

Feministische filosofieën

Een van de bepalende kenmerken van de filosofie als discipline is dat ze, vanwege haar lange geschiedenis, niet alleen een enorm corpus aan canonieke teksten heeft opgebouwd, maar ook een expliciet discours heeft geformuleerd over het belang van canonisatieprocessen voor filosofische zelfreflectie. Met andere woorden, 'de geschiedenis van de filosofie' kan worden beschouwd als de conceptuele kern van deze discipline en is bijna een autonoom discours op zich. Iemand kan onmogelijk in de filosofie afstuderen zonder eerst de basisteksten van de 'geschiedenis' van deze discipline te hebben bestudeerd. Natuurlijk heeft dit uiterst belangrijke feit aan de basis van talloze commentaren gelegen gedurende de lange geschiedenis van de filosofie. Ze bereikten een soort hoogtepunt in de Hegeliaanse overtuiging dat de geschiedenis van menselijke handelingen en de geschiedenis van filosofische ideeën twee gescheiden categorieën vormen, die door bemiddeling van de filosofen zelf dichter bij elkaar moeten worden gebracht. Sinds de leider van de 'Jonge Hegelianen' – ene Karl Marx – de idealistische veronderstelling aanviel dat het aan de filosofische rede is om de normen voor menselijk gedrag vast te leggen, heeft zo'n generaliserend en naar zichzelf verwijzend statement onder vuur gelegen. Door de zogenoemde 'crisis van moderniteit' heeft dit meningsverschil geleid tot een grote hoeveelheid aan kritische onderzoeken naar de waarde, grenzen en verantwoording van het begrip 'rede' zelf.

In dit artikel stel ik dat feministische filosofieën, in de autonome zin van het woord, uit deze crisis van het hegemoniale gebruik van het begrip rede zijn voortgekomen en er ten volle gebruik van maken. Dit betekent ook dat wat geldt als de canonieke geschiedenis van de filosofische discipline de basis vormt van kritische feministische interventies daarop. Deze paradox werd al onderstreept door de poststructuralistische generatie, van Michel Foucault, Gilles Deleuze en Jacques Derrida, tot Luce Irigaray, Genevieve Lloyd en Gayatri Spivak, om er maar een paar te noemen. Met andere woorden, je op een feministische manier met filosofie bezighouden, houdt in dat je de kwestie van de geschiedenis van de discipline op een of andere manier in ogenschouw moet nemen. De aanpak verschilt, en ik zal hieronder een korte samenvatting geven van wat kan worden beschouwd als de verschillende scholen in de feministische filosofie.

Ter algemene inleiding wil ik echter benadrukken dat, ook al waren er midden jaren tachtig zo weinig kritische overzichten en anthologieën die zich met feministische teksten bezighielden dat het bijna verzamelobjecten waren, de feministische filosofische gemeenschap aan het begin van het nieuwe millennium kan bogen op monumentale naslagwerken als *A Companion to Feminist Philosophy*, geredigeerd door filosofes van het kaliber van Allison Jaggar en Iris Young (1998). Vanwege de vitaliteit, verscheidenheid en dynamiek van dit veld is het daarom een uit-

dagende onderneming om te proberen de status ervan weer te geven. De hele kwestie aangaande de organisatie- en classificatiecriteria van de diverse feministische filosofiescholen is zo complex dat die een aparte studie verdient, gebaseerd op de problemen van indexering en conceptuele autonomie. Omdat zo'n *magnum opus* nog niet bestaat, wordt er vaak gebruik gemaakt van nationaal-georiënteerde systemen van indexering om het brede veld van feministische kennisproductie te kunnen doorgronden. Ik heb dat zelf ook gedaan (Braidotti, 1994) door een operationele onderscheiding te maken tussen de op de Duitsers geïnspireerde, op de Fransen gerichte, en de Anglo-Amerikaanse en andere tradities, die binnen het veld algemeen bekend staan als de 'continentale' filosofie. Niet zo lang geleden heeft Claire Colebrook (2000) krachtige argumenten aangedragen voor een aparte Australische traditie van feministische filosofie. Dit geografische organisatieprincipe heeft het duidelijke voordeel dat relatief minder bekende tradities van feministisch denken, vooral niet-Europese, de aandacht krijgen, en dus bij kunnen dragen aan een minder etnocentrische aanpak: het gedeelte in Jagger en Youngs *Companion* (1998) getiteld 'Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Oost-Europa' is hier een illustratie van. De strategie is ook nuttig om filosofische bewegingen onder onze aandacht te brengen die in andere talen dan het dominante Engels voorkomen (Nagl & Klinger, 2000). Niettemin ben ik ontevreden over dit nationalistische indexatiesysteem, omdat het niet de beste manier is om de vitaliteit van feministische filosofie te begrijpen en organiseren.

Voorals in de context van de contemporaine wereld waarin nationalisme en xenofobie steeds vaker voorkomen, wil ik zo'n benadering liever vermijden en in plaats daarvan de verschillende categorieën 'nomadiseren', om ze niet excessief te compartimenteren. Wat ik bedoel met deze nadruk op nomadische bewegingen is een referentie naar filosofische

nomadologie, die ik beschouw (Braidotti, 2002) als het affirmatieve gezicht van de feministische poststructuralistische filosofie. Om gedachtecategorieën te 'nomadiseren' moeten ze worden losgemaakt van hun vaak impliciete verbintenis met de humanistische visie op het autonome, liberale individu, om ze open te stellen voor andere manieren van denken over de structuren van het zelf en de betrekkingen met anderen. Met in gedachten de les van Mary Eagleton over het belang van de situering van onze verhalen (Eagleton, 1996), zou ik de slordige, ad hoc en vaak simpelweg grillige aard willen onderstrepen van een groot gedeelte van de formidabele ontwikkelingen die de feministische filosofie in de laatste 30 jaar heeft doorgemaakt. Het benadrukken van de niet-lineaire vorm van dit proces is niet een manier om de waarde of het belang ervan te verkleinen, maar eerder een manier om de avontuurlijke en partiële aard ervan aan de filosofische onderneming terug te geven, terug te schrijven in de eigen ervaringen van vrouwen.

Bovendien, vanwege de structuur van de academische markt in termen van publicaties, toegang tot de media en marketingmogelijkheden, wordt de feministische filosofie *de facto* overheerst door de 'trans-atlantische' as. De belangrijkste uitgeverijen en daarmee de leidende wetenschappelijke tijdschriften zijn Engels en Amerikaans, en zij bepalen eenvoudigweg de agenda. Dit betekent dat filosofieën die in Europa zijn ontstaan en haastig 'continentale' filosofie worden genoemd, structureel een marginale plaats op deze agenda krijgen en een tamelijk onbelangrijke rol spelen, tenzij ze door belangrijke Amerikaanse feministen worden opgepikt en bewerkt. We hebben daarom een situatie bereikt waarin, zoals Linda Alcoff scherp opmerkte (2000, p. 841): 'Habermas en Axel Honneth zich moeten verantwoorden tegenover Seyla Benhabib en Nancy Fraser; Jacques Derrida tegenover Judith Butler en John Rawls tegenover Susan Moller Okin'. Tenzij een filosofisch idee in overeenstem-

ming met zulke agenda's kan worden gebracht, heeft het weinig tot geen kans om enige impact te maken. Dit betreft vooral Franse filosofie: altijd al het ondergeschoven kindje van de transatlantische dialoog die voornamelijk op de Duitse filosofie is gericht. De vertraging waarmee een denker als Deleuze werd 'ontdekt' bijvoorbeeld, maakt heel duidelijk hoe moeilijk het is een gesitueerde filosofische stem uit te drukken, laat staan een feministische. In ons Europese ATHENA-Netwerk voor vrouwenstudies hebben we deze stand van zaken aan de kaak gesteld en zijn we begonnen een alternatieve agenda te produceren (Griffin & Braidotti, 2002), maar dit is een moeizaam gevecht.

De canon corrigeren: feministisch empirisme

In dit gedeelte zal ik een paar dominante kaders voor feministische filosofieën analyseren, waarbij ik Hardings drievoudige classificatie van verschillende feministische epistemologieën volg (Harding, 1986, 1991). Laat het echter meteen duidelijk zijn dat deze drie trends noch dialectisch verbonden, noch hiërarchisch zijn gerangschikt. Dit betekent dat ze elkaar niet uitsluiten; ze representeren eerder benaderingen, momenten of posities die kunnen coëxisteren, zelfs binnen dezelfde individuele denkers. Het belangrijkste doel van het onderscheiden van deze categorieën is het verhelderend van elke categorie en de implicaties ervan te onderzoeken als een methode waarmee feministische filosofische teksten kunnen worden gecanoniseerd. In mijn presentatie van Hardings invloedrijke canonisatie van feministische epistemologieën zal ik de drie theoretische trends 'vertalen' in methodes van canonvorming en in politieke strategieën. Zo wordt empirisme gelijkgesteld met gelijkheidsfeminisme, standpunt- met verschilddenken en postmodernistisch feminisme met deconstructie. Laat me benadrukken dat ik me ervan bewust ben dat deze gelijkstellingen niet vanzelfsprekend zijn en dat ze een genuanceerder

bespreking verdienen dan ik in dit artikel kan doen.

De belangrijkste strategie in relatie met de heersende canon van de filosofiegeschiedenis is feministisch empirisme. Deze benadering, zij het kwantitatief zij het kwalitatief, is schatplichtig aan de glorieuze geschiedenis van de discipline, maar veronderstelt dat de institutionele filosofiepraktijk buitenproportioneel de mannelijke belangen, behoeften en verwachtingen representeert. Ze beoogt de ondervertegenwoordiging van vrouwen op alle niveaus van de historische canon en in het institutionele leven recht te trekken. Dit betekent dat onderzoek, onderwijs, implementatie, beleidsvorming en verspreiding van gegevens en informatie worden beoordeeld op de insluiting van vrouwen. Dit gelijke-kansenbeleid voor vrouwen is officieel overgenomen door alle professionele organisaties voor feministische filosofie, van het European Network of Women Philosophers tot de Society for Women in Philosophy (SWIP), de vrouwenfractie in de Society for Phenomenology and Existentialist Philosophy (SPEP) en bepaalde afdelingen van de International Philosophical Association. Deze empirische ofwel op rechtvaardigheid gerichte benadering van de filosofie kiest resoluut voor wetenschappelijke rationaliteit en objectiviteit, zonder ook maar een van de beginselen daarvan, waaronder het onderscheid kennissubject/kennisobject, in twijfel te trekken. In feite neemt deze benadering de rationaliteits- en objectiviteitsprincipes zo serieus, dat ze deze op de analyse van de filosofiepraktijk zelf toepast. Er wordt dus gesteld dat gendervooroordelen en discriminatie van vrouwen te wijten zijn aan het falen van de wetenschappelijke rationaliteit. Met andere woorden, gender-bevooroordeelende of ronduitseksistische wetenschappelijke praktijken resulteren in slechte wetenschap en daarom vertegenwoordigen ze een defect in het juiste, objectieve gebruik van wetenschappelijke objectiviteit (Lloyd, 1984; Harding, 1986). Vanuit dit perspectief gezien is de masculiene

beoordeling een vorm van irrationaliteit, een beoordelingsfout die moet worden rechtgetrokken om tot een wetenschappelijke praktijk te komen die aan de idealen van objectiviteit en rationaliteit voldoet. Werkelijke wetenschappelijke objectiviteit kan en moet worden hersteld door de mannelijke overheersing van het gebruik van rede te bevechten.

Ik zie twee problemen bij deze benadering. Ten eerste is er het gevaar dat men zich op deze manier beperkt tot herstelwerk, dat wil zeggen het corrigeren van de genderkloof in de filosofie. Dat is zonder enige twijfel erg belangrijk, gezien de hardnekkigheid waarmee factoren van ongelijkheid en discriminatie tegen vrouwen blijven bestaan. Op de lange termijn echter stuit een op rechtvaardigheid gerichte benadering op structurele problemen. Complexere analysestrategieën en kaders zijn nodig om het probleem van de mannelijke dominantie van filosofische kennis te kunnen aanpakken. Kwesties als macht en identiteit moeten naar voren worden gebracht en het conceptuele kader dat we hebben leren kennen als 'wetenschappelijke objectiviteit' moet onder de loep worden genomen. Ten tweede hebben de meeste op rechtvaardigheid gerichte projecten de neiging om de categorie 'vrouwen' te essentialiseren; de grote en steeds groter wordende verschillen tussen vrouwen worden afgevlakt. Verscheidenheid wordt gebagatelliseerd in naam van een overkoepelend, zogenaamd universeel rechtvaardigheidsprincipe van gelijkheid, waardoor men zich, met Irigaray (1985), kan afvragen: 'Gelijk aan wie?'

Een verschil maken: feministische standpunttheorie

De tweede grootste strategie van feministisch filosofisch werk ten aanzien van de canonieke teksten van de discipline is de 'feministische standpuntschool'. Dit is een poging om de 'politiek van plaats' (Rich, 1985) te combineren met een meer wetenschappelijke methode gebaseerd op een claim van verschil.



GALLERIE DES GRANDES FEMMES

De politiek van plaats gaat uit van de veronderstelling dat 'het persoonlijke politiek is' en dat alle disciplines en alle theorieën over vrouwen en gender aan ervaringen in het werkelijke leven moeten worden getoetst. Dit appèl op 'een ervaringspolitiek' ontstond in de jaren zestig vanuit de marxistische epistemologie: het betekent dat men op het werkelijke leven van vrouwen moet vertrouwen, en dat de materiële omstandigheden van vrouwen de belangrijkste indicator voor hun status zijn. Het beroep op 'ervaring' speelt ook een cruciale rol in de feministische kritiek op wat eerst burgerlijk-patriarchale ideologie werd genoemd (in de marxistische fase) en later, onder de invloed van psychoanalyse en

poststructuralisme, het fallogocentrische regime. *A Glossary of Feminist Theory* (Andermahr, Lovell & Wolkovitz, 1997) geeft een nuttige inleiding tot deze bepalende feministische concepten en hun implicatie voor de feministische kritische theorie.

De sleutelfiguur in deze filosofische traditie is Simone de Beauvoir. De Beauvoir (1953) combineerde historisch met lichamelijk materialisme door een fenomenologische benadering die de noodzaak benadrukte van het denken via existentie en ervaring, en tegelijkertijd het belang van discriminatoire krachten erkende. De Beauvoir roept op tot een Hegeliaans-geïnspireerde uitschakeling van de structurele ongelijkheden die impliciet in de diverse vormen van dominantie aanwezig zijn. Dit systeem verheft het Zelf, of de Een, naar de rang van soeverein subject en reduceert de ander(en) tot een hiërarchisch inferieure categorie. De solidariteit tussen haarzelf en alle andere vrouwen, die De Beauvoir als een noodzakelijke voorwaarde stelde, heeft de filosofische basis gelegd voor de feministische theorie van de politieke vrouwenbeweging. Bovendien brengt De Beauvoir het valse universalisme van filosofisch denken aan het licht: dit ziet de rede als een generische menselijke eigenschap, terwijl het toestaat dat de rede door masculiniteit wordt gekoloniseerd, in dialectische tegenstelling tot zijn 'anderen'.

Na De Beauvoir blijft de politiek van plaats en ervaring, en een beroep op 'verschil' dat een bevoorrechte relatie met het belichaamde zelf inhoudt, het ankerpunt voor de validatie van de feministische filosofie. Adrienne Rich (1985) onderzoekt dit idee opnieuw en herdefinieert het in het licht van nieuw bewijs dat door gekleurde en lesbische vrouwen in het feminisme werd ingebracht. Door de verschillen tussen vrouwen te benadrukken, vooral die op grond van ras en seksuele oriëntatie, diversifieert Rich de funderende categorie 'ervaring' en stelt voor om deze te vervangen door een complexer analysekader waarin verscheidenheid en veelvoudige machtslocaties een cen-

trale rol spelen. Het materialisme van de eerdere oproepen voor 'het echte leven' wordt complexer gemaakt. Met de politiek van plaats wordt een feministische kritiek op macht geboden, die de verschillende soorten macht confronteert, en die gebaseerd is op de verantwoording voor onze locaties. Dit betekent dan weer dat 'wij vrouwen' er allemaal in zitten, maar wel op erg asymmetrische en ongelijke manieren.

In feite is een 'plaats' niet een zelfontworpen en toegewezen subjectpositie. Het is een gemeenschappelijk gedeeld en geconstrueerd, gezamenlijk bewoond territorium in ruimte en tijd. Dientengevolge verwijst de politiek van plaats naar een bewustmakingsproces dat een politieke bewustwording vereist (Grewal & Kaplan, 1994), en dus de interventie van anderen. De politiek van plaats is een machtscartografie die op een vorm van zelfkritiek, op een kritische, genealogische zelfvertelling berust; deze politiek is relationeel en naar buiten gericht. Dit betekent dat 'belichaamde' vertellingen de kennis van onszelf en de wereld belichten en transformeren. Zo tonen teksten en ervaringen van zwarte vrouwen de beperkingen van locaties, waarheden en discoursen van witte vrouwen. Feministische kennis is een interactief proces dat aspecten van ons bestaan naar voren brengt – vooral onze eigen betrokkenheid bij macht – die we nooit eerder hadden opgemerkt. Het vervreemdt ons van het intieme, het bekende, en werpt er een extern licht op; in Foucaults taal is het micropolitiek, en het begint met het belichaamde zelf. Feministen wisten dit al lang voordat psychoanalyse of poststructuralisme het als een theorie in hun filosofie inbrachten.

Feministische theorie gaat dus over veelvoudige en potentieel tegenstrijdige locaties en verschillen tussen maar ook binnen vrouwen (Braidotti, 1994). Om locaties te verantwoorden, worden ze benaderd als geopolitieke maar ook temporele zones, gerelateerd aan zelfreflectie, bewustzijn, zelfvertelling en geheugen. Feminisme, vooral onder de impact

van Foucaults poststructuralistische filosofie (Diamond & Quinby, 1988), gaat niet over het reconstrueren van een nieuw dominant geheugen, maar eerder over het installeren van een tegen-geheugen, of een verankerde en belichaamde genealogie. Dientengevolge beschouw ik feministische filosofie als de activiteit die gericht is op het onder woorden brengen van de vragen van individueel gegerende identiteit, over kwesties die zijn gerelateerd aan politieke subjectiviteit, kennisproductie, diversiteit, alternatieve representaties van subjectiviteit en epistemologische legitimatie (Braidotti, 2002).

Feministische standpuntfilosofieën combineren de lange traditie van de politiek van plaats met een innovatieve benadering van de epistemologie, geïntroduceerd door Sandra Harding (1986). Deze combinatie van elementen heeft een zeer invloedrijk canonisatiesysteem van de feministische theoretische tradities geproduceerd, die ik de school van 'verschil' noem. Harding beargumenteert dat de ervaring van vrouwen een goed beginpunt vormt om de nieuwe kennisparadigma's uit te werken. Hoewel feministes als Nancy Hartsock (1983) deze theorie lieten aanleunen tegen het marxistische idee dat 'de onderdrukten het het beste weten', deden de meesten dat niet. Evelyn Fox-Keller (1985), bijvoorbeeld, vertrouwt op de object-relatietheorie van de psychoanalyse om te demonstreren hoe machtsverschillen werken in de productie van westerse filosofische veronderstellingen over rationaliteit en de universaliteit van de rede. Keller werpt vragen op over identiteit en identiteitsvorming en wijst erop dat deze kwesties cruciaal zijn in de hele discussie over feminisme en wetenschap. De object-relatietheorie is een zeer invloedrijke psychoanalytische school die voortkomt uit de Anglo-Amerikaanse traditie en dus erg verschilt van de Franse Lacaniaanse school. Ze benadrukt zowel de contextuele factoren en het sociale kader als hun impact op subjectvorming en het socialisatieproces. Meer gericht op concrete

sociale relaties dan symbolische en imaginaire structuren, legt deze psychoanalytische traditie, voornamelijk geïnspireerd op het werk van Winnicott, de nadruk op intersubjectiviteit en het belang van overgangsgebieden. Vanwege deze nadruk op intermenselijke uitwisselingen maakt de object-relatie-psychoanalytische theorie zowel empirische analyses van overheersings- en uitsluitingspatronen mogelijk (Benjamin, 1988) als een kritiek op de bevoorrechte verbintenis ervan met masculiniteit, als ook de feministische weerstand daartegen.

Op verschil gericht oftewel standpuntfeminisme omvat een aantal verschillende methodes die een kritiek op de empirisch-gerichte genderrechtvaardigheid gemeen hebben. De gronden waarop 'verschil' als een positieve waarde wordt gezien en niet alleen maar als een teken van minderwaardigheid of onderdrukking, lopen ver uiteen. Terwijl de veel feministische filosofen nogal sceptisch staan tegenover specifieke vrouwelijke kennisverwerving (Code, 1991), onderstrepen de meesten het potentieel aan nog onaangeboorde bronnen van cognitieve, intellectuele en andere ervaringen van vrouwen. In het bijzonder benadrukt deze genderbenadering de positieve bijdrage die vrouwen en andere sociaal-marginale groepen aan wetenschappelijke kennisproductie kan leveren. Het argument is dat sociaal-marginale posities ideale kennisbronnen zijn, in zoverre dat ze geen gevestigde belangen verdedigen en dus objectiever en onpartijdiger zijn. De ethische kracht en het gevoel van morele verantwoordelijkheid van vrouwen, waaronder een weloverwogen afwijzing van competitiviteit en agressie, zijn ook aangehaald als een positieve bron van verschil (Gilligan, 1982).

In haar relatie met de filosofische canon is deze benadering veel kritischer dan de empiristische. Zowel de universele pretenties van de filosofie als de rationaliteit worden aangevallen vanuit het oogpunt van uitsluiting en discriminatie die deze met zich meebrengen. De onderliggende veronderstelling is dat de

door de maatschappij veroorzaakte 'differentie' van vrouwen in feite een kapitaal vormt, een menselijke en wetenschappelijke bron die in de filosofische canon moet worden gestort om deze minder uitsluitend te maken. Door het belang van sociale en culturele bemiddeling te onderstrepen, benadrukken de feministische standpuntbenaderingen bovendien de mate waarin de gepositioneerdheid van individuele denkers – in termen van gender, klasse, leeftijd, ras en religie – beïnvloedt aan wat voor soort projecten zij/hij waarschijnlijk deelneemt. Dit moet niet verward worden met een relativistische positie. Het is eerder een systematische aandacht voor machtsrelaties en voor het belang van genealogische elementen – locaties – bij het beïnvloeden van canonvorming. Een concreet voorbeeld van feministische standpuntstrategieën is het herlezen van de filosofische canon door feministische filosofen. Dit houdt een levendige dialoog in met de filosofiegeschiedenis. Het werd door Genevieve Lloyd in de jaren tachtig geïnitieerd en ook nu houdt men zich nog bezig met deze enorme aanval op de exclusiviteit en mannelijke dominantie van de filosofische canon.

Deconstructie van de canon: feministisch postmodernisme

De kritiek op het essentialisme dat impliciet aanwezig is in de nadruk op 'verschil' in de standpunttheorie, is het startpunt voor de deconstructivistische benadering. Deze methode, of ze nu gebaseerd is op een postmodernistische, poststructuralistische, postkoloniale of, recenter, postfeministische benadering, trekt de mogelijkheid om met één stem over vrouwen te kunnen praten zeer in twijfel. De focus ligt geheel op verscheidenheid van en de verschillen tussen vrouwen. Door gendervraagstukken met een kritiek op de eurocentrische gerichtheid in de wetenschap te verbinden, zet deze benadering vraagtekens bij het idee dat wetenschap en wetenschappelijke kennis werkelijk universeel kunnen zijn (Spivak, 1988). In plaats daarvan neigt feministisch postmoder-

nisme ernaar om zulke kennis te beschouwen als een uitdrukking van westerse cultuur en haar drang tot overheersing. Terwijl empirische filosofieën verschillen uitvlakken en standpuntfeminisme ze versterkt, gebruikt een postmodernistische benadering verschillen als springplank naar transversale allianties. Als strategie neigt deze benadering dus naar het benadrukken van de verschillen tussen vrouwen, in termen van klasse, ras en etniciteit, seksuele oriëntatie maar ook van leeftijd, om op die manier zich vooral op de behoeftes en aspiraties van de volgende generaties te richten.

Deconstructivisme is noch relativistisch noch een vorm van sceptische onwil om in waardes te geloven, maar de erkenning van de alomtegenwoordigheid van macht en dus de niet-lineaire structuur daarvan, en tegelijkertijd van de noodzaak om daar op een overeenkomstige niet-lineaire manier weerstand aan te bieden. In een postmodernistisch kader wordt de filosofische denkwijze niet alleen gezien als een poging om te onderzoeken en te analyseren, maar ook als een manier om te beheersen en normaliseren. Het wetenschappelijke discours is ingebed in een netwerk van machtsrelaties, gericht op het disciplineren van de natuur, haar bronnen en de vele 'andere(n)' die van een impliciete norm van wetenschappelijke subjectiviteit afwijken. Deze norm stelt wetenschap gelijk met masculiniteit en beide met witte, eurocentrische premissen. Noch de erkenning van de normativiteit van de wetenschap en van de partijdigheid van wetenschappelijke stellingen, noch hun noodzakelijke contingentie, heeft iets van doen met relativisme. Het heeft eerder te maken met een kritiek op de valse universele pretenties en het verlangen om de opties, paradigma's en praktijken in de westerse rede pluriform te maken in overeenstemming met de beginselen van het deconstructivisme (Holland, 1997).

In wat ik beschouw als een radicale kritiek op de dualistische denkwijze, benadrukken de postmodernistische benaderingen de mate waarin macht een vormingsproces is van pejo-

ratieve 'anderen'. 'Differentie' speelt hier een cruciale, zij het negatieve, rol. 'Differentie' is gekoloniseerd door machtsrelaties die het reduceren tot minderwaardigheid; bovendien is het resultaat dat verschillen worden afgedaan als 'natuurlijk', waardoor hele categorieën wezens gedevalueerde en daarom te negeren anderen worden. Discours, zoals Michel Foucault in *Discipline and Punish* (1977) stelt, draait om de politieke waarde die aan bepaalde betekenissen, of betekenissystemen, wordt toegeschreven, op zodanige wijze dat ze wetenschappelijke legitimiteit verkrijgen; er is niets neutraals of gegeven aan. Een deconstructivistische benadering van machts- en discoursanalyse onderstreept dus de verbanden tussen wetenschappelijke waarheid en discursieve waarde of machtsrelaties. In deze hoedanigheid is het voornaamste doel het geloof onderuit te halen in de 'natuurlijke' fundamente van maatschappelijk-gecodeerde en opgedrongen 'verschillen', en de waarde- en representatiesystemen die ze ondersteunen.

Ten tweede benadrukt een gepolitiseerde deconstructivistische methode de noodzaak om de analyse van de creatie van wetenschappelijke concepten als normatieve structuren te historiseren, waardoor wij de confrontatie met de historiciteit van de concepten die we bestuderen, kunnen aangaan. In een feministisch kader betekent deze nadruk op historiciteit dat de wetenschapper enige nederigheid moet hebben ten opzichte van de eeuwige herhalingen van de geschiedenis en het grote belang van taal. We moeten leren dat er geen ontsnapping mogelijk is uit de gelaagde structuur van onze eigen gecodeerde geschiedenis en taal. De politieke implicaties zijn nog opvallender. Die suggereren dat er geen gemakkelijk toegankelijke, onaangetaste of 'authentieke' stem van de onderdrukten bestaat, of dit nu vrouwen, zwarten of mensen van kleur betreft. In de eerste plaats is dit een aanval op het essentialisme van diegenen die stellen dat er vaste identiteiten van het deterministische soort bestaan. Daarnaast wordt echter enige aan-

spraak op 'zuiverheid' als de basis voor epistemologische of politieke alternatieven ondergraven. Aanspraken op 'zuiverheid' zijn altijd verdacht omdat ze subjectposities veronderstellen waar taal en representatie geen rol in zouden spelen.

Daarom staan feministische postmodernistische filosofieën, politiek gezien, tegenover de 'identiteitspolitiek' en de contra-affirmatie van oppositionele identiteiten, omdat deze uiteindelijk precies dat dualisme bevestigen dat ze proberen ongedaan te maken. Tegelijkertijd onderstrepen ze ook de positieve functie van verschillen binnen een theoretisch platform voor een beleid van verscheidenheid, in zoverre dat ze heel duidelijk elke poging vermijden en zelfs ondergraven om 'gender', 'ras' of 'etniciteit' als natuurlijk gegeven 'data' een nieuwe essentie te geven. Feministische postmodernistische filosofieën houden vast aan een radicale politiek van verzet en aan de kritiek op de gelijktijdigheid van potentieel tegenstrijdige sociale en tekstuele gevolgen. Deze gelijktijdigheid moet niet verward worden met gemakkelijke vergelijkingen of analogische argumenten. Dat gender, ras, klasse en seksuele keuze gelijke machtsvariabelen kunnen zijn, betekent niet dat de verschillen daartussen mogen worden uitgevlakt.

De postdeconstructivistische strategieën zou ik kunnen samenvatten door te zeggen dat alle deconstructies gelijk zijn, maar dat sommige 'gelijker' zijn dan andere. Hoewel de deconstructie van mannelijkheid en witheid een doel op zich is, hebben de niet-essentialistische reconstructie van zwarte perspectieven en de feministische reconstructie van de diverse manieren van het vrouwzijn ook nieuwe waarden te bieden. Met andere woorden, sommige begrippen moeten worden gedeconstrueerd zodat ze voorgoed ten ruste kunnen worden gelegd: mannelijkheid, witheid, heteroseksisme, klassendiscriminatie, leeftijdsdiscriminatie. Andere moeten alleen worden gedeconstrueerd als een prelude op het aanbieden van

nieuwe positieve waarden en effectieve manieren om de politieke aanwezigheid van recentelijk invloedrijk geworden subjecten te benadrukken: feminisme, verscheidenheid, multiculturalisme en milieupolitiek. We moeten fel vechten voor de gelijktijdige bevestiging van positieve verschillen door, voor en onder vrouwen, terwijl we essentialisering en aanspraken op authenticiteit buiten de deur houden.

Laat mij de lezer er op dit punt aan herinneren dat de reden waarom ik ervoor gekozen heb om de nadruk te leggen op de epistemologische scholen van feministische filosofie, tweeledig is. Ten eerste stelde ik al in de inleiding dat de filosofiediscipline zeer zelfbeschouwend is en zich uitdrukkelijk bezig houdt met haar eigen canonieke geschiedenis. Op een bepaalde manier wordt deze metamethodologische benadering door feministische filosofen voortgezet. Dat brengt me op mijn tweede punt: de rol die feministische filosofen in de ontwikkeling van feministische theorie spelen. Hun impact is zo groot geweest, dat de feministische theorie bijna gelijk kan worden gesteld aan filosofische theorieën. De vraag moet daarom gesteld worden of feministische filosofen kunnen vermijden dat ze zelf sommige ongewenste kenmerken vertonen van deze discipline die ze zo graag bekritisieren.

Op weg naar een nieuwe filosofische agenda

In het feministische denken is het kritische moment vaak alleen een prelude op een creatiever moment dat leidt naar de uitwerking van nieuwe thema's en benaderingen. Ik kies mijn eigen favorieten uit een groot en groeiend veld.

Tegen dualisme

Feministische filosofen zijn het erover eens dat we moeten kijken naar de werking van disciplinaire macht in termen van de complexiteit en veelsoortigheid van de relaties die deze structureren. Om dit te bereiken heeft de femi-

nistische filosofie dualistische denkwijzen verworpen (Lloyd, 1984; Irigaray, 1985; Cixous, 1986). In plaats van in oppositionele termen te denken, wordt de gelijktijdigheid van potentieel tegenstrijdige onderdrukingsassen benadrukt. Deze nadruk op de verscheidenheid van vrouwen, gekoppeld aan de aansprakelijkheidspraktijk voor iemands locatie als een kritiek op machtsverschillen leidt tot de noodzaak voor de creatie van alternatieve vormen van theoretische representatie.

Vandaar het belang van wat ik 'figuraties' van alternatieve feministische subjectiviteit noem, zoals de lesbienne, de cyborg, de nomadische feministe, of andere mogelijkheden². Het verschil met klassieke 'metaforen' is dat deze figuraties nu precies deze aansprakelijkheid voor iemands locatie aan de orde stellen. Ze drukken materieel ingebodde cartografieën uit en zijn op die manier zelfreflexief en niet parasitair op het metaforiseren van 'anderen'. Bovendien is zelfreflectie geen individuele activiteit, maar een interactief proces dat steunt op een sociaal netwerk. De figuraties die uit dit proces van uitwisselingen tevoorschijn komen, fungeren als een *spotlight* dat aspecten uit de praktijk belicht die men daarvoor niet had gezien. Men zou kunnen zeggen dat nieuwe figuraties van het subject (nomadisch, cyborg, zwart et cetera) als conceptuele *personae* fungeren.

Voor complexiteit 1:

het belichaamde gespleten subject

Psychoanalyse speelde een cruciale rol in het uitdagen van de filosofie, door een niet-unitaire visie op het subject op te bouwen. De vleeselijke, seksuele en tegenstrijdige aard van het menselijk subject, waarin fantasieën, verlangens en het najagen van plezier een even belangrijke en constructieve rol spelen als rationele beoordelingen en politieke acties wil ik duidelijk voor ogen houden. Ik zou graag willen proberen de doordachte werking die van de politiek geëist wordt, samen met het respect dat haar toekomt, zowel theoretisch als

ethisch, te verbinden met de affectieve, libidineuze en daardoor tegenstrijdige structuren van het subject. Seksualiteit staat ook centraal in deze denkwijze over het subject.

In haar invloedrijke kritiek op het seksegenderonderscheid benadrukt Moira Gatens (1996) de mate waarin gendertheorie stilzwijgend veronderstelt dat er een passief lichaam bestaat (seks), waarop speciale codes worden gestempeld (gender). Het sociaal-psychologisch geïnspireerde gendermodel staat lijnrecht tegenover de inzichten van de psychoanalyse. Het eerste punt van verschil is de structuur van menselijke belichaming: passief voor de gendertheorie, dynamisch en interactief voor de poststructuralistische theorie. Een tweede belangrijk punt is het begrip seksualiteit en de rol daarvan in de subjectiviteitsstructuur, die van groot belang voor het poststructuralisme is, en niet voor sociaal-psychologische gendertheorieën (Chanter, 1995).

Hoewel het lichaam in feite vanaf het begin een permanent aspect van radicaal feminisme is geweest en het reeds een aantal briljante herdefinities heeft ondergaan, legt de feministische theorie van het seksuele onderscheid een nieuw *soort* nadruk op het belichaamde vrouwelijke subject. Zij deëssencialiseren het lichaam; ze weigeren het óf tot gewoon natuur (men wordt als vrouw geboren) óf tot slechts sociale constructie (men wordt een vrouw) te reduceren. In plaats daarvan situeren ze het lichaam op de kruising van natuur en cultuur, in een zone met hoge machtsturbulentie (De Lauretis, 1987). Door de belichaamde structuur van vrouwelijke subjectiviteit te onderstrepen, politiseerden deze feministen de hele kwestie. Bovendien, door de vraagstukken van politieke subjectiviteit in het kader van een kritiek op fallologocentrisme te plaatsen, richtten ze zich op de *empowerment* van vrouwen in de dieptestructuren van subjectiviteit. Belichaming voorzag in een gemeenschappelijke maar hoogst complexe basis om het feministische project op te postuleren. In mijn opvatting is het lichaam een interface, een

opstap, een veld van elkaar kruisende materiële en symbolische krachten. Het lichaam is een oppervlak waarin vele en potentieel tegenstrijdige codes (ras, sekse, klasse, leeftijd, et cetera) worden gegrift; het is een culturele constructie die de krachten van een heterogene, discontinue en onbewuste natuur uitbuit.

Met andere woorden, het lichaam dat voor De Beauvoir iemands primaire 'situatie' in de werkelijkheid was, wordt nu als een gesitueerd zelf gezien, als een belichaamde positionering van het zelf. Hoewel de terminologie gelijk mag klinken, zijn de conceptuele en politieke verschillen aanzienlijk. Ondanks haar fenomenologische achtergrond houdt De Beauvoir vast aan een tamelijk Cartesiaanse houding tegenover de belichaamde structuur van subjectiviteit. Dit betekent dat ze de neiging heeft om het lichaam te reduceren tot de feitelijkheid van het bestaan, wat wil zeggen tot de materiële wortels ervan, die als onvermijdelijk worden gezien maar ook onvermijdelijk tegenover de capaciteit tot denken van het subject staan. Het geest-lichaam dualisme in De Beauvoir reduceert het belichaamde zelf tot het niveau van een materiële locatie tegenovergesteld aan de intentionaliteit van het subject. Feministische poststructuralistische filosofen bekritisieren deze dualistische tegenstelling, zoals ze bij alle binaire systemen doen, maar daarbovenop geven ze het lichaam en de belichaamde subjectiviteitsbasis opnieuw een diepgaander gevoel mee van wat een lichaam werkelijk kan doen en hoe het denk- en kenniswijzen incorporeert die boven dualistische tegenstellingen naar de geest uitstijgen. Dit hernieuwde besef van complexiteit beoogt een revisie en herdefiniëring van contemporaine subjectiviteit te stimuleren.

Voor Irigaray (1985) wordt het lichaam en vooral seksualiteit duidelijk als de locatie van machtsconflicten en tegenstellingen beschouwd, en dus kritisch bekeken. Maar het wordt juist ook besproken en opnieuw onderzocht omdat het een plaats van cruciaal belang is voor de constructie van het subject. Met

andere woorden, de betekenaar 'vrouw' is zowel het concept waaromheen feministen zich hebben verzameld in hun erkenning van een algemene conditie, als het concept dat kritisch geanalyseerd en uiteindelijk gedeconstrueerd moet worden. Daarnaast is dit een historisch gesitueerd statement: het is een gepaste beschrijving van de situatie waarin vrouwen zich in het postmoderne laat-kapitalisme bevinden. In mijn bespreking van de poststructuralistische differentieel filosofieën van Foucault tot Irigaray en Deleuze (Braidotti, 2002), benadruk ik de materiële, geseksualiseerde structuur van het subject. Deze seksuele draad is intrinsiek en op meerdere manieren verbonden met sociale en politieke relaties, en dus verre van een individualistische entiteit. Seksualiteit als een sociaal en symbolisch, materieel en semiotisch instituut wordt, op een complexe manier die zowel macro- als microrelaties inhoudt, gezien als de primaire machtslocatie. Sekse is de sociale en morfologische toekenning van identiteit en van gepaste vormen van erotische *agency* aan subjecten die in het gepolariseerde dualistische model mannelijk/vrouwelijk van onze cultuur worden gesocialiseerd/geseksualiseerd. Verre van seksualiteit te marginaliseren is het in dit feministische conceptuele kader een centraal referentiepunt, dat fungeert als de matrix voor machtsrelaties in de brede maar ook de intiemste zin van het woord.

Gedurende de jaren negentig maakte de sekse-genderdichotomie in de Amerikaanse feministische filosofie een enorme zwaai naar de genderkant; deze werd omarmd óf als de opmaat voor liberale individuele 'rechten' óf in termen van sociaal-constructivistische 'verandering'. In beide gevallen neemt gender de centrale plaats van het politieke spectrum in en wordt de sekse-genderdichotomie als cruciale referentieterm neergezet, ten nadele van seksualiteitskwesities en seksueel onderscheid. Het werd aan de niet-heteroseksuele activisten overgelaten om te proberen seksualiteit weer op de feministische agenda te zetten. In dit

kader is homoseksualiteit bijna altijd synoniem met transgressie of subversie. De tendens is ook om kritiek te leveren op heteroseksualiteit als de dominante machtsmatrix en vooral op de moederlijke wortels van vrouwelijke seksualiteit. Judith Butler (1990, 1993), voortbordurend op het werk van Gayle Rubin (1975) en Monique Wittig (1992), intervenueert door erop te wijzen dat het onderscheid sekse-gender in feite onhoudbaar is. Butler beargumenteert dat de altijd al aanwezige geseksualiseerde materie de mogelijkheid van deze dichotomie in de eerste plaats heeft doen ontstaan. Butler stelt daarna haar eigen performatieve theorie voor, als een vorm van affirmatieve deconstructie van alle identiteiten, zelfs van degene die ze ons geleerd hebben te verachten.

Voor complexiteit 2:

het belichaamde hybride subject

Vanaf het midden van de jaren negentig ontstond er een nieuw soort materialisme in de feministische filosofieën, voortbordurend op de postmodernistische fase. Zowel technologische veranderingen en de daaropvolgende structurele ongelijkheden worden daarin behandeld, als vraagstukken over etniciteit, ras, nationale en religieuze identiteit in het tijdperk van globalisering. Het werk ten aanzien van de politiek van plaats zoals geproduceerd door postkoloniale en anti-racistische feministische denkers als Spivak, Grewal, Kaplan en vele anderen helpt ons het heden te verduidelijken. De paradoxen, machtsasymmetrie en versplinteringen van de huidige historische krachtproef vereisen dat we de politieke debatten van verschillen tussen culturen naar verschillen *binnen* dezelfde cultuur verschuiven. Met andere woorden, een van de kenmerken van onze huidige historische conditie is de wisselende manier waarop periferie en centrum tegenover elkaar staan, met een nieuw complexiteitsniveau dat boven het dualistische of oppositionele denken uitstijgt.

Zwarte, postkoloniale en feministische critici hebben terecht kritiek geuit op zowel de

paradoxen alsook de tamelijk perverse arbeidsverdeling die in het globaliseringstijdperk zijn opgekomen. Volgens deze paradox zijn het de denkers die zich in het *centrum* van vroegere of huidige imperiums bevinden die het machtscentrum actief deconstrueren en dus bijdragen aan de discursieve proliferatie en consumptie van vroegere 'negatieve' anderen. Diezelfde anderen, echter, – vooral in postkoloniale, maar ook in postfascistische en postcommunistische maatschappijen – willen hun identiteit liever bevestigen dan deconstrueren. Aan geen van de deelnemers aan deze discussie gaat de ironie van de situatie verloren. In dit opzicht kunnen we bijvoorbeeld denken aan feministische filosofen die zeggen: 'hoe kunnen we een subjectiviteit ongedaan maken waar we historisch gezien *nog niet eens* aanspraak op konden maken?' Zo kunnen we ook kijken naar de zwarte en postkoloniale subjecten die beweren dat het nu hun historische beurt is om assertief te zijn en postmodernisme als een crisisdiscours af te wijzen. En als het witte, mannelijke, ethnocentrische subject zichzelf wil 'deconstrueren' en daardoor in een terminale crisis terechtkomt – laat het zijn gang gaan! 'Differentie' blijft als een centraal – ofschoon omstreden en paradoxaal – begrip naar voren komen, en dit betekent dat de confrontatie ermee historisch onvermijdelijk is, aangezien wij – postmoderne subjecten – historisch veroordeeld zijn tot onze geschiedenis. De verantwoording van deze verschillen door adequate cartografieën is dus een van de eerste prioriteiten.

Een significant voorbeeld van de vaak paradoxale affiniteit tussen feministische theorie en filosofische nomadologie is Donna Haraways herdefinitie van materialisme (Haraway, 1988), die de epistemologische basis van de feministische theorie na het postmodernisme een nieuw aanzicht geeft. Eind jaren tachtig herdefinieert ze het idee van politiek van plaats, dat gedurende de jaren negentig veel invloed blijft hebben. Haraways stelling is dat in het tijdperk van globalisering, onder de

invloed van technologie, er geen enkele directe relatie met ervaring kan bestaan. Ons sociale leven wordt door de tussenkomst van de technologie bepaald. Daardoor moeten wij ons denken aanpassen aan een maatschappelijke realiteit die over de hele wereld doordrongen is van structurele onrechtvaardigheden, veroorzaakt door de laat-postindustriële maatschappijen. In dit denken wordt de praktijk van theoretische rede en, dientengevolge, van de wetenschapsfilosofie niet als eng rationalistisch opgevat, maar staat deze een bredere definitie van de term toe om het onbewuste, dromen en de verbeelding in de productie van wetenschappelijk discours mee te kunnen nemen. In navolging van Foucault (1977) richt Haraway onze aandacht op de constructie en manipulatie van dociele, kenbare lichamen in ons huidige sociale systeem.

Dit gezichtspunt werd verder uitgewerkt in Haraways 'Manifesto for Cyborgs' (1990), een van de meest aangehaalde en invloedrijkste feministische figuraties voor een alternatieve blik op subjectiviteit. Ik zie drie verschillende, hoewel onderling verbonden figuraties van de cyborg: een analytische, een normatieve en een utopische. Op het analytische niveau helpt deze figuratie een politiek-georiënteerde cartografie van huidige sociale en cognitieve relaties op te zetten en te organiseren. Als een normatieve waarde wijst ze naar adequatere en preciezere standaarden voor evaluatie en beoordeling van de sociale processen die op dit moment plaatsvinden. Ten slotte, als een utopisch manifest, voorzien van een opzienbarende visionaire gedaanteverandering, schetst de cyborg virtuele en mogelijke scenario's voor de reconstructie van subjectiviteit in het tijdperk van geavanceerde technologie. Haraway zelf beschrijft de hybride figuratie van de cyborg als een mix van politieke fictie, mythologie en doorleefde ervaringen – vooral van vrouwen – aan het eind van de twintigste eeuw.

Als hybride, ofwel lichaammachine, is de cyborg een connectiemakende entiteit; het is een figuur van interrelationaliteit, receptiviteit

en globale communicatie die bewust categoriale onderscheidingen (mens/machine, natuur/cultuur, mannelijk/vrouwelijk, oedipaal/niet-oedipaal) doet vervagen. Het zorgt ervoor dat Haraway zich kan bezighouden met specificiteit zonder in relativisme te vervallen. De cyborg is Haraways representatie van een generische feministische menselijkheid. Door deze radicaal te herdefiniëren, wordt de vraag beantwoord hoe feministen de radicale historische specificiteit van vrouwen in overeenstemming zouden kunnen brengen met de eis om nieuwe waarden te construeren die de mensheid in zijn geheel ten goede kunnen komen. Bovendien is het lichaam in het cyborgmodel noch fysiek noch mechanisch, noch tekstueel. Als een tegen-paradigma voor de interactie tussen de innerlijke en de externe realiteit biedt het een specifieke interpretatie: niet alleen van het lichaam, niet alleen van machines, maar ook van wat er tussen die twee gebeurt. Als een nieuwe krachtige vervanger van het geest-lichaamdebat is de cyborg een postmetafysische constructie.

In mijn lezing herinnert de figuratie van de cyborg ons eraan dat metafysica geen abstracte constructie is maar eerder een politieke ontologie. Het klassieke geest-lichaamdualisme is niet simpelweg een manier van separatie en hiërarchische codering; het is ook een theorie over hun interactie, over hoe ze samenhangen. Het suggereert hoe we de eenheid van het menselijk wezen opnieuw zouden kunnen bezien. Balsamo (1996), in haar lezing van Haraway, benadrukt twee cruciale aspecten van de cyborg. Ten eerste wordt het discursieve lichaam erdoor met het materieel geconstrueerde lichaam verbonden. Ten tweede geeft ze aan dat de cyborg een bevoorrechte band met het vrouwelijke lichaam met zich meedraagt. De vrouw als 'Ander' is in feite het primaire artefact, geproduceerd door een geheel aan sociale interactie dat zowel geconstrueerd is door, als de expressie is van de verschillende 'gendertechnologieën' die op het moment operationeel zijn (De Lauretis, 1987).

Haraway is een niet-antropocentrische filosoof met een sterke affiniteit voor ecofeminisme: ze vormt een nieuw concept van het kennisproces vanuit een op een machine gebaseerd, op dieren geconcentreerd of op de aarde gefundeerd perspectief. De cyborgtheorieën onderstrepen dat veelvormigheid niet per se tot relativisme hoeft te leiden. Haraway pleit voor een multi-gefacetteerde funderende theorie, voor een anti-relativistische acceptatie van verschillen, om naar verbanden te zoeken vanuit een niet-gender-gecentreerd en niet-etnocentrisch perspectief.

Voor complexiteit 3: naar het posthumane?

De interesse in Darwin en de evolutietheorie is aan de ene kant aanzienlijk gegroeid als resultaat van de hernieuwde belangstelling voor het lichaam binnen de feministische filosofie, en aan de andere kant door de opkomst van feministische technologische studies en wetenschap. Dit versterkt de crisis van het filosofisch humanisme, die door poststructuralisten al was gevierd in hun belangstelling voor Freud, Marx, Nietzsche en Darwin. In hun radicale kritiek draait het om zowel humanisme als antropocentrisme; beide hebben te maken met de rol en functie van de rede en zijn impliciete veronderstellingen over subjectiviteit maar ook over de mens als zodanig. Traditioneel gezien is de zelfbeschouwende beheersing van het leven gereserveerd voor mensen, terwijl de eenvoudige ontwikkeling van biologische sequenties voor de niet-mensen is. De eerste is heilig (*bios*), de tweede enigszins besmet (*zoe*). Dat ze elkaar in het menselijk lichaam kruisen, maakt het fysieke zelf tot een betwiste ruimte, oftewel een politieke arena. Het geest-lichaamdualisme heeft historisch gezien gefungeerd als een snelle weg door de complexiteiten van deze betwiste tussenin-gebied. Kunstenaars hebben zich in groten getale op dit tussenin-gebied begeven en zijn met een aantal verbindingen gekomen. Net zoals feministische filosofen die zich bezighouden met het herzien van de feministische subjectiviteit in dialoog

met contemporaine biologie, terwijl ze het neo-determinisme van sociale biologen en evolutionaire psychologen afwijzen. Feministen proberen de biologie los te maken van het structurele functionalisme van door DNA-voortgestuwde lineariteit en haar in plaats daarvan in de richting van creatievere ontwikkelingspatronen te sturen (Halberstam & Livingston, 1995).

Sociale aansprakelijkheid staat ook hoog op de agenda. Elizabeth Grosz benadrukt het belang voor feministen om de biologische structuur van de mens opnieuw te doordenken. Deze oproep om naar het lichaam terug te keren, herhaalt nog eens een keer de afwijzing van het sociaal-constructivisme, die, zoals ik eerder opmerkte, cruciaal is voor de feministische theorie in het derde millennium (Grosz, 1994). In andere onderzoeksgebieden, zoals de natuurwetenschappen, waar aandacht voor een kritische betrokkenheid bij evolutionaire theorieën altijd een centraal punt op de agenda is geweest, klinkt echter een sceptischere toon. Zo stellen Hilary en Steven Rose (2000) in hun recent verschenen en meesterlijke kritiek op evolutionaire theorieën, de diepgaande vrouwenhaat en medeplichtigheid aan imperiale en kolonialistische projecten van witte, eurocentrische pseudowetenschap aan de kaak. Ze brengen ook de toenemende interdependentie van contemporair biologisch onderzoek en zowel commerciële als industriële concerns, die verre van politiek neutraal zijn, aan het licht.

De behoefte aan een nieuw ethisch project dat een hernieuwde interesse in corporealiteit of lichamelijk materialisme zou integreren met een serieuze kritiek op de beperkingen van de linguïstische ommezwaai in het postmodernisme is door verscheidene feministische filosofen naar voren gebracht. Bio-ethiek als een onderzoeksgebied heeft de laatste tijd aan belang gewonnen (Diprose, 1994); sommige humanistische filosofen als Martha Nussbaum (1986) wijzen op de noodzaak om naar de aristotelische principes van morele deugd

terug te keren; anderen zoals Benhabib (1992) pleiten voor de onvermijdelijke confrontatie met kantiaanse moraliteit. Gatens en Lloyd (1999) keren met Gilles Deleuze terug naar de spinozistische ethiek om een krachtig nieuw ethisch standpunt op tafel te leggen. Opmerkelijk in deze context is de interesse in het filosofische werk van Gilles Deleuze (Buchanan & Colebrook, 2000) en de toepassingen daarvan in de feministische filosofie (Braidotti, 2002).

Conclusie

Het is belangrijk om te onderstrepen dat de feministische filosofie, door haar grote variëteit en hoge kwaliteit van het werk van de afgelopen 30 jaar, de premissen die het begin markeerden achter zich heeft gelaten. Deze hielden aan de ene kant het louter bekritisieren van de gevestigde canon in, en aan de andere kant een overdreven fascinatie met een overkoepelend theoretisch kader dat de feministische boodschap zou kunnen 'bevatten'. Hoewel de verleidelijke impact van feministische 'filosofenkoninginnen' nog steeds gevoeld kan worden in de aanmaak van feministische theorie, wordt deze nu door andere en meer interdisciplinaire discoursen beïnvloed. De grote variëteit die het veld tegenwoordig biedt, toont aan dat kritiek vervangen is door creatieve alternatieven, nieuwe benaderingen en theoretische instrumenten. Het resultaat is dat de aantrekkingskracht van filosofische theorie kleiner is geworden en aan een zeer nauwkeurig onderzoek wordt onderworpen. Ik denk dat zowel 'non-closure' als de afwijzing van overkoepelende figuren en theorieën aanvaard zijn als heersende principes in de praktijk van feministische filosofieën. Dit impliceert ook dat de verschillende 'ismes' in onze respectievelijke denktradities moeten achterlaten, dat we diversiteit moeten accepteren maar ook de steeds verder toenemende specialisering en de distinctieve conceptuele stijl van elke traditie. In deze benadering zou ik de ontwikkeling van een distinctieve feministische filosofische cul-

tuur willen plaatsen, die van kritiek op affirmatie is overgegaan, van negatieve lezingen op een hernieuwde positieve ontdekking van de discipline, en gedurende dit proces zowel complexer als meer gefocust is geworden.

Volgens mij is het nog steeds van het grootste belang, nu het feministische filosofieveld zo goed georganiseerd en methodologisch zuiver is, om de criteria en normen te blijven ondervragen waarmee we de vele microvertellingen organiseren die ons denken regeren en ons onderzoek genereren. Weerstand biedend aan de verleiding van teleologische sluiting, transparantie van het zelf en hegemonie, wil ik benadrukken dat het belangrijk is om verder te werken aan precies die indexatiesystemen, die categorieën, waarmee wij, als feministische filosofen, ons eigen werk organiseren. De politiek van plaats als een objectieve, aansprekelijke methodologie die vooringenomenheid aanvaardt maar relativisme vermijdt, kan dit proces sterk ondersteunen. Terwijl we vol passie een nieuwe feministische filosofische canon proberen op te zetten, moeten we tegelijkertijd onderzoeken hoe deze precies wordt gevormd en getransformeerd.

Vertaling: Femke Pos

Noten

1. Voor een inleiding zie Braidotti (1991).
2. Te denken valt aan Trinh T. Minh-ha's 'inappropriate/d Other' of Alice Walker's 'womanist'.

Literatuur

- Alcoff, L. (2000). Philosophy matters: a review of recent work in feminist philosophy. *Signs*, 25, 841-882.
- Andermahr, S., Lovell, T. & Wolkowitz, C. (1997). *A Concise Glossary of Feminist Theory*. London: Arnold.
- Balsamo, A. (1996). *Technologies of the Gendered Body*. Durham: Duke University Press.
- Benhabib, S. (1992). *The Situated Self*. Cambridge: Polity Press.

- Benjamin, J. (1988). *The Bonds of Love*. New York: Pantheon Books.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- Buchanan, I. & Colebrook, C. (Eds.). (2000). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London & New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York & London: Routledge.
- Chanter, T. (1995). Ethics of Eros. Irigaray's Re-writing of the Philosophers. New York & London: Routledge.
- Cixous, H. & Clément, C. (1986). *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Code, L. (1991). *What can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Colebrook, C. (2000). From radical representations to corporeal becomings: the feminist philosophy of Lloyd, Grosz and Gatens. *Hypatia*, 15, 76-93.
- De Beauvoir, S. (1953). *The Second Sex*. London: Picador.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- Diamond, I. & Quinby, L. (Eds.). (1988). *Foucault and Feminism*. Boston: North Eastern University Press.
- Diprose, R. (1994). *The Bodies of Women*. London & New York: Routledge.
- Eagleton, M. (1996). *Working with Feminist Criticism*. Oxford: Blackwell.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish*. London: Allen Lane.
- Fox Keller, E. (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
- Gatens, M. (1996). *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London & New York: Routledge.

- Gatens, M. & Lloyd, G. (1999). *Collective Imaginings*. London & New York: Routledge.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grewal, I. & Kaplan, C. (1994). *Scattered Hegemonies. Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Griffin, G. & Braidotti, R. (Eds.) (2002). *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, London and New York: ZED Books.
- Grosz, E. (1994). *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Halberstam, J. & Livingston, I. (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: the Science Question in Feminism as a site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies 14*, 575-599.
- Haraway, D. (1990). Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980's. In *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. London: Free Association Press.
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. London: Open University Press.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?*. London: Open University Press.
- Hartsock, N. (1983). The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In S. Harding & M.B. Hintikka (Eds). *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel, p. 283-310.
- Holland, N. J. (1997). *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Irigaray, L. (1985). *The Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press.
- Jaggar, A. & Young, I. Marion (Eds.). (1998). *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, MA & Oxford: Blackwell.
- Lloyd, G. (1984). *The Man of Reason*. London: Methuen.
- Nagl-Docekal, H.& Klinger, C. (Eds.). (2000). *Continental Philosophy in Feminist Perspective. Re-reading the Canon in English*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rich, A. (1985). *Blood, Bread and Poetry*. New York: W.W. Norton.
- Rose, H. & Rose, S. (2000). *Alas, Poor Darwin. Arguments Against Evolutionary Psychology*. London: Jonathan Cape.
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes towards a Political Economy of Sex. In R. Reiter (Ed.), *Towards an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Spivak, G. Chakravorty (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London & New York: Routledge.
- Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.