

Zonder de ratio het postfeministies tijdperk in?

In debat over het vrouwspreken van Irigaray

Hanna Lantinga

0. Aanleiding

De franse feministiese schrijfpraktijken in de differentie-traditie gericht tegen het logocentrisme in filosofie en wetenschap en samen te vatten onder de naam 'écriture feminine', werken in de nederlandse vrouwenstudies meer als een splijtzwam dan differerend. 'Écriture feminine' wekt de meest tegenstrijdige gevoelens op. Fascineert en stoot af. En ze is belangrijk element voor het ontstaan van tweedelingen in de definiëring van de nederlandse vrouwenstudies, zoals het gelijkheids- en het verschildenken. Onder de 'écriture feminine' schrijfsters oefent vooral Luce Irigaray veel invloed uit op de nederlandse debatten, mede door vertaling van haar werk en door haar lezingen en kolleges tijdens haar verblijf in ons land als gasthoogleraar van de Erasmus Universiteit van Rotterdam in 1982.

Direkte aanleiding om me te mengen in het debat en Irigaray's werk opnieuw ter discussie te stellen vormt Nel van den Haaks artikel 'Voor en achter de spiegel van rationaliteit' in *Krisis* 23. Rationaliteit bij Irigaray is hoofdthema in het betoog van Nel van den Haak. Ik zou eerder zeggen: Irigaray's irrationaliteit. Op bepaalde 'kruciale' aspecten vergelijkt Nel van den Haak Irigaray's (ir?)rationaliteit met O'Briens rationaliteitsopvatting. Zij vindt Irigaray's differentie-denken vruchtbaarder voor rationaliteitskritiek in vrouwenstudies dan O'Briens marxisties georiënteerde dialektiese visie. Ik ben het daar absoluut niet mee eens. Irigaray's intrigerende poly-interpretabele teksten werken weliswaar heel goed als chaos veroorzakende en adrenaline verhogende seksismekritiek. Maar door haar opzettelijke methodeloosheid waarbij ze op paradoxale wijze toch ook weer gebruik maakt van bestaande begrippen en denkwijzen, en door haar aan de methode inherente, soms zelfs esoteriese ongrijpbaarheid overschrijft Irigaray voor mij een grens waarachter kommunikatie alleen nog maar uit een welllesnietes debat over geloof kan bestaan.

Verder ben ik over Nel van den Haaks interpretatie van O'Briens werk min of meer verbijsterd: zelfs in haar (afkeurende) uitgebreide recensie van *The Politics of Reproduction* in *Krisis* 14 noemt Nel van den Haak nergens de belangwekkende

hypothese van O'Brien over de 'ontdekking van het vaderschap' en het 'potentieprincipe'. Ik vraag me af of wel wel hetzelfde boek hebben gelezen. Nel van den Haaks vergelijking van Irigaray met O'Brien is echter behalve controversieel ook uiterst interessant. Ze brengt me in de verleiding Irigaray's werk te beschouwen als een bevestigende illustratie van de twee hoofdthesen van O'Brien over *historisering* van respectievelijk het vaderschap en moederschap.

Het verleidt tot meer. Veel teksten van Irigaray doen nu reeds gedateerd aan, zoals ook bijvoorbeeld de pas in dit jaar (mei) in Sarafaan verschenen nederlandse vertaling van Cixous' *Le rire de la Meduse* uit 1975. Voordat het feminisme van de tweede golf vastloopt in een mislukkend 'vrouw spreken' en voordat vrouwenstudies verloren raken in vicieuze cirkels van uitleggende literatuurproductie op reeds bestaande polyinterpretabele sakrale teksten van het regressieve 'nieuwe vrouwelijke' - als het ware brieven aan feministiese gemeenten -, stel ik voor het doek maar te laten vallen voor het feminisme van de tweede golf. Niet alleen daarom. Allerlei verschijnselen wijzen erop dat we leven in een tijdperk van postfeminisme waarin gewerkt wordt met andere strategieën, andere akties, andere aktiviteiten en organisaties van en voor vrouwen dan 18 jaar geleden. Als we ons nog steeds tot vrouwen willen beperken.

1. Nel van den Haak en aparte vrouwenstudies

Vanaf het begin is in de nederlandse vrouwenstudies gediskussieerd over het integreren van vrouwenstudies in de bestaande vakgebieden enerzijds en de ontwikkeling van aparte (multidisciplinaire) vrouwenstudies anderzijds. Ik denk dat Nel van den Haak een spannende bespreking van rationaliteit heeft gegeven voor vrouwenstudies als apart wetenschapsterrein. Haar vergelijking en konstrastering van twee zeer uiteenlopende theoreticae maakt haar artikel zo interessant. Maar het levert tegelijkertijd precies de problemen op die inherent zijn aan multidisciplinaire wetenschapsbeoefening. Het blijkt dat de benaderingen van een thema vanuit inkompatibele paradigma's die ook nog komen uit verschillende vakgebieden, elkaar nauwelijks verstaan en meestal elkaar meer bestrijden dan creatieve vonken doen overspringen. Voorbeelden hiervan op het terrein van vrouwenstudies zijn de doodgelopen methodediskussie in het *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* en de geringe voortgang van de algemene theorievorming.

Nel van den Haak is aan dit probleem niet ontkomen tijdens haar vergelijking van twee onvergelykbaren. Rationaliteit staat voor beiden in een totaal verschillende kontekst. O'Brien probeert vanuit de marxistische theorieën aan feministiese politieke theorievorming bij te dragen, onder meer geïnspireerd door haar werkervaringen in de jaren vijftig als

vroedvrouw in een arme stadswijk. Irigaray, praktiserend psycho-analytika, schrijft in de traditie van het differentie-denken, eigenzinnig, literair, spelend met de letter. Ze staat midden in een filosofies rationaliteitsdebat waarin bewustzijn en subjekt als eenheid of differentie ter discussie staan. O'Brien komt aan dit debat niet toe, haar boek eindigt bij de historische periode waarin het debat aanvangt.

Nel van den Haak schrijft:

"Wat betreft het uitgaan van tegenstellingen ben ik vooral ingegaan op de functie ervan in filosofie/wetenschap ofwel in het denken en minder op de fundering ervan in de maatschappelijke werkelijkheid. Met andere woorden: van het dialekties-materialisme heb ik meer de dialektiek dan het materialisme behandeld" (1).

En dat wil zeggen: exit O'Briens dialektiek! Want materialisme is precies de basis ervan.

O'Brien betoogt dat *reproductief* bewustzijn - zij beperkt zich tot dit bewustzijn - een aspekt is van menselijke begripsvorming en dat dit gedifferentieerd is naar gender. Naar geslacht. Haar kritiek op het mannelijk reproductief bewustzijn van de griekse oudheid tot deze eeuw, te weten tot het moment van materiële transformatie van het reproductieproces door verbetering van anti-konceptiva (ofschoon deze nog steeds niet ideaal zijn, ook niet volgens O'Brien), is juist het idealisties karakter ervan. Voor O'Brien is het mannelijk reproductief bewustzijn produkt van een mentaal proces waarin de materiële komponent ontbreekt. Ze zegt:

"What I have tried to do is to analyse dualism in terms of its material base. The only way to do this is to demonstrate that this material base is not static, brute, unchanging, ahistorical or inhuman. Thus, I have tried to show that the biological process of reproduction is a material substructure of history and that this process is dialectically structured" (2).

Nel van den Haak beschouwt O'Briens visie op de dualistische rationaliteit vanuit een door Irigaray geïnspireerde blik en komt noodzakelijkerwijs uit op onthistorisering, verarming en verwringing van O'Briens politieke theorie- en rationaliteitsopvatting. Zij zet daarmee de ontwikkeling van vrouwenstudies als een apart multidisciplinair wetenschapsterrein op het verkeerde been. Ik wil daarom de zaak omkeren en ondanks gelijksoortig gevaar van misvorming - zo dit mogelijk is, voortvluchtig als Luce Irigaray is voor zelfs maar enig loos gebaar van vastleggende interpretatie - Irigaray's schrijven ter verheldering in het door O'Brien geschetste historische kader plaatsen. Uitgebreide ondervraging van Irigaray's rationaliteitskritiek gaat hieraan vooraf.

2. A-historiese universalialia van vrouwen

Irigaray wil aan alles wat uit wetenschap en filosofie, oftewel uit de rationaliteit gesloten wordt opnieuw stem geven: emotie, het onbewuste, het ongedachte/de redeloosheid/de waanzin, zegt Nel van den Haak (3).

"...maar dat betekent niet een ander 'begrip' ontwikkelen - behalve voor een vrouw die zich van haar geslacht afkeert en wil spreken als de mannen. In een taal van vrouwen zou het begrip als zodanig geen plaats hebben"

lezen we bij Irigaray (4).

En ze geeft een suggestie van deze voor vrouwen veelbelovende begripsloze taal:

"'Zij' (vrouw, HL) is in haarzelf ondefinieerbaar en oneindig anders. Ongetwijfeld is dit de reden dat men haar wispelturig en ondoorgrondelijk, rusteloos en grillig noemt... Om niet te spreken van haar taal, waar 'zij' alle betekenissen doorkruist zonder dat 'hij' daarbij de samenhang van enige betekenis kan opsporen. Tegenstrijdige woorden, die voor de logika van het verstand nogal krankzinnig zijn, niet om aan te horen voor wie haar met een kant en klaar kader en een voorbewerkte kode beluistert" (5).

Zelfs is volgens Irigaray het huidige vertoog zo door en door manlijk dat ook het verdrongene, onbewuste, zogenaamde vrouwelijke slechts komplement van het mannelijke is: het vrouwelijke door mannen gedacht. Vrouwen kunnen aldus voor haar ervaring geen woorden gebruiken. Zij zijn tot stilte gedoemd. En de zaak zit behoorlijk vast. Want onderzoek naar een mogelijk vrouwelijk (gecensureerd) onbewuste is niet alleen een complexe aangelegenheid maar ook te voorbarig: we moeten eerst meer weten over het komplementair-manlijk vrouwelijke onbewuste dat daar nog voorligt (6).

Irigaray maakt derhalve zoals we hierboven al zagen, in haar teksten die verwijzen naar de/een 'vrouwelijke' taal/talen overvloedig gebruik van komplementair-manlijke, d.w.z. van geijkte vrouwelijke beelden. Maar intrigerend is de zwenking, de draai die ze in haar seksismekritiek aan gangbare voorstellingen geeft. De vragen eromheen, het er tegenaan schrijven, herschrijven, de woordspelingen. In *Speculum* wordt bijvoorbeeld Plato's grot in een soort van woord- en beeldspel uitgewisseld tegen baarmoeder en speculum (7).

In dit spel werkt Irigaray met algemene tijdloze begrippen als *la femme* en *l'homme*, vrouw en man. Door voortdurende kontekstverschuiving en betekeniswisseling van universele metaforiese begrippen, lijkt ze de algemene geldigheid hiervan binnen de tekst teniet te doen. Extern tracht ze het universele in haar literair vertoog te relativeren door maatschappelijke aspecten van het vrouwenvraagstuk en verschillen tussen vrouwen te noemen in de flarden theoretiese uitspraken

die ze op gangbare wetenschappelijke wijze elders, bijvoorbeeld in *Questions*, verwoordt (8).

Ondanks het onmiskenbaar meeslepende van Irigaray's woordkunst vind ik dit hoogst onbevredigend. Haar metaforen zijn en blijven a-historiese, om niet te zeggen sekse-stereotype universalia ook al ondergaan ze nog zoveel interne betekeniswisseling. En haar maatschappelijke relativeringen zijn obligate uitspraken, achteraf gedaan, los van haar speelse (zij het zonder spelregels) seksismekritiek.

3. *Verelendung*

Eén spelregel past Irigaray echter uiterst konsekvent toe in haar vertoog: de Verelendings-manoeuvre. Kenmerkend voor haar teksten zijn namelijk in-group en out-group noties zoals: ik/jij, de bewegenden, de overvloeienden, wie de mond zijn gesnoerd, de lippen gekneveld en zij, de indelers, rasters makenden, programmeurs, in vaste kodes sprekenden (9). Ze doet voorkomen alsof vrouwen geen woord kunnen uiten en ooit hebben geuit in de bestaande talen. Zij stelt dat elk spreken, elk vertoog mannelijk is en dus verdacht. Zelfs hetgeen uitgesloten is tijdens het spreken, wordt gewantrouwd. Er is nergens plaats voor vrouwen en voor authentiek vrouwelijk spreken of 'vrouwspreken'. Dit is niet alleen de klok meer dan een decennium terugzetten, ook is dit zieligheid en machteloosheid toeschrijven aan alle vrouwen, overal ter wereld en eeuwen terug.

Maar geen nood, temidden van deze voor vrouwen universele narigheid gloort hoop. Ergens, zo belooft Irigaray, ergens in onze stilte, in ons zwijgen, is 'het vrouwelijke'. Zij zelf kan er niet bij. En niemand kan dat. En wie Irigaray hierover een vraag stelt krijgt deze dan ook ter zelfbeantwoording weer terug van haar zoals een goed psycho-analytika, priesteres en orakel van Delphi betaamt. Men tast vertwijfeld in het duister en voelt zich dom (10).

Maar Irigaray's teksten die de ellende her-oproepen, zijn tevens verzoenende lithurgiese geschriften om het vrouwelijke nabij te brengen. Poly-interpretabele sakrale tekst. We hoeven er slechts in te geloven en te luisteren naar onze eigen stem, ons eigen lichaam...

4. *Wat beweegt Irigaray?*

Hoewel versluierd door de voortdurende intellectuele betekenis- en positieverschuivingen, lijdt Irigaray's dekonstruktie-arbeid aan een simplificerend dualisme dat je in het vijandige 'in- and outgroup'-denken van sektes vaak ziet. En al zou men dit bij Irigaray ironiserend kunnen opvatten, een te geslaagde nabootsing, dan nog is er de brandende kwestie:

wat is het fundament van haar keuze van metaforen? Bijvoorbeeld de dichotome keuze voor de mechanika's van het vaste versus het vloeïende. Waarop baseert zij haar wisselende methoden van napraten, tegenwerpingen maken, nieuwe beelden scheppen, theoretiese argumentatie, psycho-analytiese interpretatie, geëxalteerd mijmeren anders dan op eigen individuele grillen en invallen? En in welke 'context of discovery' moeten we haar ingevingen plaatsen? Waarom hebben vrouwen eeuwenlang haar mond niet opengedaan, en waarom zouden zij het nu ineens wel doen? Hoe is die verwerpelijke logos ontstaan? Of de drie-eenheid? Waar komt de overheersing van het mannelijke vandaan?

Een nog indringender vraag: waarom spreekt ze zoals we hierboven zagen van 'jullie vrouwen' en niet 'wij vrouwen'. Hoort zij zelf er niet bij? Engageert ze zich niet? Of krijgen we advies van een expert? Van iemand die het weten kan? Ze zegt:

"Wat mij betreft, ik weiger me te laten opsluiten in een 'groep' van vrouwenbevrijdingsbewegingen. Vooral als deze zich in de valstrik van de machtsuitoefening laat vangen, als deze pretendeert de 'waarheid' van het vrouwelijke te bepalen, de wetten stelt over wat 'vrouw zijn' is en vrouwen die direkte doelen zouden hebben die verschillend zijn in staat van beschuldiging stelt" (12).

Maar hoe is Irigaray's eigen machtsuitoefening? Haar machtspraktijk bijvoorbeeld bij het schrijven? Wat moeten we vinden van een vrouw waarover Irigaray spreekt in het eerste citaat: ...die zich van haar geslacht afkeert en wil spreken als de mannen, in wier taal het begrip als zodanig wel plaats heeft? die in haarzelf definieerbaar is en niet oneindig anders, noch wispelturig, ondoorgrondelijk, rusteloos en grillig te noemen is, en in woorden spreekt die met een kant en klaar kader en een voorbewerkte kode te beluisteren zijn?

5. Irigaray en god

Maar zoveel begrijp ik nu wel in mijn eigen klare kader: vrouwen, die tot zwijgen gedoemde outsiders, mogen zich alles veroorloven. En machteloos, op niet-hiërarchiese wijze gaat hierin Irigaray (jullie) vrouwen voor: van niet konformereren aan bestaande theoretiese kodes tot het aanroepen van een of andere god (13). Een christelijke god? Of een god in wisselende betekenis? Vol ironie? Dat laatste mogen we hopen als ze ex cathedra zegt in verband met gevaarlijke techniese ontwikkelingen:

"Een god gedragen door de adem van de kosmos, het lied van dichters, de ademhaling van geliefden. Op voorwaarde dat we er op wachten, in een houding van beschikbaar zijn en open zijn, die zijn terugkomst voorbereidt. En met hem, voor ons, in plaats van een onherroepelijke ondergang, een nieuwe geboorte, een ander tijdperk van de geschiedenis" (14).

Deze godsdienstige rethoriek gaat nog verder en eindigt in een ethies reveil waarvan ik niet zou weten waar de serieuze toonzetting begint en de ironie eindigt. Ik raak inderdaad behoorlijk in de war door Irigaray's voortdurende poly-interpretabiliteit. Haar tekst heeft iets gekmakends als je op gebruikelijke wijze wil argumenteren. Mijn enige hoop (geloof en liefde) lijkt te zijn dat ik mijn denken in gewone kodes opgeef en zo open wordt dat god door me heen komt en ik ook een brug, een bemiddeling, *zou kunnen* zijn (15).

6. Dualisme bij Irigaray

Laten we ophouden met mee te gaan in Irigaray's meeslepende verteltrant in de hoop dat het geloof doorbreekt. En laten we het metaforen paar waarmee Irigaray wetenschappelijke formalisering en theorievorming ondervraagt, nader bekijken om precies na te gaan waar Irigaray's kritiek ophoudt en het geloof begint.

Voor Nel van den Haak staan *rationaliteit*, de *mechanika van het vaste* en het *dualisties denken* in Irigaray's kritiek op een lijn. Volgens mij is dit ten dele zo. Deze begrippen hebben bij Irigaray een gekompliceerder verhouding dan zij suggereert. Ik zal deze hier trachten te ontrafelen om duidelijker te kunnen laten zien waar Irigaray's rationaliteitskritiek, ook in Nel van den Haaks interpretatie waarmee ik het niet geheel eens ben, toe leidt.

In Irigaray's eigen wetenschapsgebied, de psychoanalytische wetenschap (16) is hiërarchies dualisme makkelijk waar te nemen als een essentieel *intern* begripsmodel waarvoor het complementaire hiërarchiese geordende paar man-vrouw exemplarisch is.

Maar Irigaray's kritiese pretenties gaan verder. Zij stelt ook vragen aan andere disciplines zoals in haar inaugurele rede. Waar hiërarchiese dichotomie niet van toepassing is of te mager is als krities model, wordt het metaforen paar van de beide mechanika's in stelling gebracht. De mechanika van *het vaste* - komplement van de *mechanika van het vloeiende* waarvoor Irigaray een duidelijke voorkeur heeft - bestaat namelijk niet alleen uit het dualisties model van de hiërarchiese complementaire paren, maar is ook een overkoepelend metafoor voor rasters, formules, patronen, wetten. Met andere woorden hiërarchies dualisme als intern deelpatroon van de mechanika van het vaste is niet Irigaray's enige en belangrijkste zorg. Dit in tegenstelling tot de opvatting van Nel van den Haak. De verwarring ontstaat omdat dualisme door Irigaray soms wordt gebruikt als een *pars pro toto* voor de mechanika van het vaste.

Maar zelfs een mechanika van het vaste met meer configuraties dan het dichotomiemodel, faalt als instrument voor ondermij-

nende beschrijving van de totale wetenschappelijke produktie. Ten einde bijvoorbeeld wiskunde een plaats in de mechanika van het vaste te kunnen toewijzen, bevraagt Irigaray niet de 'analyse' waarin kontinuïteit en limieten worden geproblematiséerd maar de 'verzamelingsleer' die zich hiervoor beter leent. Waar Irigaray natuurkundig onderzoek naar kleinste deeltjes tracht te persen in de mechanika van het vaste, neemt ze haar toevlucht tot kritiek op verwaarlozing van de dynamiek van het onderzoekend subjekt. Wanneer zij echter zelf Schrödingers kat achterna zou gaan, zou ze niet alleen Everetts vele-wereldenkoncept tegen kunnen komen maar tevens merken dat fundamentele natuurkundige debatten welke onder meer gaan over de relatie tussen waarnemend subjekt en verschijnsel, beter in de metafore taal van het vloeiende passen dan in die van het vaste (17).

Dat had ik gedacht. Nee, om dit probleem te ontlopen neemt Irigaray haar toevlucht tot de hiernavolgende uiterste oplossing voor het kloppend houden van haar metaforenpaar. In de inaugurele rede vraagt ze bijvoorbeeld op retorische wijze naar dat wat niet of met grote vertraging wordt onderzocht. Misprijzend signaleert ze allerlei buiten de wetenschap gesloten terreinen van onderzoek, terreinen die per definitie behoren tot het vloeiende, het vrouwelijke, het betere. Met andere woorden, elke gestelde wetenschappelijke vraag (behalve die van Irigaray), elk wetenschappelijk debat behoort tot de mechanika van het vaste.

Maar indien zij ook dit niet kan volhouden zoals bij de wiskundige formalisatie van de vloeienden die zelfs door haar moest worden opgemerkt, dan doet ze dit af met de mededeling dat in deze vloeienden alleen de idealiseerbare trekken van de bestaande vloeienden worden opgenomen. Met andere woorden, deze uitzonderingsgevallen van 'theoretische vloeienden' in de wetenschappelijke produktie hebben 'het verband met de realiteit van de lichamen enigszins verloren'. Waar ze geplaatst worden in Irigaray's metaforische mechanikapaar blijft in de midden. Ze behoren niet tot het vaste, maar door hun slechte relatie met konkrete representanten worden ze ook niet van harte tot de mechanika van het vloeiende gerekend (18).

In ieder geval wordt de mechanika van het vaste *en* gekenmerkt door hiërarchies dualistische paren, *en* door starre structuren, patronen en onveranderbare wetten, *en* staat ze voor rationaliteit. Dat laatste wil zeggen voor alles wat tot dusver wetenschappelijk is verwoord en vastgelegd op de enkele vloeiende geformuleerde (maar moeilijk plaatsbare want ook voor het vloeiende afgekeurde) uitzondering na.

Irigaray's metaforiek wordt aldus ongrijpbaar door haar voortdurende *pars pro toto et vice versa* manoeuvres. Zij springt steeds heen en weer tussen verschillende nivo's waarop de mechanika van het vaste begrepen kan worden: nu eens bevinden

we ons op wetenschapsterreinen waar seksisties dualisme konkreet kan worden aangewezen, dan weer worden diverse disciplines in termen van stijfbevoren patronen afgekeurd, en tenslotte ligt de wetenschap in haar geheel onder vuur om de formules en verwoording überhaupt welke deze (behoudens de paar storende maar behendig weggemoffelde gevallen) ook moge zijn. Waarna we in vrije val terugstorten op de nivo's waar we de landmeters van verschillende professies met hun rigide meetapparatuur kunnen ontmoeten en konkrete seksistiese paren komen opduiken.

Op het meest algemene nivo staat de *mechanika van het vaste* voor wetenschap en rationaliteit terwijl de *mechanika van het vloeiende* staat voor het niet-wetenschappelijke, het buiten de rationaliteit geslotene, het irrationele. Ze kunnen, door de pars-pro-toto manoeuvre, mannelijk respektievelijk vrouwelijk genoemd worden. Opmerkelijk is nu dat op dit algemene nivo waarop het rationaliteitsdebat in de filosofie zich afspeelt, Irigaray's mechanika-metafoor strikt dualisties blijkt te zijn. De twee mechanika's vormen samen namelijk de idee van een hiërarchies komplementair paar dat verkort aan te duiden is als *binnen/buiten met buiten als dominante bepaler*. Dat wil zeggen de *mechanika van het vaste* wordt als komplement in de *mechanika van het vloeiende* opgenomen, en het vloeiende, het buitenwetenschappelijke, vrouwelijke, domineert als beter deel in het vooralsnog *gedachte* en *ideale* metaforen paar. De werkelijke overheersing van het wetenschappelijke en alles wat daarmee door nivosprongen wordt geassocieerd zoals het mannelijke, wordt met behulp van dit *ideale* hiërarchies komplementair paar bekritiseerd.

En bij verwerking van deze idee zou het vrouwelijke overheersen? Welnee, dan is er geen sprake meer van overheersen, van (seks)tegenstellingen, van binnen en buiten, van hiërarchies dualisme. Dan is alles anders! Irigaray's metafoor bestaat uit een hiërarchies dualisties ideaalmodel dat op het moment van negatie, van omkering der bestaande door rationale wetenschap en mannen gedomineerde verhoudingen, uitloopt op een paradijselijke sekseloze differentie maatschappij waar de appels van de boom der kennis geen schade meer aanrichten. Wie zou dit niet willen geloven?

We kunnen zelfs nog duidelijker zien waar het geloof intreedt wanneer we bovengenoemde uitzonderingsgevallen in de wetenschappen beschouwen. De mechanika van het vloeiende lijkt voor Irigaray verbondenheid van wetenschappelijke verwoordingen met de realiteit van de lichamen te impliceren. Dit gewenste verband veronderstelt dus ook in de mechanika van het vloeiende een dichotomie, namelijk een scheiding tussen de werkelijkheid en de formalisatie ervan, of tussen betekende en betekenaar, die overbrugd moet worden. Wanneer de mechanika van het vloeiende echter haar gerechte kansen krijgt om

naast het vaste (op zogenaamd gelijkwaardige maar eigenlijk dominerende wijze) haar plaats in te nemen, treedt differentie in. Met andere woorden, de scheiding tussen lichaam en geest wordt overbrugd en opgeheven. Conclusie is dat Irigaray's idealistische dualisme heel stevig en op dubbele wijze geworteld is in het door haar bekritiseerde dualisme. Ten eerste is Irigaray's kritische instrument, het metaforenpaar van het vloeiende en het vaste, zelf een hiërarchisch dualistisch paar. Ten tweede worden zowel de mechanica van het vaste als de mechanica van het vloeiende intern niet alleen door vaste patronen respectievelijk vloeiende maar ook door dichotomieën gekenmerkt.

Irigaray ontdoet zich echter van haar abjecte, zelf gepostuleerde dualismen door een idealistische dialektische synthese voor de stellen waarin het vaste in het vloeiende opgaat en elke dichotomie in differentie verdwijnt. Middels een duik naar dualisme op het meest concrete nivo wordt deze dialektische omslag gemaakt tot een case voor het *vrouwelijke*. Vrouwspreken moet of zal de utopische ontwikkeling bewerkstelligen.

7. Vragen

"Feministisch engagement van filosofie en wetenschap is mijns inziens een politieke kwestie die in een politiek debat besproken moet worden", schrijft Nel van den Haak (19). Volgens mij is elk filosofisch en wetenschappelijk debat echter een politiek debat: het stelt gemaakte keuzes ter discussie. Bijvoorbeeld de keuze van Nel van den Haak om, verleid door Irigaray's rationaliteitskritiek, 'het denken *zonder* referentie naar de materiële werkelijkheid' centraal te stellen (20). Ik ga even voorbij aan het feit dat Irigaray, indien daartoe genoodzaakt, zich toch soms zorgen maakt over de relatie van wetenschappelijke formalisatie met reële lichamen zoals in de voornoemde uitzonderingsgevallen van de theoretische vloeienden. Belangrijker is het om hier de valkuil te signaleren die Irigaray door haar *pars-pro-toto* manoeuvres in de mechanica van het vaste en door haar 'final move' van de gedachte omslag van het dualisme naar differentie, creëert voor de zich in de wetenschappen integrerende vrouwenstudies. Mijn vage onbehagen dat het differentiedenken zich op onduidelijke gronden tot strijdtoneel van het vrouwenvraagstuk maakt, zich dit toeëigent en het vervolgens onschadelijk maakt, wordt door Irigaray's differentiedenken versterkt. Irigaray bevestigt de bestaande seksuele machtsverhoudingen in het differentiedenken en de door mannelijke filosofen aan vrouwen/het vrouwelijke toegedichte rol van de redster van de waarheid, van de filosofie en van de wereld die ten onder dreigt te gaan aan de faustiaanse produkten van de toegepaste wetenschappen.

Irigaray gaat mee met het stereotype denken over 'het vrouwelijke' wanneer zij met haar mechanikametaforen op het toneel van het filosofies rationaliteitsdebat verschijnt. Door op grillige wijze steeds van nivo te verspringen veralgemeent seert zij de konkreet aanwijsbare seksistische dualismen voor alle terreinen van wetenschap en filosofie. Echter waar dualisme niet kenmerkend blijkt te zijn voor alle wetenschap en filosofies denken, ook niet bij Irigaray zoals we in voorgaande analyse van de mechanika van het vaste zagen, kunnen we haar suggestie om wetenschap en filosofie door en door geseksueerd te noemen niet volgen. En Irigaray kan ook niet duidelijk maken waarom op het meest algemene nivo de rationaliteit dualisties en geseksueerd zou zijn.

Waarom zou het hiërarchies dualisties paar lichaam-geest of betekende-betekenaar metafories *mannelijk* zijn? En dat wat daarbuiten valt het metafories *vrouwelijke*? Waarom niet andersom? Waarom geen andere metaforen? En waarom zou juist 'vrouw' spreken de begeerde seksuele neutraliteit en differentie naderbij brengen? Waarom is dit begerenswaard en dualisme verwerpelijk zoals Irigaray suggereert? Waarom wordt *het vrouwelijke* gebruikt, zo niet misbruikt, in het rationaliteitsdebat? Waarom zouden de vrouwenbewegingen en vrouwenstudies zich associëren met dit vrouwelijke en zich daardoor aangesproken moeten voelen door het differentiedenken? Aandacht voor 'denken *met* referentie naar de materiële werkelijkheid' vermag misschien licht werpen in deze duisternis. Met andere woorden, aandacht voor O'Brien.

8. O'Brien en het reproductief bewustzijn

Mary O'Brien houdt zich bezig met een deelaspect van het bewustzijn. Zij verwijst hierbij naar Engels' onafgemaakt project. In de marxistische traditie heeft alleen reflectie plaats gevonden op het dialekties bewustwordingsproces van menselijke pogingen tot greep op de natuur in *individuele overlevingsstrijd* maar niet die om het voortbestaan van *de menselijke soort*, stelt ze. Of, met andere woorden, alleen reflectie op bewustwordingsprocessen die te maken hebben met produktieve arbeid en niet met reproductie-arbeid. Engels heeft de 'genderic revolution', de historische nederlaag van de vrouwelijke sekse bij de overgang van moederrecht naar vaderrecht, geen materiële reproductieve substructuur gegeven en deze slechts opgevat in termen van een vaag melancholiek naturalisme (21).

In haar poging de menselijke voortplanting alsnog te historiseren, veronderstelt O'Brien twee omslagpunten in het menselijk reproductieproces (22). Ten eerste de ontdekking van het fysiologies vaderschap van eertijds. Ten tweede veranderingen in de anti-konceptieve technologie in onze eeuw waardoor seksualiteit en voortplanting nu ook voor vrouwen worden ont-

koppeld.

Haar analyse bestrijkt de tijdsperiode tussen deze twee essentiële veranderingen. En haar hypothese over het grote belang van de ontdekking van het vaderschap werkt O'Brien hierin verder uit.

Materiële grondgegevens van het voortplantingsproces veroorzaakten bij mannen, na ontdekking van hun aandeel in dit proces, bewustwording van de afstand tussen kopulatie en geboorte. Twijfel over het vaderschap, vervreemding ten opzichte van hun nakomelingen, gebrek aan continuïteitsgevoel door de generaties heen kenmerken het mannelijk reproductief bewustzijn. Onbehagen over de diskontinuiteit van hun eigen rol bij de voortplanting werd bestreden en met kunstgrepen opgeheven, bijvoorbeeld door geforceerde toeëigening van het kind. Het mannelijk 'potentieprincipe' kwam aldus in werking. Een overkorrektie van de vervreemdingservaring, vindt O'Brien.

Vrouwen verkeren normaal gesproken niet in onzekerheid of zij het kind hebben voortgebracht. Voor haar is voortplanting een ervaring van voortzetting door de generaties heen, het geeft een continu tijdsgevoel. De bevalling ('labour') bemiddelt scheidingservaring na de geboorte en bevestigt integratie. Het 'integratieprincipe' kenmerkt volgens O'Brien vrouwelijk reproductief bewustzijn, dat in de westerse 'malestream thought' niet aan bod is gekomen. Althans niet voor het tijdperk van de bewuste keuze voor of tegen moederschap, de 'age of anti-conception'.

O'Brien laat zien hoe het verschillend reproductief bewustzijn van mannen en vrouwen heeft ingewerkt op de sociale en politieke verhoudingen, zoals opsluiting van vrouwen in huis ver van andere mannen om de eeuwige twijfel over het eigen vaderschap te bestrijden en het ontstaan van de privé- en openbare sfeer. En op het westerse denken, waarin bijvoorbeeld legitimering van deze maatregelen werd geformuleerd in de idee van (biologische) eerste en (socio-historische) tweede natuur. Aan mannen werden beide naturen toegeschreven en door hen werd het dualistische mensbegrip ontwikkeld: vanaf de Griekse tijd is gedebatteerd over de aard van en relatie tussen de twee naturen, ofwel tussen natuur en cultuur. In verband met haar schijnbaar alleen biologies te definiëren reproductieve vermogens was aan vrouwen de eerste natuur voorbehouden. Ook mannelijke ervaringen hebben echter biologies bepaalde reproductieve determinanten. O'Brien probeert deze verdoezelde aspecten van mannelijke ervaring te identificeren.

Als voorbeeld noemt ze de geforceerde overbrugging van de eerste en tweede natuur door een mimetische hergeboorte in de overgangsriten van mannen naar volwassenheid en burgerschap. Ze refereert aan de mythen van de Wedergeboorte in door man-

nen gedomineerde religies. En ze stipt de omgekeerde oplossing in Plato's *Politeia* aan waarbij in de elitaire wachtersklasse het moederschap even onzeker gemaakt is als het vaderschap (23).

Met andere woorden: O'Brien signaleert een mannelijk tekort met betrekking tot geboorte en een gebrekkig gevoel van verbondenheid van mannen met hun nageslacht. Sterfelijkheid, dood en een histories tijdsgevoel liggen meer binnen de mannelijke gezichtskring dan geboorte, voortbestaan en de bemiddeling van cyclies en histories tijdsbesef door reproductieve arbeid. De scheiding van mens en dier, verschijningsvorm en realiteit, geest en materie, noodzaak en vrijheid enz. in 'male-stream thought' vindt zijn materiële grond in konkrete menselijke ervaring. En met name in de mannelijke ervaring van de afstand tot het dragen en schenken van leven, en in het besef van deze realiteit. Op geforceerde kulturele (in de betekenis van tegengesteld aan natuur) wijze wordt getracht deze breuk te herstellen.

Bloed betekent bijvoorbeeld in de levenservaring van mannen verlies en dood, voor vrouwen is het een symptoom voor nieuw leven. In hun intellectuele mimetische voorstellingen van wedergeboorte en representaties van bloed hebben mannen zich een vrouwenbetekenis toegeëigend om afstand en sterfelijkheid te overbruggen. Aldus O'Brien.

9. *O'Brien en Irigaray*

O'Briens histories materialistische dialektiek is mijns inziens niet het alpha en omega van feministische theorievorming maar voorziet wel in de ontbrekende schakel, de materiële grond, voor Irigaray's differentiedenken. In tegenstelling met Nel van de Haak heb ik daarom niet de dialektiek maar het histories materialistische aspect uit O'Briens benadering gelicht.

O'Briens stellingen dat de ontdekking van het vaderschap en beheersbaarheid van moederschap twee essentiële historische omslagpunten voor reproductie betekenen, zijn spekulatieve hypotheses ook voor haarzelf. Ze blijven het ook. Want ze zijn, zoals Nel van den Haak terecht zegt, niet empiries onderbouwd. Uiterst diskutabel dus. Maar behalve bestrijdbaar zijn ze hoogst interessant aangezien ze perspectief bieden voor het zoeken naar antwoorden op vragen naar de grondslag van Irigaray's keuze van de metaforen van het vaste en vloeïende, en van het rode bloed dat Irigaray ook vaak gebruikt. De 'materiële' grond van het westers dualistische denken is nooit in *reproductieve* termen geanalyseerd, waardoor dit aspect van het bewustzijn 'idealistisch' is gebleven, zegt O'Brien. Op dezelfde wijze zou ook de materiële grond van Irigaray's denken dat zich beweegt tussen dualisme en differentie, ongereflekteerd kunnen blijven. Haar denken zou in

dat geval een idealisties karakter houden. Ware het niet dat Irigaray's tekstuele dekonstruktie-arbeid in O'Briens termen begrepen kan worden als pogingen om in de huidige historische periode waarin seksualiteit en voortplanting ook voor vrouwen is losgekoppeld, de authentieke betekenis van vrouwelijke konkrete ervaring met geboorte terug te winnen, om vrouwelijk reproductief bewustzijn in zijn algemeenheid te verwoorden en om het integratieprincipe te laten doorwerken op wetenschap en filosofie. Irigaray's teksten zouden geanalyseerd kunnen worden als representaties van de reproductieve (en wellicht ook produktieve) bewustwording van vrouwen in de historische periode van 'de ontdekking van het moederschap'.

Nel van den Haak bekritiseert O'Briens keuze voor biologiese reproductie en heteronormaliteit om zijn uitsluitende werking. Ik ben het met haar eens dat O'Brien zich hiermee beperkingen heeft opgelegd, Maar ik vind ook dat O'Brien zo niet kan worden afgedaan. Integendeel. Het kader van haar histories materialistiese visie kunnen we uitbreiden met de vraag: hoe werkt het man en vrouw zijn in materiële of lijfelijke zin, door in de begripsvorming? Daaronder kunnen alle konkrete ervaringen begrepen worden. Ook van lesbische vrouwen, met en zonder kinderen. Hiermee wordt O'Briens aanzet voor het afmaken van Engels' projekt verruimd tot de konceptie van Gayle Rubin (24).

Afmaken van Engels' projekt is in de ruimste betekenis een analyse van de veranderende relaties tussen zowel produktieve als reproductieve arbeid en bewustzijn. Door de produktieve komponent kunnen niet-geseksueerde determinanten van wetenschap en filosofie indien deze er zijn, ook tot hun recht komen. De beta-wetenschappen bijvoorbeeld worden zo op realistieser wijze (maatschappij-krities en feministies) benaderd dan bij het persen in het irigarayaans idealisties dualisme-model het geval zou zijn. Het rationaliteitsdebat zal in deze histories materialistiese benadering niet zonder meer vernauwd worden tot alleen het vrouwenvraagstuk, hoe verstrekkend en diepgaand deze problematiek ook is. En het vrouwenvraagstuk wordt niet opgeblazen tot een allesomvattende wetenschapskritiek indien hiervoor geen materiële grond bestaat.

Geplaatst tegen de achtergrond van de bestaande komplexe machtsstructuren der produktieve en reproductieve verhoudingen worden de reikwijdte en de macht en onmacht van Irigaray's wervende teksten duidelijk.

10. Postfeminisme

Organisatie van goede bedoelingen zonder geld of macht frustriert maar "feminism is going universal" schrijft O'Brien (25). Met het laatste bedoelt ze dat ondanks tegenwerking en konservatisme ook van vrouwen, de transformatie van het vrou-

welijk bewustzijn niet is tegen te houden en zich snel verspreidt.

Anachronisties lijkt inderdaad Irigaray's voorstelling van de Verelendung van vrouwen, de mond gesnoerd, de lippen gekneveld. Overblijfselen van radikale akties uit het begin van de tweede golf zoals de gekraakte vrouwenhuizen, vormen het archaïes deel van duizend en één vrouwenadressen. Feministes van het eerste uur zijn niet meer als koploopsters te onderscheiden. Het bewustzijn van de structurele achterstand is onder vrouwen wijdverbreid. En door onderlinge relaties in formele of informele netwerken vindt men elkaar voor de bevordering van vrouwenbelangen, we hoeven er niet meer feministies voor te zijn of ons zo te noemen. Er is nog geen maatschappelijke macht voor vrouwen anders dan door het getal. Maar het zogenaamde grote vrouwenzwijgen is reeds lang verbroken. Het regressieve vrouwelijke voorbij... De tweede golf van het feminisme is uitgerold naar een postfeministies tijdperk. Een spekulatieve veronderstelling?

Apotheose

Ik heb in debat willen gaan. Irigaray willen bekritisieren. Betrappen. Plaatsen. Maar Irigaray is voortvluchtig. En grenzen tussen zijn en bewustzijn vervagen, o eeuwig echec. Want was er niet eerst het woord? Ja, differentiedenkers weten het allang: de ouderwetse rationele diskussie is onmogelijk. Ik moet daarom toegeven, bovenstaande tekst kwam niet uit mijn pen. Sporen van de schrijver lopen ondergronds, van de een naar de ander. Zijn/haar identiteit is niet bekend. Verdeeld? Verdubbeld? Haar/zijn woorden raken verstild, willen spreken, fluktuieren. Vervloeien. Er staat niet wat er staat. Want weet wel: nog voordat jouw/mijn ogen een volgend woord hebben kunnen bereiken is de betekenis reeds verschoven, veranderd.

Noten

- 1 Nel van den Haak, 'Voor en achter de spiegel van de rationaliteit'. Krisis 23, p. 19.
- 2 Mary O'Brien, The Politics of Reproduction. 1983. London: Routledge & Kegan Paul, p. 188.
- 3 Nel van den Haak, Krisis 23, p. 3.
- 4 Luce Irigaray, Vragen, pp. 23/24. In: vert. Ce sexe qui n'en est pas un, deel 4, 1981.
- 5 Luce Irigaray, Dit geslacht dat niet (een) is, pp. 35/36. In: vert. Ce sexe qui n'en est pas un, deel 5, 1981.
- 6 Luce Irigaray, Vragen, p. 24.
- 7 Luce Irigaray, Speculum de l'autre femme, 1974, Paris: Les éditions de minuit, pp. 301/2, p. 316.

- 8 Zie Irigaray, Vragen.
- 9 Zie Irigaray, Als onze lippen elkaar spreken; en zie Irigaray, De spiegel van de andere kant. In: vert. Ce sexe qui n'en est pas un, deel 1 en 4, 1981.
- 10 Zie Irigaray, Vragen.
- 11 Irigaray, 'Françaises' doe geen moeite meer..., p. 47. In: vert. Ce sexe qui n'en est pas un, deel 5, 1981.
- 12 Irigaray, Vragen, p. 59.
- 13 Zie Irigaray, Speculum de l'autre femme, p. 458. En zie Irigaray, Ethique de la différence sexuelle, 1982, Vert. inaugurele rede, Erasmus Universiteit Rotterdam, p. 14.
- 14 Irigaray, Ethique, p. 14.
- 15 Ibid.
- 16 Zie Irigaray, 'Mechanica' van het vloeiende, p.45. In: vert. Ce sexe qui n'en est pas un, deel 3, 1981.
- 17 John Gribbin, In Search of Schrödingers Cat: quantum physics and reality, 1984, Toronto: Bantam Books.
- 18 Irigaray, 'Mechanica' van het vloeiende, p. 41.
- 19 Nel van den Haak, Krisis 23, p. 19.
- 20 Ibid.
- 21 Mary O'Brien, The Politics of Reproduction, p. 143.
22. Reproductie hier op te vatten als generatiegewijze reproductie, dwz. productie van kinderen, voortplanting. Het voert te ver om hier in te gaan op de wisselende betekenissen waarin het reproductiebegrip in het algemeen en ook door mij, wordt gebruikt. Ik neem aan dat het uit de kontekst duidelijk wordt.
- 23 Mary O'Brien, The Politics of Reproduction, hfdst. 4, pp. 117-121, p. 126.
- 24 Zie Gayle Rubin, 'The Traffic in Woman: Notes on the "Political Economy" of Sex', in: Toward an Anthropology of Woman (ed. by Rayna R. Reiter), 1975, New York: Monthly Review Press. En zie Friedrich Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, 1977, Berlin: Dietz Verlag.
- 25 Mary O'Brien, The Politics of Reproduction, p. 203.