# Is het feminisme een kolonialisme?

## De erfenis van Simone de Beauvoir

*Karen Vintges*







Op een conferentie in Parijs in januari 2008 ter gelegenheid van de honderdste geboortedag van Simone de Beauvoir werd een nieuw ingestelde 'Prix Simone de Beauvoir pour la liberté des femmes'[1] uitgereikt aan Ayaan Hirsi Ali en Taslima Nasreen. Beiden zijn schrijfsters van Moslim-origine die scherp stelling nemen tegen de islam als zodanig, voor beiden geldt dat zij het westerse liberalisme als de enige uitweg voor vrouwen beschouwen.[2] De leden van het organisatiecomité, onder wie de filosofen Elisabeth Badinter en Julia Kristeva, hebben op deze manier De Beauvoirs erfenis verbonden aan een type feminisme dat van moslima's vraagt om hun cultuur en religie achter zich te laten ten gunste van een westerse liberale levenswijze. Een paar jaar eerder verwees Badinter in haar boek *Fausse Route* [Verkeerde weg] (2003) al naar het werk van De Beauvoir ter verdediging van het verbod op de hoofddoek op Franse scholen.[3]

Ik zal hieronder betogen dat De Beauvoirs werk ten onrechte wordt geclaimd voor een type Verlichtingsfeminisme dat de islam als per definitie onderdrukkend voor vrouwen beschouwt en dat van moslima's vraagt om zich aan te passen aan het westerse seculiere liberalisme. Al zo'n twee decennia is er sprake van een zich ontwikkelend moslim- en islamitisch feminisme, dat juist een strijd voert voor 'gender justice' op basis van het islamitische erfgoed en dat strijdt voor vrouwenrechten binnen de islam (voor een overzicht zie Vintges, 2006; 2007). Moslim- en islamitisch feministen, maar ook tal van andere denkers en denksters uit de niet-westerse wereld, hebben de afgelopen decennia bezwaar gemaakt tegen de mondiale verbreiding van het westerse liberalisme onder het label van de bevrijding van de vrouw. Het westerse feminisme wordt door hen als een in de kern kolonialistisch programma bekritiseerd (zie bijvoorbeeld Mohanty, 1991).[4]

Is het feminisme inderdaad een kolonialisme? Staat het voor een radicaal Verlichtingsdenken dat zich dwingend wil opleggen aan alle culturen? Ik zal hier onderzoeken in hoeverre het denken van De Beauvoir, dat als paradigmatisch kan gelden voor het hedendaags westerse feminisme (zie Vintges, 1998), een assimilatie vergt aan westers liberale modellen van mens en maatschappij. We zullen zien dat De Beauvoirs feministische idealen en denkbeelden over strategie veel inclusiever zijn dan haar zelfbenoemde erfgenamen claimen.

### *Idealen*

In haar werk *Le deuxième sexe* (1949)/*De tweede sekse* (1982) beschrijft De Beauvoir

hoe culturele tradities door de eeuwen heen de vrouw op het tweede plan hebben vastgenageld. De man heeft zich in de geschiedenis verhouden tot de vrouw als een subject tot een object: hij was de handelende mens, zij de tot natuur gereduceerde Ander, waarmee gehandeld kon worden. De man heeft zich kortom door de eeuwen heen de positie van het Zelf, het subject dat handelt en beslist, toegeëigend en de vrouw als de secundaire Ander gestereotypeerd, een positie die de vrouw ook heeft geïnternaliseerd. Maar vrouwen moeten als volwaardige menselijke wezens worden erkend, zo luidde De Beauvoirs oproep. Daarvoor moeten niet alleen de wetten veranderen maar ook 'de instituties, de zeden, de opvattingen, het hele maatschappelijke bestel' (De Beauvoir, 1982, p. 821). En last but not least moet de instelling van zowel mannen als vrouwen veranderen. Beiden moeten ze de ambiguïteit van hun menselijke conditie erkennen en een bestaan als een denkend bewustzijn en als mens van vlees en bloed tussen andere mensen op zich nemen.

De Beauvoir had haar visie over de ambiguïteit van de menselijke conditie uiteengezet in het twee jaar eerder verschenen essay *Pour une morale de l'ambiguité* (1947)/ *Een moraal der dubbelzinnigheid* (1958). Haar 'ethiek van ambiguïteit' houdt in dat wij steeds opnieuw onze 'ontologische' vrijheid – Sartres concept van vrijheid als inherent aan ons bewustzijn – omzetten in een ware vrijheid. Pas als we ons bewustzijn 'incarneren' en concrete lichamelijke verbindingen met de wereld en de medemens aangaan in positieve projecten die gericht zijn op de vrijheid van de concrete medemens, zijn we werkelijk vrij. Ware vrijheid is voor De Beauvoir dus een ethisch ideaal, waarbij betrokkenheid bij anderen en het aanvaarden van de eigen lichamelijke gesitueerdheid een grote plaats innemen.[5]

Haar appèl aan vrouwen in *De tweede sekse* om zich tot vrije mensen te ontwikkelen houdt dus geen pleidooi in voor een 'atomistisch' zelf dat los staat van tradities en cultuur en dat een instrumentele relatie heeft met zijn omgeving en eigen handelen. Zij pleit juist voor een ethisch, concreet handelend zelf dat gesitueerd en 'geïncarneerd' is. In *De tweede sekse* stelde zij dat mannen en vrouwen, in een permanente morele inspanning, hun ambiguïteit moeten accepteren en niet langer op de andere sekse dat deel moeten projecteren dat zij van zichzelf niet willen onderkennen. Mannen moeten hun lichamelijke dimensie durven accepteren en die niet langer op vrouwen projecteren, andersom moeten vrouwen hun eigen status als denkend bewustzijn meer tot uitgangspunt durven nemen. Dan pas kunnen zij elkaar als gelijken ontmoeten en zijn liefde en vriendschap tussen de seksen mogelijk, in plaats van wederzijdse narcistische projecties. Aan het einde van haar werk benadrukt zij dat niet op voorhand te voorspellen valt hoe de nieuwe relaties van een gelijkwaardige liefde en vriendschap tussen de seksen er in de toekomst uit zullen zien. 'Er zullen tussen de geslachten nieuwe lichamelijke en affectieve relaties ontstaan waarvan wij geen idee hebben' (De Beauvoir, 1982, p. 827). Daarbij, zo stelt zij expliciet, zullen er ook altijd verschillen *tussen* mannen en vrouwen blijven bestaan.

'De erotiek, dus de seksuele wereld van de vrouw heeft nu eenmaal een bijzondere vorm en dat zal ongetwijfeld met zich mee brengen dat er in haar een eigen geaarde sensualiteit en gevoeligheid ontstaat. De verhouding tot haar lichaam, tot het lichaam van de man en het kind zullen nooit dezelfde zijn als de verhouding waarin de man staat tot zijn lichaam, tot het lichaam van de vrouw en het kind. Zij die zoveel praten over "gelijkheid in verscheidenheid" zal het moeilijk vallen toe te geven

dat er verscheidenheid in gelijkheid kan bestaan' (De Beauvoir, 1982, p. 827).

Maar hoe het sekseverschil in de toekomst beleefd zal worden en hoe de liefde eruit zal zien wanneer mannen en vrouwen aan elkaar gelijkwaardig zijn in maatschappelijk opzicht, blijft onbepaald in *De tweede sekse*. De Beauvoir meent dat de mens een wezen is dat zichzelf uitvindt en geeft om die reden alleen een paar richtlijnen en geen blauwdrukken.

Dit zien we ook terug in haar feministische teksten uit de jaren vijftig en zestig, bijvoorbeeld in het artikel 'It's about time woman put a new face on love' (1950). Hierin stelt ze opnieuw dat mannen en vrouwen hun ambiguïteit moeten aanvaarden en ook dat sekseverschillen altijd zullen blijven bestaan. Beide seksen verschillen in hun sensualiteit, hun gevoeligheid, hun verhouding tot de wereld. Bepaalde vormen van sensibiliteit zullen misschien verdwijnen, maar andere zullen ervoor in de plaats komen. 'Zou het niet beter zijn om te proberen de toekomst te helpen *uitvinden*, eerder dan om grimmig te blijven vasthouden aan het verleden?' (De Beauvoir, 1950, p. 77 – mijn cursivering).

In een voorwoord bij een boek dat de toegang tot anticonceptiemiddelen voor vrouwen bepleit, schrijft De Beauvoir dat alleen onder die voorwaarden echte liefde in het gezin mogelijk is, 'een liefde die voor miljoenen vrouwen hun enige toevlucht is in een harde wereld' (De Beauvoir, 1979a, p. 399). In nog weer een ander artikel, geschreven voor een Amerikaans vrouwenblad, gaat ze opnieuw in op de liefde als een 'joy and a gift' (De Beauvoir, 1965, p. xx). Het Vaticaan deed indertijd *De tweede sekse* in de ban en heeft recent nog het feminisme ervan beschuldigd het gezin te willen vernietigen. Maar uit De Beauvoirs teksten uit de jaren vijftig en zestig blijkt al heel duidelijk dat haar doel juist was dat de liefde tussen het paar zou overleven. Ook in haar feministische werk – inclusief *De tweede sekse* – bepleit De Beauvoir haar ideaal van de 'ethische' vrijheid die, in plaats van wederzijdse narcistische projecties, liefde en vriendschap mogelijk maakt tussen mensen, partners, ouders en kinderen. Haar feministische ideaal van de vrije mens staat ver af van het 'atomistische' individu, dat gangbaar het model vormt van de vrije mens onder het westerse liberalisme.[6]

Maar ook haar ideeën over de noodzaak van maatschappelijke veranderingen tonen haar grote afstand tot het gangbare westerse liberalisme. In *De tweede sekse* kwam het socialisme als noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde naar voren voor een herziening van de sekseverhoudingen. In een artikel uit 1961, 'La condition féminine', stelt De Beauvoir explicieter dat een socialistische herziening van de organisatie van de productie nodig is om wetten en instituties te creëren die de combinatie van werk en kinderopvoeding mogelijk maken. Mannen zullen het dan gewoon vinden dat vrouwen werken en hun sensibiliteit en seksualiteit daaraan aanpassen, ook kinderen zullen zich gemakkelijk aanpassen aan nieuwe gelijkwaardige seksenverhoudingen (Zie De Beauvoir 1979b).

De Beauvoirs feministische idealen van ethische vrijheid en nieuwe maatschappelijke ordening blijken dus geenszins te stroken met de gangbare modellen van mens en maatschappij van het westerse liberalisme. We zullen ons nu nader verdiepen in haar denkbeelden over strategie.

### *Strategie*

In dit verband is het verhelderend om een korte vergelijking te maken tussen De Beauvoirs werk *De tweede sekse* en Sartres studie over het antisemitisme *Réflexions sur la question juive* (1946), in het Nederlands vertaald onder de titel *Portret van een anti-semiet* (1947). Bij alle verschillen tussen beide wer-

ken hebben zij als belangrijke overeenkomst dat De Jood respectievelijk De Vrouw als de Ander worden geanalyseerd, oftewel als het product van een eeuwenlange onderdrukking door respectievelijk antisemitisme en patriarchaat. Maar nog een andere overeenkomst treffen we in beide werken aan.[7]

Sartre stelde expliciet in zijn studie dat joden moeten strijden tegen twee vijanden: de anti-Semiet én de 'liberale democraat'. De eerste wil hem vernietigen als mens, de tweede 'wil hem vernietigen als jood om slechts de mens in hem te bewaren, de abstracte en universele persoon van de rechten van de mens en de burger' (Sartre, 1947, p. 67). Het 'abstracte liberalisme' lost alle collectieve eenheden op in individuele elementen: een sociaal lichaam is voor de liberale democraat een groep individuen. Alhoewel de democraat de jood als individu redt, ontkent hij hem dus als jood (zie Sartre, 1947, p. 64).

Sartre karakteriseert deze positie als een 'neerbuigend liberalisme'(1947, p.163) en concludeert dat een assimilatiepolitiek die de jood onderdrukt ten gunste van de mensheid in feite inhumaan is. Want 'de *mens* bestaat niet: er zijn joden, protestanten, katholieken, er zijn Fransen, Engelsen, Duitsers, er zijn blanken, zwarten, gelen. Het gaat er per slot van rekening om een geestelijke gemeenschap, die gebaseerd is op zeden en op genegenheid ten voordele van een nationale collectiviteit, te vernietigen' (Sartre, 1947, p. 173). In plaats daarvan geldt 'dat de Joden, evenals Arabieren, of zwarten, van het ogenblik af dat zij zich solidair verklaren met de nationale zaak, daarop hun recht kunnen doen gelden; zij zijn burgers. Maar ze hebben die rechten *als* Joden, zwarten of Arabieren, dat wil zeggen als concrete personen' (Sartre, 1947, p. 175). Voor de leden van deze groepen zelf geldt voor Sartre dat zij hun onderdrukte identiteit niet moeten ontkennen maar juist




expliciet op zich moeten nemen, in een uitdaging van hun overheersers.

De Beauvoir concludeert op soortgelijke wijze in *De tweede sekse* dat voor 'de aanhangers van de filosofie der verlichting, van het rationalisme en het nominalisme' het woord 'vrouw' geen enkele betekenis meer had. '(V)oor hen zijn vrouwen alleen maar menselijke wezens die men volkomen willekeurig aanduidt door het woord 'vrouw' (...). (M)aar een dergelijke bewering is abstract: het is een feit dat ieder concreet menselijk wezen altijd op een specifieke manier gesitueerd is. Het afwijzen van begrippen als het eeuwig vrouwelijke, de ziel van de zwarte en het joodse karakter betekent geen ontkenning van het feit dat er tegenwoordig joden, zwarten en vrouwen bestaan' (De Beauvoir, 1982, p. 10).[8] Net als Sartre stelt zij dat leden van onderdrukte groepen hun identiteit niet moeten verloochenen. '(V)oor de betrokkenen betekent een dergelijke ontkenning geen vrijheid, maar een vlucht uit de werkelijkheid' (De Beauvoir, 1982, p. 10).

Uit deze overeenkomstige passages in beider werken kunnen we concluderen dat beiden de strategie van een 'abstract liberalisme' (Sartre) of 'filosofie van de Verlichting' (De Beauvoir) verwerpen die de concrete identiteiten van mensen ontkent of weigert. Beide filosofen blijken zeer kritisch te staan ten opzichte van een politiek van assimilatie die de specifieke gesitueerdheid van mensen niet in aanmerking neemt.

Samenvattend kunnen we concluderen dat het claimen van De Beauvoirs erfenis voor een radicaal Verlichtingsfeminisme, zoals de boven aangehaalde Franse feministen dat recentelijk deden, zowel in inhoudelijk als in strategisch opzicht afbreuk doet aan de rijkdom en actualiteit van De Beauvoirs nalatenschap. We zagen al dat haar feministische idealen niet stroken met een type westers Verlichtingsdenken dat van ieder mens een 'atomistisch' individu wil maken en dat de gangbare markteconomie met zijn dichotomie van zorg en arbeid tot uitgangspunt neemt. Ook in strategisch opzicht wijkt haar visie af van het gangbare westerse liberalisme. Haar zienswijze lijkt eerder in de buurt te komen van identiteitspolitieke bewegingen (zoals bijvoorbeeld die van moslim- en islamitisch feministen) die de gesitueerdheid en concrete identiteit van mensen serieus nemen, in plaats van deze op te lossen in een abstract liberalisme dat een politiek van gedwongen assimilatie voorstaat.

Veel meer dan het nu dominante westerse feminisme met zijn nadruk op 'vrije' seks en topcarrières voor vrouwen is het opkomende moslim- en islamitisch feminisme nog een ethisch feminisme: goed mens zijn en goede betrekkingen tot de medemens staan hierin centraal en de strijd voor vrouwenrechten heeft hier nog een betere wereld tot inzet. De Beauvoirs ethisch feminisme, met zijn nadruk op vrijheid in verbondenheid en zijn pleidooi voor een betere wereld, kan in dit opzicht een inclusief paradigma bieden voor de cross-culturele feministische coalities, zoals die zich recentelijk ontwikkelen. Het valt te hopen dat de 'Prix de Simone de Beauvoir pour la liberté des femmes' daaraan geen afbreuk zal doen.

**Noten**

Ter nagedachtenis aan Eva Lundgren Gothlin

1 De prijs zal jaarlijks worden uitgereikt. 'Le Prix « Simone de Beauvoir pour la liberté des femmes » se propose de récompenser l'œuvre et l'action exceptionnelles de femmes et d'hommes qui, dans l'esprit de Simone de Beauvoir, contribuent à promouvoir la liberté des femmes dans le monde'. Zie http://2008beauvoir.blogspot.com/2008/01/prix-simone-de-beauvoir-pour-la-libert.html

2 Hirsi Ali en Nasreen zijn beiden afkomstig uit landen (respectievelijk Somalië en Bangla Desh) waarin vrouwen uit naam van de islam extreem worden onderdrukt. Vanuit deze achtergrond zien zij weinig ruimte voor een strijd voor vrouwenrechten binnen de islam en beschouwen zij die als een onderdrukkende religie per se.

3 Volgens Badinter moet de westerse Verlichting verdedigd worden tegen een oprukkend islamisme, waarvan de hoofddoek het voorteken zou zijn. 'Kijk naar Engeland. Dat is een land waar geen enkele hindernis is gelegd tegen de geringste hoofddoek, tegen niets. Maar zie wat voor vreselijks dat oplevert (...) Daar komen die jongens van al-Qaeda naar toe voor hun opleiding.' Voor haar visie beroept zij zich vervolgens uitdrukkelijk op wat zij noemt haar 'spirituele moeder' Simone de Beauvoir (Zie Berman, 2003). De Beauvoirs stellingname in maart 1979 tegen de sluier in Iran gold het verplichtende karakter ervan. Zij benadrukte daarbij dat de visie van de georganiseerde Iraanse vrouwen de doorslag moest geven voor de standpunten van internationale feministen (Zie De Beauvoir, 2005).

4 Ahmed (1992) laat zien hoe het feminisme in Egypte werd geïmporteerd door Britse kolonisten die zich in eigen land sterk tegen het vrouwenkiesrecht verzetten.

5 Zie Vintges (2008) voor een beknopte bespreking van het filosofische gehalte van *De tweede sekse*.

Voor een uitgebreide bespreking van haar gehele filosofische werk zie Vintges, 1992, 1996; Lundgren Gothlin, 1996.

6 Zie voor deze term Young (1990). Taylor (1989) spreekt in eenzelfde trant van het 'punctual self' van het westerse liberalisme. De mens wordt gezien als een individuele, op zichzelf staande actor, met een voorgegeven vrijheid. Het 'negatieve' vrijheidsconcept van het westerse liberalisme acht het individu vrij in de mate waarin zijn voorgegeven vrijheid niet door anderen wordt gehinderd of gestolen.

7 Voor een verdere uitwerking van de vergelijking zie Van Leeuwen & Vintges, 2008.

8 De vertaling is door mij aangepast.





**Literatuur**


Ahmed L. (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press.

Badinter, E. (2003). *Fausse route.* Paris: Odile Jacob.

Beauvoir, S. de (1947). *Pour une morale de l'ambiguité*. Paris: Gallimard.

Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxiéme sexe*. Paris: Gallimard.

Beauvoir, S. de (1950). It's about time woman put a new face on love. *Flair* 1, 3, 76-77.

Beauvoir, S. de (1958). *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*. Utrecht: Bijleveld.

Beauvoir, S. de (1965). What love is and isn't. *McCalls* (August), 53-55.

Beauvoir, S. de (1979a). Préface à "La Grand'Peur d'aimer" du docteur Lagroua Weil-Hallé [1960]. In C. Francis & F. Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir* (pp. 397-400). Paris: Gallimard.

Beauvoir, S. de (1979b). La condition féminine. In: C. Francis & F.Gontier, *Les écrits de Simone de Beauvoir* (pp. 401-409). Paris: Gallimard.

Beauvoir, S. de (1982). De *tweede sekse*. Utrecht: Bijleveld.

Beauvoir, S. de (2005). Speech. In J. Afary & K. Anderson (Eds.), *Foucault and the Iranian revolution* (pp. 246-247). Chicago: The University of Chicago Press.

Berman, T. (2003). Het gaat niet om je sekse. Interview met Elisabeth Badinter. *De Groene Amsterdammer*, 22, 31 mei, 20-22.

Lundgren-Gothlin, E. (1996). *Sex and Existence*. Hanover, N.H.: Wesleyan University Press.

Mohanty, C. T. (1991). Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In C. Mohanty, A. Russo & L. Torres (Eds.), *Third World women and the politics of feminism* (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.

Sartre, J.P. (1946). *Reflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.P. (1947): *Portret van een antisemiet*. 's Gravenhage: A.A.M. Stols.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge: Harvard University Press.

Van Leeuwen, B. & K. Vintges (2008). L'existentialisme français d'un point de vue multiculturel: une politique de la différence dans les philosophies de Simone de Beauvoir et de Jean-Paul Sartre. In Th. Stauder (Ed.), *Simone de Beauvoir cent ans après sa naissance* (pp. 435-455). Tübingen: Gunter Narr Verlag.

Vintges, K. (1992) *Filosofie als passie. Het denken van Simone de Beauvoir*. Amsterdam: Prometheus.

Vintges, K. (1996). *Philosophy as passion: the thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington: Indiana University Press.

Vintges, K. (1998). Beauvoir's philosophy as the hidden paradigm of contemporary feminism. In T. Akkerman & S. Stuurman (Eds.), *Perspectives on feminist political thought in European history* (pp. 203-217). London: Routledge.

Vintges, K. (2006). Feminisme en islam: over contexten en concepten. *Filosofie en praktijk*, 27, 1, 6-13.

Vintges, K. (2007) The Life of Rabia al Adawiyya: Reflections on feminism and fundamentalism. In I. Dubel & K. Vintges (Eds.), *Women, feminism and fundamentalism* (pp. 53-60). Amsterdam: SWP Publishers.

Vintges, K. (2008) 'Vrijheid in verbondenheid: het actuele denken van Simone de Beauvoir'. In J. Hermsen (Ed.), *Alles welbeschouwd* (pp. 33-59). Kampen: Uitgeverij Klement.

Young, I. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.