

**IS ALLES BESPREEKBAAR?
JÜRGEN HABERMAS EN DE FEMINISTISCHE RECHTSKRITIEK¹**

Baukje Prins

In: *Nederlands Tijdschrift voor Rechtstheorie en Rechtsfilosofie* 23 (1) 1994, pp.48-60.

Abstract. In his latest book, *Faktizität und Geltung* (1992), Jürgen Habermas sets out his vision of a communicative theory of law. In his opinion, feminist critiques of law are in line with his argument for the need of a paradigm switch towards a procedural and radical-democratic approach of law. In this article, entitled *Is everything discussable? Jürgen Habermas and the feminist critique of law my view*, I argue that Habermas too readily appropriates feminist insights to make them fit his own theoretical framework. I discuss four issues to substantiate my claim: equality versus difference, the position of feminist intellectuals, gender as a construction, and gender as a system.

Hij kon er niet langer omheen: zijn zwijgen over het feminisme als kritische theorie was al te opvallend geworden. Te meer daar verschillende feministische theoretica's al geruime tijd adequate kritiek formuleerden op aspecten van zijn werk. In zijn hoofdwerk *Theorie des kommunikativen Handelns* (voortaan: TKH)² besteedde Jürgen Habermas slechts minimale aandacht aan de vrouwenbeweging, als zijnde één van de vele te onderscheiden nieuwe sociale bewegingen. De enige beweging, overigens, die volgens Habermas nog te rekenen viel tot de burgerlijk-socialistische bevrijdingsbewegingen vanwege haar offensieve in plaats van slechts defensieve instelling: in hun strijd tegen patriarchale onderdrukking eisen vrouwen de inlossing van de beloften die al lang verankerd zijn in de erkende universele basis van recht en moraal.³ En dat vond Habermas te prijzen. Helaas moest hij echter constateren dat ook het feminisme een *partikularistische* inzet had: vrouwen zijn niet tevreden met formele gelijkberechtiging, ze willen ook de door mannelijke monopolies gevormde leefvormen onderuit halen. Feministen beroepen zich hiervoor op zogenaamde vrouwelijke deugden.⁴

Het bleef onduidelijk wat Habermas onder die vrouwelijke deugden verstond, en hoe hij ze beoordeelde. Maar het is aannemelijk dat hij hier dacht aan het werk van vrouwen als de ontwikkelingspsychologe Carol Gilligan, die de countouren van een vrouwelijke 'ethiek van zorg'

¹ Dit artikel is de herschreven versie van een bijdrage aan een studiedag over het nieuwste boek van Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Suhrkamp, Frankfurt 1992), aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht, op 19 februari 1993

² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Band 1 en 2), Frankfurt a.M. 1981

³ Habermas, a.w. Band 2, p. 578

⁴ Habermas, a.w., p. 578-579

aangaf.⁵ Gilligans veel gelezen en becommentarieerde boek *In a Different Voice* behelst een kritiek op het model van morele ontwikkeling van Lawrence Kohlberg. Volgens dit model verlaat een volwassen moreel subject zich voor het nemen van morele beslissingen op de afweging en toepassing van abstracte, universele principes en regels. Vrouwen bleken nu opvallend vaak laag te scoren op Kohlbergs ontwekkelingsschaal. In combinatie met het gegeven dat Kohlbergs model werd ontwikkeld op basis van onderzoek met louter mannelijke respondenten, was dit resultaat voor Gilligan verontrustend genoeg om Kohlbergs research over te doen, maar nu met respondenten van beide seksen. Haar belangrijkste conclusie was, dat Kohlbergs model slechts één ontwikkelingslijn naar morele volwassenheid zichtbaar maakte. Indien men echter het morele perspectief van vrouwen in ogenschouw neemt, dan ontwaart men, aldus Gilligan, een andere ontwikkelingslijn, waarin niet regels en principes, maar relaties met anderen het structurende element vormen. Het criterium van morele volwassenheid is hier *integriteit*: de mate waarin ik mijn gevoel van verantwoordelijkheid voor anderen gestalte weet te geven zonder daarbij de zorg voor mezelf te vergeten. Morele dilemma's worden contextueel in plaats van een principieel benaderd.

Kohlbergs model heeft als een belangrijk empirisch steunpunt gefungeerd voor Habermas' project van communicatieve ethiek. In een reactie op Gilligans werk constateert Habermas dat zij in haar kritiek verschillende niveaus door elkaar haalt. Haar ethiek van zorg zou een ethiek van 'contextueel relativisme' zijn, die niet zozeer een alternatief biedt voor een procedurele ethiek van rechtvaardigheid, maar die betrekking heeft op andere niveaus, namelijk die van de motivationele verankering en contextspecifieke toepassing van universele normen. De aspecten van ethisch handelen die Gilligan in beeld brengt, zijn dus aan het model van de communicatieve ethiek helemaal niet vreemd. Het gaat er alleen om ze hun juiste plaats toe te wijzen. Gilligans kritiek wordt zo effectief in Habermas' theoretische raamwerk geïncorporeerd - en daarmee onschadelijk gemaakt.⁶

⁵ C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Mass. 1982 (in het Nederlands verschenen onder de titel: *Een ander geluid. Vrouwelijke psychologie in theorie & praktijk*, Amsterdam 1985)

⁶ J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, in: J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt 1983, met name p. 187-195

In zijn recent verschenen rechtsfilosofische studie *Faktizität und Geltung (FuG)* besteedt Habermas meer aandacht aan de feministische theorievorming.⁷ Hij doet voor het eerst moeite het eigene van de feministische kritiek, in dit geval de kritiek op het recht, naar voren te halen en te waarderen. In deze bespreking wil ik eerst ingaan op de winst van Habermas' interpretatie van het feminisme ten opzichte van zijn eerdere uiteenzettingen met deze kritische beweging. Op een aantal punten is Habermas' sceptis vervangen door een onderschrijving van feministische kritieken op het recht. (1) Deze instemming blijkt in tweede instantie echter een instemming met een feminisme naar eigen beeld. Om deze stelling aannemelijk te maken, ga ik nader in op vier thema's die in Habermas' bespreking van de feministische theorie: het onderscheid tussen gelijkheid en verschil (2), het probleem van het woordvoederschap (3), Habermas' interpretatie van sekse als constructie (4) en het ontbreken van een systeemperspectief op sekse (5).

1. Habermas als feminist

Vergeleken met de summiere aandacht voor de doelen van de vrouwenbeweging in *TKH*, is Habermas' belangstelling voor het feminisme in *Faktizität und Geltung* opvallend gegroeid, en valt zijn waardering bovendien heel wat positiever uit.

Zo verschijnt het feminisme hier niet langer alleen als een emancipatiebeweging, maar ook als een kritische beweging die een aantal leefwereld vanzelfsprekendheden ter discussie stelt. Niet alleen eist ze gelijke rechten, ook vraagt ze aandacht voor verschillen: voor de noodzaak in het recht rekening te houden met verschillen in levensomstandigheden of ervaringen die met sekse⁸ samenhangen, en voor het kritische verschil dat vrouwen kunnen maken. Dit leidt tot een drietal observaties.

Ten eerste laat de geschiedenis van de relatie tussen feminisme en het recht volgens Habermas de ontwikkeling van een leerproces zien: na een periode van liberaal feminisme, en de vraag om gelijke rechten, volgt een fase waarin de vrouwenbeweging zich richt op het verkrijgen van specifieke rechten,

⁷ In dit artikel concentreer ik me op Habermas' receptie van de feministische rechtskritiek in *FuG*. Voor een goede samenvatting van het boek als geheel, zie F. Vandenberghe, *Contra-facticiteit en geldigheid: de staat van discussie*, in: *Krisis* no.51, juni 1993, p.76-79

⁸ Ik vertaal het Duitse woord 'Geschlecht' met het begrip 'sekse'. In de Angelsaksisch georiënteerde feministische theorievorming wordt vaak een onderscheid gemaakt tussen 'gender' en 'sekse', waarbij de eerste term verwijst naar aspecten van sekse-identiteit die gevormd zijn door socialisatie en opvoeding, de tweede naar biologische gegevens. 'Gender' zou vanuit dit perspectief waarschijnlijk meer in overeenstemming zijn met de betekenis die Habermas aan het woord 'Geschlecht' hecht. Het met het sekse-gender onderscheid geïmpliceerde onderscheid tussen cultuur en natuur is echter betwistbaar. Vandaar hier mijn voorkeur voor 'sekse', waarmee naar zowel de biologische als de sociale constructie van sekse-identiteit verwezen wordt.

ter bescherming van de specifieke situatie van vrouwen, zoals het recht op zwangerschapsverlof, of op alimentatie na echtscheiding. Het paradigma van de verzorgingsstaat overheerst dit denken. Sinds de jaren '60 is daar een derde aandachtspunt bijgekomen, te weten de alertheid op de ambivalente gevolgen van het succes van de strijd voor het verkrijgen van gelijke en specifieke rechten voor vrouwen. Dat succes blijkt namelijk toch weer discriminerend en paternalistisch uit te kunnen werken. Wat voor de ene groep vrouwen positieve effecten heeft, kan voor een andere groep nadelig kan zijn. Vrouwen vormen helemaal niet de homogene categorie die het feminisme vaak verondersteld heeft.

In de tweede plaats neemt Habermas een welwillender houding aan tegenover het verschillen van Gilligan cs. Hij noemt deze stroming nu, in navolging van onder meer Deborah Rhode het 'relationeel feminisme'.⁹ Rhode benadrukt dat het vanuit dit perspectief vooral gaat om een herwaardering van de eigenschappen en rollen die traditioneel met vrouwen geassocieerd worden. Het relationeel feminisme verzet zich tegen een vanzelfsprekende assimilatie van vrouwen aan bestaande (mannelijke) waarden en normen.

Tenslotte stelt Habermas vast dat sekse een sociale constructie is, en niet een kwestie van van nature gegevenheden. Categorieën van sekse, opvattingen over mannelijke en vrouwelijke sekse-identiteit, zijn in onze maatschappij vaak gefixeerd, tot stereotypen geworden. Habermas onderschrijft de feministische problematisering van die categorieën. Hij lijkt zelfs voor een radicale deconstructie van sekse te zijn, getuige zijn opmerkingen dat de uitkomst van zo'n problematisering idealiter niet een ontwerp van de androgyne mens (die mannelijke en vrouwelijke eigenschap in een ideale balans in zich verenigt), noch een essentialistisch dualisme (de ideale man en de ideale vrouw) zou moeten zijn.¹⁰ Wil Habermas echt dat sekse als analytische categorie verdwijnt? Die schijn bedriegt. Ik kom hierop dadelijk terug.

Een ander winstpunt is Habermas' instemming met de diagnose van het radicaal-feminisme dat de gelijkberechtiging van vrouwen niet bereikt kan worden 'binnen een door mannen gedefinieerde en beheerste cultuur'.¹¹ Het is daarom volgens hem noodzakelijk dat vrouwen een substantiële stem krijgen in democratische processen van politieke wils- en besluitvorming.

Hiermee onderschrijft Habermas enkele belangrijke stellingen van het radicaal-feminisme. Sterker nog, in het slothoofdstuk van zijn boek voert hij de feministische rechtskritiek zelfs op als zijn grootste

⁹ D.L. Rhode, *Justice and Gender. Sex Discrimination and the Law*, Cambridge Mass. 1989

¹⁰ Habermas 1992, p.515

¹¹ Habermas, a.w. p.510

bondgenoot. Wat feministen hebben ingezien, aldus Habermas, is dat het probleem van het huidige recht niet zozeer context-ongevoeligheid in het algemeen is, als wel het feit dat de bestaande context-waarneming geleid wordt door achterhaalde paradigmatische rechtsbegrippen (het liberale en het 'sozialstaatliche' paradigma). Een verandering in de richting van een procedureel begrip van het recht zou volgens Habermas naadloos aansluiten bij de feministische diagnose, dat seksuele gelijkberechtiging niet tot stand kan komen 'binnen bestaande institutionele raamwerken'. Immers, elke juridische regeling die de achterstelling van vrouwen wil ondervangen, berust op een interpretatie van verschillende levensomstandigheden en ervaringen. In de praktijk komt dat nog steeds neer op een bevestiging van bestaande stereotypen van sekse-identiteit. Een politiek van gelijkstelling dwingt vrouwen feitelijk tot aanpassing en inpassing in een systeem dat hen structureel benadeelt. Habermas geeft het voorbeeld van de full-time werkende kostwinner als maatstaf voor de normale werknemer, hetgeen impliceert dat men op zoek gaat naar compensatie regelingen voor vrouwen om hen in het systeem te kunnen inpassen. Deze dwang tot aanpassing komt hieruit voort, stelt hij, dat men de verschillen tussen de seksen niet beschouwt als te interpreteren relaties tussen twee even problematische grootheden, maar als afwijkingen van de als onproblematisch opgevatte maatstaf van 'normale', dat is: op mannen toegesneden verhoudingen.¹² Een procedureel, of intersubjectief concept van het recht zou laten zien dat eerst via openbare discussies duidelijk moet worden, in welke opzichten verschillen in ervaringen en levensomstandigheden tussen (bepaalde groepen van) vrouwen en mannen relevant zijn voor het in gelijke mate gebruik kunnen maken van handelingsvrijheden. Ofwel: hoe het principe van rechtsinhoudgelijkheid voor vrouwen en mannen gestalte zou kunnen krijgen. Geïstitutionaliseerde sekse-stereotypen mogen niet als gegeven verondersteld worden. Het zijn sociale constructies, 'die vandaag de dag alleen nog op bewuste wijze gevormd kunnen worden'. Daarvoor is 'een bewuste articulatie van vergelijkingspunten en een fundering van de relevante aspecten nodig, die door de betrokkenen zelf in openbare discussies ondernomen moet worden.'¹³ Dergelijke discussies, zo stelt Habermas vast, raken aan de elementaire lagen van het culturele zelfbegrip van onze maatschappij, waarvan het feminisme heeft laten zien dat het fundamenteel betwistbaar is.

2. Gelijkheid en verschil

¹² Habermas 1992, a.w., p.512

¹³ Habermas 1992, a.w., p. 513

En toch: het is een twijfelachtige eer om als Habermas' bondgenoot beschouwd te worden. Voor je het weet, weet hij het beter dan jezelf. Zoals ik de verschillende feministische rechtskritieken heb begrepen, insisteren deze niet zozeer op een meer procedurele benadering van het recht, maar stellen ze wel degelijk inhoudelijke juridische kwesties centraal. Inderdaad wordt de geschiedenis van de relatie tussen feminisme en het recht vaak beschreven in termen van het opeisen van gelijke rechten, of het vragen van aandacht voor vrouwen als specifieke groep. En inderdaad heeft men de nadelen van beide benaderingen ervaren. Wat feministen daaruit hebben geleerd is echter niet zozeer dat eerst meer vrouwen zich moeten kunnen uitspreken over wat nu wel en wat nu niet als een relevant verschil beschouwd kan worden. Integendeel, men ziet het kader van algemene discussies over 'gelijkheid' en 'verschil' zèlf als een probleem, en zoekt wegen om aan het gelijkheid-verschil dilemma te ontsnappen. Dat gebeurt op verschillende manieren.

Zo proberen feministische rechtstheoretica's voor concrete gevallen na te gaan welke argumenten in het voordeel van vrouwen werken. Men probeert dus wel degelijk 'de context' bij een analyse te betrekken. Deborah Rhode bijvoorbeeld wijst erop dat in het geval van een aanklacht wegens ongewenste intimiteiten de aandacht voor het sekse verschil ten nadele van vrouwen kan uitwerken. Het verschil aanroepen gaat vaak samen met een dubbele moraal, stelt Rhode, en met uitspraken in de trant van: vrouwen willen het eigenlijk, of: ze lokte het gewoon uit. Een gelijkheidsaannname kan echter evenzogoed averechts werken, getuige de man die uitriep (en hij is niet de enige): nou, ik zou willen dat het mij eens gebeurde! Rhode kiest in haar voorstel voor de juridische benadering van ongewenste intimiteiten tenslotte toch voor het perspectief van het verschil. Ze constateert dat wat mannen als een flirt kunnen beschouwen, door vrouwen als vernederend en opdringerig kan worden ondergaan. Volgens haar heeft het recht zich tot nu toe te vaak laten leiden door de traditioneel mannelijke reactie op ongewenste intimiteiten, terwijl in gevallen waar de aanklager een vrouw is, dat wat 'een redelijk persoon' als beledigend en hinderlijk zou ervaren, ook bepaald zou moeten worden vanuit het perspectief van een vrouw.¹⁴ Aannames omtrent gelijkheid of verschil alleen zijn dus niet allesbepalend voor het oordeel over een bepaald geval. Volgens Rhode zou het daarom beter zijn uit te gaan van de eventuele nadelen die sekse met zich mee brengt. Het recht zou zich, aldus Rhode, moeten committeren aan het streven sekse als categorie minder relevant te maken.

Deze stap van Rhode is vergelijkbaar met een ander voorstel, naar voren gebracht door de politicologe Susan Moller Okin.¹⁵ Het concept sekse heeft volgens Okin niet slechts betrekking op de

¹⁴ Rhode, a.w. p. 235

¹⁵ S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 1989

geconstrueerde sekse-identiteit en daarmee verbonden ervaringen en maatschappelijke posities van individuen. 'Gender' is ook 'the deeply entrenched institutionalization of sexual difference'.¹⁶ Als zodanig is sekse zèlf onrechtvaardig, en dienen theorieën over recht en rechtvaardigheid zich te buigen over de vraag hoe een samenleving zonder sekse te organiseren valt.

Op grond van een scherpzinnige analyse van een Amerikaanse rechtzaak uit 1979, de case van the Equal Employment Opportunities Commission (EEOC) versus Sears, beargumenteert de historica Joan W. Scott, tenslotte, dat feministen steeds aan het kortste eind zullen trekken wanneer ze de keuze voor politieke strategieën blijven formuleren in termen van gelijkheid versus verschil. Zij opteert voor een deconstructie van het onderscheid, waardoor meer ruimte gegeven worden aan diversiteit, aan verschillen tussen vrouwen. Wat Scott hiermee op het oog heeft blijkt bij een nadere beschouwing van de Sears-case.

In dit proces ging het om een aanklacht, ingediend door de EEOC tegen het Amerikaanse bedrijf Sears wegens discriminatoir personeelsbeleid ten aanzien van vrouwen. Beide partijen in het geding hadden de bijstand van een deskundige op het terrein van de geschiedenis van sekse en sekseverhoudingen ingeroepen. De getuige-deskundige voor Sears betoogde dat uit onderzoek was gebleken dat mannen en vrouwen wezenlijk van elkaar verschillen in hun houding ten aanzien van arbeid, en dat vrouwen daarom gewoonweg minder belangstelling hebben voor de 'mannelijk' geconnoteerde banen die Sears had aan te bieden. De Sears-verdediging suggereerde hiermee het uitgangspunt van de EEOC dat mannen en vrouwen gelijk zijn cq. dezelfde belangen hebben, te hebben weerlegd. Maar, aldus Scott, het betoog van de EEOC getuige-deskundige was veel genuanceerder. Volgens deze deskundige leerde de geschiedenis dat vrouwen een veel gevarieerd voorkeur voor arbeid hebben dan de cliché-beelden willen doen geloven, en dat één en ander nogal afhangt van de historische context en sociaal-economische omstandigheden waarin vrouwen zich bevinden. Het geschil betrof daarom volgens Scott eerder de juiste betekenis en interpretatie van sekseverschillen, en speelde zich af tegen de achtergrond van een gedeelde consensus over de noodzaak van een gelijke en rechtvaardige behandeling van vrouwen. De EEOC verdedigde in deze zaak de opvatting dat categorische sekseverschillen in dit geval irrelevant zouden moeten zijn, omdat deze aanname geen ruimte laat voor verschillen tussen vrouwen, voor die vrouwen die zich wel aangetrokken voelen tot deze zg. mannelijke functies. De eis van gelijkheid, constateert Scott, berust altijd op impliciete verwijzingen naar verschillen, en houdt een opzettelijke onverschillig in ten aanzien van bepaalde verschillen. Welke verschillen dat zijn, daarover kunnen de meningen uiteenlopen. Feministische strategieën ten aanzien

¹⁶ Okin, a.w., p. 6

van het recht zouden daarom volgens Scott uit twee stappen moeten bestaan: ten eerste een kritiek op de werkingen van het uitgaan van categorische (seks)verschillen, het laten zien van de uit-en insluitingsprocessen die daarmee gepaard gaan, en dat, ten tweede, in naam van een gelijkheid, die geen 'sameness' of identiteit impliceert, maar juist berust op verschillen die de betekenis van elke binaire oppositie onderuit halen.¹⁷

De feministische rechtskritieken van Rhode, Okin en Scott in ogenschouw genomen, is het de vraag hoe daarin Habermas' voorstel voor een procedureel rechtsparadigma terug te vinden valt. Terwijl feministen juist geleerd hebben hoe belangrijk contextgevoeligheid is bij afwegingen rondom de relevantie van het sekseverschil, lijkt Habermas te pleiten voor discussies waarin men, los van specifieke contexten, een consensus probeert te bereiken over de betekenis van het sekseverschil in het algemeen.

3. Betrokkenen en woordvoerders

Habermas stelt, zoals hierboven al vermeld, dat in de allereerste plaats 'de betrokkenen zelf' een stem moeten krijgen in deliberaties over sekse. Vrouwen krijgen op dit moment onvoldoende kans hun rechten op te eisen 'aus konkreten Erfahrungen der verletzten Integrität, der Benachteiligung und Unterdrückung.'¹⁸ Zij zouden om die reden een groter aandeel in het openbare leven dienen te krijgen. Want alleen via concrete discussies kan opgehelderd worden wat uiteindelijk als ongelijk mag gelden, en wat valt aan te merken als een verschil.

Nu zijn er de afgelopen decennia ettelijke discussies in gang gezet over stereotype man- en vrouwbeelden en welke consequenties deze voor mannen en vrouwen in het dagelijkse leven met zich meebrengen. Een scala van maatschappelijke terreinen is daarbij aan een kritische blik onderworpen. Denk aan de recente woordenstrijd over de kinderopvang in Nederland, aan het fenomeen van positieve actie, aan de Play Boy voor 'onze jongens' in ex-Joegoslavië, aan ongewenste intimiteiten op het werk, aan de legalisering van prostitutie, enz. enz. Deze kwesties zijn vooral door feministen op de agenda van het openbare debat gezet. Soms lijkt een discussie zelfs verdacht veel op een feministisch onderonsje. Habermas herinnert in dit verband de 'feministische avant-garde' eraan dat zij niet het alleen-spreekrecht

¹⁷ J.W. Scott, Deconstructing equality-versus-difference: or, the uses of poststructuralist theory for feminism, in: *Feminist Studies* 14, no.1, p. 33-50

Voor een vergelijkbare analyse van gelijkheid- versus verschil-denken, zie M. Aerts, Gewoon hetzelfde of nu eenmaal anders? Een feministisch dilemma, in: *Te Elfder Ure* 39, p. 4-13

¹⁸ Habermas 1992, a.w., p. 514

hebben. Zolang niet alle betrokkenen de kans hebben gehad zich uit te spreken over dergelijke kwesties, zouden zij terughoudend moeten zijn in hun woordvoerdersrol, zo stelt hij.

Ik heb behoorlijk wat moeite met deze waarschuwing aan het adres van de feministische voorhoede. En wel om twee redenen.

In de eerste plaats is het moeilijk te ontkennen dat feministen in de openbare ruimte een zeker draagvlak hebben. Hoe groot dat draagvlak is, is natuurlijk moeilijk uit te maken, maar de keuze voor de term 'avant-garde' suggereert een grotere kloof tussen feministische en niet-feministische vrouwen dan er in werkelijkheid is. Een principiële punt dat tegen Habermas kan worden ingebracht, is echter dat elke openbare discussie, elk besluitvormingsproces, hoe democratisch geregeld ook, in de praktijk gedragen wordt door woordvoerders. Zijn vermaning geldt derhalve iedere deelnemer aan elk 'Diskurs'. Het is daarin immers nooit de bedoeling dat iemand slechts voor zichzelf spreekt - hij of zij dient zich ook in de positie van anderen te verplaatsen. Een persoon die spreekt als feminist, is per definitie iemand die nadenkt over de structurele positie van vrouwen in deze maatschappij, en dus generaliseert over sekseverhoudingen. De één zal dat wellicht te veel en te grof doen, de ander probeert zoveel mogelijk rekening te houden met onderlinge verschillen en meerdere contexten. Maar uiteindelijk heeft elke feminist een visie op 'vrouwen'. Ze beschouwt deze niet als slechts haar eigen subjectieve kijk, maar claimt een zekere algemeengeldigheid. Tegelijkertijd bestaan er binnen de vrouwenbeweging onderlinge twistpunten genoeg - die ook regelmatig in de openbaarheid worden uitgevochten. En anders roept de vermeende achterban haar woordvoerders wel tot de orde: niet alleen feministen voeren in het openbaar het woord, ook niet-feministische vrouwen zijn mondiger geworden. Voorzover ik kan zien, leveren juist de activiteiten van feministen schoolvoorbeelden op van hoe men volgens Habermas publieke debatten kan aangaan om vastgeroeste zekerheden los te weken uit het onproblematische achtergrondweten dat onze leefwereld constitueert.

Waarom zijn het dan deze zelfde feministen die Habermas meent te moeten waarschuwen over hun rol als woordvoerders? Wanneer we zijn opmerkingen immers letterlijk nemen, zouden feministen er tot sint-juttemis het zwijgen toe kunnen doen. Want hoe kan er ooit, en door wie, vastgesteld worden wanneer de tijd is aangebroken dat feministen wèl onbevooroordeeld spreken en niemand meer bevoogden? Wanneer *alle* vrouwen de kans hebben te spreken? Maar hoe is dat vast te stellen? Er zijn immers voldoende mensen (vrouwen en mannen) die beweren dat dat doel al lang bereikt is. Habermas' vermaning lijkt bovendien misplaatst, omdat het feminisme als beweging overbodig wordt, zodra alle vrouwen inderdaad voor zichzelf (kunnen) opkomen. Elke vrouw is dan haar eigen feminist, of: haar eigen 'vrouw' geworden.

Met 'alle betrokkenen' bedoelt Habermas kennelijk letterlijk *alle* vrouwen. Maar hij betreft deze zinsnede ook *alleen* op vrouwen. En hierin ligt mijn tweede probleem met zijn visie op de rol van feministische intellectuelen.

Habermas benadrukt dat het probleem van de verschillen tussen de seksen betrekking heeft op de te interpreteren relaties tussen 'twee gelijkwaardige problematische grootheden', en niet op vrouwelijkheid als de problematische afwijking van de mannelijke norm. In een openbare discussie gaat het om de deconstructie van de oppositie van mannelijkheid en vrouwelijkheid, om het doorbreken van de banden tussen mannelijkheid en universaliteit, en het op losse schroeven zetten van onze vanzelfsprekende aannames over wat onlosmakelijk bij een vrouwen- respectievelijk een mannenleven hoort. Dat houdt in, zou ik denken, dat ook mannen in het openbaar zich moeten kunnen uitspreken over hun ervaring als man, over de wijze waarop de constructie van mannelijkheid voor hen problematisch is, over de vanzelfsprekende verwachtingen die aan hen als man gesteld worden. Maar dergelijke gespreksonderwerpen roert Habermas niet aan. Hij veronderstelt als vanzelfsprekend dat het feminisme een vrouwenzaak is. Vanuit de positie van iemand die deze zaak een goed hart toedraagt geeft hij feministen vervolgens goede raad over hoe ze zich tot andere vrouwen moeten verhouden.

De filosoof Habermas heeft, als hij in de spiegel kijkt, geen sekse. Maar in mijn ogen verschijnt hij (toch weer..) als de mannelijke intellectueel die spreekt als 'mens'. In weerwil van zijn bewering dat de problematisering van seksspecifieke rollen en identiteiten raakt aan fundamentele lagen van het culturele zelfbegrip, blijft zijn eigen zelfbegrip ongeschonden.

Een belangrijk doel van het feminisme is, zo merkt Deborah Rhode op, 'to change men, to affect their conduct in work, family, and political contexts'.¹⁹ Indien het feminisme zich momenteel al in een impasse bevindt, dan wordt deze volgens mij niet zozeer veroorzaakt door vrouwen die zich vergist hebben in wat zij werkelijk verlangden - we wilden toch een 'echte' man, we willen toch ook afhankelijk, mooi of moeder kunnen zijn -, maar door het feit dat mannen over het algemeen genomen de ontwikkeling van vrouwen niet hebben gevolgd.

Feministen hebben tegen wil en dank moeten inzien, dat de bestaande sekse verhoudingen kennelijk zo diep geworteld zijn, dat redelijke discussies niet volstaan om structurele veranderingen tot stand te brengen.

¹⁹ Rhode, a.w., p. 309

4. Sekse als constructie

De reden waarom Habermas aan dit inzicht voorbijgaat, moet volgens mij gezocht worden in zijn opvatting van sekse als sociale constructie. Zijn interpretatie is in twee opzichten beperkt.

Ten eerste verbindt hij het geconstrueerd zijn van sekse-identiteit met bewuste vormingsprocessen. Maar met de zinsnede dat sekse een sociale constructie is, wordt binnen de feministische theorievorming juist verwezen naar processen van subjectvorming die op voor- of onbewust niveau plaatsvinden: naar vroege socialisatieprocessen, naar de manier waarop opvoeding en onderwijs, en allerlei andere maatschappelijke vertogen en praktijken hun normaliserende uitwerkingen hebben op individuen, en hen vormen tot een mannelijk of een vrouwelijk subject. Zoals Drucilla Cornell het treffend verwoordt: 'the performance of gender identity is not a role we consciously take on [...] We are cast.'²⁰ Met andere woorden: hoe bewust we ons ook proberen te maken van de wijze waarop we gesocialiseerd en genormaliseerd zijn, het betekent niet dat we met een beetje goeie wil in staat zouden zijn ons van het sekse-toneel te verwijderen. Sekse is ingeschreven op het lichaam, het bepaalt niet alleen onze identiteit in de zin van het verhaal dat we over onszelf vertellen, het maakt ook deel uit van de manier waarop we bewegen, praten, kijken. De enige manier waarop we een zekere vrijheid gestalte kunnen geven, is onze sekse-identiteit als een spel, een 'performance' te beschouwen. Niet voor niets worden popsterren als Madonna en Prince opgevoerd als 'gender benders'.²¹ Zij deconstrueren de idee van sekse - niet middels openbare discussies, maar in theaterpraktijken van mimesis en parodie.²²

Een iets praktischer, maar ook utopisch voorstel voor de deconstructie van de categorie sekse doet Moller Okin. Zij neemt het advies van de psychoanalytica Nancy Chodorow over, om mannen een groter aandeel in de opvoeding van kinderen te geven, opdat socialisatie- en identificatieprocessen van jonge kinderen anders verlopen dan wanneer alleen vrouwen blijven moeders.²³ Om dat te bereiken zullen er inderdaad nog heel wat discussies en strijd moeten worden gevoerd, zowel in het openbaar als privé.

²⁰ D. Cornell, *Beyond Accomodation. Ethical feminism, Deconstruction and the Law*, New York 1991, p. 200

²¹ zie bijvoorbeeld Anneke Smelik, Caroussel der seksen, in: R. Braidotti (red), *Wat een beeld van een vrouw. De visualisering van het vrouwelijke in een postmoderne cultuur*, Kampen 1993, p. 19-49

²² Een interessante theoretische verwerking van deze opvatting van sekse-identiteit als constructie is te lezen in: Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990

²³ N. Chodorow, *Waarom vrouwen moeders. Psycho-analyse en de maatschappelijke verschillen tussen vrouwen en mannen*, Amsterdam 1980

Habermas' interpretatie van sekse als sociale constructie is in de tweede plaats beperkt, omdat hij sekse uitsluitend koppelt aan subjecten. We schrijven echter niet alleen menselijke subjecten, maar ook gebouwen, instituties, beroepen, handelingen, kleren en eigenschappen soms een sekse toe. Neem bijvoorbeeld het leger. Dit instituut is niet alleen geseksueerd omdat er voornamelijk mannen actief in zijn, maar ook omdat het leger een 'man' van je maakt. Dat wil zeggen: in het leger worden je mannelijke waarden en deugden bijgebracht, je wordt 'als man' aangesproken, als verdediger van de zwakken (dat zijn: vrouwen, kinderen, ouderen). Of neem een psychische toestand als histerie. Van de oorspronkelijke betekenis van de wandelende baarmoeder tot en met de flauwvallende aristocratische dames onder behandeling bij Freud heeft histerie een vrouwelijke connotatie. Van een 'hysterische man' zul je zelden horen.

Habermas vermijdt deze bredere interpretaties van sekse als constructie zorgvuldig. Zo spreekt hij wel van 'een door mannen gedefinieerde en beheerste cultuur', maar niet van een 'mannelijke' cultuur.

Nu kan ik me zijn voorzichtigheid wel voorstellen. Vaak wordt het predikaat 'mannelijk' immers gebruikt om al het bestaande te veroordelen, en krijgt het de lading van het onontkoombare van de alomtegenwoordige mannelijke overheersing. Zo bijvoorbeeld in het denken van de feministische juriste Catherine MacKinnon. Zij beweert niet alleen dat het recht mannelijk is, zij meent ook dat het niet anders dan mannelijk kan zijn. Vrouwen zouden slechts kunnen bestaan als onderdrukt, als objecten: 'there would be no such thing as what we know as the sex difference [...] were it not for male dominance'.²⁴ Cornell merkt terecht op dat MacKinnons verbeeldingskracht geblokkeerd is geraakt door de alles doordringende realiteit van het seksisme. Ze kan zich daarbuiten niets meer denken. Het beste wat vrouwen kunnen doen, volgens MacKinnon, is deze inktzwarte werkelijkheid onder ogen zien. MacKinnons teksten treffen *elke* lezer op onaangename wijze. Niet alleen voor mannen zullen ze moeilijk te verteren zijn, ook voor de meeste feministen zijn ze onverdraaglijk.

Dat Habermas zich niet wil bezondigen aan essentialistisch taalgebruik dat alles wijt aan zoiets als 'het mannelijke systeem', is dus begrijpelijk. Het is echter ook Habermas' eigen conceptuele kader dat het hem onmogelijk maakt te spreken over een 'systeem' dat vrouwen benadeelt.

5. Sekse als systeem

In Habermas' theoretische sociologie, waarvan de grondslagen in *TKH* zijn uitgewerkt, spelen de tegenstellingen en verbindingen tussen 'leefwereld' en 'systeem' een cruciale rol. Weliswaar relateert Habermas in *FuG* zijn dichotome maatschappijmodel door de institutie van het recht in te voeren als een

²⁴ geciteerd in Cornell, a.w., p. 125

instantie die bemiddelt tussen leefwereld en systeem. Maar deze toevoeging verandert weinig aan de inhoud van de concepten leefwereld en systeem. Een belangrijk aspect van die inhoud vormt hun normatieve dimensie. Het kommunikatieve handelen dat in de leefwereld plaatsvindt, veronderstelt actoren die elkaar wederzijds erkennen als autonome subjecten. Dit mechanisme van sociale integratie is daarmee gefundeerd in de idee van individuele en collectieve zelfbepaling. De wijze waarop een systeem geconsolideerd wordt middels strategisch handelen is hiervan het negatief: het veronderstelt egocentrische, doelrationele actoren die, buiten hun eigen intenties om, zorg dragen voor de instandhouding van het systeem waarbinnen ze zich bewegen. In het verlengde hiervan is het goed te begrijpen waarom volgens Habermas het een belangrijke zorg voor moderne samenlevingen zou moeten zijn het mechanisme van systeem-integratie binnen de perken te houden. De 'kolonisering' van de leefwereld door het systeem zou immers betekenen dat mensen de zeggenschap over hun manier van (samen)leven, over hun identiteit als individu en als collectief, verliezen. Vandaar Habermas' uitspraak dat 'die Gesellschaft *letztlich* über kommunikatives Handeln integriert werden [muss]'.²⁵

De begrippen leefwereld en systeem bieden weinig aangrijpingspunten voor een analyse van machtsrelaties binnen de leefwereld, of voor de 'systeem' aspecten van sekse-verhoudingen.²⁶ Om zicht te krijgen op Habermas' feministische theorie is het dan ook nodig nog enige betekenisdimensies toe te voegen aan het toch al gecompliceerde begrip van de leefwereld. Habermas definieert namelijk de leefwereld ook als het onproblematische achtergrondweten, waarvan we in het kommunikatieve handelen onwillekeurig gebruik maken. Eigenlijk is hier geen sprake van weten in de letterlijke zin van het woord - we beschikken immers niet over het bewustzijn dat dat weten onjuist zou kunnen zijn. Zodra we dit voorbewuste 'weten' echter articuleren, wordt het tot een echt weten waartoe we ons kritisch kunnen verhouden. In Habermas' visie maakt een dergelijk 'rationalisering' van de leefwereld deel uit van het proces van modernisering: steeds meer traditionele vanzelfsprekendheden worden ter discussie gesteld, tot onderwerp van reflectie en bewuste keuze gemaakt. Het feminisme verschijnt in dit kader als een typisch moderne beweging vanwege haar problematisering van sekse-identiteit en sekseverhoudingen.

De structurele ongelijkheid tussen de seksen wordt, zo kunnen we vaststellen, beschouwd als het produkt van traditionele, niet rationeel doordachte opvattingen over mannen en vrouwen.

²⁵ Habermas 1992, a.w., p.43

²⁶ Voor een gedetailleerde feministische kritiek op Habermas' systeem-leefwereld onderscheid in *TKH*, zie Nancy Fraser, What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender, in: N. Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge 1989, p. 113-143

Toch wringt er iets in de habermassiaanse feministische theorie. Zoals ik al eerder aangaf, stemt hij in met de radicaal-feministische zienswijze volgens welke wij leven in 'een door mannen gedefinieerde en beheerste cultuur'. Het wordt echter niet duidelijk hoe deze zienswijze zich verhoudt tot de stelling dat wij, wat betreft de verhoudingen tussen vrouwen en mannen, (nog) leven in een cultuur die beheerst wordt door traditionele, niet geproblematiseerde waarden. Aangezien ik ervan uitga dat Habermas niet zou willen zeggen dat mannen als zodanig traditionele opvattingen huldigen over sekse, lijken er nu twee redeneringen mogelijk. Habermas kan stellen dat de leefwereld wat betreft de regulering van sekseverhoudingen voor mannen wel gerationaliseerd is, maar voor vrouwen nog niet. De stereotype opvattingen over sekse zouden in deze visie het resultaat zijn een Diskurs tussen mannen onderling - en om die reden alleen de belangen van mannen reflecteren. De andere mogelijke redenering zou stellen dat traditionele beelden over vrouwen en mannen, en de daarmee samengaande hiërarchische sekse-verhoudingen, niet bewust door actoren gefabriceerd zijn, maar deel uitmaken van hun niet geproblematiseerde leefwereld. De eerste redenering beweert dat mannen vrouwen doelbewust hebben uitgesloten van het maatschappelijk 'Diskurs' over sekse. Voorzover Habermas stelt dat het doel van feministen is om vrouwen een evenredige stem in de politieke openbaarheid te geven, lijkt hij met deze theorie mee te gaan. Echter, zijn opmerkingen over de noodzaak van de problematisering van leefwereld-vanzelfsprekendheden sluiten meer aan bij de tweede redenering. Volgens deze optiek hebben mannen en vrouwen een gedeelde leefwereld, en zijn beide groepen 'naïef' in wat zij 'weten' over sekse. Zij verhouden zich tot hun leefwereld, zou ik zeggen, als tot een 'systeem' van symbolische reproductie dat zich in zekere zin 'achter hun rug om' consolideert. Indien Habermas echter deze tweede redenering zou volgen, zou het proces van de rationalisering van de leefwereld wat betreft de verhoudingen tussen de seksen net zo goed een zaak van mannen als een zaak van vrouwen zijn.

Het blijft dus onduidelijk waar in Habermas' visie de 'wortel' van het kwaad van de sekse-ongelijkheid zit: in een traditionele, niet door de actoren gearticuleerde leefwereld, of in een leefwereld, gedefinieerd en beheerst door mannen. Maar in beide interpretaties overheerst het handelingstheoretisch perspectief. De stelling dat sekse ook een 'systeem'aspect heeft, leidt echter volgens mij niet noodzakelijk tot een inperking van de handelingsruimte van subjecten. Integendeel zelfs. De uitspraak dat deze cultuur 'door mannen gedefinieerd en beheerst' wordt, is immers maar tot op zekere hoogte waar. Ook mannen zijn ingevoegd in een systeem van verhoudingen, hebben zich een bepaalde 'habitus' eigen gemaakt, kunnen zich niet onttrekken aan gestelde verwachtingen. Een visie op sekse als systeem maakt het juist mogelijk te bedenken dat concrete mannen niet samenvallen met mannelijkheid, net zo min als vrouwen alleen

maar vrouwelijk zijn. Daarmee biedt ook een systeemperspectief bewegingsruimte. Bovendien maakt het zowel mannen als vrouwen tot 'betrokkenen'. Ik kan me als vrouw afvragen hoe ik mij (wil) verhoud(en) tot de sociale verwachtingen, de culturele voorbeelden, de heersende schoonheidsnormen die aan mij als vrouw worden gesteld. Als man kan ik hetzelfde doen. Al die vertogen appeleren aan me, ik kan niet doen of ze er niet zijn - maar ik val er evenmin mee samen. Pas door constructies van vrouwelijkheid en mannelijkheid los van concrete individuen, en los van processen van bewuste vorming op te vatten, kun je volgens mij beginnen te spreken over het bestaan van een sekse-systeem waarmee zowel vrouwen als mannen op verschillende, maar soms ook op vergelijkbare manieren te maken krijgen, van profiteren of last van hebben. En een systeem krijg je niet omver door het tot onderwerp van redelijke discussies te maken. Recalcitrantie, hardhorendheid en wantrouwen zijn minstens zo doeltreffend.