



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Vrijheid in verbondenheid: het actuele denken van Simone de Beauvoir

Vintges, K.

Publication date

2008

Document Version

Final published version

Published in

Simone de Beauvoir: alles welbeschouwd

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Vintges, K. (2008). Vrijheid in verbondenheid: het actuele denken van Simone de Beauvoir. In J. J. Hermsen (Ed.), *Simone de Beauvoir: alles welbeschouwd* (pp. 33-59). (Denkers). Klement [etc.].

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

VRIJHEID IN VERBONDENHEID

HET ACTUELE DENKEN VAN SIMONE DE BEAUVOIR

Karen Vintges

Op een conferentie in Parijs, op 9 januari 2008, ter gelegenheid van de honderdste geboortedag van Simone de Beauvoir werd een, nieuw ingestelde, 'prix de Simone de Beauvoir pour la liberté des femmes' uitgereikt aan twee schrijfsters onder wie de Nederlandse ex-politica Ayaan Hirsi Ali. De leden van het organisatiecomité onder wie Elisabeth Badinter en Julia Kristeva, hebben op deze manier de Beauvoirs naam en werk verbonden aan een type westers Verlichtings-feminisme dat aan moslima's vraagt om hun cultuur en milieu achter zich te laten ten gunste van een seculiere levenswijze, omdat de islam per definitie vrouwvijandig zou zijn. Maar het is de vraag of de Beauvoirs werk zich laat reduceren tot dit type Verlichtings-feminisme dat alle vooruitgang voor mens en maatschappij verwacht van de seculiere rede. Het stereotiepe beeld van de Beauvoir is dat van de super-rationaliste die in het voetspoor van Sartre een Cartesiaanse filosofie zou hebben aangehangen die alle nadruk legt op de mens als rationeel individu.¹ Maar zodra we ons verdiepen in haar eigen filosofische werk verdwijnt dit beeld als sneeuw

1 'Cartesiaans' verwijst naar de de filosoof Descartes.

voor de zon. Zichtbaar wordt dan dat lichamelijke, emotie en solidariteit met de medemens een zeer grote plaats in haar denken innemen.²

De Beauvoirs werk heeft een eigen thematiek. Het draait om de vraag hoe wij ons leven praktisch moeten inrichten, en dan vooral ons leven *mét anderen*. Die interesse heeft alles te maken met een probleem dat zij al in haar jeugd jaren heeft ondervonden: hoe kan ik mij tot de ander verhouden op een evenwichtige wijze, zonder te heersen of ten onder te gaan? Zij spreekt in dit verband van haar 'moeilijkste probleem':

'Hoe kon ik de wil en het verlangen naar onafhankelijkheid in overeenstemming brengen met de gevoelens die mij zo onstuimig naar een ander dreven?'

In haar ethische theorie heeft zij een antwoord op dit probleem willen formuleren. Het thema van de Zelf-Ander relatie kan de spil genoemd worden waar haar filosofische werk om draait. Zoals zal blijken wijkt haar behandeling van deze relatie af van Sartres oorspronkelijke existentiële filosofie waarin alle nadruk ligt op de individuele vrijheid.³ Na een verkenning van de Beauvoirs denken over de Zelf-Ander verhouding – waarbij ook Hegels meester-slaaf dialectiek wordt behandeld – komt vervolgens haar zienswijze op

² Zie K. Vintges, *Filosofie als passie. het denken van Simone de Beauvoir*. Amsterdam, 1992. (*Philosophy as Passion. The thinking of Simone de Beauvoir*. Bloomington, 1996.) Dat de Beauvoir niet simpelweg Sartres ideeën kopieerde komt ook naar voren in: N. Bauer, *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. New York, 2001; D. Bergoffen, *The Philosophy of Simone de Beauvoir*. New York, 1997; E. Lundgren-Gothlin, *Sex and Existence*. London, 1996; M. Simons, *Beauvoir and the Second Sex*. Lanham, 1998.

³ Ik behandel hier alleen Sartres vroege, pre-marxistische, werk om te laten zien dat de Beauvoirs denken van meet af aan van dat van Sartre verschilt.

de verhouding tussen de seksen aan de orde, zoals we die aantreffen in haar werk *Le deuxième sexe* (1949). Tot slot zal ik ingaan op de actualiteit van haar denken, vooral ook in mondiaal perspectief. De Beauvoir wordt vaak ten onrechte aangehaald ter ondersteuning van het dominante type westerse Verlichtings-feminisme. We zullen zien dat haar denken complexer is en dat zelfbenoemde erfgenamen zoals de Franse filosofe Elisabeth Badinter afbreuk doen aan de rijkdom en actualiteit van de Beauvoirs nalatenschap.

VRIJHEID IN HET DENKEN VAN DE VROEGE SARTRE

Castor (bever), zoals Simone de Beauvoir door haar vrienden werd genoemd, heeft een omvangrijk oeuvre nagelaten dat vele genres omvat. Bij nauwkeurige lezing blijkt haar gehele werk echter filosofisch-ethisch van karakter te zijn. Dit is al heel duidelijk het geval voor haar ethische essays maar bijvoorbeeld geldt dit ook voor haar al genoemde studies over de vrouw en over de ouderdom. Ook haar romans zijn als 'metafysische' en later als filosofisch-ethische romans opgezet. Haar afkeer jegens het schematisme van de academische filosofie deed haar naar andere genres grijpen, maar zij was een ethica die een antwoord wilde formuleren op de vraag hoe te leven, en vooral hoe te leven *mét* onze medemens.

De Beauvoir heeft voor haar zienswijze gebruik gemaakt van diverse filosofische ingrediënten die zij zich op een specifieke manier toe-eigende en tot een eigen zienswijze uitwerkte. Een van die ingrediënten is de opvatting over vrijheid uit het vroege werk van Sartre. Sartres hoofdwerk *L'être et le néant* (1943) behelst een ontologie, een zijnsleer. Sartre is het er vooral om te doen de eigen aard van het bewustzijn

te onderscheiden van het zijn van de dingen: zijn ontologie is dualistisch van aard.⁴

Sartre onderscheidde in *L'être et le néant* twee gebieden van het zijn: het in-zich-zijn (*être en-soi*) en het voor-zich-zijn (*être pour-soi*), waarbij het eerste het zijn aanduidt van de stoffelijke dingen, het tweede dat van het bewustzijn. Kenmerk van het bewustzijn is volgens hem dat het, in tegenstelling tot het zijn van de stoffelijke dingen, in feite een niet-zijn is: het is op zichzelf niet-iets oftewel een niet(s) (*néant*). Het bewustzijn is namelijk intentioneel, het is met andere woorden altijd gericht op iets, oftewel: het is altijd een bewustzijn *van iets*. Het is dus parasitair ten opzichte van de wereld van de dingen: het bestaat alleen in de gerichtheid op een zijnde. Het bewustzijn valt dus nooit samen met zichzelf, oftewel – in een bekende frase van Sartre –: het is niet wat het is en het is wat het niet is.

Het bewustzijn is dus geen substantie (zoals dit bij Descartes wél het geval is), maar een betrokkenheid op iets buiten zichzelf (net als bij Husserl). Het is geen ding of substantie maar een act, zo kunnen we stellen. Het is dus gedoemd om zich steeds op een zijnde te richten om te bestaan. Oftewel: het moet zich steeds op iets buiten zichzelf richten of het houdt op bewustzijn te zijn en valt samen met het zijn van de dingen. Het bewustzijn, of *pour-soi* moet dus pure leegte zijn. Zodra er sprake is van bewustzijns-inhouden is er al sprake van een inauthentieke (onwaarachtige) menselijke zijnswijze. De pendant van deze volstreckte leegte van

⁴ Vincent Descombes, in *Le même et l'autre* (1977), laat zien hoe Sartre hiermee voortbouwt op de Hegel-interpretatie van Alexandre Kojève. De belangstelling voor het werk van Hegel had in de jaren dertig een sterke impuls gekregen door de colleges van Kojève, die Hegel vooral filosofisch-antropologisch duidde. Sartre neemt die filosofisch antropologische invalshoek over maar breekt met Kojèves nadruk op Hegels verzoeningsdenken.

het *pour-soi* is de absolute volheid of dichtheid (*opacité*) van het *en-soi*: het zijn is een vormeloze massa. Het is datgene waaraan door het *pour-soi* zin gegeven moet worden. Maar op zichzelf is het volkomen betekenisloos of 'contingent', iets wat door de hoofdpersoon Roquentin uit Sartres roman *La nausée* (1938) met walging wordt ervaren.

Sartres argumentatie dat het *pour-soi* geen ding is maar een niet, onderscheidt het *pour-soi* dus radicaal van de wereld der zijnden. Kennen deze een immanent bestaan, het *pour-soi* transcendeert per definitie: het reikt steeds naar buiten, en valt nooit samen met zichzelf. Het feit dat het menselijk bewustzijn geen ding is, houdt in dat de mens geen vaste essentie is, maar voortdurend, als intentionele activiteit, ook zichzelf ontwerpt. De existentie van de mens gaat vooraf aan elke essentie. De mens is daarom fundamenteel vrij volgens Sartre. Vrijheid en niet-zijn zijn de kenmerken van de menselijke existentie.

Maar de mens kent ook een verlangen om te *zijn*. Wanneer hij hieraan toegeeft en zich een 'ik' construeert van waaruit hij zichzelf beleeft en bepaalt, is hij verworpen tot een *être-en-soi*. Wanneer hij zo leeft is hij niet waarachtig en authentiek ten opzichte van de menselijke existentie, maar 'te kwader trouw'. Bovendien is zijn verlangen om te zijn daarmee niet werkelijk vervuld. Hij voelt namelijk als bewustzijn de status van niet-zijn als een tekort aan zijn (een *manque d'être*), hij streeft ernaar juist *als* bewustzijn samen te vallen met het zijn. Sartre noemt dit het *désir d'être* (het verlangen om te zijn) van de mens. Die zijnsvolheid zou het bewustzijn slechts kunnen bereiken door een *être-pour-Autruï*: slechts in de waarneming van een ander zou het *pour-soi* tegelijk als entiteit én als niets kunnen bestaan. Dat wil zeggen dat het bewustzijn slechts in de ogen van een ander *als* bewustzijn zou kunnen worden waargenomen en gespie-

geld, waarmee de begeerde status van het als *pour-soi* een *en-soi* zijn zou zijn bereikt. Probleem is echter dat ieder bewustzijn, gezien zijn bestaan in de vorm van een bewustzijn *van iets*, de ander alleen maar als zo'n iets, als een object waarop hij zich richt kan waarnemen en niet als een 'niets'. Tevergeefs probeer ik om de ander als bewustzijn te ontmoeten. Mijn blik maakt hem tot een ding in de wereld: 'alles voltrekt zich alsof ik iemand wil beetpakken die wegvlucht en waarvan ik de jas in mijn handen houd. Alleen de jas, het omhulsel kan ik bezitten' (Sartre 1943, 443). Sartre noemt de ander 'een werkelijkheid die principieel buiten mijn bereik ligt', en 'een dimensie van het bestaan waarvan ik principieel ben uitgesloten' (444). Ons bewustzijn is dus radicaal gescheiden van dat van anderen. De medemens is voor ons altijd een object, we kunnen hem nooit als subject ontmoeten.

Dit brengt nu ten eerste met zich mee dat het *désir d'être* van de mens nooit vervuld kan worden. De ander kan immers alleen als zijnde in relatie tot mijn bewustzijn bestaan: hij verliest daarmee zijn subjectiviteit voor mij en kan mij dus niet langer als bewustzijn bevestigen. Ten tweede brengt dit met zich mee dat het (ik)zelf altijd alleen via de objectivering van de ander kan bestaan. We hebben al gezien dat het bewustzijn als zodanig zelfloos is omdat het alleen intentionaliteit, dat wil zeggen gerichtheid op iets anders inhoudt (zo niet dan zou het een eindige substantie zijn en daarmee identiek aan het zijn van de dingen). Dit impliceert dat een ervaring van zelfheid slechts kan verschijnen in een gerichtheid op een ander bewustzijn. Maar zoals we zagen impliceert die gerichtheid altijd een objectivering. Het contact tussen mij en de ander is als zodanig de constituering van de ander als Ander, en van het (ik)zelf als niet de Ander.

De Ander verliest nu volgens Sartre in dit proces niet alleen zijn subjectiviteit voor mij, maar ook voor zichzelf. Onder mijn blik weet hij zich een zijnde: hij voelt dat ik hem een 'zijn' geef. We weten dit wanneer we nagaan hoe we onszelf onder de blik van iemand anders beleven: we voelen dat we een buitenkant krijgen, we voelen ons met andere woorden tot object stollen. Er zijn nu twee mogelijkheden: ofwel we nemen ons object-zijn voor die ander op ons en onderwerpen ons daarmee aan hem (we zijn dan immers niet op onze beurt een vrij subject), ofwel we maken die ander tot object, tot Ander met hoofdletter. Het contact tussen mensen kan alleen de vorm aannemen van een subject-object verhouding, en steeds draait het er om wie in het contact het subject, wie het object wordt. De relatie tussen mensen is dus per definitie conflictueus. Bekend is Sartres uitspraak 'l'enfer, c'est les Autres' (*Huis clos* [1944], 75): 'de hel dat zijn de Anderen' en we begrijpen nu waarom de anderen de hel zijn voor mij: in hun blik kan ik tot een object stollen, als ik er niet in slaag om hén tot object te maken. Het is niet zo dat ik er eerst ben en vervolgens probeer om de ander tot object te maken, maar het tot object maken van de ander is de basis van mijn bestaan.

Sartres idee over de vijandschap en strijd tussen de bewustzijnen vertoont bepaalde overeenkomsten met de opvattingen van Hegel, zoals aan te treffen in de passage over de meester-slaaf (of heer-knecht) verhouding in diens *Phänomenologie des Geistes* (1807).⁵ De meester is het bewustzijn

5 Hegels filosofische invalshoek behelsde de zelfontplooiing van de Geest. Deze keert via ver-outerlijking in de natuur steeds in een hoger stadium tot zichzelf terug, tot uiteindelijk het hoogste stadium is bereikt: de verwerkelijking van de Rede. In dit proces van zelfontplooiing van de Geest situeert Hegel – in zijn *Phänomenologie des Geistes* – een zogenaamde meester-slaaf dialectiek, waarmee hij bepaalde trappen in de verschijningsvorm van de Geest als bewustzijn wil aandui-

dat, na een machtsstrijd op leven en dood met een ander bewustzijn, het soevereine bewustzijn wordt waaraan een ander bewustzijn zich ondergeschikt maakt. *Juist het tot het eind toe bewust trotseren van de dood* geldt als daad van ultieme vrijheid, oftewel als bevestiging mens te zijn, en daarmee heeft de meester zichzelf dus als soeverein bewezen. In de relatie meester-slaaf verwerft de meester zo zelfbewustzijn: hij weet zich een bewustzijn door de objectieve bevestiging daarvan door de slaaf, aldus Hegel. In dit proces is de slaaf echter moreel in het voordeel. De slaaf is immers degene die arbeid verricht. Daarmee is hij de transcenderende persoon, in tegenstelling tot de meester die geen activiteit verricht, en daarmee wordt hij gaandeweg zichzelf bewust en tot slot superieur aan de meester. De strijd zal in een latere fase worden opgeheven omdat uiteindelijk een wederzijdse erkenning van elkaar als subject plaatsvindt, namelijk wanneer ieder zichzelf herkent als deel van een universele mensheid en zo ook de ander erkent als mens.

Sartre wijkt nu ten eerste van Hegels opvattingen af voorzover bij Hegel de vijandschap tussen mensen kan worden overwonnen in een bepaalde fase van de geschiedenis. Ten tweede wijkt hij af van Hegels idee dat ook de slaaf een bewustzijn voor zichzelf bezit, zodat hij de meester ook daadwerkelijk kan bevestigen. Bij Sartre houdt het onderworpen bewustzijn meteen op bewustzijn te zijn. Erkenning, herkenning en uiteindelijk verzoening tussen subjecten is voor Sartre onmogelijk vanwege de structuur van het *pour-soi* die per definitie een Zelf-Ander structuur van het menselijk contact veroorzaakt, waarbij de ene mens de subject-positie, de

den. (De vraag is dan op wiens of welk bewustzijn de meester-slaaf dialectiek zich betreft: gaat het om trappen in het algemeen menselijk bewustzijn? Of gaat het hier, zoals Kojève beweert, om de beschrijving van klasse-maatschappijen?)

ander de object-positie inneemt. We zijn vrij bij Sartre, maar ook, zo kunnen we stellen, gedoemd om in lucide eenzaamheid ons leven te leiden.

DE ETHIEK VAN SIMONE DE BEAUVOIR

De Beauvoir neemt Sartres opvattingen voor een deel over maar maakt anderzijds ook deel uit van de fenomenologisch-antropologische Franse traditie van Levinas, Merleau-Ponty e.a. die teruggaat tot het denken van Heidegger (dat in Frankrijk, evenals het denken van Hegel, vooral werd 'geantropologiseerd').⁶ Zij kent, anders dan Sartre, een zeer prominente plaats toe aan andere aspecten van het menselijk bestaan dan het bewustzijn. Haar gaat het om de gesitueerde mens, die een psychofysiologische eenheid is, die met andere woorden niet alleen bewustzijn is, maar een mens van vlees en bloed: een geïncarneerd bewustzijn. Het lichaam en de emoties krijgen door de Beauvoir dus een belangrijke rol toebedeeld.

Voor Sartre was het ondergaan van emoties uiteindelijk zelfbedrog en 'kwade trouw'. Voor de Beauvoir is de emotie daarentegen een positieve ervaring die ons in staat stelt in nauw contact met de ander te treden. Wanneer, in de emotionele dimensie, lichaam en bewustzijn samenvallen, zowel bij onszelf als bij de ander, is het ontmoeten van de fy-

6 Heideggers vroege werk wordt veelal aangeduid als fenomenologische ontologie. In zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* (1927) wil Heidegger een analyse geven van het zijn en het mens-zijn. Constitutief kenmerk van het mens-zijn (*Dasein*) is voor Heidegger het in-de-wereld-zijn. De mens is vóór alles al betrokken op de wereld. Vandaar ook: de mens is ex-istentie (uit-staan naar de wereld). De Franse en ook Nederlandse naoorlogse bewerkingen van zijn denken hebben vooral Heideggers denken omtrent het mens-zijn opgepakt.

sieke ander ook een ontmoeting met zijn bewustzijn: 'een besef van het bewustzijn van de ander dóór het vlees' (*une appréhension de l'autre comme conscience à travers la chair*). Zo is de emotionele dimensie de plaats van een werkelijk contact met de ander (*une communication immédiate*).⁷

De Beauvoir vertelt zelf dat zij van meet af aan met Sartre over de emotie van mening verschilde: 'Hij had, zo zei hij, geen zintuig voor al deze wanordelijke fysieke reacties – heftige hartkloppingen, rillingen of duizeligheid – die de verbale communicatie verlamden' (*De bloei van het leven* [1974], 41). Niet alleen heeft Sartre geen zintuig voor de emotie, hij minacht haar ook, als een niet-authentieke attitude. De Beauvoir noemt daarentegen haar gevoelens 'een volheid' (*De druk der omstandigheden* [1975], 701). Zij zijn voor haar een 'direct contact met de wereld' (691). In haar verhandelingen over ethiek keert hetzelfde thema terug. Ook daar komt de emotionele dimensie naar voren als de plaats van ontmoeting met de medemens. Het essay *Pyrrhus et Cinéas* (1944) opent als volgt:

'Ik heb een kind gekend dat huilde omdat het zoontje van de conciërge was gestorven. Zijn ouders lieten hem huilen, maar raakten vervolgens geërgerd. "Het is toch je broertje niet". Het kind heeft zijn tranen gedroogd' (241). Deze ouders hebben ongelijk, zo vervolgt de Beauvoir. Het is waar dat de kleine jongen mijn broertje niet is, maar als ik om hem huil, is hij niet langer een vreemde. Wie mijn naaste is kan niet op voorhand worden bepaald: 'mijn tranen zijn beslissend'.

Emotie lost de scheiding tussen mij en de ander op. In *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) stelt de Beauvoir dat de wereld zich alleen aan ons onthult 'door de weigering, het verlangen, de haat, de liefde' (*Een moraal der dubbelzin-*

nigheid, 1966, 77). Alleen in deze emotionele dimensie ontmoeten wij andere mensen. Voor Sartre is dit een illusie. Ook het ondergaan van emotie is volgens hem een keuze van het bewustzijn. Onze status als lucide en geïsoleerd bewustzijn is daarmee onontkoombaar. In laatste instantie is de medemens zo nooit iemand met wie iets gedeeld kan worden, maar slechts een uiterlijk verschijnsel dat zich voordoet aan mijn bewustzijn. Sartre neemt hiermee een solipsistisch standpunt in dat de Beauvoir niet wil of kan volgen.

De Beauvoir beklagt in haar essay *Faut-il brûler Sade?* (1952) de markies De Sade om zijn onvermogen zichzelf als bewustzijn te vergeten en zij brengt de emotie naar voren als de kunst om in contact met de ander te treden. Haar essay *Faut-il brûler Sade?* kan mijns inziens worden beschouwd als haar – indirecte – antwoord op Sartres solipsisme. Zowel Sartre als De Sade beschouwen de liefde als iets onmogelijks en beiden benadrukken de strijd, de vijandschap en de gescheidenheid tussen de mensen. Het lijkt er veel op dat we De Sades naam kunnen vervangen door die van Sartre, en dat we de vraagstelling uit haar artikel kunnen vertalen als: *Faut-il brûler Sartre?*

De Beauvoirs positie in haar essay over de markies De Sade wordt in de bundel *Pour une morale de l'ambiguïté* theoretisch onderbouwd. Dit werk bevat een verzoening van Sartres denkbeelden over de zogenaamde (ontologische) vrijheid van de mens met een (fenomenologische) visie op de mens als gesitueerd wezen. In *L'être et le néant* (1943) had Sartre vooral nadruk gelegd op het bestaan van de mens als puur bewustzijn – absolute vrijheid in zijn termen – en hij had de menselijke bestaanswijze scherp onderscheiden van de wereld van de dingen (of de zijnden). Hij verdedigt daar het bestaan als puur bewustzijn als de enig authentieke zijnswijze voor de mens. In *Een moraal der dubbelzinnigheid* ont-

7 S. de Beauvoir, *Faut-il brûler Sade?* (1952), 35.

wikkelt de Beauvoir de omgekeerde zienswijze: juist een gesitueerd bestaan als mens van vlees en bloed doet uiteindelijk recht aan de menselijke conditie.

De menselijke bestaanswijze is volgens haar ambigu of 'dubbelzinnig'. Als altijd al (in tijd en plaats) gesitueerd wezen is de mens een psychofysiologische eenheid. Maar zijn ontologische vrijheid, zijn status als puur en geïsoleerd bewustzijn, vormt een factor op de achtergrond van zijn bestaan. Steeds moet deze factor geïncarneerd worden. Steeds moeten we onze bestaanswijze als puur en vrij bewustzijn omzetten – door een morele 'conversion' – in een relatie van lichamelijke betrokkenheid op de wereld en de medemens: een bestaan als mens van vlees en bloed, te midden van de anderen. Alleen wanneer we op zo'n actieve manier onszelf ontwerpen, door emotionele betrekkingen met de wereld en de medemens aan te gaan, nemen we een juiste, ethische houding aan volgens de Beauvoir.

We zijn dan trouw aan onze status als bewustzijn dat zich steeds op de wereld moet betrekken wil het bestaan: we nemen deze status als bewustzijn, onze (ontologische) vrijheid, op ons – oftewel 'we willen onszelf vrij'. Op die manier zijn we niet alleen trouw aan onze eigen bestaanswijze, maar bovendien zijn we daarmee ook gericht op de vrijheid van onze medemens. Het 'willen van de vrijheid' houdt namelijk in dat wij de menselijke vrijheid als zodanig onderschrijven, waarmee wij verantwoordelijkheid aanvaarden voor de kwaliteit van het menselijk leven, niet alleen van onszelf maar ook van onze medemens. De Beauvoirs ethiek houdt dus in dat we onze vrijheid moeten omzetten in positieve betrokkenheid op anderen. Oftewel: we moeten onszelf ontwerpen in een gerichtheid op de vrijheid van anderen.

Concrete ethische beslissingen moeten vanuit deze grondhouding van het 'zich vrij willen' ('se vouloir libre') steeds

concreet worden bepaald. Daarvoor zijn geen algemene regels of maximen op te stellen, aldus de Beauvoir. We hebben hier eerder te maken met een creatief proces, vergelijkbaar met dat van de kunstenaar die een kunstwerk scheidt. (In haar roman *De mandarijnen* [oorspr. 1954] wordt dit type ethiek aangeduid als 'art de vivre' – kunst / kunde van leven'.) De ontologische basis van deze ethiek der ambiguïteit is onze ambiguë conditie als mens, dat wil zeggen ons bestaan als én vrijheid én gesitueerdheid, oftewel als én subject én object (onze lichamelijke dimensie is onze eindige, objectieve dimensie). We kunnen nauw verbonden zijn met anderen maar we zullen nooit in hen opgaan. We zijn én individueel bewustzijn én lichamelijkheid, én gescheiden én verbonden met anderen. Het is die fundamentele dubbelzinnigheid die ons steeds opnieuw confronteert met de ethische opdracht om onszelf *actief* te situeren *in engagement* met onze medemens.

Aan het slot van Sartres *L'être et le néant* treffen we de frase aan dat een ethiek zou moeten worden ontwikkeld op basis van de in dit werk geleverde ontologie. Sartre heeft daartoe zelf pogingen ondernomen in zijn – pas onlangs gepubliceerde – *Cahiers pour une morale* (oorspr. 1947). Maar zijn tekst vertoont alle sporen van een worsteling om zijn ontologie met een ethisch gezichtspunt te verzoenen. Wanneer de vrijheid van de een de dood van de vrijheid van de ander betekent, hoe kan er dan sprake zijn van een verzoening van vrijheden oftewel van een samenleven met de medemens? Sartre beschouwde het hele project van de *Cahiers* als een mislukking en liet het liggen om zich aan iets anders te wijden. We kunnen vaststellen dat de Beauvoir een fundamentele stap zette om de dimensie van de normativiteit te verzoenen met de existentiële filosofie: zij doorbrak Sartres solipsisme op het punt van de emotie. Deze verschijnt

bij haar als psychofysiologische positiviteit, in plaats van als néantiserende bewustzijns-act, en dit maakt de ontmoeting met de medemens pas voorstelbaar. De Beauvoirs filosofie van de zelf-ander relatie verschilt totaal van het oorspronkelijke existentialisme van Sartre dat extreem individualistisch is en uitmondt in een solipsisme.

DE ZELF-ANDER RELATIE IN *DE TWEDE SEKSE*

Nu we de Beauvoirs denken over de zelf-ander relatie hebben verkend kunnen we ons nader verdiepen in de filosofische pointe van haar studie over de sekseverhoudingen.

Vanaf 1946 werkt de Beauvoir, onderbroken door een verblijf van vier maanden in Amerika en het schrijven van het reisverslag *L'Amérique au jour le jour* (1948), aan *Le deuxième sexe* (1949), in het Nederlands vertaald als *De tweede sekse*. Deze achthonderd pagina's tellende studie over de situatie van de vrouw zou haar meest controversiële en beroemdste werk worden en haar, met verkoopcijfers van tussen de drie en vier miljoen exemplaren, financieel bemiddeld maken.

De tweede sekse is als fenomenologische studie opgezet, in de lijn van het denken van de filosoof Husserl, die de filosofie de taak toeschreef de fenomenen, vanuit een onmiddellijke ervaring, in hun geheel in kaart te brengen – als tegenwicht tegen de verklarende, en daarmee reductionistische benadering van de vakwetenschappen. Precies op die manier wil *De tweede sekse* de gehele situatie van de vrouw – als fenomeen – in kaart brengen, zonder die wetenschappelijk te verklaren of te reduceren tot één factor (zoals bijvoorbeeld biologie of seksualiteit of economie). Dit verklaart het uitputtende karakter van het werk en maakt het als zodanig onovertroffen.

Dit werk moet echter in de context worden geplaatst van de Beauvoirs ethische theorie om de strekking ervan goed te kunnen begrijpen. Veelal wordt alleen acht geslagen op de sartrianse begrippen die in dit werk een rol spelen, zonder dat de Beauvoirs eigen existentialistische ethiek erbij wordt betrokken. Zij wordt er dan van beschuldigd een Cartesiaans, 'mannelijk' denken op vrouwen te hebben toegepast omdat zij het bewustzijn primair zou stellen en zich zou afzetten tegen het lichaam, en met name tegen het vrouwelijk lichaam. Zoals we hebben gezien was de pointe van haar ethiek van ambiguïteit echter een geheel andere. En wanneer we *De tweede sekse* nader beschouwen, blijkt die pointe ook daarin centraal te staan. De Beauvoir zet zich in haar studie af tegen praktijken en instituties die vrouwen vrijwel volledig willen reduceren tot lichamen. Zij benadrukt daartegenover dat de mens c.q. de vrouw altijd een ambigu wezen is, oftewel én een lichamelijke dimensie en een bewustzijnsdimensie kent, en zij eist dat vrouwen in staat worden gesteld hun ontologische vrijheid die met de laatste dimensie gegeven is ook daadwerkelijk uit te oefenen.

In *De tweede sekse* wordt de traditionele situatie van de vrouw getypeerd als die van de Ander in de cultuur. De man heeft zich in de geschiedenis altijd de positie van het Zelf, het subject weten te verschaffen, van degene die handelt en beslist. Ieder bewustzijn streeft er naar zijn soevereiniteit aan de ander op te leggen, zo stelt de Beauvoir in navolging van Hegel. De man nu is er de hele geschiedenis door in geslaagd dit ten aanzien van de vrouw te realiseren, op zo'n manier dat zij hem kon bevestigen als bewustzijn. De man heeft de vrouw gereduceerd tot een lichaam met net zó veel bewustzijn dat zij als spiegel van de man kon functioneren. De Beauvoir refereert in *De tweede sekse* meerdere malen expliciet aan Hegels meester-slaaf theorie. We zien dat zij die

ook toepast omdat zij stelt dat de vrouw degene was die de man voortdurend als subject kon bevestigen. (In Sartres Zelf-Ander theorie was zo'n bevestiging onmogelijk omdat het onderworpen bewustzijn ophield als bewustzijn te functioneren.)

Gebruikt de Beauvoir voor haar typering van de machtsverhouding tussen de seksen dus Hegels meester-slaaf theorie, haar zienswijze op de omvorming van die machtsverhouding wijkt af van Hegels model. Zij stelt namelijk dat de vrouw zich alleen in een van de man afgeleide identiteit heeft kunnen ontwikkelen. Omdat de vrouw ook subjectief tot de Ander is geworden, vormde zij geen bedreiging als alternerende vrijheid: zij kon nooit op haar beurt als vrijheid verschijnen en zich bevestigen zoals de slaaf in de Hegeliaanse meester-slaaf verhouding dit wél kan, waarna een wederzijdse (h)erkenning als mens zou kunnen plaatsvinden.

Dat juist de vrouw tot de Ander is gemaakt heeft volgens de Beauvoir te maken met de historisch grotere bepaaldheid van de vrouw door haar lichamelijke. Haar biologische kenmerken, met name haar voortplantingsfuncties, maakten dat haar dienstbaarheid aan de soort groter was dan die van de man. Was de vrouw vooral doende het leven te herhalen, de man kon zichzelf verheffen boven het dier: hij stelde zijn leven in de waagschaal om de natuur te bedwingen, de wereld te modelleren en de toekomst te smeden. 'Omdat de mensheid ook vragen stelt over het eigen zijn, dat wil zeggen de redenen om te leven belangrijker acht dan het leven zelf, kon de man, geconfronteerd met de vrouw, zichzelf opwerpen als meester'. (We zien hier heel duidelijk de invloed van Hegel: het bewust trotseren van de dood – bijvoorbeeld in de jacht – geldt als daad van ultieme vrijheid, oftewel als bevestiging mens te zijn.)

Zo kwam de man naar voren als heerschappij van de

geest over het leven, van de transcendentie over de immanentie. En zo zijn vrouwen tot de natuur bestempeld, tot het lichaam, tot de seks en de sekse. Zo heeft zij alle ambivalente gevoelens op zich geprojecteerd gekregen die de natuur bij de man oproept: het goede en mooie enerzijds (de natuur die de man het leven geeft), maar ook het kwade en bedreigende anderzijds (de natuur die de man zijn leven ontnemt).

Maar, zo stelt de Beauvoir, de biologische kenmerken zijn geenszins in staat op zichzelf het lot van de vrouw te bepalen. Zij krijgen pas in sociaal en economisch verband hun betekenis. De lichamelijke van de vrouw is aangegrepen door mannen om haar in een bepaalde situatie te plaatsen. De biologie kan op zich nooit volstaan om de vrouw te definiëren. Het is de cultuur, en niet de natuur, die mannen en vrouwen verschillend maakt: 'Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt vrouw gemaakt', zoals de beroemde zin luidt waarmee het tweede deel van *De tweede sekse* opent.

In het eerste deel, 'Feiten en mythen', wordt een aantal theorieën over het lot van de vrouw, uit biologische, psychoanalytische en marxistische hoek onderzocht en in het licht van de existentialistische benadering inadequaet bevonden. Vervolgens schetst de Beauvoir in grote lijnen de onderdrukking van de vrouw door de geschiedenis heen, en tenslotte worden de (denk)beelden die mannen van de vrouw en de vrouwelijkheid hebben ontworpen als mythen ontkracht. De mythe van de vrouwelijkheid is slechts een projectie en product van de man. De leefwijze en ervaringen die vrouwen in naam van de vrouwelijkheid zijn opgelegd, dienen slechts *zijn* behoeften.

In het tweede deel, 'Geleefde werkelijkheid', analyseert de Beauvoir de situatie van de vrouw in de maatschappij, en de mogelijkheden die de cultuur aan vrouwen heeft gebo-

den en onthouden. Zij schetst het vrouw-zijn in de verschillende levensfasen, vanaf de vroegste jeugd tot aan de ouderdom, en een aantal rollen die de cultuur gangbaar voor vrouwen in petto heeft, zoals de minnares, de moeder, de prostituee, de onafhankelijke vrouw, de lesbienne en de mystieke vrouw.

Het laatste hoofdstuk draagt de titel 'Op weg naar de bevrijding'. Maatschappijhervorming en mentaliteitsverandering zijn nodig opdat de existentie van vrouwen niet langer ondergeschikt wordt gemaakt aan die van mannen.⁸ Vrouwen moeten worden erkend als bewustzijn en vrijheid en actief een bestaan als subject op zich nemen. Voor de eerste keer in de geschiedenis, zo stelt de Beauvoir in 1949, hebben vrouwen door de beschikbaarheid van anticonceptiemiddelen en de toegang tot betaald werk, de kans om zich eveneens als een 'Zelf' te ontwikkelen. *De tweede sekse* vormt een hartstochtelijke oproep aan vrouwen die kans te grijpen en aan mannen om vrouwen niet langer als 'de Ander' aan zich te onderwerpen. Wanneer mannen en vrouwen beiden de ambiguïteit van hun bestaan durven te beleven zal echte liefde mogelijk zijn, zo luidt de Beauvoirs ethische boodschap.

Op grond van onze eerdere kennismaking met haar ethische theorie is nu inzichtelijk hoe dit kan. Het op ons nemen van onze eigen vrijheid houdt in dat we zowel onze vrijheid

⁸ In *De tweede sekse* heeft de Beauvoir haar hoop voor de bevrijding van de vrouw nog op het socialisme gevestigd: de bevrijding van de arbeid zal het mogelijk maken dat de mythe van de vrouwelijkheid en de daarmee verstrengelde onderdrukking van de vrouw worden afgeschaft. Ten tijde van de tweede feministische golf heeft de Beauvoir haar strategische conclusie herzien: teleurgesteld door de situatie van de vrouw in socialistische landen beschouwde zij het feminisme voortaan als noodzakelijk zelfstandige politieke beweging en zij heeft zich dan ook openlijk met het feminisme geëngageerd.

als onze lichamelijke gesitueerdheid aanvaarden en realiseren. Wanneer zowel mannen als vrouwen deze dubbelzinnigheid van hun conditie durven ervaren dan hebben zij het niet nodig om dat deel op elkaar te projecteren dat zij van zichzelf afwijzen. Mannen moeten kortom hun lichamelijke dimensie oftewel hun 'object-zijn' durven accepteren (naast hun subject-zijn), vrouwen hun subject-zijn (naast hun object-zijn), oftewel hun vrijheid. Pas dan kunnen zij elkaar als gelijken erkennen en ontmoeten, en zal liefde mogelijk zijn. 'De dimensie *ander* blijft bestaan. Maar het is wel een feit dat dit anders-zijn geen vijandelijk karakter meer heeft' (TS, 459).

Mannen en vrouwen moeten volgens de Beauvoir dus ophouden de andere sekse te gebruiken om de ambiguïteit van hun eigen bestaan te ontkennen. Toch zal er steeds strijd zijn, vanwege het zijns-tekort van de mens, oftewel om reden van zijn 'tekort' aan zijn als bewustzijn, en de neiging anderen aan zich te onderwerpen om dat tekort te verhelpen door hem als bewustzijn te spiegelen. Liefde en vriendschap zullen steeds – en steeds opnieuw – op deze neiging veroverd moeten worden, in elke menselijke relatie.

Zoals we zagen wordt in *De tweede sekse* diverse malen verwezen naar Hegels theorie over de verhouding van meester en slaaf (zie o.a. TS 91 en 103). Daarnaast gebruikt de Beauvoir Sartres opvatting van de Zelf-Ander verhouding (vooral waar zij wijst op de voortdurende strijd die er zal zijn vanwege het zijnstekort van de mens). Beide theorieën benut zij om macht te analyseren buiten het politieke domein in strikte zin, oftewel om macht aan te wijzen op het gebied van de sekseverhoudingen en de sfeer van het zogenaamd private of persoonlijke terrein: de familie, het gezin, de seksualiteit, de opvoeding.

Volgens Hegel zou de meester-slaaf relatie tenslotte wor-

den omgekeerd, omdat de slaaf in de arbeid zichzelf als vrij subject zou ervaren en zo de meester op zijn beurt naar de kroon zou steken. De Beauvoir stelde dat voor vrouwen een dergelijke ommekeer van de verhouding tot de man niet mogelijk was, omdat zij in de geschiedenis tot absolute Ander waren gemaakt, en zichzelf dus niet als vrij subject konden ervaren. Bij Hegel lag de emancipatie van de slaaf als een noodzakelijke ontwikkeling in de geschiedenis besloten, een ontwikkeling die op haar beurt zou worden gevolgd door een werkelijke emancipatie van de gehele mensheid, omdat ieder individu zich tenslotte in de menselijke gemeenschap zou invoegen.

Bij de Beauvoir vinden we geen noodzakelijke ontwikkelingen, maar een politiek-ethische oproep tot een betere verhouding tussen de seksen, en tot een daarop toegesneden omvorming van de maatschappij. Evenmin vinden we bij haar de idee van een algemene verzoening van de individuen door middel van een wederzijdse herkenning. Een ethische instelling is steeds opnieuw vereist, omdat de mens per definitie vijandigheid jegens de ander kent, door zijn zijns-tekort als bewustzijn. Een sociale omwenteling kan dit tekort van de mens nooit verhelpen. De idee van een toekomst als totale ommekeer van de geschiedenis is onzinnig, volgens de Beauvoir. Een definitieve verzoening tussen de seksen kan dan ook niet plaatsvinden. De ander zal ook altijd de Ander blijven. Maar het is door permanente inspanning mogelijk om ons steeds opnieuw tot die ander te verhouden zónder vijandschap, wanneer wij ons zijns-tekort accepteren en de ander als werkelijke ander (in plaats van Ander) benaderen.

Zo heeft de Beauvoir iets origineels gedaan in *De tweede sekse*. Ze heeft het denken van Hegel en dat van de vroege Sartre als het ware omgekeerd. Waar voor Hegel en Sartre

het primaat lag bij het bewustzijn: we moeten allemaal leven als subject, brengt de Beauvoir naar voren dat we daarbij ook moeten durven leven als object, dat wil zeggen dat we onze lichamelijke dimensie onder ogen moeten zien. Met haar theorie over de ambigue conditie van de mens heeft zij een verzoening tot stand gebracht van de filosofie met de lichamelijke dimensie van de mens, een dimensie die maar al te vaak in het westerse denken is veronachtzaamd.

Tegen de achtergrond van de Beauvoirs eigen ethische theorie is zichtbaar dat zij zich in *De tweede sekse* niet afzet tegen het vrouwelijk lichaam maar tegen traditionele instituties en praktijken die vrouwen trachten op te sluiten in hun lichaam en het hen onmogelijk maken er zelf over te beschikken. Zij eist dat vrouwen hun lichamelijke functies in vrijheid kunnen beleven. Haar pointe is dus geenszins dat vrouwen bijvoorbeeld het moederschap zouden moeten weigeren of afwijzen maar wel dat zij er in vrijheid voor moeten kunnen kiezen. Haar appèl aan vrouwen om zich tot een zelf te ontwikkelen houdt geen pleidooi in voor een puur rationeel – onlichamelijk en geïsoleerd – Zelf. Zij wil dat vrouwen én mannen een gesitueerd en geïncarneerd zelf ontwikkelen, een zelf dus met emotionele betrekkingen tot de ander en de wereld.

Wanneer de maatschappelijke gelijkheid tussen mannen en vrouwen gerealiseerd is en ook vrouwen in staat zijn gesteld om een leven op te bouwen als vrij en zelfstandig individu, dan zullen er ook nieuwe culturele identiteiten ontstaan, zo stelt de Beauvoir tot slot.

'Er zullen tussen de geslachten nieuwe lichamelijke en affectieve relaties ontstaan waarvan wij geen idee hebben. Tussen mannen en vrouwen zijn al vriendschappen, rivaliteiten, medeplichtigheden en kameraadschappen ontstaan,

zowel van seksuele als kuise aard die men in voorbije eeuwen niet heeft ontdekt', zo stelt zij aan het eind van haar werk (rs, 827). Verschillen *tussen* mannen en vrouwen zullen volgens haar blijven bestaan.

'In de eerste plaats zullen er tussen man en vrouw altijd bepaalde verschillen blijven bestaan; de erotiek, dus de seksuele wereld van de vrouw heeft nu eenmaal een bijzondere vorm en dat zal ongetwijfeld met zich mee brengen dat er in haar een eige gearde sensualiteit en gevoeligheid ontstaat. De verhouding tot haar lichaam, tot het lichaam van de man en het kind zullen nooit dezelfde zijn als de verhouding waarin de man staat tot zijn lichaam, tot het lichaam van de vrouw en het kind. Zij die zoveel praten over "gelijkheid in verscheidenheid" zal het moeilijk vallen toe te geven dat er verscheidenheid in gelijkheid kan bestaan' (rs, 827).

ACTUALITEIT

Wanneer we de balans opmaken van de actualiteit van de Beauvoirs feministische ideeën in mondiaal perspectief blijken haar ideeën van een opmerkelijk actueel gehalte. Vaak wordt voorondersteld dat het feminisme een westers denken is omdat het zich zou baseren op een concept van vrijheid als autonomie. Gedurende het laatste decennium hebben vrouwen uit de derde wereld het feminisme beschuldigd van kolonialisme omdat het westerse aannamen zou willen opleggen aan vrouwen uit alle culturen. Maar wanneer we in dit verband de balans opmaken van de actualiteit van *De tweede sekse* dan kunnen we constateren dat dit werk, anders dan vaak gesteld is, noch een Cartesianisme noch een sterk individualisme bepleit. Het stereotiepe westerse

ideaal van een leven als autonoom, gesepareerd individu wordt door de Beauvoir juist bekritiseerd en aangevuld. Ten eerste is er een plaats voor de lichamelijke dimensie en ten tweede voor een verbondenheid met anderen, vanuit en in die lichamelijke dimensie. Het ethisch perspectief dat zij naar voren brengt is dat van een sensitief subject: een eenheid van hoofd, hart en ziel, die als zodanig nauw verbonden is met anderen. Waar liberalisme en communitarisme strijden over de vraag of de mens als individu of als groepswezen existeert en veelal doorslaan naar respectievelijk kil individualisme óf een verstikkend gemeenschapsdenken waarin het individu totaal wordt ondergesneeuwd, tracht de Beauvoir een evenwicht te vinden tussen vrijheid en verbondenheid. Zij pleit voor gekozen emotie en gekozen verbindingen, en dus voor een *vrijheid in verbondenheid*. Hiermee heeft zij mijns inziens een ethisch perspectief ontwikkeld dat mondiaal relevant is en dat ook een kritiek behelst op bepaalde narcistische tendensen in westerse culturen. De Beauvoir wil dat iedereen de sociale vrijheid heeft om zijn eigen levenstraject te kiezen, maar zij benadrukt daarbij de dimensie van ethische geïnvolveerdheid met anderen, van emotiona-liteit en van ons lichamelijk, contingent bestaan. Haar werk bevat daarmee een ethisch perspectief dat niet strikt westers te noemen valt en dat mijns inziens een waardevol normatief perspectief biedt, ook voor een mondiaal feminisme. De Beauvoir verbleef vaak in de Verenigde Staten. Haar vriendschap met de zwarte schrijver en activist Richard Wright bracht haar daar in contact met andere Anderen van de westerse cultuur en ook dit beïnvloedde haar denken.⁹

Haar perspectief staat haaks op een westers Verlichtingsdenken dat vooruitgang via de rede bepleit en van ieder mens een rationeel autonoom subject wil maken. We kunnen dan

9 Zie Simons (1995).

ook de nodige vraagtekens zetten bij de manier waarop de Beauvoir wordt ingezet in discussies in Europa door liberale denkers en politici die zich afkeurend uitspreken over de positie van moslimvrouwen en -meisjes en over de status van de hoofddoek. In Nederland verwees de politica Ayaan Hirsi Ali in deze discussies maar af en toe naar Simone de Beauvoir, maar heel nadrukkelijk gebeurt dit in Frankrijk in het debat over de hoofddoek, bijvoorbeeld in het boek *Fausse Route* ('Verkeerde weg') van Elisabeth Badinter. Volgens deze in Frankrijk zeer bekende feministische filosofe moet de westerse Verlichting verdedigd worden tegen een oprukkend islamisme, waarvan de hoofddoek het voorteken is. Ik citeer uit de Groene Amsterdammer, van enige tijd terug: 'Kijk naar Engeland. Dat is een land waar geen enkele hindernis is gelegd tegen de geringste hoofddoek, tegen niets. Maar zie wat voor vreselijks dat oplevert ... Daar komen die jongens van al-Qaeda naar toe voor hun opleiding.' En voor haar visie beroept zij zich vervolgens uitdrukkelijk op wat zij noemt haar 'spirituele moeder' Simone de Beauvoir.¹⁰

Badinter, Hirsi Ali en vele andere feministen menen dat het feminisme, inclusief dat van de Beauvoir, gebaseerd is op de westerse Verlichting met het liberalisme als zijn erfgenaam. Maar zoals we hebben gezien benadrukt de Beauvoirs feminisme hele andere aspecten dan de rede. *De tweede sekse* is ten onrechte beschouwd als een uitwerking van Sartres definitie van de mens als een rationeel bewustzijn. Dit werk bleek juist de Beauvoirs eigen theorie over de menselijke bestaanswijze als 'ambigu' te bevatten. We zijn én bewustzijn, én een mens van vlees en bloed, en we moeten die ambiguïteit op ons nemen, zo had ze gesteld in het

¹⁰ De Groene Amsterdammer, 31 mei 2003; Badinter, E., *Fausse Route*. Parijs, 2003.

twee jaar eerder gepubliceerde *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947).

In *De tweede sekse* bouwt ze hierop voort en stelt ze dat vrouwen én mannen hun ambiguïteit moeten accepteren en niet langer op de andere sekse dat deel moeten projecteren dat zij van zichzelf afwijzen. Mannen moeten hun lichamelijke dimensie durven accepteren, en vrouwen hun bewustzijnsdimensie. Dan kunnen zij elkaar als gelijken ontmoeten en zijn échte liefde en vriendschap mogelijk. Haar appèl aan vrouwen om zich tot een zelf te ontwikkelen houdt dus geen pleidooi in om het zelf te worden dat mannen zijn geweest; het houdt geen pleidooi in voor een leven als rationeel autonoom zelf, maar juist voor een zelf van vlees en bloed, met emotionele en nauwe betrekkingen tot de ander en de wereld. Ook in de feministische artikelen uit de jaren vijftig van de Beauvoir gaat het steeds over de mogelijkheid van échte liefde en helemaal niet over het rationele autonome zelf.

De Beauvoir stond kritisch tegenover de westerse Verlichting: 'deze droom gedroomd door de rede'. Ze zou zeer kritisch hebben gestaan tegenover de claim van het westerse neoliberalisme dat het vrijheid en rede brengt op wereldschaal. Ze was allergisch voor imperialisme en kolonialisme. Ze behoorde tot de eerste Franse intellectuelen die zich verzetten tegen de Franse oorlogen in Vietnam en Algerije. Ze zou veel achterdochtiger zijn geweest jegens de toestand in Frankrijk en andere West-Europese landen over de hoofddoek van moslimvrouwen en -meisjes, dan geclaimd wordt door haar zelfbenoemde erfgename Badinter. Ze zou zich hebben uitgesproken voor het in cross-culturele coalities bestrijden van elk type fundamentalisme, inclusief het westerse Verlichtingsfundamentalisme, ook in zijn hedendaagse feministische variant, dat alle vooruitgang verwacht van de seculiere rede.

We kunnen integendeel stellen dat haar existentialistische ethiek bepleit dat ieder mens toegang krijgt tot een ethische zelf-vorming, waarin naast het denken ook lichaam, hart en ziel betrokken zijn.¹¹

Een mondiaal feminisme dat de mogelijkheden voor ethische zelf-vorming van vrouwen wil ondersteunen en uitbouwen is actueler dan ooit voorzover die mogelijkheden nog op tal van manieren moeten worden bevochten en uitgebouwd, ook voor 'autochtone' vrouwen in de westerse wereld. Gangbaar wordt gesteld dat met de juridische gelijkheid van mannen en vrouwen de emancipatie van de vrouw in westerse maatschappijen in principe is voltooid. In *De tweede sekse* stelt de Beauvoir echter met nadruk dat steeds de totale situatie van de vrouw moet worden beoordeeld: het morele, én het sociaal-economische én het culturele niveau moeten daarbij in ogenschouw worden genomen. Wat moet veranderen zijn *les lois, les institutions, les moeurs, l'opinion et tout le contexte social* (de wetten, de instellingen, de zeden, de opvattingen, het hele maatschappelijke bestel – rs, 821). Het is de vraag

11 Haar prescriptieve, ethische visie zou mijns inziens ook vertaling behoeven naar de descriptieve inhoud van haar werk *De tweede sekse*. De Beauvoir concentreerde zich hierin op de onderworpen positie van vrouwen in de westerse wereld. Historische ervaringen van ethische zelf-vorming van vrouwen in de geschiedenis komen in haar werk niet voor, noch van vrouwen in de westerse noch van die in de niet-westerse wereld. De positie van niet-westerse vrouwen wordt slecht in één voetnoot en zeer eenduidig behandeld: 'De geschiedenis van de vrouw in het oosten, in India en China, is in feite de geschiedenis van een lange, onveranderlijke slavernij' (rs, noot 41). Zonder af te dingen op de structurele machtsongelijkheid tussen de seksen waarop de Beauvoir zich in haar werk concentreerde, zou het mijns inziens aanbeveling verdienen wanneer haar analyse zou worden verrijkt met het naar voren halen van historische ervaringen en praktijken van ethische zelf-vorming door vrouwen uit diverse culturen, om zo een expliciet mondiaal en cross-cultureel feminisme duidelijker te articuleren en te bepleiten.

hoeveel er vanuit dit perspectief valt af te dingen op de stelling dat de gelijkheid tussen de seksen in moderne westerse maatschappijen is gerealiseerd.