpt wel de vraag op of mannenstudies niet onder de bestaande rubrieken zou kunnen worden opgenomen: 'Moeten we niet eenvoudigweg erkennen dat vrouwenstudies reeds mannen bestuderen?' Zijn antwoord luidt dat 'verspreide inzichten en vondsten, hoe diepgaand en belangrijk deze ook mogen zijn, nog geen vervanging kunnen zijn voor een solide analyse'. Alleen mannenstudies zou in een systematische studie van mannelijkheden

17. Zie H. Brod, 'The Case for Men's Studies', in: Brod, a.w., pp. 39-63, m.n. pp. 44-46 en 51-53, en H. Brod, 'A Case for Men's Studies', in: Kimmel, a.w., pp. 263-278, m.n. pp. 265-266 en 269-272. De relatie met homostudies laten we hier buiten beschouwing.

18. Brod, in: Brod, a.w., pp. 39-41; en Brod, in: Kimmel, a.w., p. 264.

kunnen voorzien.¹⁹ Wij vinden dit een nogal merkwaardige opvatting. Bovendien doet Brod het voorkomen alsof vrouwenstudies zich alleen bezighoudt met de geschiedenis en empirisch onderzoek naar vrouwen/vrouwelijkheden en mannenstudies met onderzoek naar mannen/mannelijkheden. Ons inziens gaat het niet (alleen) om empirisch onderzoek naar mannen en vrouwen zonder meer, maar vooral om de theoretische invalshoeken en de wijzen waarop deze materie benaderd wordt. Bovendien blijkt uit de in de eerste paragraaf besproken bijdragen dat ook mannenstudies zich op terreinen begeven, die buiten de afgrenzing van Brod vallen.

Joan Scott pleitte in haar artikel 'Gender: a Useful Category of Historical Analysis' eveneens voor onderzoek naar de structuur (of de sociale organisatie) van de relaties tussen de seksen. Ook zij vat mannelijkheid en vrouwelijkheid op als relationele begrippen en benadrukt het machtsaspect (vergelijk Kimmel). Zoals al eerder vermeld, pleit Scott er in dit artikel nog nadrukkelijker dan in 1983 voor, *gender* te gebruiken als een analytisch concept; ze ziet het als een fundamenteel organiserend principe in onze samenleving en vindt dat deze categorie, evenals die van klasse en etniciteit, geïntegreerd moet worden in al het (historisch) onderzoek.²⁰ Waarschijnlijk vindt zij het onderzoek van Sinha een aardig voorbeeld hiervan.

Ook andere feministes bepleiten het gebruik van *gender* als analytisch concept, beargumenteren dat vrouwelijkheid en mannelijkheid niet los van elkaar bestudeerd kunnen worden en vragen aandacht voor de machtskwestie. In Amerika is er reeds een discussie ontbrand over de vraag of de term vrouwenstudies niet moet wijken voor genderstudies zoals hierboven

19. Eigenlijk vindt hij 'feministische studies' het beste label voor zowel mannen- als vrouwenstudies. Gezien echter de huidige voorkeur voor de term vrouwenstudies ziet hij af van deze term en vraagt hij zich vervolgens af of mannenstudies moet zoeken naar een integratie met vrouwenstudies onder de nieuwe term 'genderstudies'. Enerzijds ziet hij hier wel voordelen in, anderzijds merkt hij op dat dit een onterechte gelijkheid tussen vrouwen- en mannenstudies kan veronderstellen. Zo zou dit de indruk kunnen wekken dat er voor beide evenveel tijd en geld nodig is; dat mannenstudies wil concurreren met vrouwenstudies óf dat het een correctie erop zou willen zijn. Door de term mannenstudies te gebruiken, denkt hij de bovengenoemde misverstanden te kunnen voorkomen. De logica van deze redenering ontgaat ons. Brod legt verder niet uit wat hij onder 'feministische studies' en 'genderstudies' verstaat. Brod, in: Brod, a.w., pp. 58-61 en Brod, in: Kimmel, a.w., pp. 274-275.

20. Scott, a.w., 1986. Zie voor enkele kanttekeningen bij de bij de term 'vrouwengeschiedenis': C. Salomon, H. Vossen, 'Vrouwengeschiedenis afgeschaft: over integratie en uitsluiting', in: *Vrouwengeschiedenis*, 1986, nr. 1, en in *NRC-Handelsblad*, 31-10-1985. De auteurs wijzen er onder meer op dat deze term vaker misverstanden oproept en de indruk wekt dat alleen om de geschiedenis van vrouwen gaat. In navolging van onder andere Gisela Bock pleiten zij ervoor sekse, evenals klasse en etniciteit, op te vatten als ordenende principes en na te gaan hoe deze structurerende categorieën zich tot elkaar verhouden en op elkaar inwerken. Zie

opgevat.²¹ De vraag die zich opdringt is dan ook of mannenstudies af te grenzen is van vrouwenstudies en of er wel zonnodig een nieuwe richting onder de noemer 'mannenstudies' ingevoerd moet worden.

Tot slot willen we nog enkele algemene opmerkingen maken. In verschillende sociaal-wetenschappelijke bijdragen aan deze bundels wordt felle kritiek geleverd op de in Engeland en Amerika nog vrij dominante rollentheorie.²² Andere auteurs nemen deze theorie echter weer tot uitgangspunt voor hun onderzoek. Het door Brod en Kimmel bepleitte alternatief voor de rollentheorie, 'de sociaal-constructionistische benadering', komt niet zo goed uit de verf.²³ Ze verzuimen ook aan te geven wat ze eronder verstaan. Af te leiden valt dat men vooral de historisch-sociale bepaaldheid van specifieke opvattingen over vrouwelijkheid en mannelijkheid er mee wil benadrukken, alsmede dat deze concepten het produkt zijn van onderhandeling en strijd. Door het historisch beweeglijke en variabele karakter ervan te laten zien, hoopt men conservatieve geluiden met een voorkeur voor vaststaande rolpatronen ('zo hoort het') de wind uit de zeilen te nemen.

Positief vonden wij dat in verschillende artikelen de nadruk wordt gelegd op het belang van het analyseren van de verschillen tussen mannen onderling en de verwevenheid tussen (hetero-)seksisme, klassisme en racisme.²⁴ Maar ook hier valt weer een tegenstelling te constateren in deze bun-

ook: G. Bock, 'Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven', in: K. Hausen (ed.), *Frauen suchen ihre Geschichte*. München 1983. Salomon en Vossen pleiten overigens niet voor de afschaffing van vrouwengeschiedenis.

21. Zie bijvoorbeeld het themanummer van *Signs* dat hieraan gewijd is: 'Within and without: women, gender and theory' (zomer 1987).

22. Een belangrijke exponent van deze rollentheorie is Talcott Parsons, wiens theorie zeer invloedrijk was. Zie voor enkele kritische beschouwingen over de rollentheorie, met name: J. Pleck, 'The Theory of male Sex-Role Identity: Its Rise and Fall, 1936 to Present', en T. Carrigan e.a., 'Towards a New Sociology of Masculinity', beide in: Brod, a.w. In dit kader wordt ook N. Chodorow gekritiseerd. Andere feministische auteurs die invloed uitoefenen binnen mannenstudies zijn vooral B. Ehrenreich, D. Dinnerstein, C. Gilligan, G. Lerner en C. Smith-Rosenberg.

23. Zie bijvoorbeeld ook het redactioneel van Kimmel, a.w., p. 11: 'Voorbij de sekserollen: Gender als een sociale constructie'. Niet te verwarren met wat in Nederland doorgaans het constructionisme genoemd wordt (en door Foucault is geïnspireerd). De benadering van Brod en Kimmel is meer verwant met de neomarxistische traditie.

24. Interessant in dit verband vonden wij ook dat verschillende auteurs laten zien dat 'echte' mannelijkheid niet alleen vorm krijgt door het af te grenzen van 'echte' vrouwelijkheid (en andersom: als relationeel construct dus) maar ook door de afwijkingen ervan onder woorden te brengen. Wel zij opgemerkt dat dit geen theoretische benadering is, doch slechts blijkt uit hun bijdragen. Zie onder meer G. Herek, 'On Heterosexual Masculinity', in: Kimmel, a.w.,

dels. Een aantal auteurs zeggen uitdrukkelijk dat ze wensen aan te sluiten bij de theorievorming en ontwikkelingen binnen homo-studies en de etnische verschillen niet willen verwaarlozen, terwijl anderen een nogal etnocentrische en heteroseksistische benadering hanteren, waarbij het witte middenklasse gezin en heteroseksualiteit als norm fungeren.²⁵ Kortom, de bundels bevatten nogal wat tegenstrijdigheden. Het is een verzameling van artikelen die om verschillende redenen de term 'mannenstudies' in hun vaandel dragen zonder dat er sprake is van een rode draad, een gezamenlijk uitgangspunt of benadering.

pp. 66-83. Opmerkelijk is hoe het concept 'eer' hier een rol speelt bij de bepaling van wet 'echte' mannelijkheid inhoudt. Zie Riemer, a.w., en Filene, a.w., p. 118. Daar werd ook reeds op gewezen door Irene Meijer, 'Welk geschil maakt het verschil', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 32, 1987, jrg. 8, nr. 4, pp. 403-417.

25. Zie bijv. Franklin, a.w.; Filene, a.w., pp. 109-111, en L. Gary, 'Predicting Interpersonal Conflict between Men and Women: The Case of Black Men', in: Kimmel, a.w., pp. 232-244.

Proefschriftfragment

Maaïke Meijer

De lust tot lezen

Over Nederlandse dichters en het literaire systeem

Op 16 december 1988 promoveerde Maaïke Meijer aan de Rijksuniversiteit Utrecht tot doctor in de Letteren. Haar proefschrift bevat studies van het werk van M. Vasilis, Judith Herzberg, Neeltje Maria Min en Elly de Waard, en een analyse van de positie van vrouwelijke dichters in de jaren vijftig – Hanny Michaelis en Ellen Warmond, op het tweede plan ook Peijpers, De Vreede en May. Deze studies zijn ingebed in theoretische reflecties over de rol van de lezer/es in de poëzie-interpretatie, over de lust en de onlust van het lezen, over canonvorming en over de sociaal-literaire regels die bepalen dat vrouwelijke dichters anders gereciperd worden dan mannelijke. Hieronder volgen fragmenten uit de inleiding.¹

Inleiding

Binnen de Neerlandistiek bestaat een achterstand in de studie van het werk van dichters. Het inhalen van die achterstand is nodig, maar geeft op zichzelf geen inzicht in de redenen waarom zij bestaat. Het is – als elk gelijkheidsstreven dat de wortels van de ongelijkheid niet onderzoekt – dweilen met de kraan open. Ik wilde de mechanismen vinden die de reductieve lecturen en gebrekkige opname in de canon van dichters veroorzaken. Liever dan de deprimerende symptomen volledig in kaart te brengen vroeg ik me af in hoeverre de gangbare interpretatie, de kritiek, de literaire theorieën en de literatuurgeschiedschrijving dergelijke symptomen *produceren*. De bevindingen zijn niet omgezet in een aanklacht, maar in een serie alternatieven: voorstellen tot een andere wijze van poëzie-interpretatie, tot een beschrijving van de dynamiek van het leesproces, tot een andere visie op literatuurgeschiedschrijving en tot een conceptie van het literaire systeem als een pluralistisch, meer-lagig systeem.

1. *De lust tot lezen* is 16 december 1988 verschenen bij Uitgeverij van Gennep te Amsterdam onder het imprint Sara. Verkrijgbaar in de boekhandel.

Het boek opent met een eenvoudige daad van rechtvaardigheid: een interpretatie van het werk van M. Vasalis, met de mystiek als interpretatiekader. De traditionele conventies van de interpretatie, die ik daar met opzet volg, liggen echter theoretisch onder vuur. Twee principiële vragen gaan aan elke interpretatie vooraf. De eerste: hoe verhoudt de interpretatie zich tot het gedicht? Kan de interpretatie wel uitdrukken wat wij in het lezen van poëzie *ervaren*? Interpretatie is paradoxaal: vele gangbare interpretatietechnieken zijn ontworpen om de intrigerende en verontrustende ‘vreemdheid’ van het gedicht *uit te leggen*. Daarmee wordt juist dat wat ons aantrok en intrigeerde, vakkundig uit het gedicht verwijderd. Interpretatie lijkt soms *tegen* het gedicht te zijn gericht. De tweede principiële vraag is: wie maakt betekenis, de tekst of de lezer? In dat dilemma kies ik voor een overwegend lezersgericht standpunt.

Op grond daarvan ontwikkel ik in deel I een andere interpretatiemethode, waarin het lezen een erotisch proces is, een ontvoering uit de in ons gevestigde taal- en denkstructuren. Hoe ik mij deze ‘tegeninterpretatie’ voorstel laat ik zien aan de hand van analyses van de poëzie van Judith Herzberg en Neeltje Maria Min (deel II).

Ik streef naar een voortdurende wisselwerking tussen tekst, interpretatie en theorie. Gelijkwaardigheid en interdependentie van tekst en theorie is het uitgangspunt, in tegenstelling tot de nog steeds gangbare opvatting dat de theorie het hogere analytische model is, dat ‘toegepast’ moet worden op het lagere object van onderzoek, de tekst. Om die hiërarchie op te heffen keer ik haar soms om: in deel II ‘ontleedt’ de Min-tekst bijvoorbeeld de poëzietheorie van Riffaterre en brengt het feilen ervan aan het licht. De tekst is daar het middel om de theorie te analyseren. Ik zie theorieën niet als de smetteloze instrumenten waarmee teksten tot spreken gebracht kunnen worden. De ‘hermeneutics of suspicion’ die de kritische lezeres ten aanzien van teksten heeft, geldt ook voor theoretische teksten.

Deel III (De politiek van het lezen) bevat interpretaties van een opstandige lezeres. Judith Fetterley maakte het onderscheid tussen de instemmende of ‘assenting reader’ – de leeshouding waartoe de dominante cultuur ons socialiseert – en de ‘resisting reader’. Ik lees bijdragen uit het tijdschrift *Meryllyn* (1962-1966) als masculinistische vertogen; ik lees racistische teksten als een anti-racistische ‘resisting reader’ en tenslotte roep ik het ‘lezen als lesbo’ in het leven als een van de vormen die ‘politiek van het lezen’ kan aannemen.

Het werk van Fetterley was de apotheose van de ‘opstand der lezeres-

sen'. Haar verdienste, en die van Simone de Beauvoir, Kate Millett, Mary Ellman en Elaine Showalter – om alleen de pioniers te noemen, is dat zij het vigerende lezersconcept (neutraal, niet aan belangen en 'interpretive communities' gebonden) openbreekt en differentieert naar mannelijke en vrouwelijke lezers. Ik differentieer het, Fetterley aanvullend, verder naar witte en zwarte lezers, naar hetero en homo/lesbo- lezers. Verder deden Fetterley en haar voorgangsters het denken in termen van passief slachtofferschap omslaan in termen van actief verzet en strijd.

Maar inmiddels is in het feminisme naast het denken in termen van strijd, ook allerwege aandacht gekomen voor denken in termen van autonome lust. Dat leidt tot de volgende revisie van Fetterley. Ik splits de instemmende leeshouding weer uit naar een gemanipuleerd lezen en een erotisch lezen. De gemanipuleerde lezer laat zich door de tekst-'ander' meevoeren zonder dat zij daartoe bewust toestemming heeft verleend. Deze lezer is passief. Zij geeft de tekst de volledige macht over haar leesproces. De erotische lezer laat zich willens en wetens verleiden, verleidt ook zelf de tekst-'ander'. Deze lezer is actief. Zij geniet, en reflecteert over haar genieten. Het verschil tussen deze twee vormen van instemming is dat tussen verkrachting en verleiding.

De 'erotiek van het lezen' krijgt binnen de feministische literatuurbeschouwing (Gallop, Pattynama, Mortagne), maar ook daarbuiten (Barthes) steeds meer aandacht. Het essentiële onderscheid tussen de twee typen van instemmende leeshouding maakt het mogelijk om de erotiek en de politiek van het lezen met elkaar te verzoenen. Ik zie het verband tussen het genietende lezen en het opstandige lezen zo: het cultiveren van de leeslust maakt evenzeer weerbaar tegen culturele verkrachtingspogingen als de opstandige leeshouding. Smaak, kwaliteitsbesef en genot leiden tot afwijzen van wat je niet bevalt. Seksueel misbruik van vrouwen wordt gemakkelijke in een klimaat waarin vrouwen het recht op de eigen lust wordt ontzegd. Dat geldt ook voor de leeslust. Om die reden is het van onschatbaar groot belang geweest dat vrouwen, na de fase van 'opstand der lezeressen', haar eigen literatuur en eigen literaire tradities zijn gaan traceren en opeisen.

In deel IV breng ik tenslotte de crisis van de literatuurgeschiedschrijving in kaart. Uit de vele alternatieve voorstellen kies ik de feministische hypothese van de relatief zelfstandige literaire vrouwen tradities voor een exemplarische toetsing. Met het zoeklicht van die hypothese worden de dichters in de jaren vijftig zichtbaar in hun onderlinge samenhang. Tegenover de Vijftigers staat een groep vrouwelijke dichters die ik samenvat onder de noemer 'De grote melancholie'. Vervolgens worden de hypothesen van de

literaire vrouwencultuur en de vrouwelijke lezer tot een breekijzer om het bolwerk van de homogeniteit van de literatuur open te breken.

Als belangrijkste resultaat van mijn werk zie ik de nieuwe theorie van het literaire polysysteem, waarvoor ik mijn weg zocht door Bloom, Jaus, Ibsch en Even-Zohar: het voorstel om het literaire systeem op te vatten als een *pluralistisch* systeem, als een samenstel van verschillende literaire circuits, elk met hun inherente ontwikkeling, hun eigen canon en avantgarde. In de analyse van de receptie van de poëzie van Elly de Waard laat ik zien dat die circuits bestaan, en dat ze zowel in werken als in lezersreacties bestudeerd kunnen worden. Die circuits beïnvloeden elkaar voortdurend, maar bewegen zich ook in zekere mate onafhankelijk van elkaar. Op die manier biedt dit boek, naar ik hoop, het theoretisch fundament om een einde te maken aan de dominantie van die mythische Ene, lees mannelijke, Literatuur, die voor alle lezers, ongeacht hun klasse, sekse of kleur, zo bijzonder waardevol en relevant zou zijn. Het onderzoek is zowel een verdediging van de poëzie en de interpretatie, als een poging tot democratisering van de literaire cultuur. Het is een pleidooi voor grotere zelf-reflexiviteit van degenen die er een rol in spelen. Ik verzet me niet tegen de kunst als institutie, als wel tegen de toeëigening van die institutie door de dominante groep, die zijn bezetting verkoopt als universele, voor eenieder geldende kunstwaarde. Als feministe pleit ik voor actief cultureel kiesrecht: baas in eigen boek.

Reacties

Bernadette de Wit

Diva opgeheven, seksdebat gestaakt?

Of: waarom het zonder Melkwegfestival zo moeilijk discussieert

Reactie op Evelien Tonkens en

Monique Volman, '...En lust voor ons allen! Het einde van de seksualiteitsdiscussie?'

We gaan vooruit. Klaagde ik in een eerdere reactie in dit Tijdschrift (1986) mijn nood over het feit dat feministische academica² zich geen raad wisten met *Diva*, inmiddels hebben althans Evelien Tonkens en Monique Volman hun huiswerk keurig gedaan. Al is hun conclusie dat *Diva* het hare heeft bijgedragen aan de huidige stilstand in de seksualiteitsdiscussie wat merkwaardig in het licht van de chronologie. Niet voor niets is er van de zijde van de *sad girls* (bijvoorbeeld *Vrouwenweekblad*) en de *trendvolgers* (bijvoorbeeld *Katijf*) niets meer vernomen inzake het seksdebat na het laatste Melkwegfestival en nadat *Diva* zichzelf had opgeheven. Met andere woorden: uit zichzelf hebben de meeste Nederlandse feministen kennelijk weinig te melden over lust, want het gelijknamige nummer van *Opzij* tel ik daarbij niet mee, omdat het meer over gebak ging dan over geilheid.

Tonkens en Volman hebben weliswaar netjes het debat tot dan toe weergegeven, maar toen ze aan het hoofdstuk interpretatie toekwamen, wisten ze niets beters te bedenken dan als klassieke brave meisjes de schuld aan

de discussiedeelnemer met de grootste mond te geven. Laat ik eens een poging wagen. Ook in *Diva* werd al gespeculeerd over de reden dat de seksualiteitsdiscussie moeilijk van de grond kwam. Als mogelijke verklaring noemde ik in 1983 de feministische neiging alle controversiële topics *dood te praten* en wel in *groepsverband*. De feministische subcultuur is immers opgetrokken uit de bouwstenen *middle class*, psychologiseren, c.q. therapeutiseren en een niet verwerkte nette meisjesopvoeding. Wat mij betreft is niet seksueel geweld het meest effectieve middel om vrouwen eronder te houden, maar het al vroeg afremmen en disciplineren van seksuele nieuwsgierigheid en in het algemeen alle vormen van durf en dadendrang, ofwel: macht.

Nu kom ik aan het formuleren van *Diva's* specifieke bijdrage aan het seksdebat. Niet alleen deconstructie van sekse-dualisme, zoals Tonkens en Volman erkennen, maar net zo goed het pleiten voor het daadwerkelijk ontwikkelen van een *seksuele praktijk* door vrouwen. Wat Tonkens en Volman afdoen als het uitsluitend benadrukken van experimenten en vernieuwing als hoofddoel, moet in dit licht worden gezien. Overigens is het een bekend verwijt. Meisjes die zich gewaagd gedragen worden immers altijd door een leger van tantes en buurvrouwen tot de orde geroepen. Zo werkt het ook in de vrouwenbeweging. Ik heb het altijd een raar verwijt gevonden, ook nu weer uit de mond van Tonkens en Volman. Ze zeggen zelf ook dat er van al die feministische zelfcensuur, het gemoraliseer en het latere zogenaamde liberalisme een verlamme werking is uitgegaan op de discussie. Wij van *Diva* wilden met onze hang naar experimenten en vernieuwing – die we deelden met Suzanne Dechert van het Melkwegfestival – juist die impasse doorbreken. Met man en macht hebben wij ons altijd verzet tegen die weerzinwekkende passiviteit en het 'slachtofferisme' in de feministische subcultuur, die wij als producten

van de vrouwenrol uitlegden.

Dat werd ons niet in dank afgenomen. Toen ik in een overigens serieus artikel over het belang van onbegrensde, autonome pornofantasiën door en voor vrouwen als één van de strategieën ter verkrijging van weerbaarheid tegen seksueel geweld een grap maakte over verkrachting (naar aanleiding van een zeer goede verkrachtingsfantasie in een lesbisch pornoblad, en schreef: 'Verkrachten? Ach meneer, dat doen we zelf beter'), zegde *Lust & Gratie* onmiddellijk haar advertentieruilcontract op. Al tijdens het drukken ontvingen wij een anonieme dreiging met werkweigering, in de vorm van een afgescheurde hoek van een vel met krabbels, van drukkerij *Virginia*.

Gaandeweg kreeg ik steeds meer het gevoel dat niet seks, maar *macht* het grote struikelblok is voor schone-handen-feministen. Immers, al die pogingen om 'onze' 'eigen' lust te herwaarderen kunnen nu eenmaal moeilijk worden gedoodverfd als puritanisme. Met andere woorden: politiek correcte vanilleseks kan ook geil zijn, zoals de anti-pornostrijdsters terecht opmerkten tegen de *bad girls*. Het probleem met die verkrachtingsgrap of in het algemeen met (verondersteld) agressieve, mannelijke seksualiteit zit in macht. Meisjes raken hun agressie al jong kwijt in het proces van vrouw worden. Feministen hebben daarvan nooit afstand genomen en zijn macht gaan zien als iets dat per definitie onderdrukkend is. Deze negatieve benadering verhinderde niet alleen dat feministen in collectieven de verantwoording namen voor hun eigen seks-specifieke machtsspelletjes (emotionele chantage!). Maar ook heeft het lang geduurd voor feministen gingen theoretiseren over macht. Laat staan dat zich een *autonome machtspraktijk* ontwikkelde in de vrouwenbeweging. Het moet voor de verschillende *sad girls* en *trendvolgers* onuitstaanbaar zijn geweest dat *Diva* deze koe voortvarend bij de horens nam, waar-

bij we ons vooral voor het verband tussen seksualiteit, sekse en macht interesseerden.

Misschien dat Tonkens en Volman bij een nadere lezing van de oude jaargangen van de verschillende bladen beter begrijpen waarom *Diva* uiteindelijk besloot om het debat de rug toe te keren. Geduld was immers niet onze sterkste (vrouwelijke?) eigenschap en we werden hoorndol van het bedroevende peil waarop de discussie al jaren bleef steken. Of hadden we soms vormingswerkers moeten worden? Zeg nu zelf, Tonkens en Volman, er is geen lol aan om in debat te gaan met mensen zonder gevoel voor humor, die bang zijn om zonder elkaars ideologische goedkeuring een stap te zetten. Ik vind nog steeds dat *Diva* het volste recht had om die schijnvertoning met de naam seksualiteitsdiscussie te diskwalificeren. Vrouwen moeten maar eens eisen gaan stellen aan elkaar, anders wordt het nooit wat.

Marrie Bekker en Katja van Vliet
Beperkingen van het vertooganalytisch perspectief bij onderzoek naar lichamelijke klachten en psychische problemen van vrouwen

Een reactie op Aafke Komter's
'Constructies van dilemma's'¹

In 'De constructie van dilemma's binnen het feminisme' keert Aafke Komter zich tegen het 'Verschil/Gelijkheidsdebat'. Met haar zijn wij van mening, dat (te) veel intellectuele energie binnen Vrouwenstudies aan dit debat wordt verspild; vele steentjes die men er, al (de)construerend aan bijdraagt verdwijnen in het niets van de 'container-begrippen' 'Verschil' en 'Gelijkheid'.² Onze reactie geldt vooral het deel van haar artikel dat de vertooganalyse betreft, daarnaast maken we enkele opmerkingen over het gebruikmaken van psycho-analyse binnen

Vrouwenstudies. Als wij het goed beluisteren kritiseert Komter niet zozeer de vertooganalyse zelf alswel de houding die sommigen er tegenover innemen en de recente gebruikmaking ervan.

Haar kritische geluiden zijn ons zeer welkom, en in het onderstaande willen we toelichten waarom. Het feit dat we beiden als psychologen onderzoek doen naar (medisch onverklaarde) lichamelijke klachten en psychische problemen van vrouwen is in deze reactie essentieel.

Perspectieven van de vertooganalyse

Wij zijn nagegaan wat het vertooganalytisch perspectief ons bij de vormgeving van onze onderzoeken zou kunnen opleveren. Sinds de opkomst van het feminisme wordt kritiek uitgeoefend op de manier waarop het vrouwelijk lichaam en de lichamelijke en geestelijke gezondheid van vrouwen binnen de geneeskunde en psychologie is geproblematiseerd. Vanuit impliciete opvattingen over vrouwelijkheid heeft onderzoek en theorievorming plaatsgevonden terwijl het onderzoeksobject zelf en de definiëring ervan niet ter discussie werden gesteld.

Ook wij vinden het zeer belangrijk dat het vrouwelijk lichaam, lichamelijke processen, de vrouwelijke identiteit enzovoort niet als gegevens worden beschouwd. Anders dan Komter zijn we van mening dat dit nog herhaaldelijk gebeurt.³ Het 'wezen' van de vrouw mag misschien niet vaak meer als biologisch worden opgevat maar psychologische kenmerken wezenlijk voortvloeiend uit de moederdochter relatie, uit seksongelijkheid en uit de menstruele cyclus worden het zwakke geslacht nog met de regelmaat van de klok toegeschreven. Het feit dat hierbij hedentendage wordt verwezen naar de maatschappelijke positie van vrouwen doet aan het essentialistische (in de zin van: eenduidig gedetermineerde) karakter van de hen toegeschreven persoonlijkheid

niets af. Er heeft volgens ons hoogstens een verschuiving plaatsgevonden van biologisch en psychologisch determinisme naar cultureel determinisme.

Wij vroegen ons echter af in hoeverre we niet ook zelf in de valkuil van consolidering van 'het zwakke geslacht' zouden trappen door als uitgangspunt van ons onderzoek te nemen dat vrouwen meer en andere lichamelijke en psychische problemen hebben dan mannen. Het constructivistisch perspectief waarbinnen immers onderzoek wordt gedaan naar verschuivende definities van vrouwelijkheid binnen bepaalde (wetenschappelijke) praktijken en theorieën leek een mogelijkheid te bieden om dit probleem te ondervangen.

Kritiek op het vertooganalytisch perspectief

Onze conclusie is echter dat dit perspectief ons bij ons werk te veel beperkingen oplegt. We zullen onze kritiek verwoorden in een dialoog met het genoemde artikel.

Allereerst een woord van lof over het plaatsen van het vertooganalytisch perspectief in zijn historische feministisch-theoretische context. Dit draagt ertoe bij dat de bruikbaarheid ervan voor het verkrijgen van inzicht in seksverhoudingen en wat ons betreft met name voor het doen van onderzoek op dit gebied wordt genuanceerd en gerelativeerd. De pretentie van algemene toepasbaarheid wordt terecht weerlegd. Het – gelijkkluidende – standpunt dat Komter inneemt ten aanzien van 'de' twee andere stromingen, marxisme en psychoanalyse, lijkt binnen Vrouwenstudies inmiddels vrij gangbaar, wat betreft het vertooganalytisch perspectief is haar stellingname niet eerder zo verwoord.

Als psychologen willen we hier tevens een kanttekening plaatsen bij het gebruik van psychoanalyse binnen Vrouwenstudies. Het heeft ons steeds zeer verbaasd dat waar het gaat om verklaringen van 'psychische' aspecten van on-

derdrukking of van (re)productie van vrouwelijkheid binnen Vrouwenstudies steeds wordt teruggegrepen naar uitsluitend dit theoretisch perspectief. Andere psychologische theorieën blijven geheel ongebruikt, sociale leertheorieën misschien uitgesloten. Dit is onder meer merkwaardig daar in de psychologie zelf veel kritiek is geuit op de bruikbaarheid van de psychoanalyse.

Van groot belang vinden wij de uitspraak van Komter dat concepten die binnen de psycho- en vertooganalytische perspectieven worden gehanteerd theoretisch te weinig gedifferentieerd zijn en empirische specificiteit missen.⁴ Een verklaring van specifieke klachten van vrouwen die verwijst naar 'de cultuur', 'seks' of 'vrouwelijkheid' is te grof en doet geen recht aan de vele verschillen tussen vrouwen. Evenmin wordt een antwoord verkregen op vragen als: waarom ontwikkelt de één wel een bepaalde klacht en de ander niet? En: waarom ontwikkelt de één gynaecologische klachten en de ander een agorafobie? Verder wordt het ons inziens vruchtbare gezichtspunt dat symptoomvorming een verholde uiting kan zijn van problemen die op dat moment voor een persoon (op een andere manier) niet hanteerbaar zijn, bij voorbaat verworpen binnen het constructiedenken. Het is namelijk zelf een constructie.

Een ander kritiekpunt van Komter ten aanzien van vertooganalyse dat onze instemming heeft, betreft 'het onderliggende mensbeeld'.⁵ Deze formulering van haar mag van ons zowel figuurlijk als letterlijk worden opgevat. Immers, het binnen de vertooganalyse geconstrueerde 'subject' mist niet alleen *agency* (zoals het vermogen om zelf klachten te construeren) en het vermogen om de sociale werkelijkheid te veranderen, maar ook een afzonderlijke en dus bijvoorbeeld voor onderzoeksmatige doeleinden af te zonderen identiteit. Een mensbeeld waarmee wij in psychologisch onderzoek niet uit de voeten kunnen. En een

mensbeeld waarin de vrouwen die dagelijks te leven hebben met bepaalde, al dan niet geconstrueerde 'feiten', zoals klachten en problemen, uit het zicht dreigen te verdwijnen.

Tot slot willen we naar voren brengen dat de vertooganalytische benadering puur descriptief is en dat de enige strategie die eraan ontleend kan worden inhoudt dat we andere dan bestaande feiten moeten construeren. Maar het is de vraag hoe dat in een concrete (hulpverlenings?) praktijk vormgegeven moet worden. Net alsof een probleem verdwijnt als het gedeconstrueerd wordt. In feite lijkt deze strategie sprekend op het in de therapeutische praktijk bekende principe van 'cognitieve herstructurering'. Zoals inmiddels bekend is worden hierdoor wel de cognities, maar niet noodzakelijkerwijze ook het gedrag of de emoties veranderd. Is er dan toch een achterliggend, onderliggend of bovenliggend fundament dat ontsnapt aan de constructies?

Het mag duidelijk zijn dat wij ons sterk maken voor theoretische pluriformiteit en voor het zoeken naar specifieke benaderingen zonder vooraf al positie in te nemen die bepaalde zinvolle onderzoeksvragen uitsluit. Het vertooganalytisch perspectief zien wij als een methode om een beperkt aantal van die zinvolle vragen te lijf te gaan.

Noten

1. A. Komter, 'De constructie van dilemma's in het feminisme', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 34, 1988, nr. 2, pp. 176-191.
2. Idem, p. 191.
3. Ibidem.
4. Idem, pp. 182-183.
5. Idem, p. 180.

Verslag van een bijeenkomst

Thea van der Kley
Erasmus Ascension Symposium
Oosterbeek, 11-15 mei 1988

Ooit schreef Andreas Burnier waarderend over het 'Ritz-gevoel', het soort welbevinden dat men ondergaat in lichtelijk elitaire settings als de Ritz-hotels, waar men zich inzet, om de streling der zintuigen zo optimaal mogelijk te maken. Een dergelijk 'Ritz-gevoel' moeten de organisatoren van het eerste Erasmus Ascension Symposium ook nagestreefd hebben. De gerecruteerde 'fellows' (selectie voor deelname) werden drie dagen lang verwend op hotelconferentie-oord de Bilderberg te Oosterbeek met een uitgebreid slotdiner op Kasteel Doorwerth. De historische 'Bilderbergconferenties' waren ooit het initiatief van Z.K.H. Prins Bernard der Nederlanden en deze prijkt als regent op het briefpapier van de Stichting Praemium Erasmianum, organisator van dit symposium.

De sinds 1958 bestaande Stichting heeft zich tot nu toe geprofileerd met het uitdelen van geldprijzen aan internationaal-gerenomeerde personen of instellingen die 'een voor Europa bijzonder belangrijke bijdrage op cultureel, sociaal of sociaal-wetenschappelijk terrein hebben geleverd'. Onder de Erasmus-prijswinnaars vinden we onder meer de namen van Jean Piaget, Claude Lévi-Strauss en Sir Charles S. Chaplin. De laureaten vielen altijd, aldus bestuurslid prof. dr. M.C. Brands, in de leeftijdscategorie 'post-vut'. Van hem was het idee afkomstig rond Hemelvaartsdag jonge

wetenschappers uit te nodigen, omdat zij in deze tijd veel minder kansen krijgen. Voor de aankomende generatie worden immers de structurele mogelijkheden door de bezuinigingen zowel intellectueel als materieel fors beperkt. Officieel luidde het doel van het symposium dat men promovendi in de noodlijdende humanoria een morele steun in de rug wilde bieden. Het lijkt er op dat nu de mobiliteitsmogelijkheden op de vergrijzende universiteiten gereduceerd worden, een groep mensen haar invloed aanwendt om een deel van het 'human capital' dat verloren dreigt te gaan, te redden.

Het was vooral aan de inspanning van organisator prof. dr. E.M. Mulder te danken dat Vrouwenstudies zich binnen dit kader kon profileren: van de drie dagen werd een hele dag aan feministische theorievorming besteed. Uitgenodigd hiervoor waren prof. dr. E. Fox Keller en als haar commentator: prof. dr. M. Bal. De vormgeving van het symposium droeg een tentatief karakter. Het centrale thema luidde: 'Three Cultures' en duidde op de mogelijke grensoverschrijdingen tussen alpha-, bèta- en gammawetenschappen: interdisciplinaire ontwikkelingen. De andere genodigde sprekers waren de kunsthistoricus E.H. Gombrich en de historicus P. Gay. Van deze sprekers kan gezegd worden dat zij allen gretig over de grenzen van de eigen discipline heenkeken, maar na dit formele kenmerk hield iedere overeenkomst op. Hieronder beperk ik me tot een verslag van de dag over feministische theorievorming, de lezing van Keller en Bal.

Een van Kellers uitdagende stellingen luidde dat de mannelijke toeëigening van de vrouwelijke procreativiteit (lees: baarmoeder-nijd) zich uit in een symbolische activiteit van de anus (lees: produceert niets dan shit = dode materie!). De titel van haar centrale lezing luidde: 'From secrets of life to secrets of death'. Hierin stelde zij dat de wetenschapsgeschiedenis gekenmerkt wordt door twee cen-

trale ontwikkelingen: de een houdt zich bezig met het ontrafelen van het 'geheim' van het leven, de ander met het produceren van steeds effectiever instrumenten om te doden. Wat zij gemeen hebben is hun 'geheimzinnigheid'. In het ene geval een aan vrouwen toegeschreven geheim. In het andere het best bewaarde wetenschappelijke geheim: de ontwikkeling van de atombom. Met de ontwikkeling van de moleculaire biologie, die er in slaagde het mechanisme van de genetische replicatie te decoderen, werd verzucht: 'The riddle of life has been solved'. Terwijl aan de ene kant het leven in al zijn complexiteit werd gereduceerd tot de ontdekking van DNA, werd de wereld van het geheim van mannen ('The Manhattan Project') merkwaardig genoeg gehuld in metaforen van zwangerschap en geboorte: de bom werd aangeduid als 'Oppenheimers baby'. Kellers analyse bewoog zich tussen deze twee polen: leven en dood en vooral het metaforisch gebruik van aan vruchtbaarheid ontleende begrippen voor levenloze en 'dodelijke' projecten.

Professor Bal voelde zich niet geroepen het werk van haar collega kritisch te ondervragen. Integendeel, zij probeerde vanuit haar eigen vakgebied – semiotiek, literatuurwetenschap – lijnen door te trekken, teneinde de overgang tussen natuur- en menswetenschappen vorm te geven. Waarom, vroeg zij zich af, is het begin van ons leven zo belangrijk? Omdat het een einde heeft, namelijk de dood. Seks verbindt niet alleen het begin met het einde, maar ook het individu met het collectief, de soort. Het geheim van het begin van het leven vooronderstelt een subject, 'de natuur' kan de rol van subject niet vervullen, evenmin als 'leven'. De ambiguïteit van 'geheim' produceert de metafoor die vrouwen met natuur identificeert: de schuld van geheimhouding wordt geassocieerd met het enige beschikbare subject dat dit kan doen: vrouwen. Zij zijn immers: mensen, deel van de natuur en de Ander? Deze individueel

gegenderiseerde visie rond het 'geheim' beïnvloedt een gemeenschappelijk streven dat het geheim teniet doet. De taal heeft hier een sleutelpositie: de centrale termen in Kellers speurtocht naar leven en dood worden gevormd door binaire, onderling samenhangende, paren: geheim-weten; vrouwen-mannen; vruchtbaarheid-viriliteit; natuur-cultuur; donkerlicht en leven-dood. De dichotomisering vormt een dominante strategie van betekenisproductie en zoals bekend heeft de binaire ordening een hiërarchiserende, ideologische lading. Het linguïstisch instrumentarium levert als het ware de sleutel tot de analyse van deze, diep in onze taal verankerde en in het wetenschappelijk verhaal doorgedrongen structuren. Wat betekent de uitlating: 'The riddle of life has been solved' met betrekking tot de ontdekking van DNA? Een raadsel is een geheim dat kost wat kost ontrafeld moet worden. In vele mythes nemen raadsels een cruciale positie in op het kruispunt tussen leven en dood. 'The riddle of life has been solved' staat, aldus Bal, voor de toeïgening van de vrouwelijke procreatie door de mannelijke geest, die het lichamelijke aan de vrouwen laat.

Vrouwenstudies in een mannenwereld, het blijft een avontuur. Het waren niet de vrouwen die in de discussie de boventoon voerden. Nu was het aantal vrouwelijke deelnemers ook niet zo groot (7 van de 36). De hierboven genoemde organisator Brand merkte hier nog over op, dat juist tegenover hen de uiterste welwillendheid was betracht, hetgeen bij mij onmiddellijk de vraag opriep hoe ik dat nu weer zou moeten interpreteren en eveneens waarom er dan zo weinig vrouwen zich hadden ingeschreven. Een reden daarvoor kan zijn de wijze waarop bekendheid is gegeven aan dit symposium.

Aan het einde ervan werd de participanten om suggesties gevraagd betreffende de vormgeving van een Erasmus Symposium in de toekomst; om aan te geven op welke wijze de 'lost

generation' op de meest adequate wijze gesteund zou kunnen worden. Het is te hopen dat de stem van de hier aanwezige vrouwen daarin zal doorklinken. De teksten van de hier uitgesproken lezingen worden binnenkort door de Stichting Praeminium Erasmianum uitgegeven.

Recensies

Jannie Poelstra

De orde van het vaderschap. Politieke debatten over ongehuwd moederschap, afstamming en het huwelijk in Nederland 1870-1900

Selma L. Sevenhuijsen

Amsterdam (Stichting Beheer IISG)

1987, 359 blz., f 48,-

'De arbeiders moeten zijn hun eigen lossers, de vrouwen hun eigen emancipatrices, zoo ook zullen de paria's der samenleving moeten zijn hun eigen rechtverschaffers.' Met deze bewoordingen formuleerde Wilhelmina Drucker haar als altijd zeer eigenzinnige standpunt in de zaak die aan het eind der 19e eeuw tot heftige debatten leidde tussen juristen, politici en feministen: het verbod van het onderzoek naar het vaderschap. Volgens art. 342 BW (1838) konden ongehuwde moeders van de verwekkers van hun kind niets eisen: geen erkenning van noch alimentatie voor hun kind. Dit artikel, overgenomen uit het Napoleontische Wetboek, gaf mannen vrij spel in hun seksuele contacten buiten het huwelijk. Zij konden op geen enkele manier verantwoordelijk worden gesteld voor het door hen verwekte kind. Vanaf het laatste kwart van de 19e eeuw werden er steeds meer bezwaren aangetekend tegen deze voor het kind onrechtvaardig geachte wettelijke bepaling, zowel vanuit het sociaal- en radicaal liberale kamp als vanuit de prostitutiebestrijdingsbeweging. In de jaren tachtig werden hun gelederen versterkt door de nieuw opgerichte vrouwenorganisaties.

In haar proefschrift *De orde van het vader-*

LOVER

88 | 4

15 JAAR

LITERATUUROVERZICHT VOOR DE VROUWENBEWEGING

Thema: **Vrouw en Media**

Martine Huizenga: De teleshopper van de toekomst, herdefiniëring van de communicatierevolutie.

Maaikje Meyer: Lezen als lesbo.

Nel van Dijk en Margje Schuur: feministische uitgeverijen en de literaire markt.

Sjool Deckwitz ontdekt Helène Wunschfeind (1900-1975).

Liesbet van Zoonen en Joke Hermes: Dilemma's van feministische mediamaaksters.

Gusta Drenthe: Bibliotheekautomatisering: vrouwenbeweging in de database.

Baukje Prins: Zijn vrouwen beter dan mannen? Feministische ethiek en vrouwelijke moraal.

Leontine Bijleveld: Tijdschriften in India, één van de grootste uitgeverijlanden ter wereld.

Lijst van feministische tijdschriften in Nederland. 500 nieuwe titels in de Signalementenrubriek.

los verkrijgbaar:

- Register van vijftien jaar Loverartikelen.

- Index van tijdschriften die voor de

Signalementenrubriek als bron gebruikt worden.

LOVER, Keizersgracht 10, 1015 CN Amsterdam, tel. 020-277054,

schap behandelt Selma Sevenhuijsen de debatten rondom art. 342 BW. Om hoeveel kinderen het nu eigenlijk ging, komen we uit dit proefschrift niet te weten, noch hoeveel er erkend werden of hoe hun leven was. *De orde van het vaderschap* is geen sociaal-historische maar een politiek-juridische studie over ongehuwd moederschap, buitenechtelijke kinderen, afstammingspolitiek en vaderschapsrechten en -plichten. Als zodanig is het zeker een geslaagd onderzoek. De auteur plaatst de polemieken binnen het vraagstuk van het afstammingsrecht, de verwantschaps- en huwelijkspolitiek. Binnen de klassiek-liberale politieke theorie, het oud-liberale paradigma in de woorden van Sevenhuijsen, was 'de orde van het vaderschap' het uitgangspunt. De man was het hoofd van de echtvereniging en belast met een vrijwel absolute vaderlijke macht. (BW 1838) Deze combinatie van maritale en vaderlijke macht garandeerde de heerschappij van de man over zijn vrouw en haar kinderen, en het vaderschap als maatschappelijk instituut. De tweede hoofdregel van het huwelijksrecht vormde tevens het uitgangspunt van het afstammingsrecht: vader werd geacht hij te zijn die getrouwd was met de vrouw waaruit een kind geboren werd. Deze koppeling van afstammings- en huwelijksrecht liet weinig ruimte voor buitenechtelijke kinderen.

Na een uitvoerig hoofdstuk over de achtergronden en inhoud van het oud-liberale paradigma, volgt de schrijfster in drie chronologisch opgezette hoofdstukken zeer nauwgezet de geschriften en gedachten van de deelnemers aan het debat, zoals dit zich na 1870 ontwikkelde. De argumenten van oud- en nieuwliberalen, de Nederlandsche Vereeniging tegen de Prostitutie, juristen en politici worden niet alleen uitgebreid weergegeven, maar vooral ook op gedegen wijze geanalyseerd. Niet zozeer het buitenechtelijk kind, als wel de belangen van het vaderschap namen hierbij een prominente plaats in. Leidraad van het boek zijn dan

ook de vragen 'waarom wetswijziging op het gebied van afstamming, huwelijk en vaderschap zo omstreden was' en 'hoe men er op politiek en juridisch niveau in is geslaagd de crisis van het vaderschap en van het afstammingsrecht te bezweren.'¹ Want de crisis werd uiteindelijk bezworen. In de wet die in 1909 tot stand kwam, bijna veertig jaar nadat Sam van Houten zich publiekelijk had uitgesproken voor opheffing van het verbod van het onderzoek naar het vaderschap, bleef het onderzoek verboden. Het onderzoek naar het moederschap werd daarentegen toegestaan (art. 343). De verwekker van een buitenechtelijk kind was nu verplicht bij te dragen aan het onderhoud van het kind, mits de moeder geen gemeenschap met anderen had gehad.

In de inleiding stelt de schrijfster, dat het begrippenapparaat van het recht en de daaraan verbonden sociale theorieën een aantal karakteristieke eigenschappen hebben, die van invloed zijn op wat wel en niet gezegd kon worden over 'seks', ook door feministen. In haar visie wordt het feministisch gedachtengoed of de wijze waarop seks gedacht kan worden in belangrijke mate beïnvloed door gevestigde politieke en juridische vertogen. Ik vraag me af hoe strikt we deze uitspraak moeten lezen. Wilhelmina Drucker was zeker sterk beïnvloed door het evolutiedenken. Toch was haar visie op het vraagstuk van de buitenechtelijke kinderen tamelijk uniek. Als een van de weinigen stelde hij zich zeer nadrukkelijk op het standpunt van het kind: dit had recht op een moeder én een vader. Haar gelijkheidsdenken impliceerde dat mannen en vrouwen gelijke rechten en plichten hadden ten opzichte van hun kinderen. Zij was dan ook voorstandster van een verplicht onderzoek naar het vaderschap en van een verplichting voor ongehuwde moeders om de naam van de vader te noemen.

Binnen de vrouwenbeweging werd met name deze laatste opvatting door weinigen gedeeld. In het blad *De Vrouw* en door de Ver-

eniging Onderlinge Vrouwenbescherming bijvoorbeeld stond juist de autonomie en bescherming van (ongehuwde) moeders centraal.

Het optreden van de vrouwenbeweging had overigens wel ingrijpende gevolgen voor het verloop van het debat. Met haar optreden kwamen ook de rechten van vrouwen op het toneel. Waar het in eerste instantie leek te gaan om gelijkheid van binnen en buiten echt geboren kinderen ten opzichte van hun vader, ging het nadien om (de dreiging van) gelijke verantwoordelijkheden en rechten van mannen en vrouwen, binnen en buiten het huwelijk. De aan het eind van de 19e eeuw vrij algemeen aanvaarde stelling dat vaders niet alleen rechten maar ook plichten hadden, kreeg daarmee een andere en veel bedreigender betekenis. Het probleem van de buitenechtelijke kinderen raakte daardoor steeds meer verstrengeld met het 'vrouwenvraagstuk' en met het debat over de vrije liefde. Terwijl art. 342 BW enerzijds een belangrijk mobilisatiepunt is geweest voor het feminisme, mogelijk vergelijkbaar met de abortuskwestie in de tweede feministische golf, leidde de koppeling ervan aan het 'vrouwenvraagstuk' er uiteindelijk toe, dat in 1909 een nieuwe regeling werd ingevoerd die noch voor buitenechtelijke kinderen, noch voor ongehuwde moeders veel verbetering gebracht. Ongehuwde moeders en hun kinderen kwamen meer dan voorheen terecht in de netten van de 'voogdijstaat'. Zij hadden geen rechten gekregen, maar waren onder curatele gesteld. Niet zij, maar de hulpverleningsorganisaties die voor hen in het leven waren geroepen, kregen recht op financiële ondersteuning. De 'verleidster' was geworden tot 'sociaal probleemgeval' en vaderschap, huwelijk en afstamming bleven aan elkaar verbonden. Sevenhuijsen merkt terecht op, dat de wet van 1909 zeker geen paradigmawisseling maar wel een 'morele, politieke en juridische hervorming van patriarchale verhoudingen rond het

vaderschap' betekende. Zij spreekt dan ook van een 'nieuwe orde van het vaderschap', die de basis werd van de gezins- en seksenpolitiek tot in de jaren vijftig.

Sevenhuijsen noemde haar boek zelf een 'pleidooi voor een eerherstel van het politieke element in de geschiedschrijving van het feminisme'. Zij zal zich duidelijk kunnen vinden in de voorstellen voor een herschrijving van de geschiedenis, zoals Joan Scott die formuleerde.² Toch vraag ik me af, waarom voorstanders van die 'politieke' benadering zich steeds weer menen af te moeten zetten tegen een cultuurhistorische of sociaal-economische benadering binnen vrouwengeschiedenis.³ Mijns inziens bijten die verschillende benaderingen elkaar absoluut niet; ze leveren andere, maar daarom niet minder intrigerende verhalen op. Sevenhuijsen heeft een tamelijk strikt politiek-juridische bijdrage geleverd aan niet alleen onze kennis over buitenechtelijkheid, maar vooral over de ideeën over vader- en moederschapsrechten in het verleden. Wat ik echter miste, was het leven achter al deze ideeën, voorstellen en juridische vertogen. Wat lag er bijvoorbeeld ten grondslag aan die angst, die in zoveel door haar geciteerde teksten doorklinkt, van burgerheren voor vrouwen uit het volk, de ongehuwde moeders? Welk verband bestaat er tussen het oplaaien van het debat over buitenechtelijkheid in de jaren zeventig van de vorige eeuw en het feit dat vrouwen uit de burgerij tezelfdertijd rechten opeisten op allerhand gebied? En vooral, hoe verliep het leven van ongehuwde moeders en kinderen? Een politiek-juridische benadering alleen zal al die vragen die resten na lezing van dit zeer gedegen onderzoek niet op kunnen lossen.

Noten

1. Vraag drie luidt: 'of en hoe er een verband ligt tussen de verzuiling, die het Nederlandse politieke stelsel rond de eeuwwisseling ging bepalen, en de uitkomst van de politieke strijd over het afstammings-

recht.' Sevenhuijsen gaat niet uitvoerig op deze kwestie in. Maar terecht concludeert ze mijns inziens dat als er een verband bestaat, dit eerder omgekeerd gelegd moet worden. Zie over de stemming in de tweede kamer bij het uiteindelijke wetsontwerp overigens J. Blok en J. Poelstra, 'Het verbod van het onderzoek naar het vaderschap en de dubbele moraal', in: *Socialistisch-Feministische Teksten 1*. Amsterdam (Sara) 1978, pp. 125-167, noot 114.

2. Joan Scott formuleerde haar ideeën in het artikel 'Vrouwengeschiedenis, de geschiedenis herschrijven', in: *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis 5*. Nijmegen 1984, pp. 131-152.

3. Zie Sevenhuijsen, a.w., p. 12.

Agnes Sommer

Vrouwen in opspraak. Vrouwenstudies als cultuurkritiek

Margret Brüggmann (red.)

Nijmegen (SUN) 1987, 232 blz., f 29,50

'Vrouwen in opspraak'. In mijn woordenboek (Van Dale) staat achter opspraak 'over de tong gaan'. In de inleiding duikt Margret Brüggmann tussen de antiëken en in de etymologie om ervan te maken dat vrouwen 'het woord genomen hebben' en 'zich niet aan het aloude zwijgen van en over vrouwen (houden)'. Je ruikt de cliché's van de Kultuur al, de literatuurwetenschap en de theologie. Maar snel zwenkt Brüggmann af naar een historische schets van vrouwenstudies, opgedeeld in fasen en uitgangspunten. Haar (re)constructie van de geschiedenis verschilt niet zoveel van de gebruikelijke, althans wat het beginpunt betreft. Dat was namelijk het model van onderdrukkers en onderdrukten. Het is het eindpunt waar men over van mening verschilt. Voor Brüggmann ligt dat bij Kristeva en Derrida. Dat deze auteurs niet voor iedereen het (voorlopig) eindstation vormen wordt eenvoudig opgelost door de verschillende uitgangspunten naast in plaats

van na elkaar te plaatsen. Ook deze uitgangspunten zijn bekend: gelijkheid, complementariteit, autonome vrouwelijkheid en 'permanente grensoverschrijding'. Een terechte oplossing in een bundel waarin velerlei terminologieën en strategieën worden gehanteerd.

De bundel is bij lange na niet zo eng-cultureel als de titel mij deed vermoeden. Er wordt geschiedenis, filosofie, sociologie en literatuurwetenschap in bedreven, de fundamente van het recht onderzocht en aangeknoopt bij recente discussies over bijvoorbeeld anti-racisme en feminisme. Het is een mooie verzameling voor wie op de hoogte wil blijven van de stand van zaken in vrouwenstudies binnen verschillende disciplines. En dan valt ook op hoe ongelijk de stand is.

Hoewel de bundel niet expliciet als een inleiding vrouwenstudies wordt gepresenteerd, maar als een 'staalkaart', een 'momentopname', is *Vrouwen in opspraak* wel het resultaat van een inleidende cursus vrouwenstudies die aan de Katholieke Universiteit Nijmegen voor studenten en anderen werd verzorgd. Maar op deze context wordt geen nadruk gelegd.

De artikelen zouden dus als staaltjes van vrouwenstudies gelezen moeten worden. Er wordt geen uitputtend overzicht gesuggereerd, noch enige andere samenhang dan de rode draad: 'de vraag naar de verschillende historisch sociale en culturele uitingsvormen van de a-symmetrische verhouding tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid'. Dat is geen rode draad, daar vallen alle vrouwenstudies onder. En inderdaad is enige samenhang tussen de artikelen ver te zoeken. Dat gebeurt vaker in bundels. Het hoeft niet eens een bezwaar te zijn; als er genoeg moois in staat neem je de rest maar op de koop toe. Helaas zijn nogal wat artikelen blijven steken in overzichten en samenvattingen van het voorafgaande binnen het vakgebied. Dat zal wel door de opzet van de inleidende cursus komen. Zulke sporen zijn moeilijk uit te wissen.

Mijn tweede probleem ligt bij de subtitel: 'vrouwenstudies als cultuurkritiek'. Uit de inleiding wordt ik niets wijzer wat het cultuurkritische karakter van deze bundel betreft. Of zijn alle vrouwenstudies per definitie cultuurkritiek omdat 'vrouwen in opspraak' zijn gekomen, in de betekenis die Margret Brügmann er aan hecht? Voor een dergelijke pretentieuze titel wordt er in sommige artikelen wel bijzonder weinig cultuurkritisch over het eigen vak nagedacht. Er staan staaltjes uiterst brave traditionele geschiedschrijving, economistische sociologie en sociaal wetenschappelijke programmschrijverij in die binnen de cultuurkritische takken van die wetenschappen vast geen plaats zouden krijgen.

Maar er staat ook veel moois in. Op mijn eigen top 10 scoort het artikel van Brita Rang over studerende vrouwen onder het Nationaal Socialisme hoog. De schrijfster vervlecht een beschrijving van het verloop van het onderzoek en een discussie over de vragen die binnen vrouwenstudies over zo'n onderwerp gesteld (kunnen) worden in de presentatie van het onderzoeksmateriaal. Ze laat zien dat onderzoek doen betekent dat er voortdurende keuzes gemaakt moeten worden. De historica laat zich daarin vaker leiden door discussies met vakgenoten dan door historische feiten. Steker nog: wat als 'feiten' worden beschouwd is de uitkomst van dergelijke discussies!

Het leuks bevindt zich op uiteenlopende vakgebieden. Dorien Pessers begint met een uiteenzetting over de kwestie van gelijkheid of verschil, dat wil zeggen, sommige feministische strategieën zijn gebaseerd op het uitgangspunt van gelijkheid (aan mannen), andere op verschil (met mannen). Dat maakt de verhouding tussen feminisme en recht, dat gebaseerd is op het gelijkheidsbeginsel, tot een ambivalente. Ze pleit dan ook voor een beginselvast opportunisme, een subversief gebruik van recht en een contextuele definiëring van gelijkheidskwesties als feministische rechtspolitiek.

Ook leuk, maar dan weer heel anders is de vergelijking die Ellen Johns maakt tussen de stijl van Karen Blixen en die van Ernest Hemingway. Haar poging aan twee tekstfragmenten een conclusie over mannelijk respectievelijk vrouwelijk schrijven te verbinden strandt in de twijfels en is daarom juist heel geloofwaardig.

En dan nu de hoofdprijs voor gebakken lucht. Die wordt door mij toegekend aan de feministische theologe. Zij begint met een gedurfde inzet: een karakterisering van 'onze moderne samenleving' als typisch pre-oedipaal. Wij 'verlangen "alles" te hebben', namelijk, en wel meteen. Deze typisch moderne wens vloeit volgens Dresen voort uit het gebrek aan verhalen 'die de realiteiten van het tekort, het lijden en de dood' serieus nemen. Via enige omzwervingen langs moraal en ethiek, die ook al uit 'het tekort' voortkomen, belanden we bij feministische theologenmythes. Dresen maakt er een potje van, waarin Kristeva als een vetoogie mag blijven drijven boven de brokstukken definities en slierten psychoanalyse. 'Misschien moeten we dit wel overhouden van de mythe van het verloren paradijs en de zondeval: dat er een reëel, onophefbaar tekort is', luidt de pedante conclusie, waarvan het laatste zinsdeel vooral op het artikel zelf van toepassing lijkt. Maar laat dit u er niet van weerhouden het boek te kopen.

Karin IJssel
Handel in illusies
 Alide Roerink en
 Nelleke van der Vleuten.
 Nijmegen (Haktol) 1988,
 96 blz., f 19,90

'Handel in illusies' gaat over de bevindingen van twee Nederlandse antropologes, die in Pattaya, Thailand, onderzoek deden naar wes-

ters prostitutietoerisme in Thailand. Het bijzondere van dit boek is niet alleen dat de westerse bijdrage aan het bestaan van prostitutietoerisme wordt geïncrimineerd. Vooral dat dit gebeurt vanuit een ideologische analyse en het feit dat daarmee de dader/slachtoffer-analyse wordt losgelaten, maakt dit boek de moeite van het lezen waard. Het is de auteurs erom te doen te onthullen wat zich 'achter de Thaise glimlach' verschuilt, dat wil zeggen de westerse ideologie ten aanzien van Thaise vrouwen te confronteren met de achterliggende 'werkelijkheid'.

Als hoofdoorzaak van de bloei van het prostitutie-toerisme daar, zien zij de exotiserende beeldvorming over Thailand en Thaise vrouwen, zoals die tot uiting komt in de reclame, de antropologie en in de ideeën van westerlingen. De mythe waarmee de auteurs willen afrekenen, luidt dat de omvang van de prostitutie in Thailand veroorzaakt wordt doordat de vrouwen er van nature superseksueel zijn. Bovendien zou de Thaise cultuur uitermate gastvrij zijn en zou het ter beschikking stellen van vrouwen aan toeristen daarbij horen. Dit exotische beeld van 'het Bordeel van Azië' en 'een seksparadijs op aarde' wordt in westerse reclamecampagnes steeds weer gereproduceerd, en de westerse economische belangen die met het toerisme gemoeid zijn, zorgen ervoor dat dit beeld gehandhaafd blijft.

De sekstoeristen zelf, die een bont gezelschap vormen van mannen uit alle lagen van de bevolking, sluiten met hun verwachtingen en motivaties direct aan bij de ideologie van Thailand als exotisch lustoord. Allemaal zijn ze min of meer expliciet over het doel van hun reis: 'de vrouwtjes' die mooier, beter, goedkoper, sensueler en minder veeleisend zouden zijn dan 'thuis'. Het ideaal- en stereotypebeeld van de Thaise vrouwen komt grotendeels tot stand door de oppositie met het beeld van westerse vrouwen. De mannen zoeken dáár wat ze 'thuis' niet of niet meer kunnen vinden. Ook al

omdat ze in hun vakantie en via seks, de dagelijkse sleur en verantwoordelijkheid van de thuissituatie ontvluchten, romantiseren ze de verhoudingen en ontkennen ze consequent dat deze vrouwen hun geld verdienen met prostitutie, door vol te houden dat de vrouw in kwestie hun vakantie vriendin is en veel plezier beleeft aan de relatie. Volgens de auteurs zijn dat de illusies waarop het prostitutietoerisme drijft, en die de harde werkelijkheid aan het oog onttrekken.

Roerink en Van der Vleuten leggen linken tussen de ideeën van de toeristen, de reclame-ideologie en andere exotische beeldvormingen van Thailand. De ideologische mechanismen van de reclame- en toeristische industrie worden uitvoerig ontleed en gekoppeld aan (gedeeltelijk veel oudere) antropologische en journalistieke verslagen over Thailand of Azië. Antropologen hebben in het nabije of verre verleden ook meegewerkt aan de 'exotisering' van Het Andere. Zo bestaan er meerdere voorbeelden van antropologen die Thaise vrouwen beschrijven als promiscue en de Thaise seksuele moraal als vrij. De ideeën van de toeristen en de algemene beeldvorming over Thailand en de Thaise vrouwen zijn vertekeningen van de werkelijkheid en moeten daarom volgens de auteurs geconfronteerd worden met 'de realiteit'. Ze besteden dan ook een hoofdstuk aan het beschrijven van de feitelijke situatie van de prostituées. Hierin komt naar voren dat economische noodzaak de oorzaak is van het feit dat vrouwen de beslissing nemen om voor het westerse prostitutietoerisme te gaan werken. Sommigen hopen op een huwelijk met een farang (zoals de westerlingen heten), anderen werken voor financiële onafhankelijkheid voor zichzelf en hun familie. De prostituées werken lange dagen en zeer onregelmatig, worden slecht betaald en gestigmatiseerd als slechte vrouwen, lopen de kans geslachtsziekte op te lopen of gearresteerd te worden. Toch wordt hun positie door Roerink

en Van der Vleuten beschreven in termen van ambivalentie, complexiteit en beperkte, maar reële keuzevrijheid. De auteurs zien de verhoudingen tussen de toeristen en de prostituées als een zeer complex geheel. Ze plaatsen de portretten van toeristen en prostituées tegen de achtergrond van internationale sociaal-economische en politieke ontwikkelingen. Hierdoor ontstaat een beeld van de toeristen, dat suggereert dat zij, ondanks hun gemakzuchtige racistische en seksistische ideeën, toch ook in zekere mate slachtoffers zijn; namelijk van hun illusie. Ze voelen zich vaak bekocht als hun dromen geen werkelijkheid blijken. De prostituées zijn uiteraard nog meer het slachtoffer, door de manier waarop ze gebruikt worden om de economie en de familie te verrijken, terwijl ze tegelijkertijd gestigmatiseerd worden. Ook zij vluchten in illusies, die deze keer draaien om rijkdom en vrijheid in het westen of in eigen land.

Afgezien van het feit dat het zeer onderhoudend geschreven is, is het aantrekkelijke van dit boek tevens de oorzaak van de problematische kanten ervan. Het is een analyse van prostitutietoerisme, waarin de vrouwen niet geheel gereduceerd worden tot hulpeloze slachtoffers en waarin over de mannen iets meer gezegd wordt dan dat ze seksistisch en racistisch zijn. Het loslaten van het dader/slachtoffer-beeld heeft echter niet verhinderd dat prostitutietoerisme benaderd wordt als een te bestrijden kwaad. Toch stellen de auteurs zelf nadrukkelijk vast dat vergeleken met andere vormen van prostitutie en met andere opties die de vrouwen hebben, het werk met de farang niet het allerslechtste alternatief is. Waarom de illusies dan toch geconfronteerd moeten worden met 'de realiteit' en wat dat dan op zou moeten leveren, blijft dan ook volstrekt onduidelijk. Een pleidooi voor een verbetering van de arbeidsvoorwaarden en rechtszekerheid en tegen de dubbele moraal, past beter bij dit beeld van de ambivalente en ge-

compliceerde positie van de prostituées dan de roep om afschaffing van sekstoerisme.

Een ander probleem zit bij de verklaring van sekstoerisme via het specifiek westerse exotisme. De auteurs maken hun interpretatie van de rol van het westen aannemelijk door middel van een overzicht van de geschiedenis van het sekstoerisme. Maar bijna evenveel sekstoeristen blijken afkomstig te zijn uit het Midden-Oosten, Japan, Maleisië, Hong Kong en Singapore. Als juist exotisering de oorzaak zou zijn van het feit dat mannen zo ver willen reizen voor betaalde seks, daarbij zoveel illusies koesterend, werpt dat de vraag op naar de motivatie en ideeën van niet-westerse mannen. Hierdoor komen de verklaringen van de auteurs enigszins op losse schroeven te staan. Toch is het boek de moeite van het lezen waard, juist omdat het dit soort vragen oproept en daarmee een bijdrage levert aan de discussies over prostituties en exotica.

Odile Verhaar

Europe's Myths of Orient. Devise and Rule

Rana Kabbani

Londen (Pandora Press) 1986, 166 blz.,
f 25,10

Tussen de saaie, effen kanten van andere boeken trekt de oosterse danseres in doorschijnend négligé onmiddellijk de aandacht. Onderwerp van Rana Kabbani's boek, dat onlangs op de Nederlandse markt verscheen, is de Oriënt als creatie, als 'mythe' van het Westen. En wel in het bijzonder de mythe van de 19de eeuwse Engels-Victoriaanse literaire traditie, die een beeld schiep van het Oosten als door en door erotisch, gewelddadig en (dus) verleidelijk: de Oriëntaal 'Promise of Endless Pleasure'. Aan de hand van 19de eeuwse schrijvers als Haggart (*King Salomon's Mines*),

Burton, Lane, maar ook hedendaagse als Cannetti en schilders als Delacroix en Ingres, tracht Kabbani haar stelling te illustreren dat de Oriënt niet bestaat, of: alleen als mythe bestaat. In die zin, dat de voorstellingen van de schrijvers en schilders alles over henzelf, over westerse, blanke bourgeois-mannen onthult maar in feite niets over het Oosten. Het Oosten was – en is nog steeds – de spiegeling van de preoccupaties, verlangens en fantasieën van een patriarchaal Westen. Zo waren de heren schrijvers/schilders allen bovenmatig geïnteresseerd in de seksuele praktijken en gewoonten van de ‘orientals’, die ze als zo pervers beschouwden (met krokodillen, sapphisch plezier etcetera) dat ze maar beter onvermeld konden blijven voor het thuisfront. Dat wil zeggen: voor het vrouwelijke deel daarvan, voor het mannelijk publiek werd er *in extenso* en *en detail* ‘verslag’ van gedaan. De Engelse vrouwen werden geacht van nature a-seksueel, kuis en monogaam te zijn – inderdaad precies de reden waarom de heren zo gefascineerd waren door het Oosten volgens Kabbani, omdat het hen immers iets heel anders te bieden had...

Tot zover niets nieuws onder de zon dus. Kabbani kan worden bijgezet in de reeks van literatuur waarin luid de verontwaardiging geuit wordt over de westerse vooringenomenheid, de stereotypen en de ‘leugens’ over het Oosten. Dit soort vertekende beeldvorming zou er alleen maar toe dienen om bruut politiek en economisch ingrijpen te legitimeren en om het westerse (blanke mannelijke) ego te strelen. Het is de vraag of er vanuit de traditie waartoe Kabbani gerekend kan worden en die uit naam van een gelijkheidspolitiek oproept tot het onbevooroordeeld kijken naar het Andere in zijn ware gedaante, en die zich bij voorbaat verzekerd weet van haar politiek gelijk, nog iets interessants te melden valt over de rol van vrouwen en vrouwelijkheid in de mythevorming over het Oosten. Iets waar Kabbani in

haar boek toch veel nadruk op legt. Behalve haar interessante maar onvoldoende uitgewerkte conclusie dat het Oosten de metafoor is geworden voor een erotische vrijplaats en dat die reputatie met name gearticuleerd wordt door de oosterse vrouwelijkheid: de Orient als ‘*bathing beauty*’, hanteert ze vooral de verouderde theorie van de dubbele onderdrukking: oosterse vrouwen zijn én als vrouwen én als ‘*orientals*’ onderdrukt. De oosterse vrouwen zijn de vleesgeworden symbolen van koloniale eigendommen en goederen; de westerse overheersers konden naar believen beschikken over het lot en lichaam van de vrouwen zoals ook hun land door het Westen ‘genomen’ was. Kabbani beklagt zich er aldus over dat oosterse vrouwen in westerse voorstellingen tot objecten en tot lichamen gereduceerd zijn; dat ze altijd passief, en nooit zoals westerse vrouwen naaiend, kokend of biddend (*sic*) uitgebeeld werden. Oosterse vrouwen lijken zich altijd alleen maar op te maken, en zich te versieren, om zo, verleidelijk zijnd, te zitten wachten. De favoriete onderwerpen van Europese schilders waren dan ook bad(huis)scènes, haremscènes en slavinnenmarkten. Volgens Kabbani niets anders dan een doorzichtig voorwendsel om zich te verlustigen aan wulps vrouwelijk naakt. Wél doet ze de interessante suggestie dat deze vrouwelijkheid mede betekenis krijgt door ‘the absent (oriental) male’. Deze male werd (in andere scènes) afgeschilderd als een lelijke wrede bruut, zodat het Westen zijn reputatie als redder en verlichter van het Oosten kon vestigen. De onschuldige en kwetsbare ‘*jewelled beauties*’ stelden het Westen in staat zijn dubbele identiteit van gespinde blanke superioriteit, als een Rambo *avant la lettre* te bevestigen. Als een van de zeldzame uitzonderingen op dit uiterst negatieve beeld van het Oosten, noemt Kabbani Matisse, die ook veel oosterse vrouwen heeft geschilderd. Waarom? Omdat ze volgens haar blijkt geven van ‘the common humanity in East

and West', voor Kabbani hét criterium voor een goede West-Oost politiek. Niet voor niets spreekt ze in het laatste hoofdstuk pathetisch de hoop uit 'dat we misschien, met sympathie en inspanning, in plaats van te willen bewijzen hoe verschillend we als volkeren zijn, we kunnen komen tot begrip van hoezeer we hetzelfde zijn als mensen, in een steeds complexer wordende wereld'. Voorbijgaand aan de vraag of de oosterse vrouwen van Matisse óók niet alleen maar liggen te liggen en zitten mooi te wezen, zou het interessant zijn om te weten waar Kabbani dat gemeenschappelijk mens-zijn aan afleest. En bovendien: waar lees je dat *überhaupt* aan af?

Europe's Myths of Orient is wat je zou kunnen noemen een gemiste kans. Met het rijke materiaal en de kennis die Kabbani duidelijk heeft had ze wel iets interessanter en spannender kunnen doen dan de jewelled beauty vervangen door de bloedeloze 'mens' die overal hetzelfde is. Onderzoeken hoe er een 'goede' politiek van gelijkheid gevoerd kan worden ten aanzien van het Oosten en andere zogenaamd 'exotische' landen zónder dat die per se hetzelfde moeten worden en zonder meteen beschuldigd te worden van racisme en seksisme. En tenslotte, ook niet onbelangrijk, onderzoeken hoe ook feministische vrouwen (tóch) plezier kunnen en mogen beleven aan voorstellingen van 'exotische' vrouwen (en mannen!) Kortom: hoe niet met het 'bathing' ook meteen 'the beauty' weggegooid hoeft te worden.

Sawitri Saharso
Indonesian women in focus. Past and present notions

Elsbeth Locher-Scholten en
Anke Niehof (red.)
Dordrecht (Foris Publications) 1987,
263 blz., f 35,-

Vanuit de groene struiken kijkt de jonge vrouw me met een vage glimlach vanaf de kaft aan. Het traditionele plaatje van de Indonesische theeplukster. De inhoud van het boek levert gelukkig niet zo'n clichématig beeld op van de Indonesische vrouw. 'Indonesian women in focus' bestaat uit een bundeling van papers die zijn gepresenteerd op het symposium 'Beelden van vrouwen en het vrouwelijke in de Indonesische archipel' gehouden te Leiden in 1984.

De bundel biedt veertien artikelen geschreven door voornamelijk Nederlandse auteurs. De redactrices melden in de inleiding trots dat hier voor het eerst ideeën over de constructie van vrouwelijkheid besproken worden in relatie tot de Indonesische archipel. Dat is echter aan de inhoud van de artikelen niet altijd te merken. Daarin gaat het nogal eens om onderdrukking en verzet en een (in principe) te kennen waarheid over vrouwen, die blootgelegd moet worden. Ideologie wordt daarbij vaak weer opgevat als instrument van mannen, dat vrouwen, zoals ze echt zijn, onzichtbaar maakt dan wel vertekend weergeeft. Dat vraagt natuurlijk om correctie.

Zo is de bijdrage van Peter Carey en Vincent Houben over de adellijke vrouwen aan de Javaanse hoven van de 18e en 19e eeuw geschreven vanuit de intentie 'Indonesische vrouwen in staat te stellen hun rechtmatige plaats in te nemen naast mannen als partners in het proces van Java's sociale evolutie door de eeuwen heen.' (p. 33, vert. S.S.) Daartoe moet het onwaarachtige beeld van de tere poppetjes waarmee de Indische literatuur ons heeft opgezadeld, vervangen worden. Dat resulteert in

een, overigens zeer lezenswaardig, verhaal over heldhaftige dames-soldaten en gewiekste zakenvrouwen.

Ook Cora Vreede-de Stuers is vervuld van het besef dat beelden bedrieglijk zijn. Haar artikel over Rankayo Rahmah El Yunusiya, de oprichtster van Islamitische scholen voor meisjes in de jaren twintig, heeft als enige doel dat aan te tonen. Dat levert helaas vooral veel platitudes op.

Eén van de interessantste artikelen vind ik dat van Madelon Djajadiningrat-Nieuwenhuis. Zij beschrijft hoe in Indonesië ideologische noties rond de begrippen moederschap (ibuïsme) en adeldom (priyayi) vrouwen uit de Javaanse elite de ruimte heeft geboden economische macht te verwerven. Dit ondanks de Javaanse opvatting van macht, volgens welke vrouwen niet de juiste 'state of mind' zouden hebben om macht te bezitten. Djajadiningrat concludeert echter dat ibuïsme en priyayi-ideologie geen werkelijke perspectieven bieden voor de emancipatie van alle vrouwen.

De bijdrage van Myra Sidharta behandelt de opvoeding van Chinese vrouwen in Indonesië, een groep waar relatief weinig over bekend is. Met welke idealen worden zij opgevoed? Is het gepast voor een Chinees meisje om zich Westers te kleden of om door te leren, dreigen onze meisjes daardoor niet minder kuis te worden, waren enkele van de vragen die de Chinese gemoederen in die tijd bezighielden. Door een zorgvuldige reconstructie op grond van het bronnenmateriaal brengt Sidharta de Chinese vrouw en de leefregels die haar omgaven, tot leven.

De artikelen van Elsbeth Locher-Scholten en van Mies Grijns over vrouwenarbeid op Java beantwoorden het meest aan de opdracht van de redactie. Locher-Scholten analyseert de achtergronden van een debat in Nederlands-Indië over de eventuele invoering van een verbod op nachtarbeid voor Javaanse vrouwen. Dat debat vond plaats in 1925 en

spitste zich toe op de vraag of er één soort vrouwelijkheid was of dat er wel een verschil was tussen Indonesische en Nederlandse vrouwen. De oriëntalisten wonnen het debat. Zij vonden dat de Oosterse vrouw anders was en dat vrouwenarbeid in de Oosterse maatschappij een culturele traditie was die gerespecteerd diende te worden.

Mies Grijns gaat in op veranderingen die zich op de theeplantages hebben voorgedaan. Theeplukken is van oudsher vrouwenwerk. Tegenwoordig echter doen steeds meer mannen dit werk. Terwijl dit doorgaans in het geheel niet overeenkomt met de werkelijke levensituatie van de theepluksters, gaat het management ervan uit dat mannen het hoofd van het gezin zijn. Daarom krijgen zij het werk aangeboden dat voordien als typisch vrouwenwerk werd beschouwd. Deze gezinsideologie heeft dus een directe verslechtering tot gevolg van de arbeidspositie van de vrouwen.

Verskillende artikelen (Jordaan, Brinkgreve, Bergink) bespreken vrouwelijke en mannelijke symbolen; hun inhoud in mythen en de relatie tussen die symbolen en de organisatie van het sociale leven en het werk in de landbouw. Anke Niehof schrijft over de culturele betekenis van de gebruiken bij de bruiloftsceremonie op Madura. Opmerkelijk is dat daarin de rol van de vrouw als seksuele partner wordt benadrukt, terwijl haar rol als moeder niet apart is omschreven. Ook Sita van Bemelen schrijft over het trouwen, maar dan in de Minahasa (Noord-Sulawesi) en de veranderingen die daarin plaatsvonden tussen 1861 en 1933. Van Nederlandse zijde werd getracht het uithuwelijken en de bruidsschat af te schaffen ten gunste van een huwelijk uit liefde naar westers model. De pogingen hadden weinig succes. Liesbeth Hesselink bespreekt op grond van Nederlands bronnenmateriaal, de opvattingen die bestonden over zoals dat heette 'inlandse' prostituées en hun Europese klanten in de periode 1880-1940. De meeste auteurs van

die tijd zagen prostitutie als, het laat zich raden, een noodzakelijk kwaad.

Els Postel-Coster en Tineke Hellwig ten slotte analyseren beiden romans. Postel-Coster concentreert zich op romans uit het interbellum. Ze gaat na wat deze vertellen over de familierelaties in de Minangkabau (West-Sumatra). Dat is interessant vanwege het feit dat dit een matrilineaire samenleving is, terwijl tegelijkertijd het grootste deel van de bevolking streng Islamitisch is. Hellwig bespreekt het thema 'verkrachting' in twee Indonesische pulpromannetjes. Daarin treft zij een minimale empathie aan met de verkrachte slachtoffers, maar des te meer aandacht voor hoe een goede vrouw vervolgens hoort te handelen: meteen trouwen, want geen maagd meer, en eert het (ongeboren) leven; het kind dat uit de verkrachting voortkomt liefdevol accepteren.

De bundel is, dat is inmiddels waarschijnlijk wel duidelijk, zeer divers. Een rode draad die door alle artikelen heen loopt is de nadruk die wordt gelegd op het belang van het sekse onderscheid als sociaal organisatieprincipe, naast met leeftijd verbonden machtsverschillen. Ik moet bekennen dat de ruime aandacht voor mythen en symbolen aan mij niet erg is besteed; de importantie van rijstgodinnen, de opmaak van offermaaltijden en dergelijke ontgaat me ten ene male. Maar ik wil graag aannemen dat dat aan mij ligt. Bezwaarlijker vind ik dat al die exclusieve aandacht voor de culturele betekenis van vrouwelijkheid in mythen, ritens, zeden en gewoonten tot effect heeft, dat de positie van Indonesische vrouwen alleen daardoor bepaald lijkt te zijn. Je zou haast vergeten dat ook in Indonesië vrouwelijkheid ook in zekere mate is van allerlei politieke en economische machtsverhoudingen. Wat meer aandacht voor die machtsverhoudingen was me liever geweest.

Kitti Manning

The Desire to Desire. The Woman's Film of the 1940s

Mary Ann Doane

Bloomington en Indianapolis (Indiana

University Press) 1987, 212 blz., f 33,15

Begin jaren zeventig was het even spannend in de feministische filmkritiek, die overal nog in de kinderschoenen stond. De Engelse critici zetten een felle aanval in tegen het Amerikaanse, in de sociologie gewortelde onderzoek. Studies waarin een directe relatie tussen het 'beeld van de vrouw' in film en de werkelijkheid centraal stond. Engeland stelde kortdaar dat dit te simplistisch en onwetenschappelijk gedacht was. Gesteund door de toen actuele introductie van het structuralisme, de semiotiek en psycho-analyse in de filmkritiek beargumenteerden zij de noodzaak van een theoretisch gefundeerde analyse van specifiek cinematografische significatieprocessen – wat wil zeggen: hoe produceert film betekenissen in de representatie van vrouwen en welk effect heeft dit op de toeschouwer/ster, vanaf nu het psychisch geconstrueerde (film)subject. Amerika sputterde wat tegen, zag weinig in onderzoek op basis van door mannen (Lévi-Strauss, Barthes, Metz, Freud) bedachte theorieën. Echter, wat uit had kunnen groeien tot een langdurige polemiek zette zich al rond het midden van de jaren zeventig om in een consensus. Het sociologisch onderzoek ging in de ijskast en de feministische filmtheorie floreert sindsdien, steeds meer als een volwassen en volwaardige academische discipline, aan beide kanten van de oceaan. Getuigen hiervan zijn de uitstekende publicaties in Amerikaanse feministische tijdschriften als *Camera Obscura* en *Re-Vision: Essays in Feminist Film Criticism* (1984).

Een van de meest produktieve editors van *Re-Vision* is Mary Ann Doane, associate professor in Film en Semiotic Theory aan de

Brown University die het boek: *The desire to desire: The Woman's Film of the 1940s* schreef. Een goed geschreven, uitputtende verhandeling over de onderdrukking van vrouwen in de Hollywood-film, geargumenteed in een door de psycho-analyse geïnspireerd betoog. Helder en ter zake kundig zet zij in het eerste hoofdstuk het schijnbare dilemma in de contemporaine feministische filmkritiek uiteen. Dit heeft te maken met de conceptualisering van vrouwelijke subjectiviteit, gekoppeld aan verlangen, de 'blik' en het kijkplezier. Als belangrijkste oorzaak van de verwarring is volgens haar de soms te makkelijk gedichte theoretische kloof tussen het sociale subject (waarover nog te weinig bekend is) en het psychische subject (waarover we veel meer weten). Een adequate studie naar de samenhang tussen beide, verschillende concepten van subjectiviteit is gewenst maar heeft tot op heden het licht nog niet gezien.

Doane zelf maakt zich, in de volgende hoofdstukken, weinig illusies over een specifiek vrouwelijk concept van subjectiviteit in de Hollywood film. Veel eerder richt zij haar aandacht op de zogenaamde 'obvious truths' ofwel cultureel geconstrueerde 'waarheden' – die we allemaal kennen en herkennen – over vrouwen, gerepresenteerd in zowel de filmtekst als in de relatie tekst/toeschouwerster. En waar worden deze veelvuldiger en explicieter gepresenteerd dan in de 'Woman's Pictures', melodrama's gemaakt vanaf het begin van de filmgeschiedenis tot aan het eind van de jaren vijftig. In deze 'wheepies', 'tear-jerkers' of 'four handkerchief-films' staat de vrouwelijke problematiek rond het gezin/de familie, romantiek en zelfopoffering centraal. Daarnaast is er een overvloed aan vrouwelijke protagonisten (als ongehuwde moeders, wachtende echtgenotes, verlaten minnaressen) en – het belangrijkste – ze zijn speciaal gemaakt voor een vrouwelijk publiek. Dit kon zich telkens weer verlustigen in een 'wet, wasted afternoon'.

Voor een diepgaande analyse isoleerde Douane de 'klassieke' jaren veertig. Niet alleen omdat de vrouwenfilm toen het populairst was, ook omdat Hollywood tijdens de oorlogsjaren de crisis in het 'sexual difference'-denken, veroorzaakt door een maatschappelijke reorganisatie waarin vrouwen de banen en positie als gezinshoofd van mannen overnamen, projecteerde op representaties van vrouwelijke subjectiviteit. Het zal niemand verbazen dat Doane de hele pathologie van het vrouwelijke, dat wil zeggen psychische condities zoals masochisme, narcisme, hysterie en een excessieve emotionaliteit in relatie kan brengen met de pathos van de Woman's Pictures. Voor elk van de vier sub-categorieën (de medical discours-films, het maternal melodrama, de love story en de paranoid gothic film) geldt uiteindelijk hetzelfde: vrouwen hebben een moeilijke, zo niet onmogelijke toegang tot het verlangen. Het enige wat, na de overtuigende uiteenzetting van Doane, overeind blijft is haar 'desire to desire'. Geen opwekkende conclusie, zeker niet voor vrouwen die ook nu nog in de ban raken van deze, in feite reactionaire, film. Zij krijgen te maken met de moeizame koppeling van politiek en plezier in de feministische filmkritiek. Maar ook hiervoor geeft Doane een oplossing. Zij stelt voor om in klassieke films te traceren waarin de gestileerde 'obvious truths' over vrouwelijkheid nog eens extra worden nagespeeld. Momenten van 'double mimesis' die afstand creëren en vrouwen laten nadenken over de mythen waarmee zij keer op keer worden opgezaald. Voor vrouwen kunnen dit momenten zijn waarop het duidelijk wordt dat zij zijn opgezaald met een wel heel speciaal discours over vrouwelijkheid.

Hoewel er weinig op het boek valt af te dingen – een 'must' voor elke film en/of psycholoog – toch wat kanttekeningen. Zo ont kwam ik tijdens het lezen niet aan de indruk dat er in Doane eerder een talentvol theoretici-

cus dan cinefiel schuilgaat. De films die zij bespreekt passen uitstekend in de theorie: dit lijkt het enige argument om ze ter sprake te brengen. Maar goed, wie zijn of haar liefde voor het melodrama nog eens wil opfrissen kan daarvoor altijd bij Eric de Kuypers *Filmische Hartstochten*¹ terecht.

Daarnaast is het jammer dat Doane vrijwel niet ingaat op de actuele Amerikaanse film. De Woman's Pictures gingen weliswaar over, of liever onder, in de televisie soap opera's (het liefdesdrama op 35 mm daarentegen is van alle tijden). Ook nu nog is de koppelvorming het centrale thema in film. Helaas met een belangrijk verschil. Waar vroeger in de love story de held (door zijn positie als liefdesobject van de heldin) kon vervrouwelijken – met zowel positieve als negatieve consequenties voor de vrouwelijke kijker (zie Doane) – confronteert dit genre ons heden ten dage voornamelijk met filmhelden (en sterren) die vooral uitblinken in masculiniteit. De vrouwelijke personages zijn uiteraard aangepast aan modernere tijden, ze is actiever en zelfstandiger, in Hollywood-terminen vermannelijkt. De reactie van het mannelijk personage is veelal een overdreven toevlucht tot macho-gedrag (ook momenten van 'double mimesis?'). Vreemd, omdat in meer of mindere mate feminine mannen op andere podia, in de muziek Prince en Michael Jackson en in de politiek Gorbatsjov en Dukakis, juist nu furore maken. En treurig, omdat Hollywood in een tijd die zich post-feministisch noemt op deze manier stelling neemt in de genderproblematiek. Er valt, kortom, nog veel te doen in de feministische filmkritiek, zeker aan het analyseren van de hedendaagse film. *The desire to desire* kan dé uitdaging zijn om een dergelijk project van de grond te tillen.

Noot

1. E. de Kuiper, *Filmische Hartstochten*. Weesp 1984.

Summaries

Rosi Braidotti, *The politics of ontological difference*

This essay is a critical analysis of the key notions of: sexual difference and essentialism, such as they appear in the contemporary feminist debate. It offers an overview of the debate of difference and a radical defense of this notion both politically and theoretically. The central hypothesis is that while the overall project of feminist politics and feminist theory rest on the lived experience of a 'difference' which is socially constructed as negative and which feminism restores to positivity, the idea of 'essentialism' is used, in the contemporary debate, as a blanket-term to hide the complexity and the subversive charge of the very notion of 'sexual difference'. While resisting the reduction of difference to essentialism, this article defends both, by emphasizing issues related to 'the body' and to female bonding in the 'feminist community'.

Joke Hermsen, *Proto-feminism in the pigtail period*

Belle van Zuylen (1740-1805), a Dutch writer who lived most of her life in Switzerland, and the French 'leading lady' Madame de Staël (1766-1817) have commented in their literary and critical texts on the prevailing philosophical ideas at the end of the 18th century. The philosophical notions at that time were mostly inspired by the works of the French romantic writer Jean-Jacques Rousseau and the German enlightened philosopher Immanuel Kant. This article deals mainly with the interpretations and comments of these female authors on Kant's and Rousseau's conception of the sexual difference. The question is whether Belle van Zuylen and Mme de Staël interpreted their ideas in a different way and whether these possible differences could develop from a relatively different feminist point of view. Many biographers have pointed out that Mme de Staël was a feminist writer and that Belle van Zuylen was *not*. The reasons why they came to these conclusions are however by no means clear.

In this article the feminist quality of B. van Zuylen's and Mme de Staël's ideas will be analysed according to their reciprocal reception of Kant and Rousseau. Therefore not only will the attitude of these classical female writers towards the philosophical way of thinking of their time be clarified, but a line will be drawn in the historical development of a possible feminist reception of Kant and Rousseau.

Gien Tuender-de Haan en Geert ten Dam, *Experiences as chameleon*

In theories about female learning a central assumption is the existence of sex-linked experiences. Views on the way women learn, as developed during the seventies as well as during the eighties, take specifically female experiences as the point of application for learning processes.

This article puts the assumed ubiquity of sex-linked experiences into question. Starting from a viewpoint derived from theories of ideology it points out that experiences can be seen as chameleonlike in character: sometimes, in accordance with their ideological context, they will be sex-linked, other times they won't. This shakes the foundation of theories of female learning based upon the premiss of sex-linked experiences. In their stead a cultural view of female learning is proposed, in which experiences are understood to be characteristically chameleonlike.

Irmgard Roebeling, *Robinson and Robindaughter. Research into gender-related role fantasies in the 'Robinsonade' genre*

The Robinson myth, which, since Daniel Defoe wrote *Robinson Crusoe*, has led to a wave of Robinson-like adventure stories and (at a later date) films, is the reason given for a re-examination of this genre from a sex-difference point of view. Defoe's Robinson is interpreted as a prototype of a male, middle-class hero and his world as unreservedly masculine. Manliness here is closely associated not only with the power idea but also with power over people, nature and the business world. The fact that this pattern, which is developed into a basic form of male initiation fantasies, is repeatedly used in later works is evident in the 'Robinsonade' literature from the time of Schnabel's *Insel Felsenburg* until and including *Malville* by Robert Merle.

The plot usually follows a three-part 'hero-biography' plan: isolation from society — proving oneself in isolation — return to society. As opposed to this, in 'Robinsonade' stories with heroines, the central theme is not proving oneself through lots of adventures but of leading a life in union and community or togetherness. Such a community or togetherness is achieved on an island (usually with women), after a lengthy explanation is given for the separation from the family. A certain affinity with nature is shown in modern works.

Linked with the research results of modern psychology (Chodorov, Gilligan, Olivier) it can be shown that a specific sex difference exists in separation and bonding and, in this way, male texts can be interpreted as 'son' fantasies and those of women as 'daughter' fantasies.

While 18th-century female 'Robinsonades' (usually anonymous) cling to a description of a bonding utopia, in modern female Robinsonade texts (Barefoot, Herk, Hausofer) a modification can be noted in the way in which women authors work with the structure of the genre according to the changed historic needs. It appears, from this, that a reversal of the male pattern has taken place in modern fe-

male texts. After proving themselves in imaginary situations in which they experience bonding or the disappearance of their restrictions, heroines achieve confirmation of separation as the object of their growing-process.

Cris van der Hoek, Feminism and sadomasochism. Liberation or sovereignty?

In as far as women who practice s/m are beyond a moralising feminism, they can testify to a 'practice of freedom' instead of a 'practice of liberation' (these notions come from Foucault). Monica Treut, one of the s/m women, uses in this context the notion of sovereignty referring to the work of the French author/philosopher Georges Bataille. Sovereignty, in short, refers to losing one's identity instead of trying to find one and is in that sense quite different from autonomy. However, is this sovereign aspect not relative, when one considers the way in which s/m women manifest and legitimate themselves? In answering this question I go into the relationship between liberation and sovereignty. There is a difference between the wish to discover an eroticism of one's own and the wish to invent one. The latter leaves more room for sovereignty. Secondly, I discuss the idea of a (s/m) pornography for and by women, by comparing the ideas of Treut with some ideas of the French sociologist Jean Baudrillard. Thirdly, I examine the eventual subversive, sovereign aspect of the masochistic side of s/m, by making use of the study of Gilles Deleuze about masochism. In conclusion one could say that the discussions about feminism and s/m show that sovereignty is a precarious position for women in a culture in which they have had very little autonomy.

20

LUST & gratie

WINTER

Dorian Hiethaar/Monica Linschoten:
Prent en gedicht.

Maaïke Meijer: Lesbische intertekstualiteit. Over de poëzie van Anna Blaman, leescodes en lesbische signalen.
Essay

Saskia Wieringa: Een Chinees vrouwengeheim.

Sjuul Deckwitz: Verleden tijd heden tijd: Betsy Storrink. Verhaal

Gedichten van: **Annettje Dia Huizinga, Joanne Werners, Annemarie de Waard en Ina Bouman**

Strip: **Karin van Elderen.**

Een los nummer kost f 12,50; een abonnement voor 4 nummers kost per jaargang f 44,-. Lust & Gratie is verkrijgbaar in de vrouwen- en betere boekwinkel of te bestellen bij: Postbus 18199, 1001 ZB Amsterdam. (Postgiro: 3786410 t.n.v. Stichting Lust & Gratie.)

Gegevens over de auteurs

Rosi Braidotti (1954) studeerde Engelse literatuur en filosofie aan de Australian National University en filosofie aan de Sorbonne in Parijs. Zij promoveerde op de dissertatie *Feminism and philosophy – Foucault's Critique of Power in the Light of Contemporary Feminist Thought*. Zij heeft een aantal jaren als assistent-professor en coördinator aan 'the Colombia University' te Parijs gewerkt en is sinds 1988 als professor vrouwenstudies werkzaam aan de Rijksuniversiteit van Utrecht.

Geert ten Dam (1958) studeerde andragologie aan de Universiteit van Amsterdam. Zij is werkzaam als hoofd van de afdeling gamma-vakken van het postdoctoraal Instituut voor de Lerarenopleiding van de Universiteit van Amsterdam.

Joke Hermsen (1961) studeerde Franse taal- en letterkunde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en Algemene Literatuurwetenschap en Filosofie aan dezelfde universiteit en de Université de Paris VII. Momenteel is zij werkzaam aan de Letterenfaculteit van de Rijksuniversiteit Utrecht.

Cris van der Hoek (1952) studeerde Filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Momenteel is zij als docente werkzaam aan de Algemene Hogeschool Amsterdam bij de Faculteit Informatie en Communicatie.

Mieke Lunenberg (1949) is universitair docente sociale pedagogiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Zij promoveerde op 2 september 1988 op een proefschrift over de jeugdzorg in het Interbellum.

Irmgard Roebeling (1940) heeft Duitse en Franse Literatuurwetenschap gestudeerd. Zij is sinds kort professor voor nieuwe Duitse literatuur aan het Duitse Seminar in Freiburg.

Gien Tuender-de Haan (1941) studeerde sociale psychologie aan de Universiteit van Amsterdam. Zij is werkzaam als docente psychologie voor de faculteit Pedagogische, Andragogische en Onderwijskundige Wetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

Hélène Vossen (1950) studeerde sociaal-economische geschiedenis aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen en werkt nu aan een proefschrift over sekseverschillen in het vormingswerk in de periode 1947-1973.

Register, jaargang 9, 1988

Artikelen

- Bervoets, Liesbeth, *Vrouwelijke professionaliteit als historische tegenspraak. Inleiding op het thema*, pp. 127-129 (nr. 34).
- Bervoets, Liesbeth, *Het ontstaan van het sociaal werk als resultaat van een gelukkige coïncidentie. De articulatie van een vrouwelijke professionaliteit in het sociaal werk rond de eeuwwisseling*, pp. 157-173 (nr. 34).
- Blok, Josine, *Scheiding van sferen, onderscheid in sekse? De scheiding tussen openbaar en privé en de ontwikkeling van vrouwengeschiedenis*, pp. 241-261 (nr. 35).
- Braidotti, Rosi, *De politiek van de ontologische differentie*, pp. 375-389 (nr. 36).
- Bransen, Els, *Wankele wezens. Het premenstrueel syndroom en de constructie van vrouwelijkheid*, pp. 28-42 (nr. 33).
- Dankbaar, Jenny, *Pedagogische deskundigheid en de 'vrouwelijke natuur'*, pp. 130-140 (nr. 34).
- Dieteren, Fia, *Een eigen tehuis in het land der vreemdelingschap. Privé en openbaar in het leven van Nellie van Kol*, pp. 262-275 (nr. 35).
- Donck, Anna, *'Hoe voortreffelijk zij was'. Hoe de schrijver van de Camera Obscura zijn mening over het onderwijs aan meisjes 'verpakt'* pp. 43-57 (nr. 33).
- Essen, Mineke van, en Jaqueline Sibbes, *De Zomeruniversiteit Groningen: vitrine van vrouwenstudies?* pp. 193-200 (nr. 34).
- Henkes, Barbara, *Verschoven beeldvorming over Duitse dienstbodes in Nederland: van volgzaamheid naar verraad*, pp. 290-308 (nr. 35).
- Hermsen, Joke, *Proto-feminisme in de pruikentijd. Belle van Zuylen en Madame de Staël over Kant en Rousseau*, pp. 390-407 (nr. 36).
- Hoek, Cris van der, *Feminisme en sadomasochisme: bevrijding of soevereiniteit?*, pp. 441-457 (nr. 36).
- Komter, Aafke, *De constructie van dilemma's in het feminisme*, pp. 176-192 (nr. 34).
- Mol, Annemarie, *Baarmoeders, pigment en pyramiden. Over de vraag of anti-racisten en feministen er goed aan doen 'de biologie' haar plaats te wijzen*, pp. 276-289 (nr. 35).
- Oenen, Saskia van, *Levenswijsheid en boekenkennis. Jan Ligthart en anderen over pedagogische deskundigheid*, pp. 141-156 (nr. 34).
- Otterloo, Anneke H. van, *De industrialisering van keuken en koken. Toenemende bindingen tussen huishoudens en bedrijven van 1920 tot 1970*, pp. 3-27 (nr. 33).

- Roebing, Irmgard, *Robinzoon en Robindochter. Een onderzoek naar de geslachtsrolfantasieën in het genre der Robinsonades*, pp. 423-440 (nr. 36).
- Tonkens, Evelien en Monique Volman, ... *En lust voor ons allen! Het einde van de seksualiteitsdiscussie in de vrouwenbeweging?*, pp. 58-74 (nr. 33).
- Tuender-de Haan Gien, en Geert ten Dam, *Ervaringen als kameleon. Een speurtocht naar de sekse-gebondenheid van ervaringen*. pp. 408-422 (nr. 36).

Besprekingsartikel

- Lunenberg, Mieke, en Hélène Vossen, *Mannenstudies: de ontdekking van een nieuw terrein of een reeds betreden continent?* (Bespreking van H. Brod (ed.), *The Making of Masculinities*, en M. Kimmel (ed.) *Changing Men*) pp. 458-468 (nr. 36).

Reacties

- Bekker, Marrie, en Katja van Vliet, *Beperkingen van vertooganalytisch perspectief bij onderzoek naar lichamelijke klachten en psychische problemen van vrouwen. Een reactie op Aafke Komter's 'Constructies van dilemma's'*, pp. 474-476 (nr. 36).
- Meijer, Irene Costera, *De sekse van wiskunde, werk en wit: dilemma's op een zijspoor?*, pp. 309-320 (nr. 35).
- Wit, Bernadette de, *Diva opgeheven, seksdebat gestaakt. Of: waarom het zonder Melkwegfestival zo moeilijk discussieert. Reactie op Evelien Tonkens en Monique Volman '... En lust voor ons allen! Het einde van de seksualiteitsdiscussie?'*, pp. 473-474 (nr. 36).

Proefschriftfragmenten

- Dijk, Suzan van, *Traces de femmes. Présence féminine dans le journalisme français du XVIIIe siècle*, pp. 81-85 (nr. 33).
- Lemaire, Ria, *Passies en posities. Bijdrage tot een semiotiek van het subject in de middeleeuwse lyrische poëzie in de romaanse talen*, pp. 321-324 (nr. 35).
- Meijer, Maaïke, *De lust tot lezen. Over Nederlandse dichtersessen, de erotiek van het lezen en het literaire systeem*, pp. 469-472 (nr. 36).
- Noordenbos, Greta, *Onbegrensd lijnen. Een onderzoek naar de culturele en seksespecifieke factoren in de ontwikkeling van anorexia nervosa*, pp. 75-80 (nr. 33).

Verslagen van bijeenkomsten

- Amsterdam en Leiden, *'The art machine. Exposures on the art scene'*. *Internationaal symposium van de Stichting Vrouwen in de Beeldende Kunst, 10 tot 16 september 1987* (Mirjam Westen) pp. 90-92 (nr. 33).
- Amsterdam, *Discussiemiddag 'Over kwaliteit gesproken', 25 maart 1988*, en Utrecht, *FNV-studiedag 'Positieve Aktie' 25 mei 1988* (Odile Verhaar) pp. 333-337 (nr. 35).
- Amsterdam, *Studiedag Vrouw en Beleid, Vrije Universiteit, 29 maart 1988* (Alma van Donk en Monique Volman) pp. 325-327 (nr. 35).
- Amsterdam, *Impressie van het VVAO-congres 'De vrouwenbeweging in 2001. Dilemma's en uitdagingen', 16 april 1988* (Barbara Spoel) pp. 337-338 (nr. 35).
- Arnhem, *Themadag Breed Overleg Vrouwen en Ontwikkeling i.o., 12 september 1987* (Monica Maassen-van der Brink) pp. 220-221 (nr. 34).
- Dublin, *Third International Interdisciplinary Congress on Women, 6-10 juli 1987* (Roelien den Ouden) pp. 88-90 (nr. 33).
- Groningen, *Zomeruniversiteit Vrouwenstudies. Impressie van een week in Groningen, 26 juni tot 2 juli 1987* (Denise de Costa) pp. 86-88 (nr. 33).
- Leiden, *Over kennis, macht en geslacht. Verslag van het symposium 'The gender of power' 24-25 september 1987* (Joan Wolffensperger) pp. 92-95 (nr. 33).
- Nijmegen, *'Racisme en vrouwengeschiedenis'. Verslag van een themadag van de Katholieke Universiteit, 7 november 1987* (Karin IJssel) pp. 97-99 (nr. 33).
- Nijmegen, *De hoogleraren vrouwenstudies: supermoeders of stiefmoeders? Verslag van een forum met zes hoogleraren, 13 november 1987* (Sylvia Lammers en Hélène Vossen) pp. 221-225 (nr. 34).
- Nijmegen, *Over bonbons en divans. Verslag van de Internationale Vrouwendag over arbeidsplicht en arbeidsethos, 8 maart 1988*, (Hélène Vossen en Mieke Lunenberg) pp. 330-333 (nr. 35).
- Nijmegen, *Studiedag Vrouwenstudies Pedagogiek, 29 april 1988* (Barbara Spoel) pp. 327-330 (nr. 35).
- Oosterbeek, *Erasmus Ascension Symposium, 11-15 mei 1988* (Thea van der Kley) pp. 477-479 (nr. 36).
- Scheveningen, *Met het oog op 2000. Studiedag 'Vrouw en informatisering', 14 oktober 1987* (Nelleke Vercouteren) pp. 95-97 (nr. 33).

Recensies

- Bal, Mieke, *Verkrachting verbeeld. Seksueel geweld in cultuur gebracht* (Joke Hermsen en Odile Verhaar) pp. 201-204 (nr. 34).
- Belderbos, Frank, en Jan Visser (red.) *Beroep Prostitu ee* (Ine Vanwesenbeek) pp. 209-211 (nr. 34).

- Brod, H. (ed.), *The making of masculinities*, en M. Kimmel (ed.) *Changing men* (Mieke Lunenberg en Hélène Vossen) pp. 458-468 (nr. 36).
- Brüggmann, Margret (red.) *Vrouwen in opspraak. Vrouwenstudies als cultuurkritiek* (Agnes Sommer) pp. 482-483 (nr. 36).
- Bijleveld, Leontine en Dineke Stam, *Sporen van vrouwen. Zes historische wandelingen door Amsterdam* (Hanneke Oosterhof) pp. 106-108 (nr. 33).
- Caron, M.L. (red.), *Helse en hemelse vrouwen: schrikbeelden en voorbeelden van de vrouw in de christelijke cultuur (1400-1600)*, en L. Dresen-Coenders, *Helse en hemelse vrouwenmacht omstreeks 1500* (Anne-Marie Korte) pp. 346-349 (nr. 35).
- Dercksen, Adrienne, en Loes Verplanke, *Geschiedenis van de onmaatschappelijkheidsbestrijding in Nederland 1914-1970* (Berteke Waaldijk) pp. 174-175 (nr. 34).
- Doane, Mary Ann, *The desire to desire. The woman's film of the 1940's* (Kitti Manning) pp. 489-491 (nr. 36).
- Donckels, Rik, en Jane Meijer (red.), *Women in small business. Focus on Europe*, en Robert Goffee en Richard Scase, *Women in charge. The experiences of female entrepreneurs* (Anne Aalten) pp. 99-102 (nr. 33).
- Dresen-Coenders, L. *Helse en hemelse vrouwenmacht omstreeks 1500*: zie Caron. Goffee, Robert, en Richard Scase, *Women in charge*: zie Donckels
- Haes, W.F.M. e.a. (red.), *Van ziektebehandeling naar vrouwenhulpverlening* (Fransje W. van der Waals) pp. 206-208 (nr. 34).
- Hinterthür, Heide e.a., (red.), *Het vertrek. Vrouwen schrijven over ruimte in architectuur en literatuur, fotografie en film* (Wies van Moorsel en Coos Huijsman) pp. 216-218 (nr. 34).
- Irigaray, Luce, *Sexes et Parentés* (Christa Stevens en Odile Verhaar) pp. 342-344 (nr. 35).
- Jaarboek voor vrouwengeschiedenis 8. Vrouwenlevens 1500-1850* (Jannie Poelstra) pp. 213-216 (nr. 34).
- Kabbani, Rana, *Europe's Myths of Orient. Devise and Rule* (Odile Verhaar) pp. 485-487 (nr. 36).
- Katijf, feministisch tijdschrift* (Marei Zwinkels) pp. 102-106 (nr. 33).
- Kimmel, M. (ed.), *Changing men.*: zie Brod.
- Langeveld, H.M., *Vrouwen als voorhoede* (Inez Orobio de Castro) pp. 204-206 (nr. 34).
- Locher-Scholten, Elsbeth, en Anke Niehof (red.), *Indonesian Women in Focus. Past and Present Notions* (Sawitri Saharso) pp. 487-489 (nr. 36).
- Lover, literatuuroverzicht van de vrouwenbeweging* (Rosemarie Buikema) pp. 218-220 (nr. 34).
- Mara, tijdschrift voor feminisme en theologie* (Marga Baas) pp. 108-110 (nr. 33).
- Noordenbos, Greta, *Onbegrensd lijnen. Een onderzoek naar culturele en seksepecifieke factoren in de ontwikkeling van Anorexia Nervosa* (Alkeline van Lenning) pp. 355-358 (nr. 35).

- Noordervliet, Nelleke, *Tine of De dalen waar het leven woont* (Fia Dieteren) pp. 349-354 (nr. 35).
- Roerink, Alide, en Nelleke van der Vleuten, *Handel in illusies* (Karin IJssel) pp. 483-485 (nr. 36).
- Sevenhuysen, Selma, *De orde van het vaderschap. Politieke debatten over ongehuwd moederschap, afstamming en het huwelijk in Nederland 1870-1900* (Jannie Poelstra) pp. 479-482 (nr. 36).
- Stansell Christine, *City of Women. Sex and Class in New York 1789-1860* (Ali de Regt) pp. 211-213 (nr. 34).
- Schor, Naomi, *Reading in Detail. Aesthetics and the Feminine* (Tjitske Akkerman) pp. 351-353 (nr. 35).
- Socialisties-Feministische Teksten, nummers 9 en 10* (Margo Brouns) pp. 339-342 (nr. 35).
- Sociologische Gids, 1987, nr. 4: 'Feministische Antropologie. Spanningsveld tussen ideologie en wetenschap'*, onder redactie van Wilhelmina van Wetering (Roos de Haas) pp. 344-346 (nr. 35).
- Sophia & Co., Uitgave van het Centrum voor Vrouwenstudies van de Katholieke Universiteit Nijmegen* (Hanne Groenendijk) pp. 358-361 (nr. 35).
- Uitgesproken, niet Uitgepraat. Lezingenbundel vrouwenstudies Letteren, Universiteit van Amsterdam* (Riet Paasman) pp. 353-355 (nr. 35).
- IIAV-inventarisatie vrouwenstudies*, pp. 115-119 (nr. 33), pp. 231-234 (nr. 34), pp. 363-367 (nr. 35), pp. 495-499 (nr. 36).
- Summaries*, pp. 120-122 (nr. 33), pp. 235-236 (nr. 34), pp. 368-369 (nr. 35) pp. 500-502 (nr. 36).

vrouwen Tijdschrift voor studies

Wetenschap en het vrouwelijk lichaam

Het vrouwelijk lichaam heeft binnen Vrouwenstudies c.q. het feminisme altijd een bijzondere plaats ingenomen. Het is steeds problematisch geweest over het vrouwelijk lichaam te denken zonder naar een gegeven sekseverschil te verwijzen. Feministes hebben echter met name de uitspraken van de biologie over het vrouwelijk lichaam bestreden. Maar betekent dit dat het lichaam bij uitstek een onderzoeksobject voor bijvoorbeeld de sociale wetenschappen zou moeten zijn? Want verschillende disciplines doen aanspraken op het lichaam als een geëigend object voor onderzoek. Dit impliceert dat verschillende soorten uitspraken over het vrouwelijk lichaam mogelijk zijn.

Het vrouwelijk lichaam is geen duidelijk begrensde object. Het wordt steeds weer gedacht, gefantaseerd en geïnterpreteerd. De manier waarop de verschillende wetenschapsdisciplines deze kennis over het vrouwelijk lichaam telkens weer produceren is het onderwerp van dit themanummer. Ook kennis die in eigen (vrouwenstudies-)beheer geproduceerd is hoort hierbij betrokken te worden. Bij de analyse van het 'weten van of over het vrouwelijk lichaam' gaat het niet alleen over het soort kennis wat geproduceerd is, maar ook om de wijze waarop deze kennis wordt ingezet.

Eenieder die een bijdrage wil leveren aan dit themanummer wordt verzocht zo spoedig mogelijk contact op te nemen met:

Roos de Haas
Foeliedwardsstraat 60-3
1011 TP Amsterdam
020-229872

Alkeline van Lenning
Van Ostadestraat 243-g
1073 TN Amsterdam
020-647285 of
013-662684

