

**Verloren normaliteit? Van het verlangen naar autoriteit
naar een beauvoiraanse ethiek der dubbelzinnigheid**

Maren Wehrle

Krisis 42 (1): 43–60.

Abstract

Autoriteit lijkt niet langer belangrijk als men complexe moderne democratische samenlevingen wil analyseren. Tegelijkertijd kan men een toenemend verlangen naar autoriteit in het sociale en politieke leven waarnemen, een verlangen naar oriëntatie en sturing. Dit artikel onderzoekt hoe autoriteit en gender met elkaar verweven zijn en hoe dit tot uiting komt in de huidige crisis van de normaliteit. De paper laat zien waarom een terugkeer naar een premoderne autoriteit deze crisis niet kan oplossen. Om een nieuwe normaliteit te co-creëren moet men de dubbelzinnigheid van het bestaan accepteren en beseffen dat vrijheid altijd relationeel is (zie Simone de Beauvoir).

DOI

<https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.37212>

Keywords

Autoriteit, Gender, Normaliteit, Simone de Beauvoir, Relationele autonomie, Ambigüiteit

Licence

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License International License (CC BY 4.0). © 2022 The author(s).

**Lost Normality? From the desire for authority
towards a Beauvoirian ethics of ambiguity**

Maren Wehrle

Krisis 42 (1): 43–60.

Abstract

The authority of a sovereign no longer seems important if one wants to analyse complex modern democratic societies. At the same time, one can observe an increasing desire for authority in social and political life, a longing for orientation and guidance. This paper wants to investigate how authority and gender are intertwined, and how this is expressed in the current crisis of normality. The paper shows why a return to authority cannot solve this crisis. In order to co-create a new normality, one needs to accept the ambiguity of existence and the relational character of freedom (see Simone de Beauvoir).

DOI

<https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.37212>

Keywords

Authority, Gender, Normality, Simone de Beauvoir,
Relational autonomy, Ambiguity

Licence

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 License International License (CC
BY 4.0). © 2022 The author(s).

Verloren normaliteit? Van het verlangen naar autoriteit naar een beauvoiraanse ethiek der dubbelzinnigheid

Maren Wehrle

1. Introductie: Autoriteit en (gender)normaliteit

Vandaag de dag speelt het begrip autoriteit nauwelijks nog een rol in wetenschappelijk onderzoek, of het nu gaat om historisch, sociologisch, psychologisch of filosofisch onderzoek. Autoriteit als persoonsgebonden vorm van macht lijkt niet meer van belang als men complexe, d.w.z. genetwerkte, geglobaliseerde, geïnstitutionaliseerde en gevirtualiseerde, moderne democratische samenlevingen wil analyseren. Tegelijkertijd, of juist daardoor, kan men echter een toenemend verlangen naar autoriteit waarnemen in het sociale en politieke leven, of in ieder geval een verlangen naar oriëntatie, advies, begeleiding en leiderschap.

In geglobaliseerde en competitieve samenlevingen zijn tastbare soevereinen verdwenen: in plaats daarvan zijn we allemaal entrepreneur van onszelf en onze eigen soeverein. Dit lijkt echter tot een paradox te leiden: hoewel aan de ene kant alles kan worden toegeschreven aan de onzichtbare hand van de markt, vallen we tegelijk terug op de eigen handen, op onze eigen verantwoordelijkheid. Hierdoor neemt de behoefte aan advies en kennis toe, die ons kunnen helpen bij de vereiste zelfoptimalisatie en -regulering. Maar wie heeft het nodige overzicht en het privilege, de financiële middelen en tijd, om op basis van alle feiten en kennis tot een wel overdachte keuze, een onderbouwd oordeel of besluit te komen?

In deze context van eigen verantwoordelijkheid groeit het verlangen naar leiderschap of een autoriteit die verantwoordelijk kan worden gehouden voor de economische en politieke processen die men deels als willekeurig en ondoorzichtig ervaart. Naar een autoriteit die orde en normaliteit herstelt; naar een autoriteit die te vertrouwen is, die zegt wat er gezegd moet worden en doet wat er gedaan moet worden. Als reactie op een complexe en gedifferentieerde realiteit zien we daarom aan de ene kant een groeiende behoefte aan kennis en advies van deskundigen, om de toenemende massa aan gegevens en feiten kwalitatief te kunnen afwegen. Aan de andere kant is er een toenemende scepsis ten aanzien van de neutraliteit en objectiviteit van deze feiten en? een gebrek aan vertrouwen in de experts die deze feiten genereren en interpreteren. Het gaat hier niet zo zeer om de betreffende feiten en dingen zelf, maar om de persoon die deze kennis of expertise representeert. Mensen zijn op zoek naar een eenduidige boodschap belichaamd door een betrouwbare autoriteit, die zij kunnen volgen.

Dat deze comeback van autoriteit gepaard gaat met traditionele genderrslachtsollen is iets wat we zowel in educatieve of levensgidsen (zie bijv. Jordan Peterson's *12 Rules*), als in maatschappelijke debatten over veiligheid tegenkomen (Bueb 2006). Het staat ook centraal in de programma's van (meestal maar niet uitsluitend) nieuwe conservatieve en rechtse partijen en stromingen. De comeback van autoriteit gaat vaak gepaard met oproepen tot discipline, stabiliteit, hardheid, nationaliteit, traditionele waarden en traditionele genderrollen. Dit is bepaald niet nieuw, maar herkenbaar.

De opkomst van verlangens naar autoriteit en een strikte binaire geslachtsorde kunnen we beter begrijpen aan de hand van het werk van Simone de Beauvoir. In haar

Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid (orig. 1947) laat ze zien hoe het ontkennen van de ambiguïteit van het menselijke bestaan – als passief én actief, geest en lichaam, subject en object, vrij en gedetermineerd – bijdraagt aan de ontwikkeling van het kwaad. Maar pas in de toepassing van deze existentiële ethiek op een concreet geval van onderdrukking, de situatie van vrouwen in de 1940er jaren in Frankrijk in *De Tweede Sekse* (orig. 1949), wordt duidelijk, hoe het ene – het verlangen naar een sterke, onsterfelijke, onfeilbare autoriteit – met het andere – het verlangen naar een strikt binaire geslachtsorde – samenhangt. Beauvoirs definitie van de ambiguïteit van het menselijke bestaan is daarbij zelf dubbel. Aan de ene kant, is ambiguïteit een ontologisch kenmerk dat alle (mogelijke) mensen gemeen hebben. Aan de andere kant is de realisering of ervaring van deze existentiële ambiguïteit altijd concreet en historisch gesitueerd. Haar analyse is dus ook een analyse van de problemen en uitdagingen van de moderne tijd, waarin deze ambiguïteit bijzonder duidelijk wordt (Keltner 2006, 201).

Haar inzichten en existentiële ethiek, zo wil ik in deze bijdrage laten zien, zijn nog steeds, of weer, belangrijk en behulpzaam om de situatie van hedendaagse Westerse maatschappijen te begrijpen. Niet enkel dictatoriale regimes maar ook liberaal-kapitalistische machts- en regeringsvormen worden gekenmerkt door een ontkenning of een negatie van de ambiguïteit van het menselijke bestaan. In liberale westerse maatschappijen heerst evenzeer een ideaalbeeld van ‘de mens’ als rationeel, jong, innovatief, ondernemend, vrij in zijn keuzes, krachtadig en autonoom, terwijl kwetsbaarheid, veroudering, en alle soorten van passiviteit en afhankelijkheid als afwijking of zwakte worden begrepen. Een maatschappij die een beeld van de rationele, sterke en autonome mens als norm hanteert, kan gemakkelijk het bestuur en de sociale verantwoordelijkheid die daarmee gepaard gaan, uitbesteden aan haar burgers. Maar in tijden van globale crisis en versnelling van technologische, maatschappelijke, economische ontwikkeling breekt de onderliggende ambiguïteit bij elke gelegenheid door – in de woorden van Beauvoir “de waarheid van leven en dood, van mijn eenzaamheid en mijn gebondenheid aan de wereld, van mijn vrijheid en mijn slavernij, van de nietigheid en de unieke betekenis van ieder mens afzonderlijk en van alle mensen tezamen” (Beauvoir 2018, 10–11). Dit kan een existentiële angst veroorzaken in de vorm van een verlangen naar een oude normaliteit, die een interne terugslag (*backlash*) van de liberale waarden teweeg zou kunnen brengen.

Deze ‘terugslag’ komt vandaag de dag tot uiting, zo durf ik te stellen, in het verlangen van sommigen naar de terugkeer van een soeverein of leider. Het verlangen naar orde en gezag is vaak een nostalgische roep om een ‘sterke man’, een Poetin, Erdogan, Bolsonaro of Trump, die in tijden van crisis leiderschap belooft. Het verlangen naar zo’n ‘premoderne autoriteit’ is moeilijk te verzoenen met democratische liberale ideeën, en hun vertegenwoordigers, zoals Trump, Bolsonaro, Poetin of Erdogan, staan daar dan ook uitdrukkelijk tegenover. Zij positioneren zich tegenover feiten, empirisme of statistieken en afstandelijke intellectuelen. Elk individu en iedere groepering wil gezien en gehoord worden: een gezagsdrager, die de macht op een directe manier belichaamt en zo de verantwoordelijkheid voor de staat en zijn burgers in zijn persoon bundelt, kan als mogelijk antwoord op deze behoefte worden gezien. De eigen verantwoordelijkheid en ieders risico kunnen zo worden overgedragen aan een soeverein en opgaan in een

hoger doel, wat het individuele leven binnen alle mogelijkheden en onzekerheden een duidelijke zin geeft.¹ De roep om een sterke leider gaat meestal gepaard met het verlangen naar duidelijke regels, oriëntatie en vermindering van complexiteit, wat wordt nagestreefd door terug te keren naar vertrouwde tradities en oude gewoontes. De vage angst voor een onbeheersbare wereld komt tot uiting in een verzet tegen de ontbinding van traditionele gezins- en nationale structuren. Dit verzet heeft de verdediging van de eigen – als bedreigd waargenomen – identiteit als doel en gaat vaak gepaard met de afkeuring van de aanspraak op diversiteit en de gelijkheid van minderheden. Het nieuwe verlangen naar autoriteit is, luidt daarom mijn hypothese, dus verbonden met de zorg voor een verloren normaliteit die wordt of werd gekenmerkt door onder meer een duidelijke genderorde.

In wat volgt zal ik eerst ingaan op de gendercodering van gezag, de onderbewuste bestendigheid ervan en het daaruit voortvloeiende autoriteitsdilemma van de vrouw. Vervolgens zal ik samen met Sara Ahmed de heropleving van oude, voornamelijk mannelijke autoriteiten in vermeende crisistijden onderzoeken. Ten slotte presenteer ik Simone de Beauvoirs ethiek der dubbelzinnigheid als een mogelijk nieuw perspectief op het verlangen naar autoriteit en normaliteit. Haar aanpak, ben ik van mening, maakt duidelijk waarom zowel een terugkeer naar de oude genderorde en premoderne vormen van gezag alsook het liberaal-kapitalistische mensbeeld geen passende antwoorden kunnen bieden op de uitdagingen van een complexe en steeds meer verbonden wereld. Beide samenlevingsmodellen houden onvoldoende rekening met de ambiguïteit van het menselijk bestaan. Zij kunnen dus geen positief beeld schetsen van de menselijke vrijheid waarin deze wordt verzoend met kwetsbaarheid, socialiteit en onderlinge afhankelijkheid en verantwoordelijkheid.

2. Autoriteit, geslacht en de crisis van de normaliteit

In het hiernavolgende beargumenteer ik dat ‘premoderne autoriteit’, d.w.z. een autoriteit die gebonden is aan een persoon en dus ook aan het geslacht, terugkeert in een geïdealiseerde of gepopulariseerde vorm, 1) omdat macht en autoriteit niet langer tastbaar en dus minder aanvechtbaar zijn en dit resulteert in een toenemend besef van de kwetsbaarheid van de menselijke existentie en de complexiteit van de wereld, en 2) omdat de traditionele autoriteiten een herstel van de orde en de normaliteit beloven, wat zich vooral manifesteert in een ondubbelzinnige, d.w.z. binaire geslachtsorde.

Autoriteit en geslacht zijn in dit opzicht op twee manieren met elkaar verstrengeld. Ten eerste heeft autoriteit zelf genderconnotaties: ze is gebaseerd op zowel traditionele ideale mannelijke kenmerken als op concrete voorbeelden [van mannelijke autoriteit] uit het verleden. Ten tweede omdat een binaire geslachtsorde rechtstreeks verband houdt met dit premoderne concept van autoriteit. Een binaire geslachtsorde dient net als het premoderne gezagsconcept om orde en stabiliteit te waarborgen. Beide stellen vanaf het begin identiteiten, taken en verantwoordelijkheden vast die de keuze en de verantwoordelijkheid van twee groepen afbakenen en beperken.

2.1. Mannelijke autoriteiten

De Latijnse termen *autoritas* en *auctor* verwijzen met een impliciete vanzelfsprekendheid

naar mannen: naar oprichters van een imperium, auteurs en scheppers van grote filosofische en literaire werken, uitvinders en ontdekkers. Hetzelfde geldt voor de *patrias* als hoofd van familie en staat, en voor de economische leiders van nu: Autoriteit is in deze westerse context altijd al, op enkele uitzonderingen na, historisch, traditioneel en functioneel geassocieerd geweest met specifieke mannen of zelfs gelijkgesteld met ‘mannelijkheid’ op zich.

Vrouwen komen helemaal niet voor in deze geschiedenis en in de wetenschappelijke literatuur over autoriteit, of alleen als een speciaal geval. Al in zijn oorsprong en betekenis verwijst de term autoriteit naar attributen die een mannelijke connotatie hebben in traditionele, religieuze en symbolische termen, zoals activiteit, productiviteit, kracht, hardheid, mannelijkheid of rationaliteit. Dit staat in contrast met het passieve, het gevormde, het zachtaardige, het milde, de natuur en de irrationaliteit – attributen die aan het vrouwelijke worden toegeschreven (Beauvoir 2000; Lloyd 1993).

In de moderniteit is de traditionele vorm van gezag, gelegitimeerd door religieuze traditie of erfelijkheid, steeds meer vervangen door andere vormen van gezag die formeel of functioneel bepaald en rationeel gelegitimeerd zijn, d.w.z. door passende kennis, deskundigheid of prestatie. Ondanks of juist vanwege ontwikkelingen als juridische gelijkheid en de toenemende educatieve voorsprong van vrouwen², en door het verlies van betekenis van traditionele vormen van gezag, is het hierboven genoemde ‘nieuwe’ verlangen naar autoriteit vooral gericht op oude, van oudsher mannelijke vormen van autoriteit.

Traditionele vormen van gezag zijn, in vergelijking met moderne vormen, sterker gebonden aan de persoon in kwestie, en minder aan diens prestaties of bewezen kennis. Dit komt overeen met wat Max Weber een charismatische vorm van autoriteit noemt, die steunt op bijzondere karaktertrekken en een bepaalde uitstraling die volgelingen in de ban houden. Traditionele autoriteitsbeelden zijn enerzijds gekoppeld aan concrete mannelijke rolmodellen uit de geschiedenis, de media of de eigen (herinnerde) ervaring, en anderzijds gekoppeld aan een bepaald autoritair charisma. Het is echter niet zo dat mannen van nature autoriteit hebben en dat vrouwen dit charisma niet of slechts in bijzondere gevallen hebben, zoals nog vaak op een pseudowetenschappelijke manier wordt beweerd. Dit vermeende charisma is geen puur individueel, biologisch, ahistorisch of magisch talent, maar bestaat eerder uit het verwerven van kennis, houdingen en gedrag dat relevant is op een bepaald moment, een zogenoemd cultureel kapitaal, dat iemand in een bepaalde tijd invloed en erkenning geeft.³ Een dergelijke charismatische autoriteit van het oude type vertegenwoordigt niet langer een onafhankelijke vorm van heerschappij, maar is nog steeds relevant in relatie tot andere vormen van autoriteit. Autoriteiten zijn namelijk nooit volledig en permanent gelegitimeerd door formele of functionele criteria, positie of ambt, maar altijd afhankelijk van de erkenning van de betreffende persoon. Uiteindelijk is het niet voldoende om alleen maar autoriteit te hebben in de vorm van een ambt; autoriteit moet ook worden ingevuld en voortdurend worden bijgewerkt door de persoon om als zodanig te worden erkend en dus bevestigd. Autoriteit is dus niet alleen formeel of functioneel gelegitimeerd, maar afhankelijk van de erkenning, interpretatie en legitimatie ervan door anderen – en dus inherent relationeel.⁴

Dit geldt des te meer omdat de officiële autoriteit (als ambtsdrager) een noodzakelijkerwijs asymmetrische sociale of politieke relatie veronderstelt waarin één lid meer autoriteit, verantwoordelijkheid en macht heeft, en asymmetrie hierin vaak zelfs gewild en nodig is (cf. Sennett 1980). Dus hoe meer traditioneel mannelijke verwachtingen en autoriteitsconcepten (nog steeds of opnieuw) effectief zijn, hoe meer deze ook de evaluatie van formele en functionele autoriteiten zullen bepalen en beïnvloeden. In dit opzicht hebben de traditionele noties van autoriteit een lange houdbaarheid; ze hebben lange tijd generatieve tradities en media en dus ook de eigen (vroegere) ervaring bepaald. Hoewel de realiteit en de machtsverhoudingen blijvend zijn veranderd, werken de oude, door gender getinte associaties vaak onderbewust door.

Algemene en dagelijkse evaluaties van autoriteit worden dus meestal impliciet gekleurd door traditionele normatieve schema's die verder teruggaan in de tijd. Deze normatieve schema's zijn verder meestal gekoppeld aan ideeën van mannelijkheid of rolmodellen van concrete mannen die deze normen representeren. Hoe minder genderneutraal de autoriteitsposities binnen de respectieve instellingen zijn (d.w.z. expliciet 'mannelijk'), des te meer ze een traditioneel autoritair charisma, houding of persoonlijkheid eisen (Lovell 2003, 3; Guthoff 2013, 188 e.v.). Op dezelfde manier krijgen instellingen met een 'mannelijk' karakter als geheel meestal nog steeds méér autoriteit en dus méér waarde toegekend dan zogenaamd 'vrouwelijke' gebieden als (vooral basis-) onderwijs en zorg, zoals te zien is in de media-aanwezigheid en de bezoldiging van deze gebieden.⁵

2.2. Het autoriteitsdilemma van vrouwen

Vormen en functies van autoriteit zijn zowel in algemene als in officiële zin veranderd, met name wat betreft de vroegere genderspecifieke taakverdeling van arbeid en macht. Tegelijkertijd lijkt het traditionele autoriteitstype, de persoon of instelling die autoriteit uitstraalt of bezit, deze verandering op sommige gebieden subliminaal te hebben overleefd. Ook vandaag de dag gebeurt het nog dat bij het beschrijven, beoordelen en bekritisieren van vrouwen als gezaghebbende personen, de focus in eerste instantie niet ligt op hun functie, kennis of prestaties maar op hun uiterlijk of privébelangen, d.w.z. (gebrek aan) aantrekkelijkheid, zogenaamd vrouwelijk gedrag of zelfs hun relatiestatus. Hier zijn tal van voorbeelden van, van verslaggeving over topsporters tot vrouwelijke politici en ceo's. Deze (ongewenste) nadruk op allesbehalve hun professionele vermogens zou kunnen verklaren waarom vrouwen ondervertegenwoordigd zijn in zelfs de moderne vormen van autoriteit. We hebben het hier wellicht te maken met vormen van autoriteit die eigenlijk als rationeel gelegitimeerd gelden, die formele regels en een objectieve standaard volgen ('officiële autoriteit') en worden gekarakteriseerd door hun functionaliteit (gezag qua deskundigheid, kennis en ervaring), maar waarin onderbewuste, oude ideeën over gender en autoriteit doorwerken. Deze traditionele nadruk op uiterlijk en privé zaken kan mogelijk ook verklaren waarom vrouwen, zelfs wanneer zij deze functies uitoefenen, relatief minder autoriteit wordt toegekend – en waarom gebieden die gekenmerkt worden door een 'vrouwelijke' vorm van autoriteit (Großmaß 2017) niet als echte autoriteit worden aangewezen en erkend.⁶

Verborgen onder de oppervlakte van gelijkheid, vrijheid en moderniteit ligt

het oude autoriteitsdilemma van vrouwen, dat Simone de Beauvoir beschreef in *De tweede sekse*.⁷ Het is de afbakening van ‘het vrouwelijke’, dat ‘mannelijkheid’ en de bijbehorende traditionele vormen van autoriteit definieert. Als vrouwen (of mannen) zich ‘vrouwelijk’ tonen in de klassieke zin, wordt dit geïnterpreteerd als onbeduidend en dubieus. Maar als ze zich te mannelijk tonen, wordt hun vrouw-zijn ontkend, of worden ze gezien als een (slechte) mannenkopie die losbandig en niet soeverein is.⁸ Terwijl bij mannen van middelbare leeftijd in autoriteitsfuncties, zoals bijvoorbeeld rechters, een mannelijke socialisatie lonend is omdat deze nog steeds samenvalt met hun professionele rol en de daarmee verbonden autoriteit, moeten vrouwen van dezelfde leeftijd zich expliciet verhouden tot het omgaan met hun genderrol (Tomsich and Guy 2014, 473; Stievers 2002).

In traditioneel mannelijk-autoritaire beroepen kunnen vrouwen autoriteit dus (nog) niet vanzelfsprekend of automatisch uitoefenen zoals mannen dat meestal doen. Dit heeft echter niet alleen negatieve gevolgen: afstand nemen van de professionele rol en, daarmee samenhangend, reflecteren op de eigen genderrol en de ervaren discrepantie tussen beide rollen, kan ook een motivatie zijn om deze expliciet aan te pakken en te veranderen.

2.3. De (vermeende) crisis van de (gender)normaliteit

Met name in tijden van crisis heeft men de neiging beslissingen en acties volgens oude gendernormen te beoordelen.⁹ Zo wordt Angela Merkels ‘vrouwelijke zwakte’ en ‘empathie’ verantwoordelijk gemaakt voor haar vermeende fouten in het vluchtelingenbeleid. Het is dus haar gebrek aan hardheid die de natie verzwakt: door de natie niet te verdedigen tegen de veronderstelde invasie van vluchtelingen brengt ze de integriteit en identiteit van de natie in gevaar. De oude vrouwelijke en mannelijke connotaties zijn duidelijk zichtbaar in de corresponderende retoriek van andere politici en media. Is een vrouw ongeschikt om de natie te beschermen tegen penetratie door indringers? Zelfs als deze retoriek niet noodzakelijkerwijs van toepassing is of toegepast wordt op een concrete vrouw of man – bijvoorbeeld, Theresa May heeft wél een tijd de mannelijke autoriteit vertegenwoordigd, die met ‘hardheid’ de Brexit doorzette – zijn de zinnen die gebruikt worden om de vluchtelingen- en economische crises te beschrijven nog steeds duidelijk gegenderd (zwak vs. sterk, passief vs. actief, binnen vs. buiten, penetratie, invasie, overstroming van een kwetsbaar landelijk lichaam).

In dit soort politieke discoursen wordt een emotionele reactie (angst en boosheid) opgewekt, waarbij letterlijk een crisis wordt opgeroepen en daarmee de noodzaak van een autoritaire reactie, zoals Sara Ahmed laat zien in haar boek *The Cultural Politics of Emotion* (2004). Ahmed noemt als voorbeeld de uitroep van het Britse Nationale Front: “Britain is Dying: How long are you just going to watch?” (Ahmed 2004, 12). Het persoonlijk en emotioneel aanspreken van een ‘jij’ leidt tot een solidariteit en creëert zo een ‘wij’ wat wordt aangevallen en nu moet worden verdedigd door een sterke vertegenwoordiger.

De lange levensduur van premoderne autoritaire structuren en de heropleving ervan hangt dus nauw samen met de genderassociaties en de emoties die ze opwekken. Volgens Ahmed is deze koppeling met emoties de enige manier om te verklaren waarom

we deze structuren en normen niet alleen absorberen en belichamen door socialisatie, maar er ook actief in investeren om onze sociale identiteit te kunnen behouden. Een dergelijke investering, die meestal niet bewust of expliciet plaatsvindt, toont zich als de natie een voorwerp van liefde wordt: een formeel teken van burgerschap wordt zo geassocieerd met de mogelijkheid van verlies, letsel of zelfs de dood. Zulke verhalen (narratieven) binden burgers op twee manieren aan 'hun' natie: enerzijds door de gemeenschappelijke afwijzing van een buitenstaander of haat jegens anderen en vreemden, en anderzijds door de daaruit voortvloeiende verbondenheid met de eigen groep en een interne solidariteit. Volgens Ahmed is dit wat normaliteit en stabiliteit oplevert en tegelijkertijd de crisis van deze normaliteit postuleert, waarin de betreffende burgers om deze natie rouwen (als verleden of verloren):

The emotion of hate works to animate the ordinary subject, to bring that fantasy to life, precisely by constituting the ordinary as in crisis, and the ordinary person as the *real victim*. The ordinary becomes that which is *already* under threat by the imagined others whose proximity becomes a crime against person as well as place (Ahmed 2004, 43).

Wat Ahmed hier duidelijk maakt is dat normaliteit wordt neergezet als een statische en zuivere, pure toestand, die altijd in gevaar is en moet worden beschermd en behouden. Hier wordt een illusie van normaliteit, eenduidigheid en essentie op het niveau van een natie gecreëerd, die de interne ambiguïteit en dynamiek van geografie en migratie in haar ontwikkeling en de daarmee gepaarde constante culturele en sociale verandering negeert. De natie is in deze zin eeuwig, of beter: valt bijna buiten de tijd – het is een vaste plek met een eenduidige definitie van wie erbij hoort en wie niet. Tegelijkertijd is ze daarmee ook constant in gevaar, en hier wordt de dimensie van gender bijzonder duidelijk. Van zowel binnen- als buitenaf wordt de natie bedreigd, en beide gevaren hebben een genderdimensie.

Normaliteit moet niet alleen extern worden verdedigd, ook de interne familie-structuur moet stabiel blijven. Sociale of privénormaliteit is direct verbonden met de nationale normaliteit; het gezin als de “kern van de natie”¹⁰ wordt gewaarborgd door de binaire geslachtsorde en de daarmee samenhangende klassieke rol- en arbeidsverdeling. Deze genderorde belooft een duidelijke verdeling en identiteit. Het definieert wat mannelijke of vrouwelijke kenmerken en taken zijn en structureert daarmee de werkelijkheid. Volgens de klassieke genderorde zijn vrouwen van nature zachtaardig, zorgzaam en emotioneel en zijn ze dus verantwoordelijk voor de privésfeer, de zorg en verzorging van de kinderen, het huis of het vaderland, of voor zorgende activiteiten in de bredere zin van het woord, zoals zorg, diensten of onderwijs. Mannen daarentegen zijn idealiter assertief, sterk, dominant en rationeel en zijn daarom geschikt voor publieke activiteiten, hard of risicovol werk of managementposities.

Deze genderorde spiegelt zich ook in de cultureel gevormde emotionele reacties op zogenaamde ‘indringers’, die de normaliteit en zuiverheid van de natie zouden bedreigen. De natie wordt hier als vrouw/vrouwelijk gedacht als iets wat men moet beschermen, waar men kan ‘indringen’ en wat men kan veroveren en penetreren. Een dergelijke orde met haar illusie van eenduidigheid en eeuwigheid wordt dus van buiten

maar ook van binnenuit bedreigd door diverse, dat wil zeggen, andere en nieuwe familie- en relatiemodellen. Met name in tijden van crisis valt men dus graag terug op één oude en vertrouwde geslachtsorde, dit geldt zowel voor conservatieve alsook voor uitgesproken liberaal of progressief georiënteerde personen: in tegenstelling tot de publiekelijk verkondigde liberale overtuigingen, hebben ook hier traditionele taakverdelingen en impliciete overtuigingen in vorm van gewoontes in de dagelijkse praktijk vaak de overhand.¹¹

3. Autoriteit en orde vs. ambiguïteit en vrijheid

Beauvoir beargumenteert in haar *Tweede sekse* dat zogenaamd vrouwelijke taken en de vrouwelijke levenssfeer vooral door immanentie, en mannelijke taken en projecten door transcendentie gekenmerkt zijn. Immanentie wordt daarbij geassocieerd met zorgende, decorerende of behoudende taken in het privé domein, het thuis, terwijl transcendentie taken doelen op de actieve toekomstige vorming van de publieke, sociale en politieke wereld. Deze strikte taak-, rol-, ruimte- en tijdsverdeling voorkomt dus in zekere mate dat mensen de ambiguïteit van hun existentie onder ogen zien: door deze orde hoeven mannen zich niet overmatig bezig te houden met hun sterfelijkheid, materialiteit en kwetsbaarheid, en vrouwen kunnen noch de volledige verantwoordelijkheid nemen voor hun eigen situatie en daden, noch voor politieke en maatschappelijke ontwikkelingen.

Beauvoir verbindt hier het idee van de ambiguïteit van elke existentie met het concept van vrijheid en verantwoordelijkheid. In een patriarchale maar ook in een liberaal-kapitalistische maatschappij kan volgens haar een dergelijke vrijheid niet voldoende verwerkelijkt worden. Vrijheid (en daarmee ook verantwoordelijkheid) is iets wat volgens haar a) op onze concrete situering stoelt (zowel biologisch, materieel, economisch alsook cultureel, discursief), b) kwetsbaarheid, sterfelijkheid en afhankelijkheid van de wereld/anderen insluit, en c) altijd al intersubjectief, dat wil zeggen, relationeel is. Vrijheid is bij Beauvoir dus altijd ook een acceptatie van fundamentele ambiguïteit en intersubjectiviteit, dat is, wederzijdse menselijke betrokkenheid en afhankelijkheid.

3.1. Ambiguïteit en Situering

Beauvoirs begrip van ambiguïteit wordt meestal in verband gebracht met de ontologie van Sartre en Heidegger (cf. Gothlin 2006; Keltner 2006). Hier illustreert ambiguïteit de temporele spanning tussen feitelijkheid en transcendentie, tussen dat wat we nu zijn, en dat wat we op het punt staan te worden. In die zin wordt het menselijk bestaan opgevat als een project of wording, eerder dan als een vooraf bepaalde substantie of essentie: in het bestaan projecteert men zich voortdurend in de richting van een toekomst, en verenigt daarbij verleden en heden in het doen. In Sartres interpretatie leidt dit tot de beroemde existentiële imperatief dat de existentie altijd voor de essentie komt. Het menselijk wezen wordt dus juist gekenmerkt door een 'gebrek aan zijn', daarom zijn we gedwongen om onszelf zijn en dus zin te geven, dat wil zeggen, moeten wij zelf ons essentie bepalen door middel van onze projecten.

Beauvoirs beroemde zin 'als vrouw word je niet geboren, maar vrouw word je', moet dan ook tegen deze achtergrond worden gelezen. Er bestaat geen essentie van de

vrouw, enkel concreet gesitueerde existierende ‘vrouwen’, wier herhaalde praktijken en projecten het zijn en de zin van ‘vrouw/vrouwelijk’ bepalen. Echter, in tegenstelling tot Sartre, legt Beauvoir hier de focus niet zozeer op de vrije keuze van projecten, maar beklemtoont ze het belang van de gesitueerdheid van elke existentie. Hier sluit ze aan bij het concept van situatie en situering zoals door Merleau-Ponty ontwikkeld in de *Fenomenologie van de waarneming* (cf. McWeeny 2017; Wilkerson 2017). Situering betekent daarbij zowel dat je concreet gesitueerd bent, dat wil zeggen, in een situatie wordt geboren en door deze situatie bepaald wordt, alsook dat je in-situatie bent, dat je deze situatie actief moet toe-eigenen of eigen moet maken.

Beauvoirs aandacht voor het ‘worden’ is dus geen typisch voorbeeld van het existentialisme van Sartre, dat het ‘worden’ ziet in het licht van absolute vrijheid, of van de verwezenlijking van een vrij gekozen en individueel project. Haar nadruk ligt veeleer op de invloed van concrete situaties die een dergelijke ‘ontologische vrijheid’ ofwel beperken ofwel mogelijk maken. Beauvoir sluit zich aan bij Merleau-Ponty door te stellen dat elke vrijheid noodzakelijkerwijs een gesitueerde vrijheid moet zijn, dat wil zeggen, beperkt maar ook gemotiveerd door de historische, materiële en sociale situatie waarin men zich bevindt. Beauvoir maakt dit idee van gesitueerde vrijheid echter concreet door het toe te passen op de beschrijving van bestaande historische subjecten (in *De tweede sekse: vrouwen*) en hun situatie. Daarmee neemt zij het inzicht van gesitueerdheid serieuzer dan Merleau-Ponty zelf wanneer zij zich kritisch afvraagt of belichaamd zijn en concreet gesitueerd zijn voor alle bestaande mensen hetzelfde betekent. Wat als een situatie vooral gekenmerkt wordt door overheersing, onderdrukking of beperking? Wat als ervaringen uit het verleden en materiële omstandigheden niet motiverend of faciliterend werken, maar beperkend of zelfs gewelddadig?

Beauvoir wijst daarmee op het feit dat, hoewel alle bestaande mensen een algemeen gevoel van ambiguïteit en kwetsbaarheid delen, ambiguïteit niet hetzelfde betekent voor de bevoorrechten als voor de onderdrukten (vgl. Card 2006, 15). De les die we van Beauvoir kunnen leren is dat concrete situaties onze vrijheid van handelen kunnen beperken, en wel op verschillende manieren. Zo zijn de grenzen voor sommigen veel strenger dan voor anderen. Dit geldt bijvoorbeeld voor vrouwen in een patriarchale samenleving, voor onderdrukte minderheden, en voor mensen op een bepaalde leeftijd in tegenstelling tot mensen in de ‘bloei van hun leven’ (zoals Beauvoir benadrukt in *De ouderdom*). In deze gevallen zijn de vrijheid en de mogelijkheden om te handelen en te kiezen niet absoluut, maar relatief ten opzichte van de concrete situatie. Daarbij speelt ook gewoonte een centrale rol. Beauvoir en Merleau-Ponty vatten gewoonte daarbij niet op als een loutere automatische of mechanische herhaling, maar als een performativiteit, waardoor mensen hun omgeving letterlijk bewonen en integreren via herhaalde handelingen. In dergelijke processen worden iemands lichaam en karakter ontwikkeld en verwerft men praktische betekenissen en vaardigheden. Hier houdt situering op een externe conditie te zijn, maar wordt letterlijk belichaamd. Dit is waar Beauvoir op wijst in *De Tweede Sekse*, wanneer zij beschrijft hoe het karakter van vrouwen wordt gevormd door hun situatie en repetitieve en ‘immanente’ dagelijkse taken. In dit proces van verwerving is men zowel passief als actief, gevormd en vormend. Dit maakt situering enerzijds tot een permanente, anonieme en bepalende kracht, maar

impliceert anderzijds mogelijkheden tot verandering en de verwezenlijking van een concrete gesitueerde vrijheid.

Vrouwen worden daarom ook niet louter passief of van buitenaf tot vrouw gemaakt (in tegenstelling tot wat de vaak gebruikte Nederlandse vertaling suggereert). Daarom kiest Beauvoir voor de formulering ‘se faire object’, wanneer zij de wording van vrouwen in een patriarchale samenleving beschrijft (cf. McWeeny 2017, 218). Vrouwen worden door hun situatie gedwongen en in het object-zijn geduwd, maar aan de andere kant moeten ze ook meedoen om zichzelf tot object voor anderen te maken. De situatie kadert of bepaalt dus de manier waarop de toegewezen seksen hun subject- of objectrol moeten realiseren. Terwijl vrouwen zichzelf dus tot object maken, wordt mannen gesuggereerd zichzelf tot subject te maken (se faire subject) door andere mensen in bezit te nemen en hun eigen kwetsbaarheid en afhankelijkheid te ontkennen (zie McWeeny 2017, 219: “by extending his subjectivity to the bodies of others and denying his vulnerability, relational, and passive aspects”)

3.2. Ambigüiteit en vrijheid

Beauvoir beschrijft de situatie van vrouwen in een patriarchale samenleving als één van onderdrukking. Tegelijkertijd legt ze uit waarom de vorming van vrijheid en verantwoordelijkheid voor zowel vrouwen als mannen niet mogelijk is binnen een dergelijke asymmetrische genderorde. Met een dergelijke orde, stelt Beauvoir, moet de dubbelzinnigheid van ons bestaan – d.w.z. het feit dat we subject en object, transcendentie en immanentie, activiteit en passiviteit, cultuur en natuur verenigen – worden opgelost door één van de twee polen toe te kennen aan een van de twee gefixeerde geslachten (Vintges 2017, 75). Voor Beauvoir is het patriarchaat dus een maatschappelijke organisatie, waarin de existentiële ambigüiteit, die verwijst naar het hele menselijke bestaan, wordt verraden door te trachten deze te overwinnen en te zuiveren door middel van een binaire en dualistische opvatting. Alleen door de passieve, materiële, kwetsbare, sterfelijke en objectieve kant van het bestaan uit te besteden aan vrouwen, kunnen mannen op hun beurt de illusie overeind houden dat zij volledig actieve, universele, rationele, machtige en bijna onsterfelijke subjecten zijn. Voor Beauvoir is dit een daad van kwade trouw, waarbij beide, mannen en vrouwen, falen in het concreet realiseren van hun ontologische vrijheid en dus in het nemen van verantwoordelijkheid daarvoor. Vrouwen handelen te kwader trouw wanneer zij hun relatieve, zij het beperkte, handelingsmogelijkheden niet benutten, maar in plaats daarvan een situatie bevestigen waarin zij van verantwoordelijkheid worden ontzien. Mannen worden van kwade trouw beschuldigd, wanneer zij het andere geslacht gebruiken om hun eigen ambigüiteit voor zichzelf te verbergen (Vintges 2006, 145). Om hun ontologische vrijheid te kunnen verwezenlijken en een authentieke relatie met elkaar aan te gaan, moeten vrouwen dus de positie van de ander verwerpen en hun subjectrol op zich nemen, terwijl mannen hun contingente lichamelijke bestaan moeten aanvaarden. (Vintges 2006, 145). Beauvoir spreekt hier geen normatief oordeel uit, alsof het altijd slecht is om object voor een ander te zijn of kwetsbaar (en actief, rationeel of sterk zijn altijd goed). Het is ook geen pleidooi van een omwisseling van deze toeschrijvingen, maar voor een herkenning van de dubbelzinnigheid (ambigüiteit) van onze existentie

Je existentiële ambigüiteit ontkennen betekent voor Beauvoir dus je vrijheid en verantwoordelijkheid ontkennen. Dit geldt zowel voor elk individu als voor de maatschappij in haar geheel. Dit benadrukt Beauvoir in haar boek over ouderdom (1947), waar zij laat zien, dat dezelfde categorisering en discriminatie waar vrouwen mee te maken hebben, geldt voor oude mensen, die in de moderne westerse kapitalistische samenlevingen ook als ‘ander’ worden gedefinieerd. Een maatschappelijk systeem dat het ideaal van een jonge, rationele, sterke, krachtige en goed presterende man als norm probeert te stellen, terwijl alle anderen als afwijkend worden gedefinieerd, is dus volgens Beauvoir een maatschappij die een verwerkelijking van de ‘ontologische vrijheid’ voor iedereen concreet onmogelijk maakt. Beauvoirs argument kan dus ook worden toegepast op de Westerse (neo)liberaal-kapitalistische logica, die zich richt op prestaties, optimalisatie en vooruitgang en die een ideaaltypisch rationeel, vrij en efficiënt subject postuleert. Het enige verschil met het conservatieve patriarchaat is dat de ongewenste aspecten van het bestaan hier niet langer worden toegeschreven aan de vrouwelijke helft van de mensheid, maar in het algemeen aan de verliezers van de concurrentie. Kwetsbaarheid daarentegen wordt niet langer gedefinieerd en gelegitimeerd door het geslacht alleen, maar representeert nu het persoonlijke falen van elk individu.

3.3. Op weg naar een ethiek der dubbelzinnigheid

Volgens Beauvoir (zoals bij Sartre) is elke menselijke existentie per definitie vrij. Maar in welke mate deze potentiële vrijheid kan worden verwerkelijkt is afhankelijk van de concrete situering van de existentie, alsook van de wil en daden van het individu. Men moet zichzelf concreet vrij-willen, en deze concrete wil kenmerkt volgens Beauvoir de overgang van een algemeen potentieel voor vrijheid (ontologische vrijheid) naar een ethisch gerealiseerde (concrete en gesitueerde) vrijheid (Beauvoir 2018, 30–36; cf. Wilkerson 2017, 225; cf. Petterson 2015).

Drie dingen zijn dus cruciaal voor Beauvoir’s opvatting over een ethiek die gebaseerd is op ambigüiteit en vrijheid. *Ten eerste* zijn vrijheid willen en ethisch handelen, één en hetzelfde. Om vrijheid ethisch te realiseren, moet mens hun eigen (en andermans) ambigüiteit omarmen. *Ten tweede*, wij zijn niet ondanks, maar juist dankzij onze ambigüiteit in staat onze vrijheid concreet te verwezenlijken. Hoewel elk menselijk bestaan zowel vrij als gesitueerd is (ontologische voorwaarden), kan ieder kiezen (binnen diens concrete mogelijkheden) hoe die de situatie beleeft en of die diens vrijheid naar behoren wil opnemen (of liever verwerpen of ontkennen).¹² *Ten derde* betekent dit, dat als wij ethisch onze vrijheid willen verwezenlijken, wij de ontologische vrijheid van anderen moeten erkennen, en praktisch (ethisch) ondersteunen.

Vrijheid kan dus nooit alléén worden gerealiseerd, maar slechts in samenhang met anderen. Elke actie is verweven met en afhankelijk van de acties of reacties van anderen; elke persoon moet rekening houden met, en antwoorden aan, anderen. Projecten en acties zijn gebaseerd op bestaande (infra-)structuren, ideeën en acties, d.w.z. omstandigheden die er al zijn, net zozeer als op materiële en spirituele omstandigheden die we aan anderen te danken hebben. Beauvoir laat geen ruimte voor twijfel: vrijheid is geen egoïsme, geen onafhankelijkheid, niet ‘ik kan doen wat ik wil’. Integendeel, een dergelijke houding zou zelfs gevaarlijk zijn, want om dergelijke privileges te verkrijgen,

moet men zich ofwel onderwerpen aan een invloedrijke autoriteit (die deze privileges mogelijk maakt en waarborgt), ofwel zelf een dergelijke autoriteit worden, waarmee de ambiguïteit van het bestaan weer ontkend zou worden. Hoe dan ook, zelfs in een ogenschijnlijke ‘vogelvrije’ houding komt een diepe afhankelijkheid van anderen aan het licht, die onze vrijheid überhaupt mogelijk maakt (Beauvoir 2018, 63 e.v.).

Dit betekent a) dat ons gesitueerd bestaan altijd verbonden is met anderen, en er dus altijd al een onderlinge responsiviteit bestaat, en b) dat dit loutere potentieel concreet gerealiseerd moet worden als ethische vrijheid, dat wil zeggen, een vrijheid die opzettelijk de vrijheid van anderen respecteert en ondersteunt. Vrijheid vereist dus concreet wederzijdse erkenning: geen enkele existentie kan zich volgens Beauvoir volwaardig ontplooiën “wanneer zij zich tot zichzelf beperkt en niet appelleert aan de existentie van anderen” (Beauvoir 2018, 74). Te kwader trouw leven verwijst dus niet alleen naar individuen die hun eigen vrijheid ontkennen, maar ook naar hen die de vrijheid van anderen ontkennen. Dat we anderen nodig hebben om onze betekenissen en projecten te erkennen, te ondersteunen of voort te zetten, is het stukje van de puzzel dat Sartre heeft gemist: “Willen dat er zijn is betekent immers ook willen dat er mensen bestaan door wie en voor wie de wereld is begiftigd met menselijke betekenissen. Men kan de wereld slechts ontdekken op basis van een door de andere mensen ontdekte wereld” (Beauvoir 2018, 77–78). Om een dergelijke erkenning, legitimatie en generativiteit te kunnen verlenen, moeten die anderen zelf vrij zijn: “Ieder mens heeft de vrijheid van anderen nodig en in zekere zin wil hij deze ook altijd, zelfs al is hij een tiran. Het probleem is alleen dat de mens dikwijls de consequenties van dit willen niet te goeder trouw aanvaardt. Toch is het alleen de vrijheid van de ander die verhindert dat elk van ons verstart in de absurditeit van de feitelijkheid” (Beauvoir 2018, 78). Daarom is het niet voldoende, zoals Barbara S. Andrew beklemtoont: “[T]o make meaning in front of slavish devotees, for their recognition is not valuable because it is not free” (Andrew 2006, 36).

Om de wereld op een zinvolle manier te kunnen ontsluiten, hebben we dus anderen nodig. Beauvoir is de eerste existentialistische filosoof die dit schijnbaar eenvoudige punt expliciet maakt. Met een zijschop naar Hegel en Sartre benadrukt zij dat de ander niet alleen de wereld van mij afneemt en mijn vrijheid beperkt, maar ook deze wereld (inclusief mijzelf als deel van deze wereld) aan mij geeft. Het aanvankelijke gevoel van haat is dus naïef, “de afgunst raakt onmiddellijk met zichzelf in conflict”, want “als ik werkelijk alles was, zou er niets naast mij bestaan; de wereld zou leeg zijn, er zou niets zijn om te bezitten en ook ik zelf zou niets zijn (Beauvoir 2018, 77). Het feit dat wij ons in een historische wereld bevinden en dat wij deze wereld vanuit ons beperkte perspectief slechts gedeeltelijk kunnen onthullen, betekent dat andere subjecten nodig zijn om de wereld met en voor ons te onthullen. Bovendien heeft het hele begrip ‘project’ een noodzakelijke intersubjectieve dimensie: “Elk project wordt bepaald door zijn wisselwerking met andere projecten” (78). Dus om onszelf te kunnen realiseren door ons in onze projecten te overstijgen, moeten we een beroep doen op anderen: om deze projecten als zinvol te erkennen, om eraan deel te nemen, ze te steunen of ze over te nemen, voorbij ons eindige bestaan. Vrijheid is dus altijd verbonden met de vrijheid van anderen: “[Z]ichzelf vrij willen betekent echter ook alle anderen vrij te willen” (79).

Dit betekent niet dat ik de vrijheid van de ander wil uit eigenbelang. Beauvoir wil veeleer benadrukken dat elke individuele vrijheid existentieel verbonden is met de vrijheid van alle anderen. Door mijn vrijheid te willen, moet ik dus tegelijkertijd de vrijheid van anderen willen: Als de andere subjecten niet vrij (of volwaardig subject) zouden zijn, zou dat betekenen dat mijn wereld (die zich openbaart door en met anderen) en mijn projecten (erkend door, overlappend met, afhankelijk van anderen) leeg of waardeloos zouden zijn. Alleen een vrij wezen kan mij mijn wereld, dat wil zeggen de betekenis, erkenning en vrijheid schenken waarvan ik afhankelijk ben. De wereld heeft alleen waarde en betekenis voor mij, en kan dus enkel als *normaal worden ervaren*, als het ook een wereld is voor anderen; en vrijheid is enkel betekenisvol als er anderen zijn om deze vrijheid te erkennen (cf. Card 2006, 25).

Zo'n realisatie van relationele vrijheid gebeurt echter niet zonder conflict. Beauvoir lost de spanning tussen mij en de ander niet op, maar benadrukt beide: dat we als individueel bestaan ontologisch gescheiden zijn, verschillende verlangens, projecten of situatie hebben, en dat we op velerlei manieren met de ander verbonden zijn. Concreet betekent dit dat ik niet tegelijkertijd de vrijheid van allen kan willen. Ik moet beslissen welke vrijheid ik op een bepaald moment wil steunen, en dat kan ten koste gaan van of zelfs in strijd zijn met de vrijheid van andere subjecten. Hier raken ethische beslissingen verstrengeld met geschiedenis en politiek: men moet met een historische beschouwing en politieke argumenten komen, waarom een bepaalde groep subjecten op dit moment de steun van de vrijheid meer nodig heeft dan anderen of zelfs ten koste van anderen. Een dergelijke beslissing moet dus noodzakelijkerwijs betrekking hebben op en een weerspiegeling zijn van de concrete historische, sociale, economische en politieke situatie van subjecten en kan niet worden genomen op grond van universele beginselen of een categorisch imperatief. In tegenstelling tot een liberale sociale filosofie die enkel stoelt op individuele vrijheid en rationele keuzes, neemt deze relationele ethiek de concrete situering van mensen (als mogelijk makend en beperkend) serieus; en in tegenstelling tot het communitarisme, houdt ze niet enkel rekening met een abstract begrip van gemeenschap, maar met concrete intersubjectieve interacties, relaties en verhoudingen, en mogelijke spanningen en conflicten.

4. Conclusie: Naar een nieuwe normaliteit

Wanneer we nadenken over autoriteit en het verlangen naar normaliteit, is de aanpak van Beauvoir nuttig, omdat deze de nadruk legt op de concrete sociale en historische situatie van individuen en de beperkingen die daarmee gepaard gaan. Verder pleit ze voor structurele en politieke veranderingen die individuen (in haar geval vrouwen) in staat stellen om hun situatie te overstijgen en zichzelf te bepalen. Tegelijkertijd maakt ze duidelijk dat vrijheid en afhankelijkheid, activiteit en passiviteit, dominantie en kwetsbaarheid altijd bij elkaar horen en dat we rekening moeten houden met interpersoonlijke, sociale en politiek-institutionele aspecten, waar voortdurend over moet worden onderhandeld. Vrijheid kan dus nooit – ook niet vanuit een geprivilegieerde situatie – alleen de vrijheid van het individu zijn, maar is gegrondvest op de vrijheid van anderen en moet met of in confrontatie met hen worden gerealiseerd. Een dergelijk collectief geleefde “relationele vrijheid of autonomie”¹³ is niet mogelijk in premoderne vormen

van autoriteit en heerschappij of binnen vaste asymmetrische genderorden, noch in een radicaal liberaal-kapitalistische regeringsvorm: beide houden geen rekening met de verschillende (sociale, culturele, economische) situaties van individuen en ontkennen de kwetsbaarheid en afhankelijkheid van de mens. Aan de ene kant ontkennen ze de kwetsbaarheid van de autoriteiten of (met Beauvoir) van de mannen in het betreffende systeem; aan de andere kant negeren ze de kwetsbaarheid van ieder individu, zoals blijkt uit het kapitalistische basisprincipe van optimalisatie waarbij iedereen als enige verantwoordelijk is voor het succes of het falen van zijn of haar leven.

Het vasthouden aan of het heropbouwen van traditionele genderorden en het daarmee gepaard gaande verlangen naar premoderne autoriteit belooft stabiliteit, veiligheid en duidelijkheid in snelle en genetwerkte tijden. Tegelijkertijd wordt duidelijk dat het vasthouden aan dergelijke ordes een echte ontmoeting en vrije samenwerking tussen mensen verhindert. Alleen als we elkaar respecteren als echte anderen, in onze eigenheid en kwetsbaarheid, onze gelijkwaardigheid maar ook in het verschil, kunnen we zoiets als een “relationele autonomie” (Pettersson 2017, 169 e.v.) tot stand brengen. Dit is niet alleen relevant op het interpersoonlijke niveau van de directe interactie, maar ook op sociaal-politiek, d.w.z. structureel of institutioneel niveau. Zowel de poging van neoliberale regeringen om elk individu als een volledig autonoom subject te postuleren, als de tegenaanval om de controle en de interpretatieve soevereiniteit over te dragen aan een sterke soeverein, zijn een ontkenning van de dubbelzinnigheid van het menselijk bestaan.¹⁴ Beide alternatieven bevorderen manieren van leven waarbij mensen hun dubbelzinnigheid niet onder ogen zien en hun intersubjectieve verantwoordelijkheid niet accepteren.

Hoe begrijpelijk het verlangen ook is naar een premoderne autoriteit, die de macht (weer) tastbaar maakt in de vorm van een persoon (die zijn mannetje staat) – het leidt niet tot de gehoopte erkenning van de eigen situatie, persoon of groep, noch tot een gezamenlijk ontworpen en gedeelde normaliteit. Normaliteit of orde zijn geen toestanden die eenvoudigweg kunnen worden bewaard of vastgelegd, hoezeer ze ook emotioneel gepresenteerd worden. Herkenning is altijd afhankelijk van wederzijds respect voor de vrijheid van de ander; normaliteit komt pas tot stand als mensen deze normaliteit samen creëren, dat wil zeggen als ze dezelfde normen en waarden erkennen, leven, bekritisieren en ook voortdurend aanpassen en veranderen in al hun ambiguïteit. Normaliteit (en ook vrijheid) zijn dus net zo kwetsbaar en dynamisch als menselijke identiteiten. Het antwoord op de onbestemde angst en bezorgdheid over de complexiteit, diversiteit en globaliteit kan daarom niet een terugkeer zijn naar de premoderne autoriteiten en de daarmee gepaard gaande, vooraf bepaalde geslachts-, gezins- en nationale orden. Juist in deze complexiteit en globaliteit wordt duidelijk dat autonomie en kwetsbaarheid, vrijheid en intersubjectiviteit wederzijds afhankelijk zijn. Er kan geen sprake zijn van een tegenstelling tussen het subject en het andere, tussen de autonomie van het individu en de zorgen van de gemeenschap: de twee ‘polen’ zijn noodzakelijkerwijs met elkaar verbonden.

Met Beauvoir kunnen we hier een ander begrip van normaliteit vinden, tegenover het begrip van normaliteit dat door pre-moderne autoriteit wordt gebezigd. Niet een begrip van normaliteit dat enkel is gericht op het behouden van het oude,

maar een normaliteit die gericht is op de toekomst, waar mensen enkel samen – met en soms tegen elkaar – aan een duurzame en voor iedere leefbare vorm van normaliteit kunnen bouwen. Normaliteit die niet is gebaseerd op genderverschil en ontkenning van ambiguïteit, maar juist een begrip van normaliteit waarin de wereld alleen als normaal kan worden ervaren wanneer die wereld er ook is voor anderen.

Menselijke vrijheid wordt altijd gesitueerd en geconditioneerd door anderen, het wordt alleen met en door hen gerealiseerd. Noch de idee van een radicaal liberalisme dat de illusie van absolute vrijheid aanhangt en de verantwoordelijkheid alleen aan het individu overdraagt, noch het verlangen naar een pre-moderne autoriteit of orde dat de vrijheid en de verantwoordelijkheid van het individu ontkent, is in staat deze menselijke ambiguïteit onder ogen te zien. Beauvoir maakt duidelijk dat autonomie altijd al relationeel is geweest, het is als het ware een tijdelijke lening die altijd te danken is aan anderen (ouders, verzorgers) en soms ook ten koste gaat van anderen (onderdrukking). Als kind, in ziekte en ouderdom hebben we nog niet of niet meer onze autonomie. Hier wordt relationaliteit als afhankelijkheid dan ook pijnlijk duidelijk. Dat dit relationele aspect überhaupt publiek zo succesvol kon worden genegeerd, tenminste door de machtige en daarbij vaak mannelijke helft van de mensheid, berust er juist op dat alle zorgende functies zich stilletjes buiten het toneel afspelen. Enkel door middel van deze taakverdeling, het outsourcen van existentiële feiten zoals lichamelijke kwetsbaarheid en sterfelijkheid, door middel van traditionele gender- en andere machtsrelaties, kan aan de illusie van een absolute autonomie en autoriteit worden vastgehouden. Maar net als autonomie is ook autoriteit een tijdelijke lening die berust op de steun, het werk en het vertrouwen van anderen. In dit verband moet *autoriteit* dan ook *in het meervoud* worden gezien, d.w.z. als een tijdelijke asymmetrische leiderspositie, een overgedragen verantwoordelijkheid voor een project of een gebied, die iedereen met de juiste kennis en ervaring op zich moet kunnen nemen. Autoriteit is noodzakelijk, maar slechts voor een beperkte tijd of op duidelijk afgeperkte gebieden en functies. De taak van autoriteiten is om anderen voor te bereiden op het gebruik van hun vrijheid; om hen met specifieke ervaring, kennis of competentie doelgericht te helpen hun vrijheid zo zelfbepaald en tegelijkertijd zo verantwoord mogelijk uit te oefenen: “Want een vrijheid wil zichzelf slechts waarachtig wanneer zij zichzelf wil als onbeperkte beweging via de vrijheid van anderen” (Beauvoir 2018, 98).

Notes

1 Van Oenen (2018) beschrijft dit fenomeen als als interactieve metaalmoetheid.

2 Dit geldt alleen voor de westerse wereld, waartoe ik mij in het kader van dit artikel zal beperken. Natuurlijk wordt de toekenning van autoriteit ook sterk beïnvloed door factoren als sociale klasse en culturele achtergrond, waar ik hieronder niet verder op in kan gaan.

3 Terwijl Webers ‘natuurlijke’ charisma een buitengewone heerschappij rechtvaardigt, keert Bourdieu de oorzaak-gevolgrelatie om: charisma, dat alledaagse symbolische kansen op macht mogelijk maakt, wordt alleen gegenereerd door geaccumuleerd cultureel kapitaal (Kraemer 2002: 185).

4 Volgens Sennett is het een poging om de voorwaarden van de macht te interpreteren, om ze betekenis te geven door een beeld te schetsen van kracht en superioriteit (Sennett 1980).

- 5** Domeinen waar meer vrouwen werken zijn nog steeds gedevalueerd in termen van status en beloning, zie Walby (2011: 114 e.v.); wereldwijd kunnen we nu spreken van een feminisering, d.w.z. precarisering van het werk, waarbij privégebieden zoals de thuiszorg worden gekapitaliseerd en uitbesteed (Oksala 2016: 123).
- 6** Bijv. bij vergelijkbare prestaties, bijvoorbeeld wanneer vrouwelijke rechters of professoren lager ingeschaald of slechter beoordeeld worden dan hun mannelijke collega's; zie Tomsich & Guy (2014), Sprague & Massoni (2005).
- 7** Zo ging in het verleden het traditionele mannelijk-worden heel natuurlijk en vanzelfsprekend gepaard met autonomie, activiteit en het streven naar autoriteit, terwijl de overname en belichaming van autoriteit bij vrouwen, "het feit dat ze een autonome activiteit bezit", in tegenspraak was met hun vrouwelijkheid (Beauvoir 2000: 834). De beschrijvingen van Beauvoir beperken zich tot een bepaalde klasse of intellectueel milieu, en het proces om vrouw te worden en het gebruik van verworven vrouwelijkheid verschilt qua sociale klasse en achtergrond. Skeggs beschrijft bijvoorbeeld de 'investering' van vrouwen uit de arbeidersklasse in hun specifieke vrouwelijkheid, die meestal hun enige mogelijkheid is om zich te bevrijden van hun marginale sociale status; zie Skeggs (1997); Hennessy (1992).
- 8** Vrouwen in een gezaghebbende functie worden niet vanzelfsprekend als autoriteit geaccepteerd, betoogde Beauvoir: het ontbreekt haar aan de "ronde goedmoedigheid" die zo aantrekkelijk is bij de dokter die "zeker van zichzelf is" (Beauvoir 2000: 852). Een soortgelijke dynamiek was duidelijk te zien in de vorige Amerikaanse verkiezingscampagne: Hillary Clinton's vrouw-zijn of vrouwelijkheid was een centraal thema, bijvoorbeeld als een verheven of bedrogen vrouw of met oog op haar vermeende zwakte: "She 'doesn't have the stamina" (Trump); aan de andere kant werd ze beschreven als een ondoorzichtige, emotioneel koude meesteres van Amerikas militaire en economische macht. De retoriek van Trump refereert aan oude verhandelingen over mannelijkheid, waarin een antisemitisch idee van de vrouwelijke, onthechte, verwijfde en corrupte intellectueel tegenover de eerlijke en sterke man van het volk staat.

9 De coronacrisis lijkt hier op het eerste gezicht een uitzondering te zijn. Op het tweede gezicht wordt echter duidelijk dat ook hier een indeling in typisch vrouwelijke (zorgzaam, voorzichtig, angstig) en mannelijke (dapper, avontuurlijk) karaktereigenschappen plaats vindt.

10 Aldus de verwoording van het programma voor de Bundestagsverkiezing van de AfD 2013 in Duitsland, zie Kemper (2014).

11 Zie bvb. deze statistiek van de *The New York Times* waaruit blijkt dat jongere mannen niet meer huishoudelijke taken op zich nemen dan oudere generaties: <https://www-nytimes-com.eur.idm.oclc.org/interactive/2021/uri/embeddedinteractive/0e9e8cec-1815-5b22-91d3-541b6b1332c8>

12 In het *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* beschrijft Beauvoir in dit verband verschillende psychologische 'typen' van bestaan die op verschillende manieren aan de verwezenlijking van hun vrijheid ontkomen. Hun gemeenschappelijk kenmerk is hun onverschilligheid ten opzichte van hun bestaan. Zij willen zich aan hun vrijheid onttrekken, bijvoorbeeld door te proberen alle waarden van het bestaan te verwerpen (nihilist), hun vrijheid en verantwoordelijkheid over te dragen aan een groep, hogere zaak of ideologie (ernstig mens) of door hun ambiguïteit en dus de vrijheid van anderen te ontkennen (avonturier).

13 In deze context betekent dit een autonomie die van begin af mogelijk gemaakt is door en met anderen. Binnen de feministische filosofie is er een debat in hoeverre dit compatibel is met een individualistisch of liberale notie van autonomie, zie Mackenzie & Stoljar (2000); Westlund (2009); Rössler (2002).

14 Relatieve autonomie en de wederzijdse erkenning van gelijkheid en verschil kunnen ook tot uitdrukking komen in collectieve acties en demonstraties, zoals in het voorbeeld van een collectieve vergadering van 'lichamen' dat Judith Butler in haar performatieve theorie van bijeenkomst (*performative theory of assembly*) beschrijft. Gezamenlijk vestigen de respectievelijke individuen de aandacht op zichzelf en hun zorgen door hun onzekerheid en kwetsbaarheid op een fysiek actieve manier te gebruiken als demonstratiemiddel, om zo een zichtbaarheid te creëren voor hun bestaan, het belang van hun behoeften (Butler 2015).

References

- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Allen, Amy. 2008. *The Politics of Ourselves. Power, and Gender in Contemporary Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Beauvoir, Simone De. 2000. *De tweede sekse*. Utrecht: Bijleveld.
- Beauvoir, Simone De. 2018. *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid*. Utrecht: Bijleveld.
- Butler, Judith. 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bueb, Bernhard. 2006. *Lob der Disziplin. Eine Streitschrift*. München: List Verlag.
- Foucault, Michel. 1994. *Discipline, toezicht en straf*. Groningen: Historische Uitgeverij.

- Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978*. London: Palgrave MacMillan.
- Foucault, Michel. 2007. *De geboorte van de biopolitiek: Colleges aan het Collège de France (1978-1979)*. Amsterdam: Boom.
- Gothlin, Eva. 2001. "Simone de Beauvoir's Existential Phenomenology and Philosophy of History in Le Deuxième sexe." In *The Existential Phenomenology of Simone Beauvoir*, edited by Lester Embree and Wendy O'Brien, 41–51. Dordrecht: Springer.
- Groenhout, Ruth. 2017. "Beauvoir and the Biological Body." In *A Companion to Simone Beauvoir*, edited by Laura Henghold and Nancy Bauer, 73–83. Oxford: Oxford University Press.
- Großmaß, Ruth. 2017. „Autorität‘ als sexuierte Dimension sozialer Beziehungen.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65(5): 475–489.
- Guthoff, Heike. 2013. *Kritik des Habitus*. Berlin: transcript Verlag.
- Heinämaa, Sara. 2006. "The Body as Instrument and as Expression." In *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, edited by Claudia Card, 66–86. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hennessy, Rosemary. 1992. *Materialist Feminism and the Politics of Feminism*. London: Routledge.
- Keltner, Stacy. 2006. "Beauvoir's Idea of Ambiguity." In *The Philosophy of Simone De Beauvoir. Critical Essays*, edited by Margaret A. Simons, M. A., 201–2010. Bloomington: Indiana University Press.
- Kemper, Andreas. 2014. *Keimzelle der Nation? Familien- und geschlechterpolitische Positionen der AfD – Eine Expertise*. Berlin: Friedrich-Ebert Stiftung.
- Kraemer, Klaus. 2002. „Charismatischer Habitus. Zur sozialen Konstruktion symbolischer Macht.“ *Berliner Journal für Soziologie* 12 (2): 173 –187.
- Langer, Monika. 2006. "Beauvoir and Merleau-Ponty on Ambiguity." In *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, edited by Claudia Card, 87–106. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lloyd, Genevieve. 1993. *The Man of Reason. 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*. London: Routledge.
- Lovell, Terry. 2003. "Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self." *Theory, Culture & Society* 20 (1): 1–17.
- Mackenzie, Catriona, and Natalie Stoljar, eds. 2000. *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press.
- McWeeny, Jennifer. 2017. "Beauvoir and Merleau-Ponty." In *A Companion to Simone Beauvoir*, edited by Laura Henghold and Nancy Bauer, 211–224. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2009. *Fenomenologie van de waarneming*. Amsterdam: Boom.
- Miller, Simone R. 2017. „Autorität heute – mit Arendt über sie hinaus.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (3): 490–503.
- Oenen, Gijs van. 2018. *Overspannen democratie*. Amsterdam: Boom.
- Oksala, Johanna. 2016. *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Petterson, Tove. 2015. "Existential Humanism and Moral Freedom." In *Simone de Beauvoir – a Humanist Thinker*, edited by Tove Petterson and Annlaug Bjorsnos, 69–91. Amsterdam/New York: Brill.
- Petterson, Tove. 2017. "Love – According to Simone de Beauvoir." In *A Companion to Simone de Beauvoir*, edited by Laura Henghold and Nancy Bauer, 160–174. Oxford: Oxford University Press.
- Rössler, Beate. 2002. "Problems with Autonomy." *Hyppatia* 17(4): 143–162.
- Sennett, Richard. 1980. *Authority*. New York: W.W. Norton & Company.
- Skeggs, Beverley. 1997. *Formations of Class and Gender*. London: Sage Publications.
- Sprague, Joey, Massoni, Kelley. 2005. "Student Evaluations and Gendered Expectations: What we Can't Count Can Hurt us." *Sex Roles: A Journal of Research* 53: 779–793.
- Stievers, Camilla M. 2002. *Gender Images in Public Administration*. New York: Thousand Oaks.
- Tomsich, Elizabeth A., Guy, Mary E. 2014. "Perceptions of Authority: How Gender Affects Citizen Ratings of Judges." *Administration & Society* 46 (5): 471–495.
- Vintges, Karen. 2006. "Simone de Beauvoir: A Feminist Thinker for the Twentieth-First Century." In *The Philosophy of Simone De Beauvoir. Critical Essays*, edited by Margaret A. Simons, 214–228. Bloomington: Indiana University Press.
- Vintges, Karen. 2017. *A New Dawn for the Second Sex. Women's Freedom Practices in World Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Walby, Sylvia. 2011. *The Future of Feminism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Welten, Ruud. 2020. *Wie is er bang voor Simone de Beauvoir? Over feminisme, existentialisme, God, liefde en seks*. Amsterdam: Boom.
- Westlund, Andrea. 2009. "Rethinking Relational Autonomy." *Hyppatia* 24 (4): 26–49.
- Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Biography

Dr. Maren Wehrle is Assistant Professor aan de Erasmus School of Philosophy (ESphil), Erasmus Universiteit Rotterdam. Ze is gespecialiseerd in fenomenologie, filosofische antropologie, cognitiewetenschappen en feministische filosofie. Zij heeft gepubliceerd over onderwerpen als belichaming, gender, gewoonte en de normaliteit en normativiteit van ervaring.