

Wetenschapstheoretische posities op het gebied van vrouwenstudies (Amerika, Frankrijk, Duitsland)

Heide Göttner-Abendroth

In Amerika en Europa is in het afgelopen decenium in steeds sneller tempo vrouwgericht onderzoek ontwikkeld, dat gedragen wordt door geëngageerde wetenschappers uit de vrouwenbeweging. Het begon in de sociologie en antropologie en heeft zich inmiddels tot de verschillende disciplines van de sociale wetenschappen (psychologie, politiekologie, economie) en van de cultuurwetenschappen (filosofie, geschiedenis, kunstwetenschappen, filologie en godsdienstwetenschap) uitgebreid. Dit onderzoek baseert zich op verschillende wetenschapstheoretische opvattingen over vrouwenstudies, die niet altijd expliciet geformuleerd worden, maar meestal geïmpliceerd zijn door de manier van werken van de feministische wetenschappers. Wanneer het wel tot explicitering en afbakening komt, wordt dit niet als controversiële schoolvorming opgevat, zoals dat in de gevestigde wetenschapstheorie het geval is.

Theoretische generalisaties worden veeleer als pogingen gezien om, in een proces van zelfreflectie door permanente discussie, nieuwe aanzetten te geven, zonder zich te laten vangen in hegemone modellen. Het is dan ook niet zo, en het moet ook niet zo worden, dat er één wetenschapstheoretisch concept is, waar vrouwenonderzoeksters bij zweren. Het normatieve van wetenschapstheoretische concepten bij vrouwenstudies is beperkt tot het voorstellen van modellen die de concrete onderzoeksproblemen moeten verlichten.

Maar ook de tegenovergestelde misvattingen zijn uitgesloten, te weten het idee dat vrouwenstudies ook zonder wetenschapstheorie af kan - een 'theorievijandigheid' op metanivo -, of de opvatting dat vrouwelijke theoretici in de richting van een harmonisatie van hun concepten moeten werken. Beide houd ik voor onjuist: immers, wetenschapstheorievijandigheid verhindert dat een proces van zelfreflectie zelfs maar op gang komt, terwijl harmonisatie wederzijdse kritiek te gauw uitschakelt en zo de noodzakelijke zelfreflectie stilzwijgend demonteert. Daarom zal ik hier eerst kort tegen de wetenschapstheorievijandigheid argumenteren om daarna een aantal wetenschapstheoretische

theoretiese koncepties, in de zin van normatieve modellen, van vrouwenstudies in Amerika, Frankrijk en Duitsland weer te geven; hierbij wil ik, door kritiek erop te leveren, aan deze concepten hun verstenende karakter ontnemen en ze weer aan het zelfreflektieve proces van het vrouwenonderzoek terugkoppelen.

1. Tegen de theorievijandigheid op metanivo

Sommige feministes bekritisieren theoretiese generalisaties zonder meer, omdat deze in de wetenschap steeds de functie gehad hebben het bijzondere buiten de beschouwingen te laten. Op deze manier liet men/man de vrouw als het bijzondere, in de zin van: gekenmerkt door haar specifieke situatie, blijvend uit het bereik van de kennis verdwijnen.

Op wetenschapstheoreties vlak keert dit verwijt terug, nu niet als een tegenoverstelling van het 'algemene' en het 'bijzondere', maar van het 'universalisme' tegenover het 'partikuliere'. Immers, met het wetenschapstheoretiese universalisme duikt het gevaar op, dat het partikularisme, dat de onderzoeksbeweging gaande houdt, van bovenaf door normering en onderschikking tot stilstand gebracht wordt.

Beide bezwaren lijken plausibel, maar ze verwisselen structuur en functie van het onderzoeksproces. Vanuit de *structuur* bekeken zijn de dichotomieën 'algemeen-bijzonder' en 'universalisme-pratikularisme' verkeerd, want in zich tegenstrijdig: zouden we namelijk principieel alleen de weg van het 'bijzondere' (bij het wetenschappelijke werk) en die van het 'partikularisme' (bij het wetenschapstheoretiese werk) volgen, dan zouden we ertoe komen iedere individuele uitdrukking als eigen theorie en ieder artikel over vrouwenstudies als het eigen theoretiese concept van de schrijfster te moeten opvatten. Volledig relativisme impliceert echter de onmogelijkheid om tot kennis te komen. Zouden we ons dan echter snel 'gematigd' relativisties opstellen, dan is het onduidelijk waar dit begint en waar het ophoudt. Dit relativisme is alleen de erkenning van het feit dat in nog zulke 'bijzondere' uitspraken toch iets 'algemeens' zit en in nog zulke 'bijzondere' case studies toch ook een 'universele' structuur. Want zonder algemene uitspraken is wetenschap nu eenmaal niet mogelijk, en zonder universele structuren wetenschapstheorie niet. Het probleem komt voort uit een onhelder gepraat over 'het bijzondere' en 'het algemene', omdat iedere wetenschap altijd tegelijk met singuliere en algemene zinnen van doen heeft en iedere wetenschapstheorie met universele modellen, die proberen recht te doen aan de partikularistiese vormen van wetenschap.

De kritiek is eigenlijk gericht tegen de *functie* die theoretiese generalisaties en wetenschapstheoretiese universalismen tot nu toe in de wetenschap hadden. Deze functie was en is immers meestal theorieën en wetenschapstheorieën als middelen

te benutten om wetenschapspolitieke privileges te verkrijgen en te verdedigen, om strijd te leveren om de macht in deze maatschappelijke sektor. En ze bestond en bestaat erin onwettige problemen en inzichten eenvoudig weg te generaliseren, een methode waarvan de vrouw en haar denken als eerste de dupe was en ook nu nog principieel de dupe is. Maar er is niets wat ons dwingt wetenschap en wetenschapstheorie op dezelfde manier te gebruiken, vooral niet wanneer wij ons ervan bewust zijn dat deze voortdurend met het voortschrijdende proces van zelfreflectie in vrouwenstudies teruggekoppeld moeten worden.

2. Wetenschapstheoretische concepten bij vrouwenstudies

2.1. Amerika

In Amerika zijn er twee hoofdgroepen van feministische wetenschappers: zij die met hun onderzoek 1) op de empiristische lijn, en 2) op de lijn van het 'radikaal feminisme' zitten. De empiristische richting bestrijkt een breed forum, bijvoorbeeld in het vrouwenstudies-tijdschrift *Signs*, dat talrijke disciplines op het gebied van vrouwenstudies vertegenwoordigt, zonder dat het er echter toe komt ruimere theoretische samenhangen te formuleren, laat staan ruimere wetenschapstheoretische samenhangen. Typisch voor deze stroming zijn twee artikelen over het probleem van een inhoudelijke bepaling van 'vrouwelijkheid' en 'mannelijkheid' respectievelijk van het verschil tussen de seksen. Dit is een centraal probleem binnen vrouwenstudies; aan de pogingen dit op te lossen zijn zowel de theoretische als de wetenschapstheoretische vooronderstellingen af te lezen.

Beide schrijfsters, Marian Lowe (1) en Helen Lambert (2) brengen het probleem al bij voorbaat terug tot de vraag of de biologische verschillen kunnen resulteren in een algemeen verschil tussen de seksen of niet. Dat wil zeggen, ze gaan een kritisch debat aan met het biologisme aan de hand van empirisch onderzoeksmateriaal. Zo kritiseert Marian Lowe sociobiologische theorieën, die een neobiologisme introduceren doordat ze gedrag en intelligentie afleiden uit combinaties van genen, en milieufactoren slechts erkennen voor zover deze genetisch neergeslagen zijn. Dat wil zeggen, gedrag wordt opgevat als genetisch verankerd en als het zich ontwikkelt, dan is dat op grond van volgens de regels van Darwin verworven gunstige andere genen. Haar kritiek hierop is dat empirisch niet te bepalen is of met een bepaald soort gedrag nu een genetische component overeenkomt of niet: heel deze correspondentie is dubieus en zelfs in dierexperimenten niet te verwezenlijken. Helen Lambert treedt meer in detail: ze beschrijft op welke manier men de laatste tijd geprobeerd heeft vat te krijgen op

de geslachtsverschillen: anatomies, geneties, hormonaal en cerebraal. Anatomies is er, naast een aantal sekundaire kenmerken, het onderscheid in geslachtsorganen, met de mogelijkheid tot baren bij vrouwen. Hiertegen argumenteert ze dat de sekundaire kenmerken ophefbaar zijn, terwijl de primaire daarentegen door hedendaagse en toekomstige technologieën verkleind kunnen worden (voorbehoedmiddelen, buitenbaarmoederlijke zwangerschap). Met betrekking tot de geneties verschillende kenmerken wijst ze er op dat experimenten aangetoond hebben hoezeer deze kenmerken elkaar hormonaal kunnen overlappen (bijvoorbeeld de ontwikkeling van mannelijke geslachtsorganen bij XX-chromosomen en omgekeerd). Maar dan duikt het neobiologische probleem op, of niet ook de hersenen hormonaal zo beïnvloed worden dat vrouwen anders denken dan mannen, te weten cyklies tegenover konstant denken. Daarbij komt de ontdekking dat vrouwen in hun denken een groter taalvermogen en mannen een groter ruimtelijk vermogen bleken te bezitten, wat onmiddellijk in verband gebracht wordt met de linker hersenhelft (taalvermogen) en met de rechter (ruimtelijk denken), helften die zich natuurlijk verschillend ontwikkelen. Hiertegen luiden haar argumenten dat de experimenten over de vrouwelijke en de mannelijke vermogens en die over de functies van de hersenhelften flagrant met elkaar in strijd zijn en dat de hormonale sturing van de hersenen, analoog aan die van de voortplantingsorganen (cyklies bij de vrouw, konstant bij de man), niet aantoonbaar is.

Hoe welkom de kritiek van de beide schrijfsters ook is, toch berust ze, wetenschapstheoreties gezien, op hetzelfde uitgangspunt als het neobiologisme. Wat neo- en sociobiologen menen te kunnen konkluderen op grond van een empiristische procedure, dat betwisten de schrijfsters hen op basis van zo'n zelfde empiristische argumentatie. Ze tonen bij hun tegenstanders slechts fouten in het toepassen van hun methode aan, zonder deze methode zelf aan te vallen. Op deze manier zijn ze niet in staat in de onderzoeksbelangen van de biologisten de ideologische komponent bloot te leggen, die hen er toe verleidt om, in de eerste plaats, hun 'feiten' op een bepaalde, bevooroordeelde, manier te zien (bijvoorbeeld 'vrouwelijk': linkerhersenhelft, taalvermogen, cyklies denken; 'mannelijk': rechterhersenhelft, ruimtelijk denken, konstantheid, eenheid, abstractie); en ten tweede, om dichotomieën van geslachtskenmerken op te stellen, waaraan stilzwijgend waardebeoordelingen als 'mannelijk=beter' en 'vrouwelijk=slechter' toegedicht worden. De empiristische kritiek schiet te kort, omdat ze zich geen rekening geeft van de ideologies-kultuurhistorische achtergronden van de bekritiseerde hypothesen: dat is, kort gezegd, het probleem van de empiristische Amerikaanse vrouwenstudies.

De onderzoeksters van het 'radikaal feminisme' slaan precies de tegenovergestelde richting in. Ze denken deze moeilijkheid

op te lossen door zich naar het andere uiterste te begeven. Die begrippen over vrouwelijkheid, die traditioneel voorkwamen of, opnieuw opgepoetst, weer voorkomen, worden opgenomen en konsekvent geherwaardeerd.

Bij Barbara Starrett (3) wordt nu, bijvoorbeeld, het vrouwelijke geïdentificeerd met de associaties 'aarde', 'maan', 'onbewuste', 'natuur', 'passief', 'voedend', 'geheimzinnig', 'cyklies', 'energeties', 'kreatief', en staat als het absoluut goede tegenover het mannelijke als zonder meer het negatieve principe. Tegelijk wordt beweerd dat dit geen vorming van dichotomieën inhoudt, maar dat het vrouwelijke alle positieve waarden omvat, zelfs diegene die anders aan het mannelijke toegeschreven worden, zoals 'helderheid', 'kracht', 'aktiviteit', 'bewustheid'. En zij stelt deze omvattende verbinding voor als een nieuw symbool. Van het mannelijke blijft vanuit dit perspectief alleen nog het visioen over van een sinds de oudheid tot op heden werkzame doodsmachinerie.

Niet minder vernietigend valt het oordeel uit, wanneer hetzelfde waardensysteem doorgevoerd wordt in een wetenschappelijke discipline, aan de hand van de wetenschapsgeschiedenis daarvan, zoals bijvoorbeeld in de theologie door Mary Daly (4). Hier wordt de totale maatschappelijke situatie van de wereld gedefinieerd als een sexisties kastensysteem, waarvan de religieuze bovenbouw er uitsluitend toe dient dit systeem ten koste van de vrouw in stand te houden. Mary Daly staaft deze these in detail door een analyse van de symboolstructuur van het christendom, de christelijke mythologie, rituelen en kulten, de christelijke moraal en de interpretatie van de christelijke dogma's tot op heden toe. Haar analyse wil het dóorlopende sexistiese karakter zowel in het christendom zelf als in de bijbehorende theologie aantonen, en is inderdaad voor een groot deel verfrissend meedogenloos en ontmaskerend.

Hoe inspirerend het lezend van het werk van deze twee schrijvers en van anderen uit het 'radikaal feminisme' ook is, toch gaat de analyse met dezelfde blindheid voor ideologiekritiek te werk als die van de empiristische onderzoeksters. Want, vage noties over vrouwelijkheid worden zonder een grondige cultuurhistorische analyse eenvoudig overgenomen en geherwaardeerd. Dan is het ook niet verwonderlijk dat deze hypostaseringen zo veel traditionele kenmerken blijven behouden. Dit is het duidelijkst bij Barbara Starrett; bij Mary Daly schuilen dit soort onderstellingen in de metafysische categorie van het 'deel-hebben aan het zijn' (aan de godheid, niet als subjekt maar als energie), waardoor, naar haar mening, vooral de gemeente van het 'zusterschap' zich onderscheidt. Hier wordt de godsdienstgeschiedenis gereduceerd tot de tegenoverstelling van de goede vrouwelijkheid en de slechte mannelijkheid; maar zelfs in het patriarchaat laat de cultuurgeschiedenis zich niet met een zo simpel zwart-wit-schema beschrijven.

2.2. Frankrijk

Op theoreties nivo profileert het feminisme in Frankrijk zich veel bewuster dan in Amerika, maar ook hier kom je slechts zelden expliciete wetenschapstheoretiese posities tegen. De belangrijkste theoretika - naast anderen zoals Julia Kristeva, Cathérine Clément, Hélène Cixous - lijkt wel Luce Irigaray (5), wier impliciete wetenschapstheorie ik hier wil uitwerken: Irigaray bedrijft ideologiekritiek op een zeer hoog theoreties nivo. Ze keert zich in de eerste plaats tegen de vrouwelijkheidstheorie in de psychoanalyse van Freud. Deze is volgens haar fallocentries, omdat Freud uitgaat van een vaststaande definitie van het mannelijk-menselijke, dat nagenoeg alle positieve kulturele waarden voor zich claimt (eigendom, productie, ordening, vorm, eenheid, zichtbaarheid), waarbij alle waarden van deze sekse uitgekristalliseerd zijn in de fallus (als symbool). Daarmee wordt het mannelijk-menselijke ook tot model van de seksualiteit, waartegenover de vrouw en haar seksualiteit nog slechts negatief, als het andere, gedefinieerd kunnen worden (bijvoorbeeld door passiviteit, narcisme, masochisme). Omdat voor de vrouwelijke seksualiteit geen voorbeeld voorhanden is en zij alleen met die van de man vergeleken wordt, komt Freud tot zulke verbazingwekkende uitspraken, dat meisjes gedurende haar psychoseksuele ontwikkeling 'mannelijke' fasen doorlopen en daarna haar levenlang haar 'penisnijd' proberen te compenseren, etc. Dit toont aan, dat voor hem inderdaad maar één sekse bestaat, en wel de mannelijke. Dientengevolge weerspiegelen zich in zijn vrouwelijkheids-theorie geen analytische bevindingen, maar de ideologische houding van zijn tijd tegenover vrouwen. Hij zelf kon dit niet onderkennen, omdat hij de psychoanalyse vanuit een kwasi-natuurwetenschappelijk standpunt bekeek (de epistemologische metapsychologie). Vanuit zo'n standpunt verstarren de psychische mechanismen voor hem tot een 'apparaat', dat volgens het energetiese model funktioneert en als een in principe invariante structuur toepasbaar is op de gehele mensheid. Dat is een stap terug naar het naturalisme, die Freud ervan weerhield om de sociale en historische componenten van zijn vrouwelijkheidstheorie te begrijpen (6).

De tweede stap van Irigaray's kritiek bestaat daarin dat ze probeert aan te tonen dat deze opvatting van Freud niet toevallig is: deze weerspiegelt niets anders dan het denken van zijn tijd, dat gekenmerkt wordt door het logocentrisme. Om dit aan te tonen, poogt Irigaray de logocentriese premissen van de Europese filosofie in Freud's discours bloot te leggen. Het gaat hierbij in het bijzonder om het principe van gelijkheid of identiteit, dat in Freud's ik-begrip zijn beslag krijgt. Dit ik-begrip steunt echter volledig op de definitie van het mannelijke als universele menselijke waarde, zoals deze in het versubjektiveringsproces van de man de Europese ideeën-

geschiedenis doortrekt: dit kan alleen leiden tot het verlies van de identiteit van het vrouwelijke, in het algemeen en in de discours van Freud; konsekwent verschijnt de vrouw alleen als tekortkoming, verlies, ontbreken, als verkeerde weergave van het enige mannelijke subjeet.

Daarmee komt Irigaray aan bij de derde stap in haar kritiek, waarin zij deze ideologische situatie met de patriarchale maatschappijstructuur verbindt: bij het totale fallocentrisme en het totale logocentrisme voegt zich nu het totale patriarchaat. Om deze stelling te onderbouwen valt ze terug op de strukturalistische antropologie van Lévi-Strauss, in het bijzonder op zijn theoretiese premisse dat de ruil van vrouwen altijd de motor van de vorming van grotere maatschappelijke groepen is. Want volgens Lévi-Strauss is de ruil van vrouwen het symboliese kontrakt tussen de betreffende (patriarchale) oerhorden om met elkaar zonder oorlog een grotere gemeenschap te kunnen vormen. Vrouwen hebben in dit kommunikatiesysteem een hoge waarde: als kommunikatief teken tussen groepen mannen en als persoonlijk bezit voor de individuele man. Deze wet zou universeel geldig zijn, waardoor het patriarchale karakter van alle maatschappelijke structuren duidelijk is.

Dit leidt tot de vierde stap in de kritiek van Irigaray, waarin ze deze veronderstelde universeel-patriarchale situatie bovendien in termen van de marxe waardenanalyse verklaart: de vrouw als kommunikatief teken tussen mannen wordt nu als 'ruilwaarde' gedefinieerd en de vrouw als persoonlijke waarde voor de individuele man als 'gebruikswaarde'. De vrouw wordt daarbij tot een leeg objekt, tot een waar. Ze is alleen nog 'waardespiegel' van de man voor de man, en haar 'vrouwelijkheid' is de kunstmatige fetisj, de illusie, die mannen bij hun transakties met vrouwen ten goede komt.

Irigaray stelt op deze manier op alle fronten en voor alle tijden het maskulieue totalitarisme tegenover de vrouw als de totaal andere: op het ekonomiese vlak is zij 'waar', op het sociale vlak is zij onderworpen aan het eeuwige patriarchaat, op het seksuele vlak heerst het fallocentrisme en op het ideologische vlak het logocentrisme van het identiteitsprincipe. Bij deze diagnose van de situatie verwachten wij, dat het voor haar onmogelijk is als vrouw een discours over 'vrouwelijkheid' te voeren, want waar wil ze de begrippen daarvoor vandaan halen? Daarom bedient zij zich van de lacaniaanse methode van het discours van de ironiese dekonstruktie: nooit laat ze zich strikken door een definitie, iedere typering demonteert ze onmiddellijk door het tegendeel, om de intrinsieke onmogelijkheid van typering aan te tonen, en voert op deze manier het 'dwaze discours'. Het is het enige, dat binnen de grenzen van het logocentrisme mogelijk is.

Maar niet altijd houdt zij deze sofistiese methode vol. Want sporadies komen bij haar positieve typering voor, die gecentreerd zijn om haar begrip van 'vrouwelijk lichaam', een definitie waarmee zij het primaat van de indentiteitslogika wil

doorbreken. Uitgaand van het begrip van het 'vrouwelijk lichaam' definieert zij het begrip van de 'vrouwelijke taal': deze taal is slechts een verlenging van het vrouwelijk lichaam, omdat deze zich vrij en harmonieus verbindt met de gebaren, de mimiek, de lichamelijke expressie. Ze is daarom niet begrippe-lijk maar zinnelijk, ze produceert geen kunstwerken los van het lichaam, maar een estheties continuüm tussen lichaam, zinnelijkheid en kosmies ervaren wereld (7).

Nu duiken voor het 'vrouwelijke' begrippen op als 'differentie en veelheid' in plaats van identiteit, 'sensitiviteit en taktiliteit' in plaats van logo's, 'aanwezigheid en dichtheid' in plaats van instrumentaliteit, 'vloeiendheid, kracht en polymorfe lust' in plaats van fallocentrisme. En daarmee valt de met ongelooflijk theoreties vertoon bedreven ideologie-kritiek van Irigaray onverwachts weer terug in de positie van het 'radikaal feminisme', die aan de ene kant een vernietigende totale mannelijke wereld konstrueert en aan de andere kant slechts een met mystificerende sluiers omgeven vrouwelijkheid overlaat.

Irigaray's verdienste wat betreft de fundamentele kritiek op de psychoanalyse van Freud wil ik hier volstrekt niet ontkennen, veeleer nog eens nadrukkelijk onderstrepen: ze heeft deze kritiek op klassieke wijze geformuleerd en daarmee grote invloed verworven. Ook de talrijke impulsen, die van haar overwegingen met betrekking tot de 'vrouwelijke taal' en van haar eigen pogingen te komen tot een geheel nieuw taaleigen voor haar theoretiese beschouwingen uitgegaan zijn en uitgaan naar zowel franse als duitse schrijfsters, moeten genoemd worden om het formaat van deze theoretika zichtbaar te maken. Toch kunnen we haar beschouwingen niet onkrities overnemen, als we de eigen gedachtenstroom niet door imitatie willen vervangen (zoals dat op het ogenblik bij Irigaray-volgelingen helaas vaak het geval is). Ons interesseren in de kritiek hier niet zo zeer Irigaray's mystifikaties als wel de impliciete wetenschapstheoretiese vooronderstellingen, die ze maakt om haar theoretiese samenhangen te kunnen poneren. Ten eerste is het de vraag hoe ze de diverse theoretiese décors die ze gebruikt (Freud's psychoanalyse, identiteitsfilosofie, structurele antropologie, politieke ekonomie), met elkaar verbindt om het gevaar van eklekticisme te vermijden. Haar middel daartoe is even eenvoudig als onaannemelijk: zij past de methode van de semiotiese analogievorming toe, van de analogieredenering via begripsekwivalentie (8). Op deze manier produceert zij een serie van kwasië-gelijkheden tussen begrippen: het freudiaanse ik-begrip (ik als vorm, rede, aktiviteit, fallocentries gedefinieerd) tegenover het logiese identiteitsprincipe (bewustzijn, eenheid, konsistentie) tegenover ruil van vrouwen (vrouw als kommunikatief teken en individuele waarde in de patriarchale maatschappij) tegenover marxe ekonomie van de ruil (vrouw als waar in de zin van ruilwaarde onder mannen en gebruikswaar-

de voor een man). Zo aantrekkelijk een dergelijke voorgestelde associatieve keten van analogieën ook is, zo bedriegelijk is deze ook: Het volle theoretiese gehalte van de analoog gestelde begrippen gaat verloren, en daarmee worden ze voor willekeurig wat bruikbaar.

Zo doen de problemen van het eklekticisme hun intrede: de theorieën waar ze onderdelen van gebruikt verliezen hun analytische, cognitieve waarde, zonder er in de al te vluchtige combinatie nieuwe analytische en cognitieve waarde voor in de plaats te krijgen. Op deze manier gaat de logika van de economie, die Marx in zijn analyses blootlegt, verloren, en de logika van de maatschappelijke structuren, die Lévi-Strauss ontwikkelt - op basis van welke onjuiste premissen dan ook - gaat eveneens verloren.

Het gevolg is, dat in Irigaray's studies de economiese en sociale dimensie ontbreken. Wat betreft de identiteitsfilosofie, vragen wij ons af welke logika zij nu eigenlijk met het 'logocentrisme' aanvalt: de dialektiese retorika van Plato, de formele logika van Aristoteles, het metafysische rationalisme van Descartes, de transcendentale logika van Kant, of de dialektiese logika van Hegel? Blijkbaar alle tegelijk, maar dat heeft de fatale konsekwentie dat zij zelf in de logika van de ekwivalenten terecht komt.

Het meest gedifferentieerd behandelt zij nog het décor van de freudiaanse vrouwelijkheidstheorie, waarbij zij inderdaad fascinerende inzichten formuleert. Dat ze ook daarop bekritiseert is, daarop kan ik hier niet verder ingaan (9). Want ik wil op dit punt op twee uitbreidingen wijzen, die haar bedoeling duidelijk maken: het begrip van het 'onbewuste' wordt uitgebreid tot het 'kollektieve onbewuste' in welk begrip sinds mensenheugenis de inhoud van het 'vrouwelijke' vervat is. En het begrippenpaar 'mannelijk-vrouwelijk' wordt tot een universeelhistoriese dichotomie. Allebei leiden ze tot idealistische konstrukties van de geschiedenis, waarvan de inhouden bovendien net zo onduidelijk door het filter van het holistische psychoanalytiese innerlijke leven verschijnen als reeds bij Freud het geval was. Naast de economiese en de sociale dimensie gaat bij Irigaray op deze manier ook de kultuurgeschiedenis verloren, wat haar vage uitlatingen over het 'patriarchaat' en het 'matriarchaat' aantonen.

De wetenschapstheoretiese oorzaak van deze reduktionistiese ramp is Irigaray's latente strukturalisme. De methode daarvan bestaat uit het vormen van abstrakte opposities (Lévi-Strauss, Greimas, en anderen), die op een objektbereik toegepast worden, om de innerlijke structuur daarvan te ontdekken.

Wat daaruit resulteert is een soort relationeel model dat voor grotere perspectieven gebruikt wordt. (Deze methode is uiterst kunstmatig, immers om wat voor inzichtelijke reden moet de hele wereld tot opposities reduceerbaar zijn?) (9)

Irigaray doet hetzelfde, want zij poneert de tegenstelling

'mannelijk' versus 'vrouwelijk' en kreëert daarmee een structuur van de mannelijke kosmos, die op het ekwivalent zijn van de genoemde begrippen berust. De mannelijke kosmos verschijnt bij haar daarbij zo totaal, dat het vrouwelijke alleen nog als enkel en alleen de ontkenning daarvan verschijnt. Daarmee laat ze echter ook de kans voorbij gaan om tenminste een strukturalisties model te kunnen maken van de relaties tussen haar opposities, die elkaar dan wederzijds zouden kunnen verhelderen. Zo is haar structuur slechts een kwasi-structuur, en als zodanig moet zij uiteindelijk omslaan in de mystificerende wezensdefinities van het vrouwelijke, die zoals in het 'radikaal feminisme' pure veronderstellingen zijn. De veronderstellingen die uit haar omvangrijke bemoeienissen resulteren lijken daarmee op degene die ze aanvankelijk kritiseerde: in beide gevallen zijn het lege abstrakties.

In plaats van als vaststaande definitie (of het sofistiese ontwijken daarvan, dat nooit geheel lukt) moet het vrouwelijkheidsbegrip daarentegen opgevat worden als kompleks, bestaande uit meerdere factoren (biologische, economiese, sociale, psychiese, cultuurhistoriese), die voortdurend veranderen (zelfs de biologiese in zekere mate, verg. Lowe, Labmert). In ieder concreet geval, hetzij van psychiese, sociale of historische aard, moet men zo een factorenanalyse maken, wil men niet in metafysiese definities verstrikt raken. Dat is zeker een moeizame weg, maar deze levert in elk geval concrete resultaten op in plaats van abstracte poëzie.

In deze richting gaat een aanzet van een andere franse theoretika, die zich niet in het denkraam van het 'radikaal feminisme' laat vangen en toch veel radikaler is dan deze. Het is het voorstel tot een materialisties feminisme, afkomstig van Christine Delphy (10). Het betreft hier de enige aanzet met een expliciete wetenschapstheoretiese pretentie: Christine Delphy definieert het begrip van het 'materialistiese feminisme' op basis van het begrip van de 'onderdrukking van vrouwen'. Want feminisme is volgens haar in de eerste plaats een sociale opstand, wat veronderstelt dat er geen onveranderlijke definities van 'vrouwelijkheid' zijn. Immers als dat wel het geval was, dan was er altijd al een bepaalde soort van vrouwelijkheid en een sociale revolte zal dan overbodig zijn.

Maar zoals de zaken er voor staan, is de situatie van vrouwen veranderbaar en aan verandering dringend toe. Want zij wordt gekenmerkt door onderdrukking. 'Onderdrukking' vraagt een politieke verklaring in tegenstelling tot de naturalistiese verklaring, die uitgaat van (ideologies-eeuwige) 'vrouwelijke voorwaarden'. Iedere feministiese studie moet daarom van het begrip 'onderdrukking' uitgaan. Dat heeft de volgende wetenschapstheoretiese konsekwenties:

1. ieder wetenschappelijk projekt, dat over vrouwen gaat zonder het begrip 'onderdrukking' in te sluiten, wordt geannuleerd.

2. Dit sluit het psychologies reduktionisme zowel als funktionalisme (dat op het freudianisme berust) als ook strukturalisme (dat gebaseerd is op de verabsolutering van denkstructuren) uit; want beide stromingen verklaren sociale vormen op basis van de menselijke 'natuur' (als psychies of kognitief model). Al deze theorieën zijn idealisties, want zij beschouwen de geschiedenis als produkt van universele (biologische) funkties. Neemt men daarentegen 'onderdrukking' als grondbegrip, dan verschijnt de geschiedenis als dominantie/strijd van sommige sociale groepen over/tegen andere; en daaruit bestaat haar fundamentele dynamiek. Daarom moet de feministiese interpretatie van de geschiedenis 'materialisties' in de breedste zin van het woord zijn.

Zo'n opvatting strookt niet met het traditionele wetenschapsbeeld: In de eerste plaats rekent zij af met de voorstelling van gescheiden bereiken van kennis, die men dan achteraf kan combineren. Het resultaat van deze vakmatige onderverdeling van kennis is het verdwijnen van fundamentele maatschappelijke situaties zoals de onderdrukking van de vrouw. Ook kunnen delen uit verschillende gebieden niet eenvoudig overgenomen worden zonder vooronderstellingen ter diskussie te stellen, op grond waarvan deze kennis gekonstrueerd werd. Aangezien al deze premissen de onderdrukking van de vrouw buiten beschouwing laten, zijn ze niet te gebruiken, zodat we tot een volledige nieuwe konstruktie van kennis moeten komen. Dit zal een omvattend perspektief op de geschiedenis, inklusief de menswetenschappen, zijn, een perspektief dat niet toestaat tot buitensociale en buitenhistoriese factoren toevlucht te nemen. Dit vereist een epistemologiese revolutie en niet de ontwikkeling van een nieuwe discipline.

Dit bewustwordingsproces vindt tegenwoordig bij vrouwen plaats, en wel niet voor of na haar strijd tegen onderdrukking, maar in deze strijd. Want deze strijd is reeds een konkreet politiek feit. Het materialistiese feminisme betekent daarom een intelektuele uitdaging tegelijk voor sociale bewegingen, voor de feministiese strijd en voor de wetenschap.

Dit koncept lijkt me, wat betreft de epistemologiese grondtrekken en het perspektief op de menswetenschappen een degelijk draagvlak voor de ontwikkeling van vrouwenstudies te kunnen bieden. Want het gaat niet van mystificerende vrouwelijkheidsbegrippen, maar van de feitelijke onderdrukking van de vrouw uit en het ontwikkelt van daaruit een radikale houding tegenover maatschappij, geschiedenis en wetenschap. Mijn kritiek is derhalve alleen immanent en richt zich op Christine Delphy's opmerkingen over de nieuwe konstruktie van de kennis. Want hier komt ze niet boven het opstellen van algemene richtlijnen uit; ze stelt niet de wetenschaps-theoretiese middelen ter beschikking, die tot de universele nieuwe konstruktie van het weten leiden.

Het *hoe* blijft dus bij haar een open vraag. En *hoe* deze kennis

vervolgens in de praktijk ingezet kan worden, wordt evenmin uit haar programma duidelijk. Om deze pretentie waar te maken, en wel zoals bedoeld door Delphy, zijn krachtigere middelen noodzakelijk.

2.3. Duitsland

Het sociaal-politieke perspectief, dat Delphy zo duidelijk formuleerde, treedt in de wetenschapstheoretiese discussie in Duitsland op de voorgrond. Het eerste concept van vrouwenstudies in Duitsland werd door Maria Mies (11) geformuleerd en berust op het maoïstiese model van de bemiddeling van theorie en praktijk. Het tweede concept is van mijzelf afkomstig (12) en ontleent zijn impulsen aan het krities rationalisme en de kritiese theorie, zonder dat het zich met hun epistemologische premissen identificeert.

Maria Mies gaat in haar concept uit van de stelling dat de onderzoeken, die zich bezighouden met de maatschappelijke positie van de vrouw, in hun structuur en functie niet onberoerd kunnen blijven, wanneer vrouwen zelf een begin maken om haar situatie te veranderen. Immers vrouwenstudies betekenen niet alleen dat diegene die vroeger doelgroep waren nu zelf als onderzoeksters werkzaam zijn, maar dat geëngageerde wetenschappers zich met de onderdrukking van de vrouw bezighouden juist om deze in de praktijk op te heffen. Want ze zijn zelf zowel degenen die de onderdrukking onderzoeken als degenen die door deze onderdrukking getroffen zijn. Uit deze situatie van feministiese onderzoekster leidt Maria Mies de wetenschapstheoretiese postulaten voor vrouwenstudies af:

1. Het principe van de 'bewuste partijdigheid' voor de opheffing van vrouwenonderdrukking tegenover het traditionele postulaat van 'waardevrijheid' als neutraliteit en indifferentie tegenover de situatie van de onderzoeksobjecten (wat maar al te gemakkelijk tot misbruik van het 'neutrale' onderzoek ten behoeve van de bestaande machtsverhoudingen leidt).
2. Het principe van het 'zicht van onderen' in plaats van het 'zicht van boven' in de verticale verhouding tussen onderzoekers en onderzochten. Dat wil zeggen: onderzoek, dat bewust partijdig is, stelt zich daarmee in dienst van de overheerste, onderworpen en uitgebuite groepen en klassen; zoals in het geval van vrouwenstudies dus vooral in dienst van vrouwen.
3. Het principe van kontemplatieve, niet participerende 'toeschouwersonderzoek' wordt vervangen door het principe van de aktieve deelname aan de emancipatoriese aktie en door de integratie van onderzoek in deze aktie. Dit concept verbindt konkreet sociale analyse met politieke aktie en ideologische inspiratie. Volgens dit model ligt het waarheidskriterium voor een theorie niet in het volgen van bepaalde methoden en principes, maar in haar potentieel om konkrete praktijkprocessen in de richting van emancipatie voort te stuwen.

4. Doel van deze deelname aan akties en van de integratie van onderzoek in akties is het veranderen van de status quo. Om de omvattendheid van deze status quo überhaupt te onderkennen, staat de aktie, de strijd tegen vrouwenonderdrukking voorop. Immers 'om een zaak te kennen, moet men deze veranderen'. Verandering van een situatie leidt tot kennis en niet omgekeerd, zoals aan de hand van vrouwenstudies duidelijk blijkt.
5. Uit deze verstrengeling van vrouwenstudies met de akties en doelen van de beweging volgt dat de keuze van het onderzoeks-objekt niet afhangt van de willekeur van de individuele onderzoekster, maar van de strategiese eisen van de beweging.
6. Op deze manier wordt het onderzoeksproces een tweezijdig bewustwordingsproces zowel voor de onderzoekers als voor de onderzochten. De scheidslijn tussen hen wordt daarbij steeds vager, want het onderzoek naar de onderdrukkende situatie wordt niet alleen door wetenschappelijke experts verricht, maar door de betrokkenen zelf. Ze worden onderzoekende subjekten in een bevrijdende aktie (doorgeven van onderzoeksmiddelen aan hen, 'vermaatschappelijking' van theorie).
7. Zo zullen vrouwen geleidelijk zich haar geschiedenis als subjekten toeëigenen (kollektief vrouwenbewustzijn, analoog aan het klassebewustzijn). Dat houdt in, dat de ontwikkeling van een feministiese maatschappijtheorie niet in onderzoeksinstituten kan ontstaan, maar alleen in de deelname aan de akties en de strijd van de beweging.

Deze postulaten zijn naar hun fundamentele intentie een grondslag voor alle vrouwenstudies. Ik wil ze daarom nadrukkelijk onderschrijven. Toch lijkt het mij noodzakelijk tegen menige verenging van en fixatie op de opvattingen van Maria Mies stelling te nemen, niet om aan haar koncept afbreuk te doen, maar om het konstruktief verder te helpen. De grootste moeilijkheid schijnt mij te zijn dat zij steeds naar *de* vrouwenbeweging verwijst. Als een zo te zien monolitiese instantie is deze niet alleen uitgangspunt en doel van vrouwenstudies, maar bepaalt bovendien de thema's van de individuele onderzoekster (4 en 5). Ze leidt ook de ontwikkeling van de feministiese maatschappijtheorie in haar geheel, die het nieuwe kollektieve vrouwenbewustzijn vertegenwoordigt (7). Zo'n gedachtengang draagt het gevaar van dogmatisering in zich, want er zullen altijd afzonderlijke groepen zijn, die er dan aanspraak op maken dat zij *de* vrouwenbeweging vertegenwoordigen. Maar zolang een beweging een beweging is, is er daarbinnen geen officiële instantie, die thema's en doelen eenduidig formuleren kan, en juist deze diversiteit strekt haar ten voordeel. Dat wil wederom niet zeggen dat ook alle onduidelijkheden, verwardheden, tegenstrijdigheden wat betreft thema's en doelen moeten blijven bestaan; hier gaat het erom door kritiek en tegenkritiek algemenere richtlijnen op te stellen. Deze hebben echter het karakter van voorstellen voor permanente diskussie en voor het handelen en zijn door geen

enkele instantie als bindend gelegitimeerd. Onderwerpkeuze en de ontwikkeling van een feministiese maatschappijtheorie zijn daarom voor de eigen verantwoording van de onderzoekster tegenover de beweging als kollektief gestuurd proces, waartoe ze zelf behoort.

Het andere probleem in het concept van Maria Mies is namelijk gelegen in haar voortdurende tegenoverstelling van onderzoekster en beweging, alsof dit twee gescheiden gegevenheden zijn. Ik denk dat het daaraan ligt dat zij steeds van *de* praxis van de beweging spreekt, alsof ook daarvoor slechts één enkel verplichtend model zou bestaan. De toepassing van haar postulaten op een voorbeeld laat zien aan welk model zij denkt: aan de oprichting van 'Blijf-van-m'n-lijf'-huizen (huizen voor mishandelde vrouwen). Niemand bestrijdt dat dit een centraal bestanddeel van de vrouwenbeweging is, maar het is niet *de* praktijk zonder meer. Zo'n fixatie zou de aktieradius van de vrouwenbeweging aanzienlijk verkleinen: immers, is de strijd voor erkenning van de arbeid van de huisvrouw en moeder en voor de verandering van haar gezinssituatie niet ook praktijk? En de strijd van wetenschappers voor arbeidsplaatsen, voor vrouwenstudiesinstituten, om de voorwaarden van onderdrukking en de opheffing ervan te kunnen onderzoeken? Ook in deze gevallen van praxis krijgen de aan de akties deelnemende vrouwen zeer snel een duidelijk begrip van de omvang van haar onderdrukking in deze maatschappij. En ook deze typen praxis maken deel uit van de vrouwenbeweging, de onderzoekster staat met haar strijd niet buiten of tegenover de beweging, maar bevindt zich er middenin.

Dit wijzigt ook de idee, dat alleen de juiste soort van praxis tot de juiste maatschappijtheorie leidt. Deze zou immers niet in instituties kunnen ontstaan, maar alleen in de deelname aan akties. Maar in feite zijn de universitaire instituten volstrekt niet 'machtsvrij'; geen vrouwenstudiesmedewerkster formuleert daar haar theorieën in een 'dwangloze discours'. En haar ervaringen bij de strijd van het doordrukken van vrouwenstudies horen evenzeer in een feministiese maatschappijtheorie thuis als de ervaringen van vrouwen in 'Blijf-van-m'n-lijf'-huizen. Afgezien daarvan kan er moeilijk sprake zijn van *de* feministiese maatschappijtheorie, omdat ook de inhoudelijke ontwikkeling van theorieën gelijke tred houdt met het zelfde voortgaande proces van zelfreflektie, gevoed door de praktische ervaringen, precies als bij de ontwikkeling van concepten voor vrouwenstudies.

Deze problemen komen voort uit het te snel overnemen van het maoïstiese model: in het marxisme en maoïsme is er inderdaad sprake van een tegenstelling tussen revolutionair/funktionaris en boer/arbeider/soldaat. Vaak komen de eerste niet uit de zelfde sociale laag als de laatste, maar de revolutionair deelt door zijn strijd in de onderdrukking van de boeren/arbeiders/soldaten, zonder echter tot deze laag te gaan behoren.

Nu behoort de onderzoekster in het algemeen ook tot een andere sociale laag dan de vrouw, wier situatie zij onderzoekt. Maar als *vrouw* deelt zij toch in de algemene onderdrukking van haar sekse. Anders dan de funktionaris, die van een andere sociale afkomst is of, in het geval hij arbeider is, zijn sociale laag wisselt, kan de vrouw zich nooit ontdoen van het gegeven van haar sekse en heeft van begin af aan te maken met vrouwenonderdrukking. Haar sociale status brengt enkel een wijziging aan in de soort van onderdrukking, maar heft deze nooit op. Daar is in het maoïstiese model geen rekening mee gehouden en dit veroorzaakt bij Maria Mies scheve tegenstellingen die dan de 'uitwisseling' tussen onderzoekster en onderzochten zo dringend noodzakelijk maken. Zij probeert deze situatie door haar begrip van 'betrokkenheid' vast te leggen, maar hier is ook alleen weer sprake van *de* betrokkenheid. Weer ontstaat de indruk alsof de betrokkenheid van de mishandelde vrouw of die van de vrouw uit de onderste sociale laag eksemplaries gesteld wordt, waarin de onderzoekster dan door akties zou moeten participeren. Van een soort betrokkenheid van de onderzoekster bij haar akties is geen sprake. Net zo ongedifferentieerd wordt van *het* 'zicht van onder' gesproken, waarbij niet duidelijk wordt welk 'onder' ze bedoelt, en van *de* 'bewuste partijdigheid' van de onderzoekster ten behoeve van de vrouw 'van onder', waarbij ze niet beseft dat ze ook bewust partij voor zichzelf zou kunnen kiezen.

Wat ik daarmee niet wil bekritisieren, is het duidelijke inzicht van Maria Mies, dat de vrouwenbeweging de vele vrouwen, zoals arbeidsters, huisvrouwen, moeders, voor zich moet winnen wil ze een werkelijk brede basis krijgen. Dat is onomstreden. Waar ik echter kritiek op heb, is de onnauwkeurige, summierere manier van redeneren, die ons geen goed theoreties instrument in handen geeft om de vrouwenonderdrukking van onze maatschappij in haar vele schakeringen te begrijpen en bloot te leggen. Daartoe zouden we eerst eens duidelijk moeten vaststellen wat vrouwenonderdrukking als onderdrukking van *vrouwen* in het algemeen betekent. Pas in tweede instantie kan dan op de specifieke vormen van onderdrukking van vrouwen in bepaalde sociale lagen ingegaan worden, maar niet zo dat men tegelijkertijd de specifieke onderdrukkingsvormen van vrouwen van andere sociale lagen uit het oog verliest. Op die manier kunnen we komen tot structurele en graduele verschillen in de 'betrokkenheid' van vrouwen, wat ons veel meer mogelijkheden biedt deze verschillen op haar eigen manier aan te spreken, naar eigen specifieke proces van emancipatie te stimuleren en door haar zelfanalyse en handelen te komen tot een komplekse en gedifferentieerde maatschappijtheorie. Een misverstand moet daarbij voorkomen worden: differentiëring wordt daarbij nooit als middel tot hiërarchisering opgevat - zoals dat het geval is bij de bestaande maatschappijstructuren - maar steeds als middel ter ontplooiing van vrouwenstudies en vrouwenbeweging

in haar volle breedte. Zo is ze ook een middel dat ideologische verstarring van de vrouwenbeweging kan voorkomen.

Tot slot wil ik graag mijn eigen concept met betrekking tot vrouwenstudies voorstellen.

Ik ga daarbij uit van drie fundamentele categorieën voor vrouwenstudies:

1. de subjektieve voorwaarden, dat wil zeggen van de 'betrokkenheid': hierbij wordt het kennisleidende belang voor het onderzoek intuïtief geformuleerd;
2. de methodiese reflectie of methodologie van vrouwenstudies in engere zin: hierbij gaat het om de wetenschappelijke formulering van het kennisleidende belang met betrekking tot het onderwerp in kwestie en om de theorie-ontwikkeling;
3. het terugkoppelen van de theorie naar de sociale samenhang: hier treden in de verschillende gebieden telkens anderssoortige vertaalproblemen van theorie in praktijk op.

Ik wil alle drie categorieën toelichten:

In de eerste categorie gaat het om een genuanceerde formulering van het begrip 'betrokkenheid' en 'partijdigheid'. 'Betrokkenheid' betekent allereerst inzicht in de subjektieve situatie, waarin onderdrukking zelf ervaren wordt. Wanneer deze situatie onderkend wordt als een situatie die met die van andere vrouwen overeenstemt, krijgt de eigen ervaring een intersubjektieve dimensie. Tegelijk worden verschillen in betrokkenheid onderkend, die gradueel en structureel zijn. Daaruit komt in tweede instantie de reflectie op de eigen biografie als een reeks van situaties van betrokkenheid voort, die grotere samenhangen van onderdrukking en verzet daartegen zichtbaar maakt. (Tot een biografie horen niet alleen de psychiese componenten, maar ook de sociale en intellektuele.) En net zo als 'betrokkenheid' intersubjectief kan blijken te zijn, zo kan dat ook het geval zijn met hele delen van biografieën. Uit dit biografiese proces van zelfreflectie blijkt de 'bewuste partijdigheid' voor de zaak van vrouwen de eigen zaak tegen onderdrukking te zijn, waarbij de verschillen in betrokkenheid overgaan in partijdigheid.

In de tweede categorie gaat het om de methodologie van vrouwenstudies in engere zin. Deze heeft betrekking op drie nivo's, die in het onderzoeksproces voortdurend door elkaar lopen, maar op het vlak van de methodologie toch vanwege het overzicht analyties van elkaar onderscheiden worden: Op het eenvoudigste nivo gaat het om een systematische beschrijving van het onderzoeksgebied met behulp van verschillende methodes. Ik spreek dáárom van 'onderzoeksgebied' en niet van 'onderzochten', omdat vrouwenstudies niet vrouwen onderzoekt, maar haar onderdrukkingssituaties, die netwerken van relaties zijn (economies, sociaal, psychies, cultureel, histories) (1.). Op het nivo van de systematische beschrijving komt dan de theoretiese verklaring tot stand, wiens verklaringsmodellen uit de

structuur van een grotere theorie verkregen worden. En hier is voor kritiese vrouwenstudies een direkt overnemen van traditioneel voorhanden verklaringsmodellen of van reeds bestaande theorieën onmogelijk, want deze zijn ideologies beladen, hetgeen door ideologiekritiek zichtbaar gemaakt moet worden. Maar net zo onmogelijk is ook het totaal verwerpen van de gegeven theoretiese talen, zoals Irigaray dat doet, want ook traditionele theorieën bezitten emancipatories potentieel, het gaat erom dit naar voren te halen en in de kontekst van geëngageerde vrouwenstudies opnieuw te intepreteren. Dit gekomplieerde proces is een kritiese verwerking van de onderzoeksgeschiedenis tot nu toe, waaruit nieuwe theorieontwikkelingen voorkomen (2.).

Het derde nivo van vrouwenstudies is metatheoreties van aard, want op dit vak moeten de impliciete normen en waarden, die het ideologiekritiese proces geleid hebben, bewust gemaakt en geanalyseerd worden. Dit is absoluut noodzakelijk, want alleen deze kritiese koppeling op de eigen waarden voorkomt, dat ideologiekritiek ontstaat en kaders vastzet. De normen en waarden zijn afkomstig uit de intuïtieve formulering van het kennisbehang, uit de biografieën van de betrokken vrouwen en haar stellingname tegen haar onderdrukking (kategorie 1). Deze bloot te leggen en te funderen is het doel van de metatheoretiese aktiviteit, waarbij deze fundering geen kwestie van wetenschap meer kan zijn. Het is evenwel een redelijke fundering, die uit de motivatie geput wordt waarmee met vrouwenstudies begonnen werd: ze grijpt terug op de situatie van onnodig lijden als gevolg van de onderdrukking van de vrouwen in de huidige samenleving en zet zich, uit naam van de menselijkheid, in voor afschaffing van deze onderdrukking. In zulke prakties-maatschappelijke ondervindingen vindt iedere fundering haar eindpunt.

De derde kategorie voor vrouwenstudies is haar terugkoppeling (3.) naar de sociale samenhang. Hier zijn van meet af aan een diversiteit van transformatievormen van theorie in praktijk geïmpliceerd, omdat er niet slechts *één* praktijk van vrouwenbevrijding is. Het gaat hier om de ontwikkeling van strategieën om de intuïtief verkregen, wetenschappelijk gereflekteerde kennis van de vrouwenonderdrukking in onze maatschappij politiek ingang te doen vinden. Dit kunnen alleen praktijktheorieën, die inderdaad niet in onderzoeksinstituten kunnen ontstaan, maar in de handelende konfrontatie met de onderdrukkende mechanismen zelf.

Ik wil de in mijn concept opengelaten problemen niet verzwijgen, om niet van mijn kant aan de verstening van welk begrip dan ook bij te dragen:

Ten eerste werden bij de analytiese uiteenrafeling van de nivo's van het onderzoeksproces en hun wederzijdse afbakening hun onderlinge afhankelijkheden verwaarloosd. Dit deed ik, omdat ik bij de formulering van het concept de onderzoekslogika volg, en

niet de onderzoekspsychologie, die bij het praktische werk van invloed is. Dit verandert niets aan het begrip op zich, echter wel bij het toepassen ervan in het geval van een concreet vrouwenstudiesonderzoek. Want bij een concreet onderzoek kunnen de diverse nivo's van het onderzoeksproces nauwelijks van elkaar onderscheiden worden, ze zijn voortdurend op elkaar betrokken, wat echter niet wil zeggen dat je dan zonder enige reflectie te werk gaat en alles in het vage laat.

In mijn concept is de methodologie in engere zin zo gedifferentieerd mogelijk gepresenteerd (2e categorie). De andere categorieën blijven slechts aangeduid. De eerste categorie is daarbij de epistemologische, de derde categorie die van de praktijktheorie. Nu toont Christine Delphy aan de ene kant welke overwegingen nodig zijn om de epistemologische categorie adequaat uit te werken. En Maria Mies geeft aan de andere kant een indruk van wat er vereist is om tot een adequate praktijktheorie te komen (immers volgens mij had zij zoiets voor ogen bij de formulering van haar concept). Om deze categorieën verder te ontwikkelen zullen we voort moeten gaan in het spoor van deze theoretika's. Daarbij is het zeker wenselijk dat het epistemologische programma concreet wordt door de explicitering van methodologische en methodiese middelen - zoals ik ze zie - en dat de praktijktheorie van dogmatiserende versteningen gevrijwaard blijft - wat ik met mijn kritiek voorsta.

In deze zin, denk ik, laten zich deze drie wetenschapstheoretiese concepten als epistemologie - methodologie - praktijktheorie - in elkaar passen, zodat ze een krachtiger instrument opleveren om onze problemen te overwinnen.

(vertaling: Hanneke Stasse, Hans Radder,
m.m.v. Reinhard Grundke)

Noten

- (1) Marian Lowe, *Sociobiology and Sex Differences*, in: "Signs". Journal of Women in Culture and Society", University of Chicago Press, 1978, Bd. 4, nr. 1, S. 118-125.
- (2) Helen H. Lambert, *Biology and Equality: A Perspective on Sex Differences*, in: "Signs", University of Chicago Press, 1978, Bd. 4, nr. 1, S. 97-117.
- (3) Barbara Starrett, *Ich träume weiblich*, (vert. Verlag Frauenoffensive, München 1978.
- (4) Mary Daly, *Jenseits von Gottvater, Sohn & Co.* (vert. Verlag Frauenoffensive, München 1980.
- (5) Luce Irigaray, *Waren, Körper, Sprache* (vert. Merve Verlag, Berlin 1976; *Unbewusstes, Frauen, Psychoanalyse* (vert.), Merve Verlag, Berlin 1977; *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* (vert. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1980.
- (6) Verg. de beknopte weergave bij Margret Mees/Doris Wiesner, *Zum Stellenwert von Psychoanalyse und Kritik der politischen Ökonomie für eine feministische Kritik/Theorie der Weiblich-*

- keit, in: "Dokumentation der Tagung: Frauenforschung in den Sozialwissenschaften", München, Oktober 1978, uitg. Deutsches Jugendinstitut, München (helaas te onkrities).
- (7) Vgl. Mij n kritiese kanttekeningen bij Asthetik Irigarays, in: Heide Göttner-Abendroth: *Kunst als Ghetto*, in: "Manuskripte" nr. 66, Graz 1979, Hrsg. A. Kolleritsch.
- (8) Vgl. Annette Runte, *Lippenblütlerinnen unter den Gesetz*, in: "Die schwarze Botin".
- (9) Vgl. mijn kritiek daarop, in: Heide Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros*, Verlag Frauenoffensive, München 1980.
- (10) Christine Delphy, *For a Materialist Feminism*, Lezing tijdens het kongres "The Second Sex - Thirty Years Later", New York University-Loeb Student Center, September 2979 (kongresverslag); en *The Main Enemy*, "Women's Research and Resources Centre Publications", London 1977.
- (11) Maria Mies, *Methodische Postulate zur Frauenforschung*, in: "Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis", Verlag Frauenoffensive, München 1978, S. 41-63.
- (12) Heide Göttner-Abendroth, *Zur Methodologie der Frauenforschung*, in: "Dokumentation der Tagung: Frauenforschung in den Sozialwissenschaften", a.a.O.