

# Luce Irigaray: politiek filosofo of filosofisch politica?

## *De verhouding tussen filosofie, politiek en seksuele differentie*

Het denken van Luce Irigaray, de van geboorte Belgische filosofe, heeft van meet af aan in het teken gestaan van een doelgericht streven naar een humane samenleving voor vrouwen en mannen. Zij ontwikkelt reeds in de jaren zeventig een filosofie van seksuele differentie die onder andere een positieve articulatie van het vrouwelijke zou moeten realiseren in de door mannen gedomineerde westerse cultuur. Met name deze gerichtheid op een verandering van de maatschappij maakt haar filosofisch schrijven van meet af aan politiek. Toch heeft dit vroege schrijven geen concrete politieke handelingen als doel. Eerder hoopt Irigaray ermee de 'blinde vlekken' en momenten van zwakte in de historische traditie van een door mannen gefundeerd filosofisch discours los te wrikken (zie ook Deutscher, 2002, p.18). Haar recente werk heeft daarentegen wél concrete politieke doeleinden. Dit uit zich niet alleen in kritiek op bepaalde politieke stromingen, maar tevens in aandacht voor politieke projecten van de Europese Unie en relaties met een aantal Italiaanse politieke partijen. Daarnaast stelt Irigaray in haar latere filosofisch schrijven heel direct nieuwe en aanvullende wetten, rechten en plichten voor. Dit betekent overigens niet dat zij de filosofie volledig uit het oog zou verliezen ten gunste van praktische politiek. Het is eerder zo dat beide domeinen in haar denken samengaan, en politieke voorstellen onderdeel uitmaken van haar filosofisch oeuvre.

Irigaray's filosofie blijft zich voortdurend ontwikkelen. In het licht daarvan lijkt haar

aandachtsverschuiving naar steeds concrete toepassingen consistent. Toch is deze ontwikkeling mijns inziens niet geheel probleemloos. In dit artikel stel ik de vraag in welke mate de recente, politiek getinte teksten nog overeenstemmen met haar eerdere theoretisch-filosofische beschouwingen. In hoeverre brengt de verschuiving van 'filosofie' naar 'politiek' bepaalde spanningen of zelfs tegenstrijdigheden met zich mee?

Daarnaast heeft de ontwikkeling in Irigaray's denken betrekking op de relatie tussen seksuele differentie en andere verschillen in de samenleving. Hoewel zij te allen tijde vast zal houden aan seksuele differentie als het meest oorspronkelijke en belangrijke verschil tussen mensen, heeft Irigaray de laatste jaren tevens aandacht voor verschillen in ras, cultuur, klasse, leeftijd, enzovoort. Dit actuele en, in mijn ogen positieve, aspect van Irigaray's werk kan tevens als onderdeel van haar 'politieke' wende beschouwd worden. In het tweede deel van dit schrijven zal ik hier verder op ingaan.

### **Van weigering definiëring naar vastleggen wetten**

Een belangrijk aspect van de accentverschuiving van filosofie naar politiek in Irigaray's werk heeft betrekking op identiteit. In haar vroegfilosofisch werk distantieert zij zich van elke mogelijke definiëring van *het* vrouwelijk subject.

'Woman is not to be related to any simple designatable being, subject, or entity. Nor is the whole group (called) women. One woman + one woman + one woman will never add up to some generic entity: woman. (The / a) woman refers to what cannot be defined, enumerated, formulated or *formalized*.' (Irigaray, 1985, p. 230)

Irigaray weigert een nieuwe theorie van de vrouw te geven:

'Beweren dat het vrouwelijke uitgedrukt kan worden in de vorm van een begrip, betekent zich laten vangen in een "mannelijk" representatiesysteem (...). Om een theorie van de vrouw te ontwikkelen, voldoen, denk ik, mannen wel.' (Irigaray, 1981, p. 103-104)

Het is er Irigaray niet om te doen een vrouwelijke tegenhanger van mannelijke theorieën te maken. Veeleer tracht zij 'ruimte vrij te maken voor het vrouwelijke binnen de differentie van de geslachten' (Irigaray, 1981, p.133). In haar vroege schrijven richt zij zich tegen een analyse van de westere cultuur die zij niet overeenkomstig acht met de werkelijkheid van twee subjecten: vrouw en man. De geschiedenis van onze cultuur, meer specifiek de geschiedenis van literatuur, filosofie en wetenschap, is vrijwel uitsluitend door mannen geschreven. Dit heeft volgens Irigaray tot gevolg dat de wijze waarop vrouwen zijn afgebeeld representaties van vrouwen door mannen zijn. Vrouwen hebben in deze cultuur weinig mogelijkheden om haar eigen identiteit te ontwikkelen. In een verwijzing naar Lacans spiegelstadium spreekt Irigaray van een spiegeleconomie waarin alleen het beeld dat ervoor geplaatst is, gereflecteerd kan worden.<sup>1</sup> Dit beeld is in onze door mannen gedomineerde samenleving impliciet dat van het masculiene wezen. De spiegelrelatie bestaat dus feitelijk uit het mannelijk subject en diens zelfreflecterende ander: een beeld van zichzelf waarvan hij aanneemt dat het zijn ander is, de vrouw. Waar mannen subjecten zijn, blijven vrouwen slechts zijn weerspiege-

ling: niet-subjecten. Om vrouwen te bevrijden uit deze positie, stelt Irigaray voor de spiegel, waarin *zijn* wereld, *zijn* ervaringen, *zijn* positie geprojecteerd is op de ander (vrouw), nu eens om te keren om zo ruimte te maken voor de zelfrepresentaties van vrouwen – zodat (ook) zij (sprekend) subject kunnen worden. In een maatschappij waarvan vrouwen nu eenmaal voor minimaal de helft deel uitmaken, is het noodzakelijk dat, daar waar zij zich nu nog slechts conformeren aan het dominante masculiene vertoog, zij zich in haar eigen taal *als vrouw* kunnen uiten.

Verandering van het huidige discours is voor Irigaray nog slechts het begin van politieke veranderingen. Om de ene helft van de mensheid (vrouwen) te bevrijden van de onderwerping aan wetten en gewoonten van de andere helft (mannen), dient zij tevens haar eigen rechten te verkrijgen. Vanaf begin jaren negentig van de vorige eeuw stelt Irigaray dan ook concreet een aantal rechten voor vrouwen voor (zie onder andere Irigaray, 1992, pp. 94-97; 1994, pp. 60-62). Zo pleit zij voor het *recht op menselijke waardigheid* dat commercieel gebruik van (afbeeldingen van) het vrouwelijke lichaam tegengaat, terwijl het tegelijkertijd wil bewerkstelligen dat er meer waardevolle voorstellingen van vrouwen verschijnen in openbare ruimtes.<sup>2</sup> Verder noemt Irigaray het *recht op maagdelijkheid* als onderdeel van de vrouwelijke identiteit waarover op geen enkele manier door familie, staat of religie mag worden onderhandeld. Hieronder valt ook het recht om niet uitgehuwelijkt te worden. Daarnaast zou het *recht op moederschap* erop moeten toezien dat iedere vrouw voor haarzelf kan en mag bepalen of, en zo ja hoe vaak, zij zwanger wil worden.

Deze rechten dienen volgens Irigaray niet alleen benoemd, maar ook schriftelijk, grondwettelijk zelfs, vastgelegd te worden. Zij doet daartoe samen met Renzo Imbeni<sup>3</sup> een voorstel voor een 'code van burgerschap' op Europees niveau die zou moeten leiden tot burgerlijke volwassenheid van beide seksen. Volwaardig

burgerschap kan pas bereikt worden wanneer er een mogelijkheid bestaat om van de natuurlijke staat, die van oorsprong geseksueerd is, naar een burgerlijk leven in de maatschappij over te gaan zonder de relatie met de natuur te verloochenen. De 'code' bekritiseert het zogenaamd seksneutrale karakter van huidige wetten en regels die voor vrouwen de weg naar burgerschap in de weg staan.

'[W]omen who, at best are permitted to present themselves as neutral or assimilable to men, as reproductive nature or as productive manpower, in a community where, *as women*, they go unrecognized.' (Irigaray, 2001, p. 38, mijn cursivering)

Om tot een Europees burgerschap voor beide seksen te komen, moeten de reeds bestaande burgerlijke codes, grondwetten en het Universele Verdrag voor de Rechten van de Mens volgens Irigaray en Imbeni dan ook gecompleteerd worden door rechten voor vrouwen en vanuit de vrouwelijke visie toe te voegen (Irigaray, 2001, p. 134).

De eis van speciale rechten voor vrouwen is geen nieuwe en op zichzelf staande gedachte. Reeds zo'n 200 jaar geleden schreef Mary Wollstonecraft het eerste belangrijke werk op het gebied van feministische politiek: *A Vindication of the Rights of Women* (1792). Vandaag de dag staat dit werk nog altijd centraal voor vele feministen, zoals bijvoorbeeld Virginia Sapiro.<sup>4</sup> Verder wordt Irigarays constatering van een zogenaamd en onterecht seksneutraal burgerschap onder andere gedeeld door de Britse feministe en politiek-theoretica Carole Pateman.<sup>5</sup> Vanwege allerlei socioculturele normen zijn in haar visie vrouwen nog altijd niet in staat volledig deel te nemen aan de democratie, die bij gevolg geen oprechte democratie is (Zie Torres & Flynn, 2004). De oplossing voor dit probleem ziet zij in het instellen van een basisinkomen waarop iedere burger vanaf haar of zijn geboorte recht heeft. Een basisinkomen zou in haar ogen met name

van groot belang kunnen zijn in de realisatie van de bevrijding van vrouwen, omdat 'it could help break the long-standing link between income and employment, and end the mutual reinforcement of the institutions of marriage, employment, and citizenship' (Pateman, 2004, p. 4).

Ook Irigaray pleit nu dus voor concrete wetten en vastgelegde rechten. De vraag die zich daarbij voordoet is in hoeverre deze politieke eis van (burgerlijke) identiteit tegenstrijdig is met Irigarays vroegfilosofische verwerping van één (natuurlijke) identiteit van en voor vrouwen. Wat is er gebeurd met haar nadrukkelijke wens vrouwen niet vast te pinnen op onwrikbare theorieën? Wat is er veranderd aan haar verlangen zich als vrouw te bevrijden en zich daartoe los te rukken van bestaande masculiene vormen van symbolische bemiddeling – wat immers niet alleen het veranderen van de regels van het spreken en de taal betreft, maar ook van de gewoonten en gebruiken, van beelden en verbeeldingen? Valt het opstellen van wetten en regels, van rechten en plichten, al zijn deze dan niet neutraal maar geslachtsspecifiek, niet net zo goed binnen de bestaande symbolische orde die traditioneel door mannen bepaald is? Irigaray beweert dat wanneer vrouwen aan de uitbuiting willen ontkomen, ze niet alleen enkele 'vooroordelen' dienen te vernietigen, maar ook de hele orde van heersende waarden – economische, sociale, morele, seksuele – dienen te verstoren (Irigaray, 1981, p. 138). Is het dan geen 'zwak-tebod' zelf *weer* met wetten, wat bij uitstek bepalingen zijn van de heersende waarde, te komen – hoe anders de invulling van die geslachtelijke wetten ook mogen zijn? Is niet de wet zelf al een instrument van mannelijke macht en zich conformeren aan dat instrument dientengevolge niet eens te meer een onderwerping van vrouwen aan de masculiene norm?

Irigaray zegt goede redenen te hebben voor deze strategische wending:

'For [some], the law itself is rejected as an instrument of male power. But a civil society cannot be organized without laws, and withholding their definition in favour of women amounts, objectively, to colluding with the violence against them. (...) The content of rights has, of necessity, to be relevant to both women and men, since the community is composed of both genders.' (Irigaray, 2001, p. 182)

Het lijkt erop dat zij deze concrete vorm van wetsconstructie onoverkomelijk acht om daadwerkelijk tot verandering van de eenzijdig gearticuleerde maatschappij te komen. Dit zou een gevolg kunnen zijn van het gegeven dat vrouwen zich in een dubbele positie begeven, of zoals Annemie Halsema (1998, p. 93) het verwoordt: 'zij is binnen-buiten, zij staat met één voet in de sociale orde en met de andere erbuiten'. Hiermee doelt zij op het feit dat vrouwen wel degelijk deelnemen aan de fallocentrische orde, maar niet samenvallen met het (spiegel)beeld dat daarbinnen van haar geconstrueerd is – zij zijn tevens anders, of méér. Deel uitmakend van die fallocentrische orde, stelt Elizabeth Grosz, moet ook Irigaray dus de taal van de bestaande vertogen gebruiken tegen hun expliciete uitspraken en vooroordelen.

'This is a perilous but necessary task, for it thereby risks the reproduction of an unrecognised phallocentrism, insofar as the critique relies on what it criticises; yet it could not be otherwise insofar as there are no non- or anti-phallogentric terms free of patriarchy which could be used in their place.' (Grosz, 1989, pp. 113-114)

Op het gevaar af slechts tot een nieuwe, verkapt vorm van fallocentrisme te komen, kan Irigaray niet anders dan zich van fallocentrische termen bedienen om het fallocentrisme te kritiseren.

Om ook in het latere praktisch-politieke schrijven van binnenuit veranderingen door te

voeren, lijkt Irigaray enige concessies te (moeten?) doen met betrekking tot het gebruik van masculiene vormen. Zo conformeert zij zich, ondanks haar vroegfilosofische visie op een ontheoretiseerbaar vrouwspreken, toch enigszins aan de bepalende, stellende en definiërende praktijk van de masculiene politiek. Luisa Muraro is echter van mening dat deze verzachting van polemieken met betrekking tot het patriarchaat niet impliceert dat Irigaray haar visie hieromtrent aangepast heeft. Haars inziens biedt de huidige, 'milde' methode die Irigaray aanwendt juist een goede tegenhanger voor de verstikkende feministische woede jegens het patriarchaat en is dit 'meedoen', meer dan het 'verzet', in staat de politieke horizon te verwijden en een vrouwelijke aanwezigheid te verbeelden (Muraro, 1994, p. 331).

Irigarays betrekkelijke conformering aan gangbare politieke methoden kan als een besef van realiteit beschouwd worden. Zoals zij reeds in haar vroegste werken beaamt, kan de geschiedenis nu eenmaal niet van buitenaf veranderd worden en zullen vrouwen juist van binnenuit de gangbare masculiene dominantie moeten pogen te verbuigen. In de praktijk tracht zij dit te bewerkstelligen door zo niet de vorm, dan wel de inhoud van het bestaande masculiene (rechts)systeem te veranderen. Door in plaats van de huidige, zogenaamd 'neutrale' maar in werkelijkheid masculiene wetten geslachtsspecifieke rechten te definiëren, wenst zij een maatschappij van twee gelijkwaardige subjecten als volwaardige burgers te bereiken. Een punt van kritiek daarop kan zijn dat speciale wetten voor vrouwen haar eens te meer een afwijking van de gangbare masculiene norm maken. Irigaray wenst echter niet zozeer speciale wetten (alleen) voor vrouwen, als wel een toevoeging van specifieke rechten die voor vrouwen zullen gaan gelden. Dergelijke toevoegingen bestaan al langer voor bijvoorbeeld kinderen, bejaarden, minderheden, vluchtelingen en zelfs voor voetbalsupporters.<sup>6</sup> Dus waarom zouden we moeilijk doen over een paar extra rechten speciaal voor vrou-

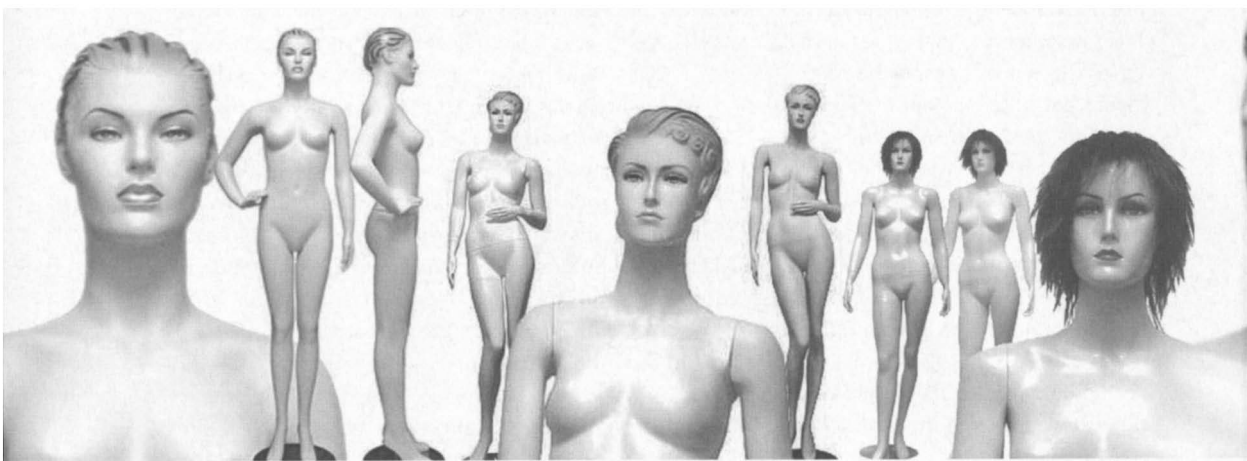
wen? Irigaray is echter van mening dat specifieke 'vrouwenrechten' niet in het bestaande kader van burgerrechten gedefinieerd kunnen worden. Zo acht zij bijvoorbeeld een juridisch recht op zelfbeschikking niet afdoende om de burgerlijke identiteit van vrouwen te waarborgen en beschermen. In plaats daarvan stelt zij het eerdergenoemd recht op maagdelijkheid voor. Dit recht, dat feitelijk beschouwd kan worden als het recht op fysieke en morele integriteit, zou vrouwen eindelijk een burgerlijke identiteit geven, omdat het hen als subjecten ziet en niet slechts als goederen die toegeëigend kunnen worden in een cultuur van mannen onder elkaar. Het schenden van de maagdelijkheid wordt op deze manier uit het louter strafrechtelijk register gehaald en als burgerrecht geïntroduceerd. In samenspel met andere geslachtsspecifieke rechten zal dit volgens Irigaray kunnen leiden tot gelijkwaardigheid van sociale status van zowel vrouwen en mannen.

### Seksuele differentie en andere verschillen

Met de verschuiving van het filosofisch naar het meer politiek getint schrijven, treedt tevens een ontwikkeling op die betrekking

heeft op de relatie tussen seksuele differentie en verschillen in meer algemene zin. Waar de eerder beschreven accentverschuiving van openheid naar steeds concretere, afgebakende zaken in het licht van Irigarays vroege filosofie toch enigszins problematisch blijft, heb ik – behoudens enige kanttekeningen – een meer positieve waardering voor deze tweede ontwikkeling.

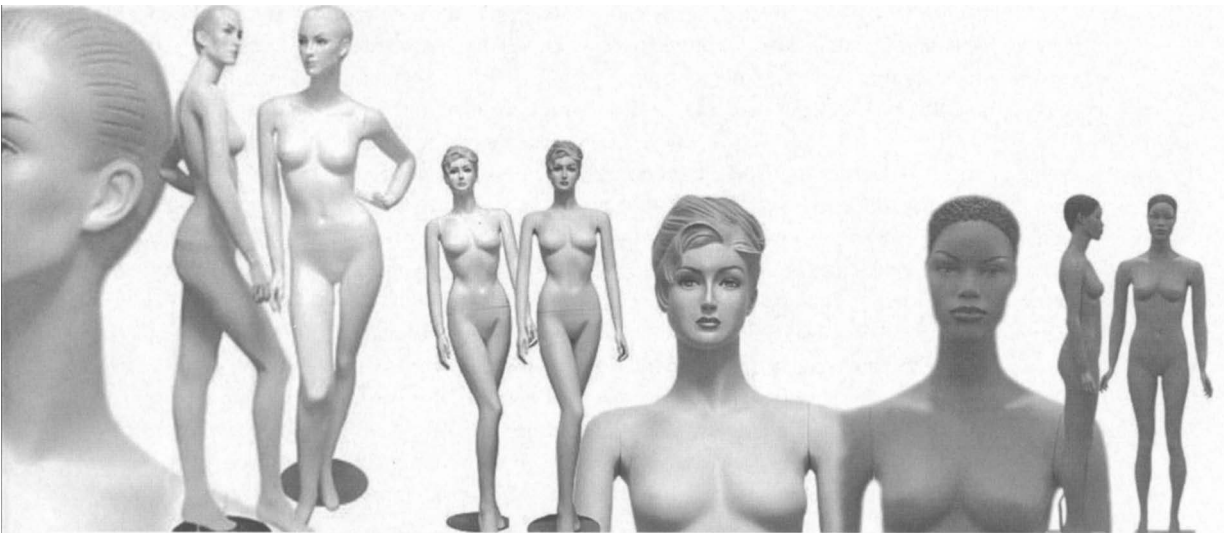
Het benadrukken en vooropstellen van het onreducerbare verschil tussen het vrouwelijk en het mannelijk subject, zoals Irigaray dat doet, wordt niet door alle feministen onderschreven. Zo stelt de Franse filosofe Elisabeth Badinter in een interview in *De Groene Amsterdammer* als reactie op de pariteitswet in Frankrijk (waarover later meer): 'Het onderscheid tussen de seksen staat nu – erger kan het niet – in het allereerste artikel van de grondwet, over de soevereiniteit. (...) [I]n het eerste artikel staat nu dat man en vrouw verschillen. Filosofisch gezien is het een echt schandaal' (Berman, 2003).<sup>7</sup> Badinter is het duidelijk niet eens met deze toegepaste vorm van differentiedenken. Het betekent echter hoe dan ook dat Irigarays pleidooi voor een concrete invulling van seksuele differentie in de (Franse) politiek niet onopgemerkt is gebleven.



Badinter is echter niet de enige die problemen heeft met de prioritering van seksuele differentie. Deze heeft Irigaray van meet af aan regelmatig het verwijt van biologisch essentialisme opgeleverd.<sup>8</sup> Zo zou zij het vrouwzijn slechts verbinden met het lichaam en zodoende geen onderscheid maken tussen sociale constructies van vrouwelijkheid en het biologisch-vrouwelijke lichaam. Het gevolg daarvan zou zijn dat, aangezien vrouwen eeuwenlang onderdrukt zijn op basis van haar lichamelijke-biologische verschil ten opzichte van mannen, seksuele differentie evengoed weer tot discriminatie der seksen leidt. Waarmee Irigaray helemaal niets zou veranderen aan de door haar geconstateerde en bekritiseerde mannelijke overheersing in de huidige patriarchale samenleving.

Voor Irigaray is erkenning van seksuele differentie en het ontworpen van de huidige masculiene maatschappij echter helemaal niet paradoxaal. Integendeel: seksuele differentie, als fundamenteel verschil tussen beide geslachten is haars inziens juist *de* noodzakelijke voorwaarde tot deze verandering. Het gegeven dat seksuele differentie een biologisch kenmerk is van de meeste levende wezens, waaronder ook de soort 'mens', is

daarbij van cruciaal belang. Volgens deze gedachtegang is het lichaam reeds vanaf het allereerste begin biologisch geseksueerd, wat ontegenzeggelijk gevolgen zou hebben voor de beleefde sensaties en impulsen van de persoon aan wie dat lichaam toebehoort: meisje of jongen. 'Simpel gezegd: een lichaam met een vagina, met schaamlippen en met een clitoris zal andere sensaties opleveren dan een lichaam met een penis' (Van den Ende, 1999, pp. 99-100). Erkenning van het bestaan van biologisch-anatomische verschillen zegt op zichzelf echter nog niets over de betekenissen die men eraan geeft. Betekenissen die in de loop der geschiedenis, een masculiene geschiedenis, de rol van vrouwen op een negatieve manier bepaald hebben. Betekenissen die veranderd dienen te worden. En dat is nu juist waar het Irigaray om te doen is. De vraag of het behoren tot een geslacht het resultaat is van een biologisch lot dan wel van sociale voorwaarden doet zij dan ook af als een 'vals dilemma' (Irigaray, 2001, pp. 30-39). Deze vraagstelling overweegt haars inziens immers niet het belangrijke feit dat een vrouw zijn of worden zou moeten betekenen dat zij een burgerlijke dimensie verkrijgt die past bij haar feminiene identiteit. Vrouw zijn of worden is pas mogelijk in een



cultuur waarin haar specifieke geslachtelijkheid erkend wordt; een geslachtelijkheid die zich uit in een eigen lichaam, een eigen manier van liefhebben en voortplanten, een eigen manier van verlangen en denken, enzovoort.

De differentie der geslachten is voor Irigaray dus het meest fundamentele, onreducerbare en primaire verschil in de werkelijkheid. Wanneer zij uitspraken doet over de huidige maatschappij en deze wil veranderen naar een samenleving waarin iedereen ook daadwerkelijk gelijkwaardig *samen* leeft, kan zij er echter niet omheen dat juist in deze tijd ook andere verschillen dan de geslachtelijke een grote rol spelen. Toch blijft zij seksuele differentie als basis voor deze andere verschillen zien. Juist vanwege het primaire karakter van de seksuele differentie is erkenning van andere verschillen mogelijk.

Pas wanneer beide subjecten in hun differentie erkend worden en in al hun eigenheid mogen en kunnen bestaan, zal volgens Irigaray sprake zijn van een gelukkige en vooral menselijke samenleving met respect voor alle andere verschillen.

'This (...) enables us, moreover, to turn to the many without hierarchizing, thanks to the respect of the difference between the one (male and female) and the other (male and female). From now on I can look and encounter the other (male and female) – whether s/he is of another race, age, culture, religion, etc.' (Irigaray, 2001, p. 172; 2004, pp. 233-234)

Volgens deze gedachtegang staat (erkenning van de) seksuele differentie aan de basis van een respectvol samenleven van alle mogelijke verschillen in een pluriforme maatschappij. Want hoewel 'I am not you and you will forever remain other to me' (Irigaray, 2002, p. 168) met name uitgaat van een geslachtelijk verschillende 'ik' en 'jij', biedt dit uitgangspunt tevens openingen voor het doordenken van andere verschillen. De geslachtelijke begrenzing kan zo een opmaat zijn voor ieders persoonlijke

begrenzing die vanzelfsprekend maakt dat iedere ander voor mij de onreducerbare ander zal zijn met wie ik moet/wil samenleven: 'Each one provides the other with the confirmation of a limit' (Irigaray, 2002, p. 171, cursivering, KS). Respect dus voor de alteriteit van de ander, *iedere* ander, van welke sekse, generatie, ras of cultuur dan ook. Dit kan mijns inziens evengoed betekenen dat de onreducerbare differentie van twee subjecten van hetzelfde geslacht door deze beide individuen erkend dient te worden. Irigarays prioritering van seksuele differentie zou daarmee niet zozeer opgevat hoeven worden als het bestaan van slechts twee subjecten: vrouw en man, maar als verwijzing naar de ethische noodzaak om iedere relatie tussen twee individuen te aanvaarden als een relatie waarin beide subject zijn.

Hoewel Irigaray seksuele differentie dus nog altijd als meest fundamenteel verschil der verschillen beschouwt, verwijst zij recentelijk meer dan voorheen naar het bestaan van andere verschillen in de huidige maatschappij. Daarbij constateert zij onder meer dat de diversiteit van onze westerse samenleving steeds meer botsende groeperingen met zich meebrengt (Irigaray, 2001, p. 53; 2004, p. 226). Daaruit zou men kunnen concluderen dat bevestiging van en aandacht voor verschillen slechts leidt tot stereotypering en bepaalde (bevolkings)groepen uitsluit. Een filosofie die gebaseerd is op de notie van verschil zou daarmee wellicht falen in haar doel tot een beter samenleven. Irigaray wijst er echter op dat in deze visie de notie van verschil niet echt doorleefd wordt. Het probleem met betrekking tot de intolerantie tussen al deze verschillende (bevolkings)groepen is haars inziens niet zozeer het gevolg van de bevestiging van hun verschillen (van de ene groep ten opzichte van de andere groep), maar juist van het feit dat zij de eerste notie van verschil – die van de seksuele differentie – binnen hun groep niet erkennen en zich slechts baseren op het *gelijke* (wij zijn allemaal blank m/v, moslim m/v,

student m/v, enzovoort) waarmee al het andere daarbuiten afgewezen wordt.

'Forcing races, traditions, sexes and generations to conform to a single model of identity, culture and civilization means subjecting them to an order which does not take into account their differences. Such an obligation cannot ensure a horizontal coexistence between all of us: men and women of diverse races, countries, cultures, ages.' (Irigaray, 2004, p. 200)

Het eenduidig gelijke, waaraan al het andere zich dient te conformeren/onderwerpen, kan voor Irigaray nooit aan de basis van een menswaardige samenleving staan, een samenleving waarin verschillende mensen daadwerkelijk met elkaar *samen*leven. Irigarays filosofie zal in het huidige debat met betrekking tot Nieuwe Nederlanders (van de eerste, tweede en derde generatie) dan ook niet een pleidooi betekenen voor integratie en assimilatie, maar juist voor een articulatie van de verschillen. Alleen hierdoor is een werkelijk menswaardig multicultureel samenleven mogelijk. In het licht van deze filosofie kunnen zij die dezer dagen smalend beweren dat de integratie mislukt is het daarom niet bij het rechte eind hebben. De integratie is niet mislukt. Wanneer integratie betekent dat iedere andersdenkende en -levende zich zou moeten aanpassen aan het ultieme ene (het westen) is het, uit respect voor verschillen, onwenselijk en maakt het daadwerkelijk samenleven onmogelijk.

Om onze burgerlijke gemeenschap op democratische basis te herfunderen, moeten we volgens Irigaray uitgaan van horizontale relaties en dialogen in verschil. Verschillen op alle mogelijke gebieden en niveaus. Daarmee lijkt zij in de praktisch-politieke werken haar ideeën over differentie naar een breder vlak te trekken. Haar vroegfilosofische uitgangspunt met betrekking tot de prioritering van het geslachtelijk verschil blijft echter onveranderd. Waar zij daarentegen in haar vroege filo-

sophie de nadruk legt op de articulatie van het onderscheid tussen de geslachten, wordt in haar latere schrijven dit onderscheid meer en meer uitgangspunt voor het denken van andere mogelijke menselijke verschillen. De gedachte daarbij is dat juist vanuit respect voor het eerste en fundamentele verschil van de differentie der geslachten, openheid en erkenning voor andere verschillen kan ontstaan. Daarmee kan haar visie op seksuele differentie naar mijn mening geïnterpreteerd worden als een praktisch denken dat niet alleen de bevrijding van vrouwen aangaat, maar open staat voor alle mogelijke verschillen in de multiculturele, multi-etnische en multi-religieuze werkelijkheid van vandaag de dag.

### **Seksuele differentie als politieke filosofie**

In dit schrijven heb ik getracht aan te geven wat de verschuiving in Irigarays werk van een filosofisch naar een meer op de politieke praktijk gericht schrijven betekent. Hoewel de filosofie van Irigaray reeds van meet af aan een politieke filosofie is, haar meer recente politieke ideeën nog altijd bijzonder filosofisch geladen zijn en zij daarnaast nog altijd filosofische werken schrijft, blijkt er toch een, niet-strikte, scheiding aan te brengen in vroeger en later werk, in filosofie en politiek, in een praktijkgericht theoretisch-analyserend en een veel concreter praktisch-uitvoerend schrijven. Deze verschuiving lijkt op zichzelf een begrijpelijke stap in de context van haar gehele oeuvre dat streeft naar een gelukkige en humane samenleving van en voor twee geslachten. Om dit te kunnen bewerkstelligen dient de positieve articulatie van het vrouwelijke zich immers niet alleen op abstract niveau af te spelen; de verwezenlijking van een duale samenleving staat of valt volgens Irigaray heel concreet met het aanpakken van de basisbestanddelen van die maatschappij; de wetten, rechten en plichten. Wellicht kunnen Irigarays recente wetsbegrippen in dit kader opgevat worden als strategische begrippen, als begrippen die veranderin-



gen beogen, en zijn deze niet zozeer wat zij op het eerste gezicht lijken: essentialistische begrippen die het vrouwelijke vastleggen. Toch blijft de vraag of deze wetsvorm waarin de beoogde bevrijding van vrouwen gerealiseerd dient te worden nu wel zo'n gelukkige keuze is. Moet *de wet*, die nog altijd zo duidelijk symbool staat voor de heersende en onderdrukkende masculiene macht, nu juist de kapstok zijn waaraan veranderingen voor vrouwen opgehangen dienen te worden? De wet die stelt, definieert, bepaalt. De wet die beweert, duidt, theoretiseert. De wet die in de vroege teksten van Irigaray voor alles lijkt te staan waar zij zich hartgrondig tegen verzet. Want schrijft zij daar niet dat vrouwen wanneer zij de structuur van de macht bewaren zich weer – of ze willen of niet – aan een fallocentrische orde onderwerpen? (Irigaray, 1981, p. 67).

Door in haar latere werken wel de masculiniteit van de wet, maar niet het fenomeen zelf te verwerpen, heeft Irigarays recente denken de neiging veeleer binnen de gangbare normen van de huidige politiek te blijven zonder een verandering te bewerkstelligen. Door de huidige werkelijkheid niet te *vervormen* maar slechts opnieuw te willen vormen naar mascu-

liene maatstaven van regels en opsommingen, slaagt het politieke spreken van Irigaray er mijns inziens steeds minder in de bestaande orde te ontwrichten. Dit in tegenstelling tot haar eerdere behandeling van de geschiedenis van psychoanalyse en filosofie, waarvan zij de masculiniteit door middel van deconstructief herschrijven wel degelijk ondermijnt. In dit eerdere filosofisch werk komt de beoogde verandering immers met name tot stand door vervormende herhaling bestaande denkbelden middels te overdrijven, uit te vergroten en naar boven te halen. Rina van der Haegen spreekt in dit verband wel van een mimetische methode, die zij als een soort verruimde deconstructie opvat (Van der Haegen, 1989, p. 102). Ook Grosz spreekt met betrekking tot Irigarays vroegere teksten van een 'feministische deconstructie van de psychoanalyse' (Grosz, 1989, p. 109). Muraro stelt echter dat deconstructie van verkregen culturele normen nooit één van Irigarays doelen is geweest; zij zou veeleer een nieuwe, andere constructie van de huidige maatschappij beogen (Muraro, 1994, p. 323). Toch lijkt mij juist deconstructie – niet als doel op zich, maar als onderdeel van de (mimetische) *methode* – wel degelijk van belang voor de interpretatie van Irigarays filo-

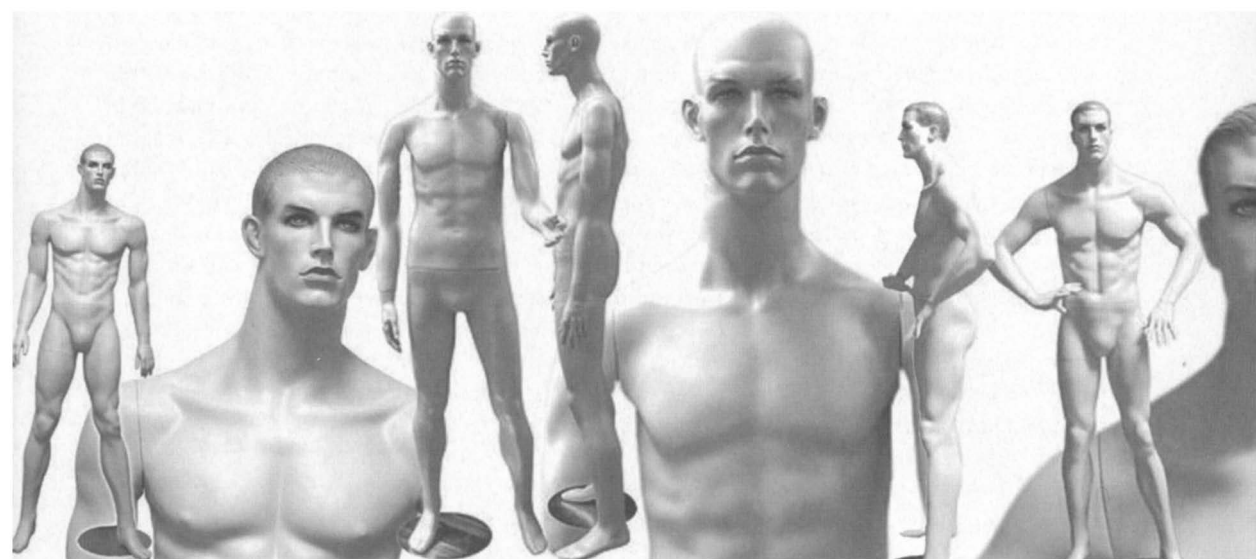


sofie. Door middel van het opnieuw doorlopen en demonteren van dominante systemen en door verschuivingen aan te brengen in de herhaling van cultureel-maatschappelijke basispatronen, onderzoekt zij immers aanvankelijk 'normeringen én grensoverschrijdingen, continuering én weerstand, met het voornemen een doorbraak te forceren' (Van der Haegen, 1989, p. 161).

Irigaray's deconstructieve methode wordt met name door Van der Haegen in nauw verband gebracht met de filosofie van Derrida. (Zie met name Van der Haegen, 1989, pp. 101-161). Met betrekking daartoe wijst Annemie Halsema op het gevaar de eigenheid van Irigaray's filosofie uit het oog te verliezen (Halsema, 1998, pp. 24-25). Zonder Irigaray nu direct als Derridaans deconstructiviste te beschouwen, acht ik echter juist het deconstructieve aspect van haar mimetische methode van belang als basis voor de door haar beoogde verandering (*herconstructie*) van het systeem. Wel moet ik beamen dat deze deconstructie 'slechts op[gaat] voor het vroege werk van Irigaray' (Halsema, 1998, p. 28). Inderdaad lijkt Irigaray in haar recente werk de deconstructie (van met name de psychoanalyse en de filosofie) grotendeels te verruilen voor de con-

structie van nieuwe politieke systemen. Deze nieuwe constructie mag dan van meet af aan haar einddoel zijn, of die binnen één leven – binnen één oeuvre – behaald kan worden is mijns inziens nog maar de vraag. Liever zie ik Irigaray het huidige wetssysteem grondig deconstrueren, zoals zij dat ook zo overtuigend doet in haar meer filosofische werken, alvorens met nieuwe regels en wetten te komen die nu de masculiniteit van de politiek in het algemeen immers allerminst ondermijnen.

De overgang van het vroege filosofische naar het meer politiek gerichte werk heeft echter ook een positieve ontwikkeling met zich meegebracht. Erkenning van seksuele differentie kan volgens Irigaray immers leiden tot openheid voor andere verschillen zoals culturen, geloven, etniciteiten, et cetera. Daarbij maakt zij wel een onderscheid tussen seksuele differentie en al deze overige menselijke verschillen. Voor Irigaray ligt de basis van alle verschillen immers in de erkenning van dit aller-eerste verschil van seksuele differentie. Voor haar bestaat de wereld in eerste instantie uit twee geslachten. In haar latere praktisch-politieke werk benadrukt zij eens te meer dat een gelukkigé maatschappij die recht doet aan de werkelijkheid van de wereld gebaseerd moet



zijn op deze *twee* subjecten: vrouw en man. Het gevaar bestaat dat zo'n sterke notie van verschil zou kunnen leiden tot afzondering, tot een onoverbrugbare afstand waardoor 'vrouwelijk' en 'mannelijk' in plaats van met elkaar te bestaan, steeds verder van elkaar verwijderd raken. Zij tracht dit te overbruggen door te wijzen op het belang van communicatie tussen beide. Samenleven is haars inziens pas mogelijk wanneer sprake kan zijn van een dialoog tussen hen, als twee gelijkwaardige subjecten in erkenning van hun differentie.

Concreet gezien heeft dit voor Irigaray verstrekkende gevolgen, zoals bijvoorbeeld haar voorstel het hoofd van een regering idealiter te laten bestaan uit een koppel van vrouw en man (Irigaray, 2001, p. 104). Deze gedachte sluit geheel aan bij het zogenaamde 'pariteitsdenken', een theorie die voortkomt uit het exclusieve karakter van de Franse republiek waar tijdens de Revolutie een zogezegd neutraal universeel burgerschap ingesteld werd. Dit burgerschap was in feite echter een mannelijk burgerschap, omdat het in de praktijk enkel toegekend werd aan mannen. Voorstanders van een paritaire democratie pleiten voor een nieuwe invulling van het begrip burgerschap waarbij in overweging genomen wordt dat burgers uit vrouwen en mannen bestaan. Zo vragen Françoise Gaspard, Claude Servan-Schreiber en Anne Le Gall (1992) om het feitelijk opnemen in de wet van gelijke vertegenwoordiging van vrouwen en mannen in de politiek. In 1999 is Frankrijk het eerste land ter wereld dat, onder meer door toedoen van feministe en filosofe Sylviane Agacinski, constitutionele hervormingen doorvoert waardoor bepaald werd dat tijdens parlementsverkiezingen vijftig procent van de op de lijst genoemde kandidaten vrouw moet zijn. Het is natuurlijk onacceptabel dat de (niet alleen Franse) volksvertegenwoordiging nog altijd merendeels uit mannen bestaat. De vraag is echter of een pariteitswet in staat is die situatie op de juiste wijze open te breken.<sup>9</sup> De enige manier om tot een werkelijk paritaire uitslag te komen, is immers – zoals ook Irigaray het voorstelt – een paarsge-

wijze verkiezing. Hierbij dreigt mijns inziens echter het gevaar dat de filosofisch interessante gedachte dat het universele twee is, feminiën en masculiën, in de praktisch-politieke uitvoering ervan een haast dogmatische concretisering van een veel opener uitgangspunt wordt.

Hoewel seksuele differentie een vruchtbaar uitgangspunt voor een respectvol samenleven van alle verschillen kan zijn, lijkt mij de vasthoudendheid waarmee Irigaray het 'twee' als primair en meer waardevol boven iedere andere veelvoud plaatst, problematisch. De wereld bestaat immers uit meer dan twee verschillende subjecten; mensen die verschillen in cultuur, opvoeding, religie, huidskleur, politieke overtuiging, enzovoort. De beperking die Irigaray zichzelf oplegt door haar voorgestelde utopie van 'een maatschappij van twee' uitsluitend op man-vrouwrelaties te betrekken, en niet de alteriteit tussen individuen, ongeacht of zij van eenzelfde of verschillend geslacht zijn, ter sprake te brengen, suggereert volgens Penelope Deutscher een vorm van monodiscursiviteit die zich slechts lijkt te richten op blanke westerse vrouwen (Deutscher, 2002, p. 72).

De vraag zou gesteld kunnen worden of Irigarays uitdrukkelijke prioritering van seksuele differentie in onze huidige multiculturele en multi-etnische westerse samenleving nog wel steekhoudend is. Komt voor bijvoorbeeld een moslim (vrouw of man) diens geloof of cultuur in onze steeds xenofobischer wordende maatschappij niet op een eerdere plaats dan het gegeven dat zowel de moslima als ik (niet-gelovige westerling) beiden vrouw zijn? Buiten onze westerse maatschappij strekt dit argument nog verder. Zou het vrouwzijn in het huidige Darfur bijvoorbeeld werkelijk vooraf gaan aan het verschil tussen weldoorvoede, in vrede levende westerlingen en hongerende, onderdrukte oorlogsslachtoffers? Irigaray lijkt er vanuit te gaan dat seksuele differentie op een eerste plaats komt, omdat nu eenmaal in alle culturen, etniciteiten, religies, et cetera het verschil tussen vrouwen en mannen bestaat. Maar dat gegeven kan evengoed omgedraaid

worden: alle vrouwen en mannen behoren immers tot een bepaalde cultuur, etniciteit, religie, ... die op hun beurt weer van andere culturen, etniciteiten, religies, et cetera verschillen. Irigarays prioritering van seksuele differentie boven andere verschillen lijkt daarmee toch enigszins problematisch. Dat betekent echter niet dat het belang ervan mag worden onderschat. Wanneer dicht bij jezelf respect voor verschillen ontstaat – respect dus ten eerste voor het verschil tussen vrouw en man, Nederlandse en Nederlander, moslima en moslim, Afrikaanse en Afrikaan, enzovoort – kan dat wel degelijk de weg naar respect voor andere verschillen openen. Hoewel een ‘Nederlandse’, ‘moslima’ en ‘Afrikaanse’ hun vrouwelijkheid ieder op een andere wijze zullen beleven – een aspect dat naar mijn mening door Irigaray te veel onderbelicht wordt – lijkt het mij inderdaad van groot belang dat zij die vrouwelijkheid ook daadwerkelijk als fundamenteel anders, maar wel van gelijke waarde aan mannelijkheid *kunnen* beleven. Seksuele differentie kan daarmee als ‘eye-opener’ voor een respectvolle samenleving in alle diversiteit beschouwd worden, maar zou dan wel trouw moeten blijven aan haar voortdurend kritisch-onderzoekende methode.

### Deconstructie of constructie?

Al met al acht ik de voortdurende ontwikkeling van Irigarays denken op zichzelf een positieve zaak. Met het oog op de nog altijd onvoltooid articulerende van seksuele differentie is het bovendien van belang voortdurende en hernieuwde aandacht te vragen voor deze open filosofie. De huidige samenleving, waarin het masculiene vertoog domineert, komt nog altijd niet overeen met de werkelijkheid van twee geslachten, laat staan met enige andere mate van pluriformiteit. Het is daarom begrijpelijk en ook dapper dat Irigaray niet alleen theoretisch, maar ook heel praktisch en concreet stappen onderneemt om daarin een verandering teweeg te brengen. Echter, door zich reeds vóór een voltooid deconstructie – zo die ooit voltooid kan zijn –

op de constructie van concrete regels en wetten te werpen, lijkt het open toekomstperspectief van Irigarays filosofie van seksuele differentie enigszins in gevaar te komen. Dit is met name jammer omdat de deconstructieve wijze waaraan Irigaray filosofische en psychoanalytische teksten onderwerpt, evengoed toegepast zou kunnen worden op de politieke praktijk, door bijvoorbeeld de huidige formulering van het burgerrecht op een kritische wijze te bevragen.<sup>10</sup> Een herhalende, vervormende beschrijving zou zo het verborgen feminiene naar de oppervlakte kunnen halen, waardoor de masculiene dominantie van *al* deze velden doorbroken wordt.

### Noten

1. Irigarays interpretatie van de psychoanalytische theorieën van Lacan is met name terug te vinden in ‘Herlezing van de psychoanalytische theorie’ (zie Irigaray, 1981). Irigaray acht Lacans analyse van de status van de vrouw in de westerse maatschappij zeer waardevol. Zij heeft echter wel kritiek op de conclusies die hij in de psychoanalyse in het algemeen aan deze analyse verbindt, of liever gezegd, aan het berusten in de dingen zoals ze zijn: ‘De psychoanalytische methode spreekt dus de waarheid over de status van de vrouwelijke seksualiteit, en van de seksuele verhouding. Maar daar blijft zij bij (...) Door te weigeren de historische bepaaldheid van haar vertoog te interpreteren (...) en met name wat de tot nu toe uitsluitend mannelijke gesexueerdheid van de toepassing van haar wetten impliceert, blijft de psychoanalyse gevangen in het fallocentrisme waarvan zij pretendeert een universele en eeuwige waarde te maken’ (Irigaray, 1981, p. 86).
2. Aandacht voor dit punt lijkt inderdaad geen overbodige luxe. Zo kan men zich bijvoorbeeld afvragen of er een verband bestaat tussen het toenevende geweld jegens jonge meisjes – dat zich uit in *gang-bangs* en andere nare vormen van verkrachting en mishandeling – en de gewelddadige en seksistische, vrouwenonvriendelijke hiphop-clips op MTV en TMF.
3. Renzo Imbeni (1944-2005), ex-burgemeester van Bologna, was van 1989 tot 2004 lid van het

- Europees Parlement (waarvan vanaf 1994 voorzitter). In die hoedanigheid had hij zitting in diverse commissies voor de rechten van de mens en vrijheden en rechten van de burger.
4. Naast haar studie van Mary Wollstonecraft (Sapiro, 1992) heeft Virginia Sapiro diverse werken gepubliceerd met als thema gender en politiek (Sapiro, 1984; 2000).
  5. Carole Pateman heeft zich vanaf het begin van haar loopbaan toegelegd op de politieke theorie. De laatste twintig jaar is feministische politiek een belangrijk thema in haar werk, waarin zij met name de relatie tussen gender en politiek analyseert (zie Pateman 1988, 1990).
  6. De speciale rechten voor voetbalsupporters komen in de praktijk veelal neer op extra plichten. Waar het mij om gaat is dat voor verschillende, elkaar soms overlappende, bevolkingsgroepen in bepaalde situaties blijkbaar ook verschillende regels bestaan. Waarbij gezegd moet worden dat het Irigaray, in tegenstelling tot de plichten van voetbalsupporters (waarbij een andere bevolkingsgroep, namelijk politiemensen, overigens ook weer speciale rechten hebben jegens deze eerste groep) met name om *positieve* rechten voor vrouwen te doen is.
  7. Hoewel Elisabeth Badinter het in genoemd interview niet met naam en toenaam noemt, lijkt haar kritiek onder andere onmiskenbaar te gelden voor Irigarays denken over de rol van seksuele differentie in de huidige politiek. Zo stelt zij: 'Wat ik de huidige feministen verwijt is dat ze het moederschap weer in het centrum van het leven van de vrouw hebben geplaatst. Als je zegt dat man en vrouw radicaal verschillende kwaliteiten hebben [...] dan verwijt ik hen dat ze medeplichtig zijn aan een ontstellende verslechtering van de positie van de vrouw' (Berman, 2003). Dit argument sluit nauw aan bij de kritiek die Irigaray reeds vanaf het allereerste begin te verduren heeft gehad: het verwijt van biologisch essentialisme (zie ook noot 8).
  8. Het verwijt van biologisch essentialisme werd Irigaray door verschillende feministen gemaakt. Zoals Margaret Whitford zegt: '[F]rom Lacanian feminists to socialist/materialist feminists who may have agreed on little else but their dismissal of essentialism' (Whitford, 1994, pp.15-18).
  9. Een ander punt van kritiek op de pariteitswet is de vermeend essentialistische vooronderstelling ervan: vrouwen (en mannen) zouden op basis van hun biologische lot tot vrouwen (respectievelijk mannen) gereduceerd worden. Met betrekking hiertoe verwijs ik met name naar de kritiek van Elisabeth Badinter, zoals eerder genoemd in dit artikel. Dat pariteit wellicht niet de ultieme oplossing is voor de vertegenwoordiging van vrouwen in het parlement maar desalniettemin een poging waard, is de stellingname van Anne Phillips (1998).
  10. Zonder nu meteen voorstander te zijn van een letterlijke *wet* op pariteit, is de algehele discussie daaromtrent mijns inziens dus wel degelijk zinvol. Deze discussie heeft immers met name betrekking op het fenomeen burgerschap en de het zogenaamd sekseneutrale karakter daarvan. De verschillende feministen die zich met vragen daaromtrent hebben beziggehouden en nog altijd bezighouden – van onder andere Françoise Gaspard tot Anne Phillips – zouden in mijn ogen beschouwd kunnen worden als positieve voorbeelden van politiek-filosofisch denken in de geest van Irigarays filosofie van seksuele differentie.

## Literatuur

- Berman, Th. (2003). Het gaat niet om je sekse. *De Groene Amsterdammer*, 31 mei. URL: [http://www.groene.nl/2003/0322/tb\\_badinter.html](http://www.groene.nl/2003/0322/tb_badinter.html)
- Deutscher, P. (2002). *A Politics of Impossible Difference. The Later Work of Luce Irigaray*. London: Cornell University Press.
- Ende, T. van den (1999). *In levende lijven. Identiteit, lichamelijke en verschil in het werk van Luce Irigaray*. Leende: Damon.
- Gaspard, F., Servan-Schreiber, C. & Le Gall, A. (1992). *Au pouvoir, citoyennes! liberté, égalité?, parité?*. Paris: Seuil.
- Grosz, E. (1989). *Sexual Subversions. Three French Feminists*. Sydney: Allen & Unwin.
- Haegen, R. van der (1989). *In het spoor van de seksuele differentie*. Nijmegen: SUN.

- Halsema, A. (1998). *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*. Amsterdam: Boom.
- Irigaray, L. (1981). *Dit geslacht dat niet (één) is*. Amsterdam: Hòlderin.
- Irigaray, L. (1985). *Speculum of the Other Woman*. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1992). *Ik, jij, wij. Voor een cultuur van het onderscheid*. Kampen: Kok Agora.
- Irigaray, L. (1994). *Thinking the Difference. For a Peaceful Revolution*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (2001). *Democracy Begins Between Two*. New York: Routledge.
- Irigaray, L. (2002). *The Way of Love*. London/New York: Continuum.
- Irigaray, L. (2004). *Key Writings*. New York: Continuum.
- Muraro, L. (1994). Female Genealogies. In C. Burke, N. Schor & M. Whitford (Eds.), *Engaging with Irigaray. Feminist philosophy and modern European thought* (pp. 317-333). New York: Columbia University Press.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, C. (1990). *The Disorder of Women. Democracy, Feminism, and Political Theory*. Stanford: Stanford University Press.
- Pateman, C. (2004). Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income. *Politics and Society*, 32, 4, 89-105.
- Phillips, A. (1998). *The Politics of Presence. Political Representation of Gender, Race, and Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Sapiro, V. (1984). *The Political Integration of Women. Poles, Socialization, and Politics*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sapiro, V. (1992). *A Vindication of Political Virtue. The Political Theory of Mary Wollstonecraft*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sapiro, V. (2000). Women's Right to Equal Political Obligations. *Journal of Women's History*, 12, 1, 182-184.
- Torres, C.A. & Flynn, E.C. (2004). Participatory democracy and citizenship. An interview with Carole Pateman. In D. Schugurensky (Ed.), *Citizenship learning and participatory democracy*. URL: [http://fcis.oise.utoronto.ca/~daniel\\_schugurensky/lclp/pateman.html](http://fcis.oise.utoronto.ca/~daniel_schugurensky/lclp/pateman.html)
- Whitford, M. (1994). Reading Irigaray in the nineties. In C. Burke, N. Schor & M. Whitford (Eds.), *Engaging with Irigaray. Feminist philosophy and modern European thought* (pp. 15-33). New York: Columbia University Press.

## Beeldmateriaal

Gert Jan Bosgra.