

Academiejaar 2008-2009



Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

Departement Wijsbegeerte

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

**Scriptie voorgedragen tot het behalen
van de graad en het diploma:
Bachelor in de wijsbegeerte**

**Door: Evelien Geerts
Promotor: Prof. dr. Petra Van Brabandt**

Woord Vooraf.

Het onderwerp van deze bachelorscriptie ontstond door een spontaan samenspel van twee van mijn passies: wijsbegeerte en feminisme. Het filosofische oeuvre van Luce Irigaray stond al jaren op mijn leeslijst, maar tot voor kort vond ik nooit de tijd om haar feministische kritiek van de westerse wijsbegeerte onder de loep te nemen. Maar dit veranderde dankzij de bachelorscriptie: uren heb ik met mijn neus in de boeken gezeten om Irigarays complexe project van een ‘philosophie féminine’ te bestuderen. Al lijkt Irigarays stelling dat er tot aan haar eigen oeuvre enkel een masculiene filosofietraditie geweest is die de vrouw in het filosofische vertoog en in alle andere vertogen monddood had gemaakt op het eerste gezicht wat bevreemdend en misschien een tikkeltje zelfingenomen, toch houdt haar argumentatie mijns inziens wel steek. Verder slaagt Irigaray er in een positief feministisch project aan te bieden dat niet enkel de misogynie in de westerse filosofietraditie ontbloot en bekritiseert, maar ook poogt daarin verandering te brengen vanuit een psychoanalytisch onderzoek naar de taal en de filosofie. Irigarays filosofie lijkt misschien geen evident onderwerp voor een bachelorscriptie in de wijsbegeerte, maar omdat deze ‘philosophie féminine’ volgens mij een unieke aanvulling is op de westerse filosofietraditie, is het toch een erg vruchtbaar onderwerp gebleken. Niet alleen de filosofie heeft baat bij Irigarays analyse, ook het feminisme als theorie op zich lijkt me een dergelijke wijsgerige theoretische reflectie te kunnen gebruiken. Want waar zou het praktische feminisme staan zonder een degelijke theoretische basis? Zowel de filosofietraditie als het feminisme kunnen dus heel wat bijleren als ze Irigarays ‘philosophie féminine’ als uitgangspunt gebruiken.

Al bij al heeft het schrijven van deze scriptie spreekwoordelijk heel wat bloed, zweet en tranen gekost, maar het was de moeite meer dan waard! Tot slot zou ik mijn promotor Prof. Dr. Petra Van Brabandt nog willen bedanken voor alle steun, tips en de nodige vrijheid die ze mij gegeven heeft om al mijn ideeën uit te werken tot een coherent en hopelijk boeiend geheel.

Abstract.

In deze scriptie behandel ik Luce Irigarays 'philosophie féminine' (zoals die zich voornamelijk manifesteert in haar werken *Ce sexe qui n'en est pas un* en *Speculum de l'autre femme*) uitgaande van een thema dat in haar oeuvre herhaaldelijk naar voren komt, namelijk het stilzwijgen van de vrouw in de westerse filosofietraditie. Dit stilzwijgen van de vrouw in het filosofische discours en in andere vertogen die hun argumentatiemethode bij de filosofie halen, is problematisch, aangezien het aan de vrouw opgelegd wordt vanuit een masculiene logica. De vrouw is dus niet zomaar zwijzaam volgens Irigaray, ze is door het patriarchale denken gewoonweg monddood gemaakt. In een eerste deel van deze scriptie zal ik daarom proberen aan te geven hoe Irigaray een kritiek ontwikkelt op dit patriarchale denken dat de vrouw tot mutisme heeft weten te onderdrukken. Vanuit haar these (die ik bespreek in het eerste hoofdstuk van deze scriptie getiteld: *Op zoek naar een vrouwelijk discours*) dat de taal altijd al geseksueerd is, zal Irigaray de geseksueerdheid van twee belangrijke vertogen analyseren, namelijk van het psychoanalytische discours en van het filosofische discours. Deze verpletterende kritieken schets ik achtereenvolgens in een tweede (*Het onbewuste in de psychoanalyse ontsluit*) en derde hoofdstuk (*De filosofie als het fallocratische vertoog bij uitstek*). In dit kritische project zal Irigaray vanuit een vrouwelijke taal ('parler-femme' genaamd) een 'philosophie féminine' creëren, waarmee zij de subjectwording van de vrouw tracht te realiseren. Deze subjectwording bespreek ik in het tweede deel van mijn scriptie. In dit deel maak ik in een vierde en laatste hoofdstuk (*Irigarays 'philosophie féminine'. De stem van de vrouw gearticuleerd*) duidelijk dat de stem van de vrouw die steeds onhoorbaar werd gemaakt in de filosofietraditie eindelijk een gepaste articulatie krijgt. Deze articulatie wordt mogelijk gemaakt doordat Irigaray een bijzondere methode hanteert in haar kritische analyse van de vertogen, namelijk die van een productieve mimesis. Hiermee zal Irigaray een openheid willen bewerkstelligen voor een vrouwelijke filosofie die vanuit de vrouwelijke specificiteit de ander als ander erkent en zo een cultuur van de seksuele differentie met respect voor de twee subjecten, man én vrouw, doet ontstaan. Zo zet Irigaray zich in een finale filosofiekritiek af tegen twee bekende filosofen van de alteriteit, met name Simone de Beauvoir en Emmanuel Levinas. Uiteraard is Irigarays project zelf ten prooi gevallen aan kritiek, waardoor haar vrouwelijke filosofie ironisch genoeg tot een stilzwijgen is verdrukt. Toch zou ik in deze scriptie willen bepleiten dat Luce Irigaray wel degelijk een ander model van filosoferen heeft ontworpen dat de stem van de vrouw heeft weten te articuleren. En zo

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

zal Irigaray voor de eerste maal in de westerse filosofie een échte filosofie van de ander creëren die werkt vanuit een in acht nemen van twee subjecten, gelijkwaardig in hun verschillen. En dit maakt Irigarays innovatieve project volgens mij tot een uitstekende (en uiterst noodzakelijke) aanvulling op de westerse filosofietraditie.

Inhoudstafel.

Inleiding: Van de stilte van de vrouw naar een ‘parler-femme’.	1
Deel 1: Irigarays onderzoek naar de seksuele differentie en de subjectwording van de vrouw. Een melange van linguïstiek, psychoanalyse en filosofiekritiek.	8
Hoofdstuk 1: Op zoek naar een vrouwelijk discours.	10
1.1 De taal en het discours zijn geseksueerd.	11
1.2 Van een andrologisch discours naar een parler-femme.....	14
1.3 Een feministisch discours vanuit een vrouwelijke taal.	15
1.4 Het psychoanalytische en het filosofische vertoog zijn geseksueerd.....	16
Hoofdstuk 2: Het onbewuste in de psychoanalyse ontsluit.	18
2.1 De psychoanalyse negeert de seksuele differentie.	18
2.2 Freuds monoseksuele analyse van de vrouwelijke seksualiteit.	20
2.3 Irigarays bezwaren op Freuds monoseksuele analyse van de vrouwelijke seksualiteit.	22
2.4 Irigarays pleidooi voor een onbevooroordeelde weergave van de vrouw.....	24
Hoofdstuk 3: De filosofie als het fallocratische vertoog bij uitstek.	28
3.1 Het fallocentrisme en de verdringing van het moederlijk-vrouwelijke.	29
3.2 De fallocratische filosofie met Plato als de meesterfallocraat.	32
3.3 De solide patriarchale filosofie versus de vrouwelijke filosofie van Irigaray.....	34
Deel 2: Irigarays onderzoek naar de seksuele differentie en de subjectwording van de vrouw. Filosoferen voor de vrouw, door de vrouw. Een evaluatie.	36
Hoofdstuk 4: Irigarays ‘philosophie féminine’. De stem van de vrouw gearticuleerd.	36
4.1 De productieve mimesis als strategie	38
4.2 Een vrouwelijke filosofie vanuit het onbegrensde volume vrouw en haar tweeheid.....	40
4.3 Een ware filosofie van de ander versus de ander van hetzelfde bij de Beauvoir en Levinas.....	42
4.4 Irigarays vrouwelijke filosofie onder vuur.	47
Slotbeschouwing: Irigarays ‘philosophie féminine’. Een geslaagde articulatie van/voor de vrouw.	51
Bibliografie.	54

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

Inleiding: Van de stilte van de vrouw naar een ‘parler-femme’.

“La différence sexuelle représente une des questions ou la question qui est à penser à notre époque. Chaque époque - selon Heidegger - a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est probablement celle de notre temps.”¹

Luce Irigaray (1930) is een van oorsprong Belgische filosofe en psychoanalytica die voornamelijk opereert binnen het Franse filosofische denken. Haar filosofisch en psychoanalytisch denken is bijzonder vervlochten met het feminisme en het articuleren van de ervaringen van de vrouw. Met haar tweede boek *Speculum de l'autre femme* (1974) veroverde zij een plaats als één van de belangrijkste feministische critici van het filosofische en psychoanalytische discours. Met haar kritiek op het patriarchaat en haar pleidooi voor een cultuur waarin de seksuele differentie erkend wordt en waarin de intersubjectiviteit tussen man en vrouw centraal staat, heeft ze haar sporen meer dan verdiend. Maar opvallend is dat Irigaray steeds een underdog binnen de filosofie is gebleven. Dit heeft natuurlijk wel iets te maken met het feit dat zij op een nogal ongenueanceerde wijze brandhout maakt van zowat heel de filosofische traditie voor haar. Anderzijds is deze kritiek op de geschiedenis van de filosofie er met een reden: Irigaray wil namelijk de vrouw, die in het verleden meestal werd uitgesloten uit het filosofische discours, een stem geven. Omdat zij dus overduidelijk vanuit een feministische context te werk gaat, wordt Irigaray vaak als een nichedenker gecategoriseerd en wordt ze zo over het hoofd gezien en als het ware stemloos gemaakt. Deze lauwe appreciatie van Irigarays werken valt volgens mij terug te voeren op een aantal oorzaken die ik in deze inleiding kort zal aangeven.

Allereerst wordt een lezing van Irigaray bemoeilijkt door haar cryptische, bijna poëtische schrijfstijl, waardoor er al gauw foutieve interpretaties over haar oeuvre zijn ontstaan. Doordat Irigaray op een erg discontinue manier te werk gaat in haar filosofie, lijkt haar basistheorie (die er heus wel is) te verdrinken in een vloedgolf van woordspelingen,

¹ L. Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1984, p. 13 (hierna: Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*): “De vraag naar de seksuele differentie is één van de vragen of zelfs dé vraag van onze tijd. Elk tijdperk heeft, volgens Heidegger, één vraag te denken. Welgeteld één. De vraag naar de seksuele differentie is waarschijnlijk de vraag van onze tijd.” (eigen vertaling).

citaten en cycliciteit. Deze volgende tekstpassage uit *Ce sexe* maakt alvast duidelijk dat Irigarays werk soms behoorlijk poëtisch aandoet en dus niet altijd even makkelijk te interpreteren valt: “Wij tweeën zijn schitterend, zonder één (te zijn) en ook niet twee (te zijn). Ik heb het nooit kunnen uitrekenen. (De taak) is aan jou. Wij zouden twee kunnen zijn, vanuit hun berekeningen. Twee, echt waar? Doet dat jou niet lachen? Een vreemd duo. Evenwel niet één. Vooral niet één. Laten we het één-zijn aan hen overlaten. Het privilège, de dominantie, het solipsisme van het één-zijn: zoals de zon. En hun vreemde onderverdeling van koppels, waarbij de ene het beeld is van de andere. Enkel beeld. Naar de andere toegaan betekent dus een terugkeer naar de aantrekkingskracht van zijn beeld. Een nauwelijks levende spiegel. (Zij is) onverschillig, zwijgend [...]. We putten ons uit met het doubleren, met de mime, van waaruit de instabiliteit van ons leven vorm krijgt. Zich wijdend aan de reproductie. We zijn hetzelfde dat we al eeuwen lang zijn, namelijk de anderen.”² Dit voorbeeld geeft aan dat Irigaray soms meer een poëzie lijkt te ontwikkelen dan een wijsgerige theorie. Toch zou ik willen bepleiten dat er steeds een welbepaalde rode draad in haar werken te bespeuren valt, waardoor haar oeuvre een zekere continuïteit verkrijgt. Er is namelijk een hoofdfocus te vinden die al haar werken begeleidt en dat is Irigarays aandacht voor het subject ‘vrouw’. Vanuit deze focus zal Irigaray een verpletterende kritiek ontwikkelen op de patriarchale orde waarin de vrouw zich niet kan (en mag) articuleren en dus geen subject kan zijn. Het ontstaan van deze patriarchale orde zal zij toeschrijven aan het filosofische discours, dat een fallocratische (en dus masculiene) kern in zicht draagt. Vanuit dit idee zal zij vervolgens de hele westerse filosofie vanaf Plato afkeuren wegens te fallocentrisch. Vanuit deze motivaties van patriarchaatkritiek en aandacht voor de vrouwelijke subjectwording wordt Irigaray vaak onder de noemer ‘écriture féminine’³ geplaatst, samen met feministische denkers als Julia Kristeva en Hélène Cixous. Deze ‘écriture féminine’ vertrekt als schrijfstijl vanuit het vrouwelijke perspectief en tracht het specifieke van het vrouw-zijn te verduidelijken. Irigaray zal inderdaad, net zoals Kristeva en Cixous, beklemtonen dat de vrouw zich niet kan

² Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1977, p. 206-207 (eigen vertaling) (hierna: Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*). Een interpretatie van deze passage is zoals gezegd niet vanzelfsprekend, toch lijkt Irigaray hier volgens mij een kritiek te ontwikkelen op het model van het Ene (ie. de fallus) dat centraal staat in het symmetrische denken van de man. Irigaray haalt aan dat de vrouw in het patriarchaat steeds onderdrukt wordt tot een mimetica, die de man moet representeren en zichzelf niet kan (en mag) representeren als vrouw omdat ze tot een stilzwijgen verdrukt wordt. Dit thema van het mutisme van de vrouw is een belangrijk thema binnen Irigarays oeuvre en vormt daarom de leidraad van mijn scriptie.

³ Meer over het belang van ‘écriture féminine’ in Irigarays project, zie: A. Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*, Amsterdam: Boom, 1998, p. 50-52 (hierna: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*) en het essay A. R. Jones, “Writing the Body. Toward an Understanding of ‘L'écriture Feminine’”, *Feminist Studies* 7 (1981) 2, p. 247-263.

articuleren in het patriarchaat en zij zal dit willen ongedaan maken door een 'écriture féminine' te hanteren. Anderzijds zijn er toch nog een aantal verschillen tussen deze drie vertegenwoordigsters⁴ van het 'vrouwschrijven'. Terwijl Kristeva bijvoorbeeld de bestaande symbolische orde zal accepteren om van daar uit een vrouwelijk perspectief te ontwikkelen, zal Irigaray zich net willen bevrijden van het beknottende masculiene discours door een nieuw, vrouwelijk discours te creëren. Ook zal Kristeva een vrouwelijke theorie willen ontwerpen die zelfkritisch is, terwijl Irigaray zich afzijdig wil houden van elke vorm van theoriefabricatie in de bestaande symbolische orde (want zo'n theorie zou volgens Irigaray nog steeds beïnvloed worden door de masculiene logica die aanwezig is in die symbolische orde).

De gelijkenis tussen Irigaray en Cixous is dan weer groter dan die met Kristeva: Cixous en Irigaray zullen beiden vanuit een differentieconcept (namelijk de vrouw als ander van de man) vertrekken om zo hun 'vrouwschrijven' te ontwikkelen. Ook zullen zij beiden de nadruk leggen op het feit dat de vrouw niet enkel is onderdrukt in het patriarchaat, maar dat zij naast deze onderdrukking ook niet de kans kreeg haar specifieke seksualiteit uit te drukken. De kernthese van de 'écriture féminine' bij Irigaray en Cixous komt tot slot op het volgende neer: volgens deze leer wordt de vrouw niet gehoord of gerepresenteerd in het patriarchaat, zodat er wel een vrouwelijke taal ontwikkeld moet worden vanuit een vrouwelijk perspectief waarin de vrouw wél een expressie aan zichzelf kan geven. Deze taalcreatie gebeurt dan vanuit de vrouwelijke seksualiteit, vanuit het vrouwelijke lichaam. Zo ontstaat er letterlijk een 'vrouwschrijven'. Vanuit dit 'vrouwschrijven' zal Irigaray tot een 'parler-femme', een 'vrouwspreken'⁵ komen. Irigaray zal vanuit haar eigen vrouw-zijn de stem van de vrouw laten horen en zo het masculiene filosofische vertoog in de praktijk van het schrijven (en het filosoferen) zélf willen vernietigen. Wat schort er nu aan het discours in het algemeen (en aan het filosofische discours in het bijzonder)? Volgens Irigaray presenteren "alle westerse vertogen een zeker isomorfisme met de mannelijke sekse, namelijk een laten primeren van eenheid, de vorm van het zelf, van het zichtbare, van het gespeculeerde, van de

⁴ Voor meer informatie rond de verschillen en gelijkenissen tussen de drie vertegenwoordigsters van de 'écriture féminine' zie: A. Nye, *Feminist Theory and the philosophies of man*, New York: Routledge, 1989, p. 154 (hierna: Nye, *Feminist Theory and the philosophies of man*) en R. Tong, *Feminist thought. A comprehensive introduction*, London: Unwin Hyman, 1989, p. 226-229 (hierna: Tong, *Feminist thought. A comprehensive introduction*).

⁵ Dit element van 'parler-femme' wordt besproken in C. Burke, "Irigaray through the Looking Glass", *Feminist Studies* 7 (1981) 2, p. 289-290.

erectie”⁶. Naar Irigarays mening wordt er in het discours een fallocratische⁷ logica gehanteerd, waardoor dit soort van mannelijk discours niet geschikt is voor de vertolking van de vrouwelijke ervaring. Hoe zou een vrouwelijk vertoog er dan moeten uitzien? Irigaray vertrekt, zoals het de ‘écriture féminine’ past, vanuit het vrouwelijke lichaam om een vrouwelijk discours te ontwikkelen: “[De vrouwelijke genitaliën] zijn altijd tenminste twee, in een omhelzing verbonden.”⁸ Achter deze symboliek zit uiteraard een betekenis: waar het masculiene vertoog gedragen zal worden door een strakke logica van het Ene (namelijk de logica van de fallus), zal het vrouwelijke vertoog gericht zijn op het veelvuldige, de tweeheid. Dit motief van ‘parler-femme’ resulteert zo in een erg specifieke (en complexe) vorm van wijsgerig schrijven: Irigaray verzet zich tegen de masculiene logica door een vloeiende, cyclische en poëtische stijl van filosoferen te ontwikkelen. Via het ‘parler-femme’ breekt het vrouwelijke subject door in het filosofische vertoog zelf en dit is nu net wat Irigaray met haar filosoferen tracht te bekomen. Zo ontstaat er bij Irigaray een duidelijke overlapping tussen theorie en praktijk. Vanuit dit vrouwelijke discours zal zij vervolgens een ‘philosophie féminine’ gaan ontwikkelen, waarmee ze de tegenaanval inzet op de masculiene fallocratische filosofie. Bijgevolg is Irigarays ingewikkelde, ongestructureerde schrijfstijl dus meer dan noodzakelijk voor haar feministische project en mag deze dus niet geïnterpreteerd worden als louter ‘moeilijkdoenerij’.

Een tweede element voor een mogelijke depreciatie of foutief interpreteren van Irigaray berust volgens mij op het feit dat het onderzoeksveld van Irigaray zich in de loop der jaren heeft vergroot, waardoor het lijkt alsof haar kernthese mee is getransformeerd. Maar niets is minder waar. Integendeel: Irigarays onderzoek blijft zich steeds situeren ter hoogte van de feministische filosofie en grijpt voortdurend terug naar eenzelfde kern, namelijk naar een basistheorie die zich toespitst op het creëren van de voorwaarden tot het subject worden van de vrouw. Deze conceptualisering van het subject vrouw blijft dus het fundament van al haar werken, waardoor er een grote continuïteit op te merken valt binnen Irigarays filosofie. Niettemin kan men toch een onderverdeling maken in Irigarays complexe web van wijsgerige ideeën aan de hand van de momenten waarop zij een nieuw onderzoeksthema naar voren schuift. Zo kan men drie fasen⁹ onderscheiden in haar auteurschap.

⁶ Zie: L. Irigaray, “Women’s Exile”, *Ideology & Consciousness* 1 (1977), p. 64 (eigen vertaling) (hierna: Irigaray, “Women’s Exile”).

⁷ De term ‘fallocratisch’ is een afgeleide van de term ‘fallocratie’ en deze laatste duidt op het overheersen van de fallus in de symbolische orde.

⁸ Irigaray, “Women’s Exile”, p. 65 (eigen vertaling).

⁹ Halsema spreekt over drie fasen bij Irigaray, zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 65-68.

In een eerste fase legt Irigaray zich toe op een kritiek van het fallocratische denken in de filosofie en de westerse cultuur. Dit uit zich in een kritiek op het patriarchaat en op het psychoanalytische en filosofische discours in werken zoals *Speculum de l'autre femme* (1974) en *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Vervolgens zal Irigaray een meer positieve theorie naar voren schuiven waarin de mogelijkhedenvoorwaarden voor de subjectwording van de vrouw worden belicht. Dit project komt voornamelijk tot uiting in het werk *Éthique de la différence sexuelle* (1984), maar komt ook al ter sprake in *Ce sexe*. Tot slot wordt de focus verlegd naar de mogelijkheid tot het ontstaan van een cultuur van de seksuele differentie, waarin man en vrouw allebei een subject zijn en elkaar respecteren in hun verscheidenheid. Irigaray wil in deze derde fase een ethisch model uitwerken waarin de (mogelijke) intersubjectieve relaties tussen man en vrouw centraal staan. Dit vertaalt zich naar werken zoals *Je, tu, nous* (1990) en *J'aime à toi* (1992). Hoewel er duidelijk een evolutie zit in Irigarays werken naar een cultuur van de seksuele differentie toe, wordt de continuïteit toch verzekerd door Irigarays constante focus op de vrouw en haar subjectwording. Ook wordt de samenhang tussen haar werken versterkt door de verwevenheid¹⁰ van de psycholinguïstiek, psychoanalyse en filosofie. De kernthese van een vrouwelijke subjectwording vanuit een kritiek op het patriarchaat blijft dus dezelfde doorheen de jaren, alleen zal dit thema zich langzaam uitstrekken tot verschillende domeinen.

Een derde oorzaak van een mogelijke verwarring bij het interpreteren van Irigaray heeft te maken met de dubbelzinnigheid van haar project. Irigaray presenteert een vrouwelijke filosofie vanuit het perspectief van de vrouw, waarmee ze de mannelijke logica van het Ene, van Hetzelfde en van de Symmetrie wil doorbreken. Dit doet ze door een logica van de Tweeheid te ontwikkelen, die het mannelijke eenheidsdenken zal doorbreken. Om tot deze 'philosophie féminine' te komen vertrekt Irigaray zelf uit een op het eerste gezicht eenzijdig vrouwelijk perspectief om tot de cultuur van de seksuele differentie te komen. Dit zou, bij een oppervlakkige lezing, kunnen leiden tot het idee dat Irigaray de mannelijke dominantie gewoon omdraait en transformeert tot een vrouwelijke dominantie. Dit is uiteraard niet het geval: Irigaray moet vanzelfsprekend eerst vanuit een vrouwelijk perspectief vertrekken omdat haar these net luidt dat de hiërarchie van het patriarchaat de vrouw als subject 'mond dood' heeft gemaakt. Zij zal dus vanuit een vrouwelijk perspectief moeten werken om dit stilzwijgen ongedaan te maken. Wanneer de vrouw dan eindelijk haar volle subjectiviteit

¹⁰ Meer over deze verwevenheid, zie deel 1 van deze scriptie vanaf p. 8.

heeft bereikt, zal Irigaray de noodzaak van een cultuur van de intersubjectiviteit tussen man en vrouw bepleiten.

Deze drie aanleidingen hebben er volgens mij voor gezorgd dat Irigaray vaak foutief is geïnterpreteerd en daarom de plaats heeft gekregen van een obscure buitenstaander. Als filosofe is ze inderdaad bijzonder controversieel door haar kritiek op de westerse filosofietraditie vanaf Plato. Deze laatst genoemde is degene die voor het eerst de logica van het Ene naar voren heeft gebracht volgens Irigaray, terwijl zij zelf een ‘vloeibare’ filosofie wil ontwikkelen waarin het twee-zijn en de andersheid centraal staan. Verrassend bovendien is dat ze ook als feministische filosofe vaak onjuist begrepen wordt en daarom ook in deze niche van de wijsbegeerte in een ‘underdogpositie’ beland is. Net omdat Irigaray uitgaat van een differentiedenken waarbij ze de andersheid van vrouw en man benadrukt, wordt ze gezien als een gevaar voor het gelijkheidsfeminisme dat juist de verschillen tussen man en vrouw probeert te egaliseren. Maar Irigaray móet wel een pleidooi houden voor de seksuele differentie om zo een logica van de tweeheid en van de ander te kunnen ontwikkelen. Pas wanneer de seksuele differentie in acht genomen wordt, kan er een vrouwelijk subject gecreëerd worden vanuit het ‘parler-femme’. En pas wanneer dit vrouwelijke subject er is, kan er een authentieke intersubjectieve ethiek ontstaan waarin beide subjecten worden opgenomen. Al heeft Irigaray het zichzelf niet bepaald makkelijk gemaakt door de meeste courante vormen van feminisme af te wijzen: “Ik weiger om mezelf te laten opsluiten in een één enkele groep binnen de vrouwenbeweging. Zeker wanneer zo’n groep verstrikt geraakt in het uitoefenen van macht, als zo’n groep van plan is de waarheid van het vrouwelijke te determineren.”¹¹

De ironie wil dus dat Irigaray, net zoals de vrouw in het patriarchaat, even vaak monddood gemaakt is door verkeerde interpretaties en lezingen van haar werk. Met deze scriptie zal ik proberen Irigaray haar stem¹² terug te geven.

Wat is nu concreet de doelstelling van deze scriptie? Aangezien de vraag naar de seksuele differentie en de subjectwording van de vrouw bij Irigaray centraal staan, zal mijn

¹¹ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p.161 (eigen vertaling). De kritische vraag die we bij dit citaat zouden kunnen stellen is of Irigaray met haar vrouwelijke filosofie toch ook niet een bepaalde waarheid van de vrouw poogt vast te leggen. Al weten we vanuit een lezing van haar oeuvre dat dit niet haar bedoeling is. In dit citaat zet Irigaray zich juist af tegen een al te rigoureuze, essentialistische benadering van de vrouw, omdat zij zelf een niet-realistisch essentialisme zal hanteren. Voor meer informatie over Irigaray en het essentialisme, zie het vierde hoofdstuk van deze scriptie vanaf p. 36.

¹² Irigaray werd zelf tot stilzwijgen gedwongen toen ze, vanwege haar publicatie van haar kritische boek *Speculum de l'autre femme*, ontslagen werd van haar post aan de universiteit van Vincennes. Zie hiervoor: M. Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991, p. 6 (hierna: Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*).

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

onderzoek gericht zijn op deze twee thema's. In een eerste deel van mijn scriptie zou ik een zo volledig mogelijke presentatie willen aanreiken van Irigarays basistheorie aan de hand van de drie domeinen waardoor zij is beïnvloed, namelijk de taal, de psychoanalyse en de filosofie. Daarbij zal ik vooral aandacht besteden aan haar kritiek op het patriarchaat en de daarmee corresponderende kritiek op het filosofische vertoog. In dit eerste deel toon ik vanuit het thema van de stilzwijgende vrouw aan hoe de vrouw volgens Irigaray in deze onderdrukkende situatie terecht is gekomen. Dit eerste deel spitst zich dus toe op de kritische fase van Irigarays filosofie. In een tweede deel zal ik vervolgens een evaluatie doorvoeren van Irigarays constructie van een vrouwelijke filosofie, inclusief haar mimesisstrategie, om zo nogmaals haar filosofisch project af te lijnen versus andere filosofieën van de alteriteit. Zo komt de radicaliteit van Irigarays project tot uiting en daarbij vermeld ik nog een aantal typische kritieken die op Irigarays oeuvre zijn geuit. In een korte slotbeschouwing zal ik vervolgens bepleiten dat Irigarays 'philosophie féminine' nog steeds van belang kan zijn voor de hedendaagse feministische filosofie omdat zij een passende theoretische wijsgerige basis uitbouwt voor het feminisme en omdat ze voor het eerst de stem van de vrouw articuleert in de filosofietraditie.

Deel 1: Irigarays onderzoek naar de seksuele differentie en de subjectwording van de vrouw. Een melange van linguïstiek, psychoanalyse en filosofiekritiek.

Luce Irigaray zal haar project van de vrouwelijke subjectwording uitwerken aan de hand van een tweevoudige doelstelling: aan de ene kant werkt zij dit thema uit op een negatieve wijze door een commentaar te ontwikkelen op het fallocratische filosofische discours (en de symbolische orde in het algemeen). Dit discours wordt volgens Irigaray gedomineerd door het mannelijke perspectief van de logica van het Ene. Deze negatieve (en dus kritische) doelstelling wordt voornamelijk ontwikkeld in de werken *Speculum de l'autre femme* (1974) en *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Aan de andere kant zal Irigaray een positieve doelstelling voorop plaatsen, namelijk het creëren van de voorwaarden voor de vrouwelijke subjectwording vanuit haar eigen 'philosophie féminine'. Deze subjectwording zal zij trachten te bewerkstelligen door een vrouwelijk discours te ontwikkelen en een filosofisch model te ontwerpen dat de tweeheid van de seksuele differentie centraal zet. In deze scriptie zal ik aantonen hoe dit project geconstrueerd wordt vanuit de verwevenheid van linguïstiek, psychoanalyse en filosofie(kritiek).

Vooraleer we het belang van deze drie thema's bestuderen bij Irigaray, zal ik eerst kort vooruitlopen op de basistheorie die het fundament vormt van haar 'philosophie féminine'¹³. Irigaray wil de geboorte van de vrouw mogelijk maken, zij wil de voorwaarden scheppen zodat de vrouw een subject kan worden. Vanuit dit idee geeft ze vervolgens een kritiek op het patriarchaat dat deze subjectwording onmogelijk maakt. Dit patriarchaat zelf is dan weer ontstaan in de samenleving onder invloed van het filosofische discours (en de symbolische orde) dat volgens Irigaray al eeuwenlang bevangen is door een masculiene logos en daarmee een fallocratische kern in zich draagt. Tegen dit fallocentrisme zal ze een tweeledig bezwaar ontwikkelen: ten eerste vindt zij dat er misogynie aan het werk is in de westerse filosofische traditie en ten tweede is er volgens haar geen sprake van de door filosofen vermeende sekseneutraliteit. Integendeel, taal is volgens Irigaray nooit sekseneutraal en aangezien het filosofische vertoog steunt op de taal kan ook de filosofische traditie geen claim leggen op sekseneutraliteit. Het is net onder het mom van sekseneutraal te zijn dat het filosofische discours er in geslaagd is de vrouw ofwel gewoonweg niet te representeren ofwel te reduceren

¹³ Deze basistheorie zal ik in een vierde hoofdstuk (zie scriptie vanaf p. 36) volledig uitwerken aan de hand van Irigarays mimesisstrategie.

tot de 'niet-man'. En dit negeren en wegwerken van de specificiteit van de vrouw is nu net dat wat Irigaray tracht te veranderen. Daarom zal zij een nieuwe filosofie, een 'philosophie féminine', trachten te ontwerpen vanuit haar differentiedenken. Irigaray zal zich dus afkeren van de fallocentrische logica van het Ene, van Hetzelfde, om zo een 'tegengestelde'¹⁴ filosofie te ontwikkelen waarin de seksuele differentie wél erkend wordt.

Let wel: Irigaray zal niet zomaar het mannelijke vertoog gaan vervangen door een vrouwelijk vertoog. Dit lost volgens haar immers het werkelijke probleem niet op. Ik citeer: "[We mogen] niet zomaar de mannelijke macht door een vrouwelijke macht vervangen. Want deze ommekeer [van de macht] zou nog steeds vastzitten in de economie van Hetzelfde, in dezelfde economie en in deze ommekeer zou - wat ik probeer aan te duiden als het vrouwelijke - zelfs niet eens verschijnen."¹⁵ We moeten dus, als we verandering willen teweegbrengen in de situatie van de vrouw, het discours (en de symbolische orde) zélf gaan deconstrueren en vernietigen. We moeten de mannelijke economie van het Ene, van Hetzelfde die achter het discours zit, verstoren. Pas als "we de taal veranderen"¹⁶ zullen we ook de "vrouw kunnen bevrijden"¹⁷. Irigaray wil dus een vrouwelijke taal creëren, want "een nieuwe grammatica van de cultuur is cruciaal"¹⁸. Irigarays psycholinguïstische analyse is dus van erg groot belang voor haar kerntheorie, want door een vrouwelijke taal¹⁹ te ontwikkelen zal de subjectwording van de vrouw mogelijk worden en kan er een cultuur van de seksuele differentie ontstaan.

In dit eerste deel zal ik dieper ingaan op de verwevenheid tussen psycholinguïstiek, de psychoanalyse en de filosofiekritiek bij Irigaray. Vanuit de these dat elk vertoog geseksueerd is, zal Irigaray tot de conclusie komen dat zowel de psychoanalyse als de filosofietraditie het masculiene perspectief hebben bevooroordeeld. Tegenover deze masculiene filosofie zal Irigaray vervolgens een 'philosophie féminine' ontwikkelen die de andersheid van de vrouw wél naar waarde zal kunnen schatten. Deze filosofische theorie evalueer ik in een tweede deel van mijn betoog, om vervolgens in een slotbeschouwing terug te komen op het thema van de monddoodheid van de vrouw.

¹⁴ Deze term mogen we niet te letterlijk nemen, want het is niet Irigarays bedoeling om de dominantie van het masculiene filosofische vertoog te herhalen.

¹⁵ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 128 (eigen vertaling).

¹⁶ *Ibid.*, p. 151 (eigen vertaling).

¹⁷ *Loc. cit.* (eigen vertaling).

¹⁸ *Ibid.*, p. 141 (eigen vertaling).

¹⁹ Dit is mogelijk omdat Irigaray de taal als een subjectwordingsmiddel ziet.

Hoofdstuk 1: Op zoek naar een vrouwelijk discours.

*“Le problème de la sexuation du discours ne s’est, paradoxalement, jamais posé.”*²⁰

Om Irigarays filosofische theorie volledig te kunnen vatten, moeten we eerst naar haar analyse van de taal²¹ kijken, aangezien er zonder de taal uiteraard geen psychoanalytisch noch filosofisch discours mogelijk zou zijn. Irigarays taalanalyse voltrekt zich voornamelijk in het werk *Parler n’est jamais neutre* (1985) en speelt ook een belangrijke rol in het werk *Ce sexe qui n’en est pas un* (1977). Zoals al eerder vermeld zal Irigaray vanuit haar ‘philosophie féminine’ een opening willen creëren voor de vrouwelijke stem in het filosofische discours en in het discours in het algemeen. De essentie van haar analyse zal er op neer komen dat de vraag naar de mogelijke geseksueerdheid van de taal (en dus van elk mogelijk discours dat daar uit volgt) nog nooit is gesteld. Irigaray zal, vanuit haar notie van de seksuele differentie, willen aantonen dat er wel degelijk sprake is van een seksueel perspectief binnen de taal. Zij zal zich expliciet afvragen “wat de status is van de gevolgen van de seksualisering op het discours”²² en of “seksuele differentie gemarkeerd is in het functioneren van taal en hoe”²³. Om haar analyse te kunnen plaatsen, moeten we eerst nagaan hoe zij de ‘taal’ en het ‘discours’ definieert, om vervolgens de link te leggen met de notie van geseksueerdheid. Vanuit Irigarays ontkenning van de seksneutraliteit van de taal kunnen we dan een brug leggen naar haar aanval op het filosofische (en psychoanalytische) discours, dat volgens Irigaray slechts de mannelijke stem laat horen.

²⁰ L. Irigaray, *Parler n’est jamais neutre*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 281. (hierna: Irigaray, *Parler n’est jamais neutre*): “Het probleem van de geseksueerdheid van het discours, is, paradoxaal genoeg, nooit bevroegd.” (eigen vertaling).

²¹ Mijn informatie rond de taalanalyse van Irigaray haal ik voornamelijk uit de volgende twee artikels: L. Irigaray, “Le Langage de l’homme”, *Parler n’est jamais neutre*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 281-293. En R. de Beaugrande, “In Search of Feminist Discourse. The Difficult Case of Luce Irigaray”, *College English*, 50 (1988) 3, p. 253-272 (hierna: de Beaugrande, “In Search of Feminist Discourse”).

²² Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 163 (eigen vertaling).

²³ Loc. cit. (eigen vertaling).

1.1 De taal en het discours zijn geseksueerd.

De taal ('langue' en 'langage'²⁴) is datgene wat volgens Irigaray de mens tot mens maakt. In de menselijke taal zit de ervaring van het mens-zijn besloten. Wat is er nu problematisch aan de taal volgens Irigaray? De taal is uiteraard antropologisch (aangezien de mens het enige echte talige subject is) en via de taal zal de mens zijn persoonlijke invulling geven aan de wereld. De wereld rondom de mens wordt dus geconstitueerd door de taal en door zijn talige categorieën die hij op de objecten plakt. In deze zin lijkt Irigaray de Wittgensteiniaanse Copernicaanse Wending te volgen, waarbij taal gezien wordt als de toegangsvoorwaarde tot de werkelijkheid. Maar er is meer aan de hand, beweert Irigaray. De taal is volgens haar niet enkel antropologisch maar vooral "andrologisch"²⁵.

De taal wordt als zodanig vormgegeven vanuit een uitsluitend mannelijk perspectief, waardoor het mannelijke subject zijn werkelijkheidservaring als universeel zal beschouwen. Dit resulteert in verschillende discours (die uitingen zijn van het systematisch gebruiken van taal) die elk op hun beurt als het ware bezeten zijn door deze uitsluitend op de man georiënteerde logica. Dit zorgt er voor dat de vrouw geen zeggenschap krijgt in de taal, want de man zal in zijn taalgebruik slechts één logica centraal zetten, namelijk de "logica van het Ene, van Hetzelfde, van Hetzelfde-zijn van het Ene"²⁶. En het is vanuit deze masculiene logica (die aan het werk is in de vele menselijke vertogen) dat de vrouw ofwel zal verbannen worden uit het discours (en dus tot stilzwijgen veroemd is) ofwel slechts benaderd zal worden vanuit de logica van het Ene, waardoor zij haar eigenheid zal verliezen en enkel als een mimetica de taal van de man zal kunnen nabootsen. Want als vrouw zal zij door de man benaderd worden vanuit een masculien perspectief waardoor ze als de 'niet-man'²⁷, als een "abstracte niet-bestaande realiteit"²⁸ verschijnt. De taal is dus geseksueerd en dit maakt het psycholinguïstieke project van Irigaray net zo gecompliceerd: want zij zal, via diezelfde taal (die een masculiene logos in zich draagt), trachten de vraag te stellen naar de geseksueerdheid van de taal. Hoe kan Irigaray nu in dit spreken over taal aan die 'gelijkmakende', reducerende

²⁴ Deze beide termen duiden op de taal. 'Langue' refereert eerder naar een welbepaald taalsysteem, terwijl 'langage' verwijst naar de taal gesproken door een persoon.

²⁵ Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, p. 282 (eigen vertaling).

²⁶ Loc. cit. (eigen vertaling).

²⁷ Aangezien de man via de logica van het Ene de andersheid van de vrouw probeert te reduceren tot hetgene wat hij zelf kent, namelijk het man-zijn. Omdat de vrouw anders is, zal zij als een gebrekkige man, als een 'niet-man' verschijnen en zo meer een spiegel zijn voor de man dan voor zichzelf.

²⁸ L. Irigaray, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris: Grasset, 1990, p. 23 (hierna: Irigaray, *Je, tu, nous*) (eigen vertaling).

mannelijke logica ontsnappen? Is het mogelijk om een vrouwelijk georiënteerd feministisch discours te ontwikkelen dat afstapt van een dergelijke reducerende logica?

Om deze kwestie te beantwoorden hebben we eerst de argumenten van Irigaray nodig om te bewijzen dat de taal inderdaad geseksueerd is en dat de taal in een patriarchale samenleving uitsluitend vanuit een mannelijk gezichtspunt vertrekt. In het artikel *The Question of The other*²⁹ haalt Irigaray een aantal voorbeelden aan van hoe een mannelijke en een vrouwelijke taal er uit zien. Om aan te tonen dat de taal wel degelijk geseksueerd is, zet zij de taaluitingen ('langue') van een jongetje af tegen die van een meisje³⁰. Volgens Irigaray is het meisje zich het meeste bewust van de alteriteit, van de ander(en) in de werkelijkheid en zal zij dus, bij het aanspreken van iemand, steeds twee actieve subjecten voorop plaatsen. Irigaray vermeldt de zin "Mama, wil jij met me spelen?"³¹ als een paradigma van een vrouwelijke taaluiting. Hier zal het meisje zichzelf als een subject beschouwen dat het recht heeft om te spreken tot een ander subject (namelijk haar moeder). Het jongetje daarentegen zal vooral zijn eigen subject-zijn beklemtonen, zo stelt Irigaray en dus maar één enkel actief subject beklemtonen in zijn taaluiting, bijvoorbeeld in de zin "Ik wil met de bal spelen"³². Irigaray beweert daarom dat een vrouwelijke taal meer gericht is op het accepteren van de alteriteit van de ander aangezien de vrouw meer geneigd zal zijn tot de dialoog met de ander, een dialoog waarin zij de tweede persoon als een evenwaardig subject zal zien. Het meisje zal met andere woorden een 'subject-subject' taal hanteren en eerder geneigd zijn tot het spreken in concreetheid, tot een dialoog, waar mannen eerder getendeerd zullen zijn naar het gebruiken van een 'subject-object' taal en het hanteren van een monoloog met vele metaforen³³. Problematisch is dat het meisje al snel haar aanleg tot het spreken van een vrouwelijke taal zal verliezen omdat ze in een patriarchale cultuur vertoeft waarin het subject enkel een mannelijke vorm aanneemt (en kan aannemen), namelijk onder de gedaante van

²⁹ L. Irigaray - N. Guynn, "The Question of the other", *Yale French Studies* 87 (1995), p. 7-19 (hierna: Irigaray - Guynn, "The Question of the other").

³⁰ *Ibid.*, p. 15.

³¹ *Loc. cit.* (eigen vertaling).

³² *Loc. cit.* (eigen vertaling).

³³ *Ibid.*, p. 16. Waarom de man in zijn 'subject-object' taal metaforen gebruikt volgens Irigaray lijkt op het eerste gezicht verrassend, aangezien Irigaray zelf in haar project van 'parler-femme' voortdurend metaforisch te werk gaat. Toch lijkt er volgens mij een opmerkelijk verschil te zijn tussen de metaforen van de man en die van Irigaray: volgens Irigarays theorie zal de man werken vanuit zijn symmetriedenken en dus zoveel mogelijk metaforen hanteren om zo alles wat verschillend is toch te kunnen blijven benaderen vanuit een eenheid, vanuit hetzelfde, terwijl Irigaray haar metaforen steeds een metamorfose zal laten ondergaan naargelang de context. Voor een voorbeeld van een metafoor bij Irigaray, zie de passage over de spiegelmetafoor in hoofdstuk vier van deze scriptie vanaf p. 38.

“hij, Hij en zij”³⁴. Een voorbeeld van een dergelijke taaluiting waarbij het vrouwelijke element is verdwenen, zien we volgens Irigaray bij het spreken van de moeder. Bijvoorbeeld in de zin: “Neem melk mee als je van school terugkomt.”³⁵ Hier zal de moeder het subject-zijn van de ander niet respecteren en de ander niet laten spreken. Hierdoor vervalt zij in de typisch mannelijke ‘subject-object’ taal. Dit reduceren en homogeniseren van de ander staat tegenover een ware vrouwelijke taal (onder de vorm van de taal van het meisje) waarin de vrouw meer open staat voor een “relatie van twee” (‘la relation à deux’³⁶) en zo dus ook gericht is op een relatie met de ander. Irigaray bepleit dus een soort van terugkeer naar de taal van het meisje³⁷, naar een taal en een discours dat nog niet is aangetast door een masculiene logica. Een ander voorbeeld van de geseksueerdheid van de (Franse) taal geeft Irigaray ons in het artikel *Discours de femmes et discours d’hommes*³⁸. Hierin merkt Irigaray op dat het de masculiene vorm is die de syntaxis zal domineren, bijvoorbeeld in ‘ils sont mariés’, ‘ils s’aiment’. Volgens Irigaray “wist deze grammaticale vorm het vrouwelijke uit en dit heeft een impact op de manier waarop subjectiviteit wordt ervaren en de manier waarop [de vrouwelijke] subjectiviteit wordt geuit in en door het discours”³⁹. Irigaray maakt in dit citaat duidelijk dat ze de taal als een subjectwordingsmiddel ziet. Zolang de vrouw dus wordt uitgesloten uit de taal, de syntaxis en het discours, zal zij monddood blijven. Vrouwen zouden zichzelf “moeten kunnen situeren als ‘Ik’, ‘Ik-haar’, ‘zij’, zich kunnen representeren als subjecten en kunnen spreken tot andere vrouwen”⁴⁰. Hoe kunnen we deze dominantie van een masculiene logica in de taal⁴¹ nu ongedaan maken? Dit is, zoals duidelijk mag zijn, geen makkelijke opgave.

³⁴ Irigaray -Guynn, “The Question of the other”, p. 16: namelijk als “il, Il, ils” (eigen vertaling).

³⁵ Ibid., p. 15 (eigen vertaling). Met dit voorbeeld wil Irigaray aantonen hoe de vrouw als man binnen het patriarchaat spreekt. Hoe zou een taaluiting van de vrouw als vrouw, dus vanuit een ‘parler-femme’, dan klinken? Waarschijnlijk zou de moeder uit dit voorbeeld het meisje niet op een bevelende toon aanspreken, waardoor zij het meisje tot object maakt, maar eerder op een vragende toon, waardoor zij haar subject-zijn zal erkennen. Irigaray gaat hier helaas zelf niet dieper op in.

³⁶ Ibid., p. 18.

³⁷ Irigaray wil dus de vrouwelijke taal van het meisje vrijwaren, vooraleer zij zichzelf zal verliezen in de mannelijke spreektrant die aan haar zal worden opgelegd in het patriarchaat. Want Irigarays kernthese komt er op neer dat de vrouw binnen de patriarchale orde zichzelf niet zal kunnen articuleren als vrouw en zo tot een mutisme wordt gedwongen. Het enige wat de vrouw in het patriarchaat kan doen is spreken vanuit de masculiene logica (zoals het voorbeeld van de moeder dit aantoon). Dit wil Irigaray ongedaan maken door een ‘parler-femme’ te ontwikkelen vertrekkende vanuit het vrouwelijke lichaam en vanuit de vernietiging van de mannelijke symbolische orde.

³⁸ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 35-44.

³⁹ Ibid., p. 37 (eigen vertaling).

⁴⁰ Ibid., p. 40 (eigen vertaling).

⁴¹ Zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 53-57 voor een meer gedetailleerde uitleg over Irigaray en de taal.

1.2 Van een andrologisch discours naar een parler-femme.

Meteen duikt er al een eerste moeilijkheid op: het discours (zoals het voorkomt in een patriarchale samenleving), is een typisch mannelijk privilege: “Het zijn altijd de mannen geweest die hebben gesproken en vooral hebben geschreven in de wetenschappen, de filosofie, de religie en de politiek.”⁴² Het is dus de man die de vertogen bepaald heeft en bepaalt. Dit heeft als catastrofale gevolg voor de vrouw dat zij, omdat zij zich niet als vrouw in het discours (en in de taal op zich) kan vertolken, zich niet kan ontplooiën tot een subject. Deze situatie is dan uiteraard ook niet zonder consequenties voor Irigaray zelf: “[...] de articulatie van de werkelijkheid van mijn sekse is onmogelijk in het vertoog.”⁴³ Aangezien zij zelf vrouw is, zal zij geen recht van spreken hebben via een vrouwelijke taal, omdat deze taal als onmogelijk gezien wordt binnen de patriarchale orde. En toch wil Irigaray nu net zo’n ‘parler-femme’ uitwerken. Dixit Irigaray: “Ik kan dus enkel begrijpelijk praten als ik mannelijk geseksueerd ben (of ik dat nu erken of niet) of als ik niet geseksueerd ben. Zo niet, dan ga ik over naar het a-logische dat spreekwoordelijk toebedeeld is aan vrouwen.”⁴⁴ ‘Vrouwspreken’ (‘parler-femme’) is dus volgens Irigaray onmogelijk in het huidige heersende discours, tenzij men zich naar het mannelijke discours richt en de masculiene logische spreektrant overneemt. Maar dat zorgt er dan weer voor dat de vrouw haar specificiteit verliest en zich dus ofwel uitdrukt als een mannelijk subject of als een asexueel subject. Een vrouwelijke taal zal volgens Irigaray vanuit de fallocratische logica al snel afgewimpeld worden als zijnde a-rationeel (of zelfs irrationeel) en als nutteloos, zo zegt Irigaray: “De woorden van de vrouw lijken contradictorisch, lichtjes krankzinnig vanuit het standpunt van de rede, onhoorbaar voor zij die er naar luisteren met kant en klare rasters.”⁴⁵ Maar de vrouw heeft nu net een ‘parler-femme’ nodig die de vrouw niet zal uitsluiten en haar de mogelijkheid zal bieden om wél haar stem te laten horen en wél een subject te worden. Bijgevolg is er volgens Irigaray nood aan een feministisch discours dat de specificiteit van de vrouw wel kan uiten. Zo zal Irigaray bij het onderzoeken van de mannelijke taal niet enkel de geluiden van die taal trachten op te sporen, maar zal ze zich voornamelijk toeleggen op de “stiltes in de

⁴² Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, p. 311 (eigen vertaling).

⁴³ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 145 (eigen vertaling).

⁴⁴ Loc. cit. (eigen vertaling).

⁴⁵ Ibid., p. 28 (eigen vertaling).

taal”⁴⁶. Want wat verzwegen wordt in deze fallocratische taal is de stem van de vrouw. En het is deze stem die Irigaray hoorbaar wil maken.

1.3 Een feministisch discours vanuit een vrouwelijke taal.

Hoe is een dergelijk feministisch discours nu mogelijk? Uiteraard verlangt Irigaray niet naar een nieuw dominant vrouwelijke discours in de plaats van het dominante mannelijke discours (dit zou namelijk de reductie van de alteriteit enkel maar bestendigen en de erkenning van de seksuele differentie niet ten goede komen). Irigaray zal zich voornamelijk richten op het vernietigen van het fallocentrisme, dat aanwezig is in de symbolische orde. Deze symbolische orde⁴⁷ bevat alle talen en alle vertogen waarin mensen zich uitdrukken in de werkelijkheid. Uiteraard wordt de symbolische orde in het patriarchaat beperkt tot de mannelijke beleving van de werkelijkheid. Om de vrouw dus een subject te kunnen laten worden, moeten er eerst veranderingen aangebracht worden in deze symbolische orde en dus in de taal en de vertogen. Pas vanuit het herschrijven van de symbolische orde op maat van de vrouwelijke werkelijkheidsbeleving, zal er een vrouwelijke taal kunnen groeien vanuit de (pre-)taal van het meisje. “‘Vrouwspreken’ is geen spreken over de vrouw. Het is geen kwestie van een discours te produceren waarin de vrouw het object of subject zou zijn. Dit gezegd zijnde, door het ‘vrouwspreken’, kan men proberen “een plaats te verschaffen voor de ander als vrouw.”⁴⁸ Irigarays ‘parler-femme’ is er dus op uit om de subjectwording van de vrouw mogelijk te maken.

Hoe ziet zo’n vrouwelijke taal er nu uit? Irigaray wil een ‘parler-femme’ waarbij men elkaar benadert vanuit een ‘subject-subject’ relatie, zij wil een “nieuwe taal uitvinden voor een vrouwelijke seksualiteit, een andere [taal] dan die wordt voorgeschreven in het fallocratische”⁴⁹. Daarom dat zij dit ‘parler-femme’ niet zal thematiseren vanuit de mannelijke fallus (waarmee men tot een fallocratische komt) maar vanuit de vrouwelijke genitaliën⁵⁰ (‘les deux lèvres’). Deze duiden op de openheid van de vrouw naar de alteriteit toe en het twee-zijn⁵¹ (versus de masculiene economie van het Ene). Deze vrouwelijke taal is uiterst

⁴⁶ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 73 (eigen vertaling).

⁴⁷ Zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 58 voor de volgende definitie van de symbolische orde: “De symbolische orde, oftewel taal in brede zin, duidt dan op de verschillende vertogen en talen waarin wij ons uitdrukken en waarmee we betekenis geven aan onze wereld.”

⁴⁸ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 133 (eigen vertaling).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 119 (eigen vertaling).

⁵⁰ Zie: *Ibid.*, p. 203-217 voor een uitwerking van deze symboliek van het vrouwelijke lichaam.

⁵¹ Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 56.

noodzakelijk voor het feministische project voor Irigaray want “de seksuele bevrijding kan niet bereikt worden als de wetten van de taal in relatie tot gender niet aangepast worden”⁵². Meer nog: “Als we geen taal uitvinden, als we onze lichamelijke taal niet vinden, dan zal ons lichaam te weinig gebaren hebben om ons verhaal te begeleiden. We zullen genoeg krijgen van hetzelfde en we zullen onze verlangens onuitgedrukt en onafgehandeld laten. Terug in slaap gevallen, ontevreden, zullen we terugvallen op de woorden van mannen.”⁵³ Vanuit dit ‘parler-femme’ zal Irigaray een ‘philosophie féminine’ gaan ontwikkelen, waarmee zij zich zal afzetten tegen twee masculiene vertogen in het bijzonder, namelijk het psychoanalytische discours en het filosofische.

Vooraleer we in de twee volgende hoofdstukken Irigarays kritiek op deze vertogen weergeven, kunnen we er kort al even op anticiperen.

1.4 Het psychoanalytische en het filosofische vertoog zijn geseksueerd.

Allereerst een korte introductie op Irigarays kritiek van het psychoanalytische vertoog. Zoals de taal op zich niet sekseneutraal is, zo is ook het psychoanalytische discours niet sekseneutraal⁵⁴. Meer nog: geen enkel discours is sekseneutraal volgens Irigaray, “want hoe zou het vertoog niet geseksueerd kunnen zijn als de taal dat wel is”⁵⁵. Sigmund Freud definieert de vrouwelijke seksualiteit vanuit een mannelijke standaard en dat is volgens Irigaray een behoorlijk inadequate en zelfs onwetenschappelijke weergave van de vrouw. Freud ziet geen twee verschillende sekses, maar ziet enkel de man en de vrouw als de ‘niet-man’⁵⁶. De motor van de vrouwelijke seksuele ontwikkeling ligt volgens hem bij de fallus, net zoals dat bij de man het geval is, met het verschil dat de vrouw geen fallus heeft en zo penisnijd ontwikkelt. Freud ziet de vrouw dus niet als een subject op zich, maar enkel als iets dat complementair is aan de mannelijke seksualiteit⁵⁷. ‘De vader van de psychoanalyse’ is dus volgens Irigaray hét typevoorbeeld van een psychoanalyticus die de seksuele differentie miskent en dus werkt vanuit de economie van Hetzelfde met de man als enige referentiemodel. De psychoanalyse zou er volgens Irigaray volledig anders uitgezien hebben,

⁵² Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 39 (eigen vertaling).

⁵³ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 213 (eigen vertaling).

⁵⁴ Voor deze these van de geseksueerdheid van de vertogen zie: *Ibid.*, p. 67-82.

⁵⁵ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 38 (eigen vertaling).

⁵⁶ Door deze notie te hanteren laat Irigaray al blijken dat Freud werkt vanuit de economie van Hetzelfde.

⁵⁷ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 68.

moest een vrouw er haar zegje in hebben kunnen doen⁵⁸. Het essentiële probleem bij het psychoanalytische vertoog is dus dat de psychoanalyse zelf niet inziet dat ze vertrekt vanuit bepaalde vooroordelen en zo niet beseft dat ze als praktisch compleet geseksualiseerd is. Dit alles zorgt ervoor dat de psychoanalyse in een ironische situatie is aanbeland: hoewel zij als wetenschap het onbewuste als onderwerp heeft, zal de psychoanalyse blijkbaar vergeten haar eigen veronderstellingen bloot te leggen! Irigaray zal daarom pleiten voor een meer zelfkritische psychoanalytische wetenschap⁵⁹.

Niet alleen het psychoanalytische vertoog zal het bij Irigaray hard te verduren krijgen, ook de filosofie wordt door haar op allerlei vooroordelen onderzocht en fel bekritiseerd. Het filosofische discours is, naar Irigarays mening, het meest eminente vertoog, het meesterdiscours ('cette maîtrise philosophique'⁶⁰), want het is de filosofische logos die de argumentatiestrategie heeft ontwikkeld waarvan de andere vertogen uit vertrekken. Volgens haar is de filosofische logos (die fallocratisch van aard is) de bron van alle kwaad, want deze logos heeft de economie van het Ene ontworpen die "alle verschillen tussen de seksen heeft uitgewist"⁶¹. Vanuit deze economie van het Ene is vervolgens al wat heterogeen is, anders is, gereduceerd tot hetzelfde. Deze kritiek op de westerse filosofietraditie zal ik uitvoerig bespreken in een derde hoofdstuk⁶² door Irigarays eigen project van een 'philosophie féminine' af te zetten tegen de fallocratische wijsbegeerte. In dit hoofdstuk heb ik alvast proberen aan te geven waarom de taal en de taalanalyse bij Irigaray zo'n belangrijke plaats innemen. Irigarays stelling dat taal sowieso geseksueerd is, zorgt ervoor dat zij een kritiek geeft op de taal (en de vertogen) binnen de patriarchale samenleving. Zij wil vanuit deze these een vrouwelijk discours ontwikkelen waardoor de vrouw kan ontsnappen aan haar stemloosheid en een subject kan worden. Vandaar haar kritiek op de uitsluitend mannelijke vertogen binnen de psychoanalyse en de filosofie. Deze vertogen zal ik uitvoerig bespreken in de twee volgende hoofdstukken.

⁵⁸ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 71 : "[...] il serait intéressant de savoir ce qu'il adviendrait des notions psychanalytiques dans une culture qui ne refoulerait plus le féminin."

⁵⁹ Dit pleidooi voor een onbevooroordeelde psychoanalyse wordt voornamelijk uitgewerkt in de werken *Ce sexe qui n'en est pas un* en *Speculum de l'autre femme*.

⁶⁰ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 146.

⁶¹ *Ibid.*, p. 72 (eigen vertaling).

⁶² Zie scriptie vanaf p. 28.

Hoofdstuk 2: Het onbewuste in de psychoanalyse ontsluit.

“Elle (la psychanalyse) démasque, du moins pour une part, les dessous d’un fonctionnement, elle ne dérange pas. [...] elle ne va pas jusqu’ à questionner la sexualité du discours lui-même, du théorique en général.”⁶³

Irigaray's kritiek op het psychoanalytische discours wordt grotendeels ontwikkeld in de werken *Speculum de l'autre femme* (1974) en *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977). Uit dit laatste boek bespreek ik de teksten *Ce sexe qui n'en est pas un*, *Retour sur la théorie psychanalytique*, *Pouvoir du discours. Subordination du féminin* en *Così fan tutti*. De eerste drie teksten geven vooral Irigaray's kritiek weer op de psychoanalyse van Sigmund Freud, terwijl de laatste tekst dieper ingaat op het gedachtegoed van Jacques Lacan.

2.1 De psychoanalyse negeert de seksuele differentie.

De psychoanalyse als vertoog en als wetenschap zal de geseksueerdheid van de taal veronachtzamen volgens Irigaray. Meer nog, volgens haar gaat de psychoanalyse op een erg arrogante manier te werk door te veronderstellen dat wat zij als wetenschap vertelt, ook meteen als universeel waar gezien moet worden. Irigaray klaagt dit aan in het volgende citaat: “Het psychoanalytische vertoog over de vrouwelijke seksualiteit is het vertoog van de waarheid. Het is een vertoog dat de waarheid spreekt over de logica van de waarheid, namelijk dat het vrouwelijke zich enkel voordoet binnen modellen en wetten ontworpen door mannelijke subjecten.”⁶⁴ De psychoanalyse zal dus pretenderen de waarheid in pacht te hebben inzake de vrouwelijke seksualiteit (en de seksualiteit in het algemeen), maar ze zal zelf niet beseffen dat het geproduceerde psychoanalytische discours volledig overheerst wordt door de economie van Hetzelfde. In *Così fan tutti*⁶⁵ stelt Irigaray dat de psychoanalyse zo als wetenschap wel “de waarheid uitspreekt over de status van de vrouwelijke

⁶³ Irigaray, *Parler n'est jamais neutre*, p. 285: “De psychoanalyse reveleert gedeeltelijk de onderkant (de veronderstellingen) van een functionerend systeem, maar verstoort deze niet. [...] zij gaat niet zover om de geseksueerdheid van het discours zelf of van het theoretische in het algemeen, te ondervragen.” (eigen vertaling).

⁶⁴ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 85 (eigen vertaling).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 85-101. De titel van dit essay verwijst waarschijnlijk naar de opera van Mozart, getiteld ‘Così fan tutte’. Irigaray herwerkt de originele titel (die vertaald neerkomt op ‘zo zijn vrouwen’) door er een mannelijke uitgang aan toe te voegen, waardoor we deze nieuwe titel kunnen vertalen met ‘zo zijn mannen’. Waarschijnlijk bekritiseert Irigaray hiermee het symmetriedenken van waaruit de mannen in het patriërchaat over de vrouw denken. Deze informatie over Mozart komt uit: Encyclopædia Britannica Online, “Wolfgang Amadeus Mozart”, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/395455/Wolfgang-Amadeus-Mozart> (geraadpleegd op 1/05/2009).

seksualiteit”⁶⁶. Maar daar stopt het dan ook. Deze psychoanalyse zal inderdaad wel iets te vertellen hebben: dit vertoog zal duidelijk maken hoe het met de vrouw en de vrouwelijke seksualiteit gesteld is, máár wat ze vertelt is niet de universele waarheid. Integendeel: Freud en de andere meesters van de psychoanalyse zullen in hun onderzoek aantonen hoe de vrouw slechts vanuit een masculiene logica wordt benaderd en zij zullen dit model zelf overnemen, tot Irigarays spijt. De ‘waarheid’ over de vrouwelijke seksualiteit is dus binnen de psychoanalyse slechts een patriarchale visie op de vrouwelijke seksualiteit. De psychoanalyse toont dus aan hoe het gesteld is met de vrouwelijke seksualiteit binnen de patriarchale cultuur en herhaalt zonder nadenken deze patriarchale vooroordelen in haar eigen discours. De ‘waarheid’ die zij vertelt is dus slechts een patriarchale en dus een particuliere waarheid.

Dit heeft tot resultaat, zegt Irigaray, dat er een soort van ‘monoseksualiteit’ tot stand is gekomen binnen de westerse cultuur, aangezien enkel de man de rol van betekenisgever op zich neemt in het patriarchaat. Deze masculiene vorm van betekenis geven wordt herhaald in de psychoanalyse, waardoor dit discours onbewust “gevangen blijft in een fallocentrisme”⁶⁷. Van respect voor de seksuele differentie is er dus geen sprake binnen deze wetenschap. En dit is nu net dat wat Irigaray zal trachten om te keren. De psychoanalyse poogt wel het onbewuste te zoeken dat achter alle zichtbare fenomenen schuil gaat en demaskeert en ontsluit dus wel tot op een zekere hoogte, maar ze gaat daarin volgens Irigaray niet ver genoeg. De psychoanalyse zou als objectieve wetenschap ook de vooroordelen moeten onderzoeken die achter het eigen vertoog verscholen zitten. Dit onderzoek naar de gepreoccupeerdheid van de psychoanalyse zal de kern uitmaken van de kritische fase binnen Irigarays ‘philosophie féminine’: zij zal de psychoanalyse niet willen vernietigen, maar de psychoanalytische methode willen uittesten op de wetenschap van de psychoanalyse zelf, om zo alle vooroordelen omtrent de geseksueerdheid van deze wetenschap te onthullen. Irigaray stelt haar deconstruerende project als volgt voor: “Zoek ik er naar de psychoanalyse te vernietigen [...]? Eerder probeer ik één van haar operatiemodi te analyseren en vanuit dat startpunt probeer ik haar praktijk te wijzigen.”⁶⁸ Zij zal dus de eenzijdige (masculiene) kant van de psychoanalyse willen blootleggen en de psychoanalyse willen gebruiken tegen de psychoanalyse zelf, om zo “de stiltes”⁶⁹ van de tot mutisme veroordeelde vrouw bloot te leggen in het psychoanalytische vertoog.

⁶⁶ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 99 (eigen vertaling).

⁶⁷ Loc. cit. (eigen vertaling).

⁶⁸ Ibid., p. 143 (eigen vertaling).

⁶⁹ Ibid., p. 73 (eigen vertaling).

Irigaray zal haar deconstructieve pijlen vooral richten op Sigmund Freuds analyse van de vrouwelijke seksualiteit. Samen met Jacques Lacan zal Freud het typevoorbeeld zijn van patriarchaal denken in de psychoanalyse. Om Irigarays kritiek volledig te kunnen begrijpen, schets ik eerst kort Freuds theorie over de vrouwelijke ontwikkeling.

2.2 Freuds monoseksuele analyse van de vrouwelijke seksualiteit.

In het hoofdstuk *Retour sur la théorie psychanalytique*⁷⁰ uit *Ce sexe* gaat Irigaray dieper in op Freuds theorie over de seksualiteit. Irigaray zal in deze tekst citaten van Freud aanhalen (uit zijn artikel “La féminité”⁷¹) om zo aan te tonen dat er iets schort aan zijn ideeën over de vrouwelijke seksualiteit. Voor Freud zullen zowel man als vrouw een identieke ontwikkeling doormaken in hun seksuele ontplooiing, waardoor er volgens Irigaray ingespeeld wordt op het idee van ‘monoseksualiteit’ (ie. het centraal staan van één sekse, hier uiteraard de masculiene sekse) dat zo typerend is voor een patriarchaal denken. In de ogen van Freud is “het kleine meisje een kleine man”⁷². Er zal bij Freud volgens Irigaray maar één sekse primeren, namelijk de masculiene sekse. Dit blijkt uit verschillende elementen in Freuds theorie. Hij zal immers de libidineuze fase van het jongetje en het meisje vanuit eenzelfde (ie. mannelijke) logica gaan beschrijven, waardoor het meisje haar eigenheid, haar vrouwelijkheid zal verliezen. Dit vloeit voort uit het feit dat voor Freud “het libido sowieso steeds mannelijk is”⁷³. Door deze twee zaken onmiddellijk aan te halen maakt Irigaray vanaf het begin van deze tekst duidelijk dat Freud werkt vanuit een masculiene logica van Hetzelfde, waarbij de man met zijn fallus als standaard wordt genomen. Dit zorgt ervoor dat Freud zo genoodzaakt wordt het typisch mannelijke castratiecomplex ook op het meisje toe te passen, aangezien hij vanuit een masculien apriori werkt.

Hoe zit het dan met de seksuele differentie, als de vrouw wordt bekeken vanuit een gelijkmakend, reducerend standpunt? Irigaray citeert het volgende uit één van Freuds werken: “Mannelijkheid combineert de factoren van subjectiviteit, activiteit en bezit van de fallus. Vrouwelijkheid combineert de factoren van het object-zijn en passiviteit.”⁷⁴ Er wordt dus wel een zekere seksuele differentie erkend, maar deze erkenning vetrekt volgens Irigaray nog

⁷⁰ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 35-64.

⁷¹ S. Freud, “La féminité”, in *Nouvelles conférences sur le psychanalyse*, Paris: Gallimard, Traduit de l'allemand par Anne Berman, 1936, 256 p.

⁷² Ibid., p. 35 (eigen vertaling).

⁷³ Ibid., p. 36 (eigen vertaling).

⁷⁴ S. Freud, “L'organisation génitale infantile”, in *La vie sexuelle*, Paris: P.U.F, 1969, 160 p. (eigen vertaling).

steeds vanuit een patriarchaal denken, waarin de subjectwording van de vrouw wordt genegeerd en aan haar slechts de rol van object wordt toebedeeld. Doordat Freud de weg volgt van de economie van Hetzelfde (die door Irigaray in *Speculum* gethematiseerd wordt onder de noemer van “De blinde vlek van een oude droom van de symmetrie”⁷⁵) gaat hij bepaalde typisch mannelijke complexen ook toeschrijven aan de vrouw. Op het vlak van de Oedipale fase⁷⁶ bijvoorbeeld en het daarmee gepaard gaande castratiecomplex zal Freud werken vanuit een masculiene logica. Kort geschetst verloopt dit proces als volgt: wanneer het jongetje volgens Freud mensen ziet zonder mannelijke genitaliën, gaat hij er van uit dat deze zijn gecastreerd. Van daaruit zal er bij hem castratieangst ontstaan. Hij heeft schrik dat zijn vader hem als straf zal castreren omdat hij heimelijk verlangt naar zijn moeder. Deze castratieangst zal vervolgens het motief worden om de Oedipale fase te verlaten waarin hij zijn moeder als liefdesobject zag. Door het verlaten van het Oedipuscomplex zal het jongetje vervolgens de fase van de subjectiviteit bereiken. Ditzelfde castratiecomplex (dat ontegensprekelijk opereert vanuit het bezit van de fallus) zal Freud vervolgens ook op de situatie van het meisje toepassen (waardoor hij volgens Irigaray een kapitale fout maakt). Uiteraard heeft het meisje geen fallus en kan haar seksualiteit niet door deze masculiene denkwijze beschreven worden. Maar Freud weet hier toch een mouw aan te passen: als het meisje geen fallus bezit, laten we haar doen denken dat ze er wel één bezat! In realiteit is dit uiteraard niet zo en wanneer het meisje beseft dat zij geen fallus heeft, zal zij de zogenaamde penisnijd gaan ontwikkelen. De vrouw heeft dus geen castratieangst zoals de jongen maar is in feite al van in het begin van haar bestaan gecastreerd. Aangezien, volgens Freud, de castratie bij het meisje al heeft plaatsgevonden, zal zij zich in haar verdere seksualiteit gaan ontwikkelen vanuit een verlangen naar het bezitten van een fallus. Vanuit dit motief van de penisnijd zal zij haar moeder de rug toekeren om vervolgens naar haar vader te verlangen, die bezit wat zij niet heeft, namelijk een fallus. Zo komt het meisje in haar specifieke Oedipuscomplex terecht. Maar, in tegenstelling tot de jongen zal zij haar subjectiviteit nooit ten volle bereiken, net omdat zij al ‘gecastreerd is’. Zij zal dus in de situatie van het object-zijn blijven vertoeven en haar verlangen naar de fallus van de vader na een tijdje omzetten naar het verlangen naar een kind. En pas wanneer zij een zoon krijgt, zal ze in het bezit zijn van de fallus die ze altijd al

⁷⁵ L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974, p. 9-165 (hierna: Irigaray, *Speculum de l'autre femme*). De titel van deze passage wijst op het feit dat het masculiene denken door symmetrisch te willen zijn een blinde vlek creëert voor alles wat anders is dan de man. De andersheid wordt als volgt niet geaccepteerd en zal zoveel mogelijk gelijkgesteld worden aan de mannelijke standaard. Denk aan de vrouw die tot de ‘niet-man’ wordt gereduceerd in het patriarchale denken.

⁷⁶ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 38-41.

wou. Daarin ligt het uiteindelijke einddoel van de vrouwelijke seksualiteit volgens Freud. Zo blijft “het kleine meisje”⁷⁷ inderdaad “een kleine man”⁷⁸ want zij wordt op elke manier gestuurd vanuit het gebrek aan een mannelijke fallus. Ze valt uiteraard niet samen met de man en is geen man, maar haar seksualiteit wordt wel vanuit de mannelijke motor van de fallus bestuurd en aldus wordt haar seksualiteit beschreven vanuit een masculiene bril.

Het is dit hanteren van een mannelijke visie op de vrouwelijke seksualiteit waar Irigaray het moeilijk mee heeft. Zij zal vanuit haar ‘philosophie féminine’ een vrouwelijke visie willen creëren op de seksualiteit van de vrouw, waardoor de vrouw zich uit haar situatie van de ‘niet-man’ (ie. het negatieve zijn) zal kunnen bevrijden. Want de enige functie die de vrouw als ‘niet-man’ nog heeft in dit patriarchale model is een reflectiefunctie: zij mag als spiegel het masculiene reflecteren, zodat de man weet wat hij niet is. Maar zelf heeft zij niet zo’n spiegel, waardoor zij enkel een object wordt ter ondersteuning van de subjectwording van de man. Men moet deze mannelijke bril op de vrouwelijke seksualiteit dus loslaten als men de vrouw een subject wil laten worden. Dixit Irigaray: “Hoe graag Freud het ook zou willen, de uitgestippelde paden voor de twee sekses zijn niet dezelfde en kunnen niet dezelfde wet gehoorzamen.”⁷⁹ De vrouwelijke seksualiteit volgt dus wel degelijk een ander pad dan dat van de man. En het is dit vrouwelijke pad dat Irigaray wil blootleggen in haar ‘philosophie féminine’.

Vooraleer ik deze mogelijkheid tot bevrijding van de vrouw bespreek, zou ik in dit hoofdstuk eerst nog dieper willen ingaan op een aantal passages uit *Ce sexe* waarin Irigaray haar verdere bezwaren op de psychoanalyse thematiseert.

2.3 Irigarays bezwaren op Freuds monoseksuele analyse van de vrouwelijke seksualiteit.

Allereerst mankeert er iets aan de apriori’s van het psychoanalytische discours: in *Pouvoir du discours. Subordination du féminin*⁸⁰ benadrukt Irigaray nogmaals het veronachtzamen van de seksuele differentie in het psychoanalytische vertoog. Freud toont dat “er een seksuele indifferentie is die schuil gaat achter de waarheid van elke wetenschap, achter de logica van elk discours”⁸¹. Freud meent wel dat hij sekseneutraal te werk gaat, maar doet dit niet. Hij ziet geen twee sekses, integendeel, “het vrouwelijke wordt (bij Freud) steeds beschreven in termen

⁷⁷ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 35 (eigen vertaling).

⁷⁸ Loc. cit. (eigen vertaling).

⁷⁹ Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, p. 35 (eigen vertaling).

⁸⁰ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 65-83.

⁸¹ Ibid., p. 67 (eigen vertaling).

van een deficiëntie of een atrofie, als de andere zijde van een sekse die de monopolie van waarden heeft, namelijk de mannelijke sekse⁸². Vanuit deze mannelijke standaard zal Freud dan de vrouwelijke seksualiteit onderzoeken en zo zal hij deze exclusief verklaren via mannelijke kenmerken, zoals de fallus. “Erfgenaam van een (patriarchale) ideologie die hij niet bevraagt, zal Freud beweren dat het mannelijke het seksuele model is.”⁸³ Freud is dus door en door een patriarchaal denker die uitgaat van een ‘monoseksualiteit’ en zo de vrouw en haar vrouw-zijn zal verwaarlozen. “Jij (Freud) ziet enkel de seksualiteit en meer algemeen de identiteit van het meisje, van het adolescente meisje, van de vrouw in termen van de seksualiteit en identiteit van het jongetje, de adolescente jongen en de man.”⁸⁴ De vrouwelijke seksualiteit wordt dus genivelleerd aan de mannelijke seksualiteit, wat uiteraard versus Irigarays project van de seksuele differentie staat.

Ten tweede zit Irigaray als psychoanalytica verveeld met het feit dat “de vrouwelijke seksualiteit steeds geconceptualiseerd is op basis van mannelijke parameters”⁸⁵. Dit bezwaar komt tot uiting in de tekstpassage *Ce sexe qui n'en est pas un*⁸⁶ (uit het gelijknamige boek). Het is de mannelijke fallus die het in het psychoanalytische vertoog voor het zeggen heeft. Vanuit deze fallocratische logica die de achtergrond vormt van Freuds denken zal de vrouw worden gedefinieerd als een gebrekkig wezen zonder fallus en als een wezen met penisnijd. Hier wordt de eigenheid van de vrouwelijke seksualiteit (die een tweeheid op zich is volgens Irigaray) weggevaagd ten voordele van de “fallische economie”⁸⁷ van het Ene. Terwijl er wel een specifieke vrouwelijke seksualiteit is, maar deze seksualiteit en dit verlangen zijn, zegt Irigaray, “ongetwijfeld verzwolgen door de logica die het westen heeft gedomineerd sinds de Griekse Oudheid”⁸⁸. Waar Irigaray zich verzet tegen een al te rigoureuze definitie van de vrouw (omdat iets definiëren op zich al uitgaat van een masculiene logica), werd de vrouw vanaf de Oudheid wel gedefinieerd, maar dan op een negatieve wijze, namelijk als “het negatieve, de onderzijde, als het omgekeerde van het enige zichtbare en morfologisch aanduidbare orgaan: de fallus”⁸⁹. Maar voor Irigaray is de vrouw niet niets (ie. de ‘niet-man’), maar net “de ander in haarzelf”⁹⁰. Het vrouwelijke verlangen en de daaruit voortkomende taal

⁸² Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 68 (eigen vertaling).

⁸³ *Ibid.*, p. 70 (eigen vertaling).

⁸⁴ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 10 (eigen vertaling).

⁸⁵ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 23 (eigen vertaling).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 23-35.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 24 (eigen vertaling).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 25 (eigen vertaling).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 26 (eigen vertaling).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 28 (eigen vertaling).

zijn veelvoudig en staan daarom open voor de andersheid van de ander, terwijl de masculiene logica van het Ene deze andersheid het liefst wil reduceren naar Hetzelfde. De vrouwelijke seksualiteit (ie. 'de sekse die niet één is') zal bij Irigaray de grondslag vormen voor haar eigen 'philosophie féminine'. Zij zal de vrouw niet meer gaan depreciëren als zijnde de 'niet-man', maar zij legt de nadruk op de meervoudigheid van de vrouwelijke seksualiteit. Terwijl de mannelijke seksualiteit volgens haar instrumenteel is, zal de vrouwelijke seksualiteit autoerotisch zijn, waardoor er bij de vrouw geen breuk is tussen het subject en het object of de ander. De vrouw is volgens Irigaray daarom altijd al twee (denk aan de symboliek van 'les deux lèvres'⁹¹), terwijl de mannelijke logica vanuit de ene fallus zal opereren en zo niet open staat voor de andersheid van de ander(en). De vrouw kan daarentegen de ander aanvaarden omdat ze zelf ten dele de ander is. Haar logica werkt niet vanuit een economie van Hetzelfde en van het Ene, maar vanuit de pluraliteit en het tweevoudige. Het is deze specifieke vrouwelijke seksualiteit die Freud zal veronachtzamen, waardoor hij in een patriarchaal denken hervalt.

2.4 Irigarays pleidooi voor een onbevooroordeelde weergave van de vrouw.

Tot slot is er een derde element in de psychoanalyse waartegen de feministische Irigaray zich zal afzetten, namelijk het feit dat zowel bij Freud als bij Lacan de volledige subjectwording hoofdzakelijk voor de man gereserveerd wordt, waardoor de subjectwording van de vrouw onmogelijk wordt gemaakt. Bij Freud⁹² zien we dat de subjectwording start wanneer men het Oedipuscomplex verlaat. Zoals eerder vermeld zal de mannelijke identiteit dan ontstaan doordat het jongetje zijn moeder als liefdesobject opgeeft omwille van het feit dat zijn vader superieur is en hem eventueel zou kunnen castreren. Vanuit wat Irigaray een symmetrisch denken noemt, schetst Freud de vrouwelijke subjectwording vanuit een mannelijk model: de vrouw zal steeds in het Oedipuscomplex blijven vertoeven en zodanig meer een object zijn dan een subject. Ook Lacan⁹³ zal zijn eigen (patriarchale) interpretatie geven aan de mannelijke en vrouwelijke ontwikkeling. Het kind zal in het begin geen subject zijn aangezien het nog in symbiose is met zijn moeder. Het is pas bij het zogenaamde spiegelstadium dat er

⁹¹ Voor deze symboliek, zie: Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 203-217.

⁹² Zie: Nye, *Feminist Theory and the philosophies of man*, p. 115-136.

⁹³ Zie: Ibid., p. 136-141 en Tong, *Feminist thought. A comprehensive introduction*, p. 226.

een subjectwording zal ontstaan. Het kind zal in deze fase geconfronteerd worden met zijn beeld in een spiegel, waardoor hij gaat beseffen dat hij een zelf is. Naast deze spiegel is er ook de moeder: aangezien het kind en de moeder in een symbiotische relatie zitten, zal het kind naar de moeder verlangen. Op een bepaald moment zal dit verlangen zich omzetten naar een eisen. Lacan neemt het bekende Fort/Da spel over van Freud: het kind zal in dit spel de afwezigheid van zijn moeder naspelen en zo de controle over de situatie nemen. Zo wordt het al meer een zelf. Wanneer het kind vervolgens een taal aanleert, zal het kunnen overgaan naar de sociale fase en een echt subject kunnen worden. Het jongetje zal de overgang van de 'L'Imaginaire'⁹⁴ naar de symbolische orde (ie. de taal) makkelijker kunnen maken, omdat hij volledig uit het Oedipuscomplex kan treden, waardoor in de taal de fallus de rol van de meester-betekenisgever zal krijgen. Meisjes geraken nooit helemaal van hun Oedipuscomplex verlost, waardoor zij nooit helemaal een talig subject kunnen worden. Het enige wat we weten over de vrouw wordt zo verteld door mannelijke talige subjecten (die dus wel in de symbolische orde zijn geraakt).

Voor Irigaray tonen deze twee psychoanalytische theorieën over het subject aan dat "elke theorie over het subject altijd al is toegeëigend door het masculiene"⁹⁵. Dit bekritiseert Irigaray uiteraard, want als de fallus de betekenisgever is, zal er een fallocentrische economie van Hetzelfde regeren over de orde van het symbolische, waarin de vrouw geen plaats krijgt (aangezien ze niet over een fallus beschikt). Zo wordt volgens Irigaray "de fallus de agent van het patriarchale systeem"⁹⁶. Dit alles maakt de vrouwelijke subjectwording dus tot onbestaande. Volgens Irigaray moet het echter mogelijk zijn de vrouw te vinden. Maar dit specifieke vrouw-zijn zal niet in het patriarchale denken kunnen ontdekt worden, aangezien men daar vanuit de economie van Hetzelfde denkt en de vrouw steeds als de 'niet-man' zal omschrijven. Daarom dat Irigaray pleit voor een nieuwe Copernicaanse Revolutie: de man mag volgens haar niet langer de plaats van "de zon"⁹⁷ innemen, het centrum waarrond alles draait. "De man moet zich uit het centrum verwijderen om zijn aandeel in de representatie te bewaren, terwijl de vrouw een tegengewicht moet vormen [...]"⁹⁸ Dit heliocentrisme moet nog geëlimineerd worden, "de Copernicaanse Revolutie moet haar beslissende uitwerking nog

⁹⁴ 'L'Imaginaire' of de 'imaginaire orde' ziet Lacan als de ontwikkelingsfase van het kind en als een structuur van het mens-zijn. Deze imaginaire orde maakt trouwens de symbolische orde mogelijk. Voor meer informatie, zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 131.

⁹⁵ Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 165 (eigen vertaling).

⁹⁶ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 63 (eigen vertaling).

⁹⁷ Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 166 (eigen vertaling).

⁹⁸ Loc. cit. (eigen vertaling).

krijgen [...]”⁹⁹. Het is de man die in het patriarchale denken bevoorrecht is en de overgang heeft kunnen maken naar de symbolische orde en de taal, waardoor hij een subject is kunnen worden. Irigaray wil dit voor de vrouw mogelijk maken via haar project van een ‘parler-femme’. Vanuit dit ‘vrouwspreken’ zal er een nieuwe symbolische orde gecreëerd kunnen worden waardoor de vrouw zichzelf in al haar eigenheid zal kunnen representeren en zo uit haar stilzwijgen zal kunnen bevrijd worden. Wederom valt hier het belang van de taal op in Irigarays project¹⁰⁰: met haar notie van ‘écriture féminine’ tracht Irigaray het fallocratische systeem dat bij Freud en Lacan in hun vertogen aanwezig is, af te breken. Zij tracht de economie van het Ene, die volledig gecentreerd is rond de fallus open te trekken naar een nieuw, vrouwelijk discours dat gebaseerd is op de tweehed en de aandacht voor de ander. Vanuit haar ‘parler-femme’ ontstaat er dan een vrouwelijke syntaxis die “niet langer een subject of object (zal) bevatten, de ‘eenheid’ (van de fallus) zou niet langer geprivilegieerd zijn, er zou geen juiste betekenis meer zijn, geen juiste namen, geen juiste attributen”¹⁰¹. Via deze vrouwelijke taal zou de vrouw dan eindelijk van haar positie als “de man minus de mogelijkheid zichzelf te representeren als man”¹⁰² (ie. de ‘niet-man’) naar het volle vrouw-zijn kunnen overgaan.

Ter afsluiting van dit hoofdstuk mag het duidelijk zijn waarom Irigaray zo’n felle tegenstandster is van de psychoanalyse bij Freud en Lacan: naast het ontkennen van de seksuele differentie en het wegvegen van de specificiteit van de vrouwelijke seksualiteit, is de psychoanalyse als wetenschap nog op een derde punt de weg kwijt volgens Irigaray. Hét hoofdprobleem van de psychoanalyse is dat “ze zich niet afvraagt wat haar historische determinanten zijn, of zich dat te weinig afvraagt. Zolang ze deze determinanten niet bevraagt, kan de psychoanalyse niets doen buiten op dezelfde manier te blijven antwoorden op de vraag naar de vrouwelijke seksualiteit”¹⁰³. De psychoanalyse moet zich dus volgens Irigaray losmaken van het patriarchale denken vooraleer ze echt de vraag kan stellen naar de eigenheid van de vrouwelijke seksualiteit. Bij Freud (en bij Lacan) wordt de vrouw gezien als “de andere zijde of zelfs de verkeerde zijde van de mannelijke seksualiteit”¹⁰⁴ en wordt de vrouw er dus uitsluitend vanuit een patriarchaal model benaderd. En het is dit patriarchale

⁹⁹ Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, p. 166 (eigen vertaling).

¹⁰⁰ K. Ives, *Luce Irigaray. Lips, Kissing and the Politics of sexual difference*, Kent: Crescent Moon, 2003, p. 66 (hierna: Ives, *Luce Irigaray*).

¹⁰¹ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 132 (eigen vertaling).

¹⁰² Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, p. 27 (eigen vertaling).

¹⁰³ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 124 (eigen vertaling).

¹⁰⁴ Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, p. 58-59 (eigen vertaling).

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

denken dat eerst omgebogen zal moeten worden, vooraleer de vrouw uit haar stilzwijgen gehaald kan worden. Naar de mening van Irigaray speelt het filosofische discours in dit etaleren van het patriarchale denken een grotere rol dan het psychoanalytische discours. Freud en Lacan herhalen eigenlijk maar de fallocratische logos van de filosofie en vergeten dan vervolgens deze masculiene bevooroordeeldheid te onthullen. Maar het is de filosofie die de eigenlijke bron van het kwade is en die het symmetrische denken heeft ontwikkeld, waardoor de vrouw monddood werd gemaakt.

Daarom zou ik in een volgend hoofdstuk Irigarays filosofiekritiek willen bespreken en zien hoe er een patriarchaal fallocratisch denken is kunnen ontstaan uit de westerse filosofietraditie. Zo kunnen we vervolgens in een vierde hoofdstuk zien hoe Irigarays eigen filosofieproject (van een 'philosophie féminine') zich verhoudt tot het masculiene filosofische meestersvertoog.

Hoofdstuk 3: De filosofie als het fallocratische vertoog bij uitstek.

*“Western philosophy, perhaps all philosophy, has been constructed around a singular subject. For centuries, no one imagined that different subjects might exist, or that man and woman in particular might be different subjects.”*¹⁰⁵

Irigaray zal niet enkel het psychoanalytische discours aanvallen, maar zal ook een analyse maken van de geschiedenis van de westerse filosofietraditie. Zij zal het filosofische discours zien als het meestersvertoog (“cette maîtrise philosophique”¹⁰⁶), waardoor Irigaray enerzijds de filosofietraditie in een positief daglicht zet, daar ze het filosofisch vertoog ziet als de mogelijksvoorwaarde voor alle andere mogelijke vertogen. Anderzijds zal dit bewieroken van de filosofie met allerlei positieve epitheta niet lang duren. Aangezien het filosofische discours overheerst over de andere vertogen, omdat het aan hen de masculiene argumentatiestijl vanuit de fallocratische logos heeft opgelegd, wil Irigaray dat “we het filosofische discours op de proef [...] stellen en [...] het verstoren”¹⁰⁷. Meer bepaald wil Irigaray de logos in het filosofische discours opsporen, die zich heeft weten te ontplooiën tot een eenzijdig masculien denken. Welnu, deze logos is fallocratisch van aard en “reduceert alles tot de economie van Hetzelfde”¹⁰⁸. Volgens Irigaray is het traditionele filosofische vertoog uitermate problematisch omdat het “de differentie tussen de seksen uitwist in systemen waarin het masculiene subject zichzelf representeert”¹⁰⁹. In *The Question of The other*¹¹⁰ komt deze filosofiekritiek nog meer aan de oppervlakte: daarin zal Irigaray het de filosofietraditie verwijten dat ze de vraag naar de ander nooit met het oog op de seksuele differentie heeft gesteld. Volgens Irigaray heeft de wijsbegeerte zich steeds enkel maar toegespitst op één subject, terwijl er voor haar, vanuit het idee van de seksuele differentie, zowel een mannelijk als vrouwelijk subject kan zijn¹¹¹. En deze twee subjecten verschillen zodanig van elkaar dat ze niet tot elkaar herleid kunnen worden en dus niet in hun eigenheid begrepen kunnen worden vanuit een (masculiene) economie van het Ene.

¹⁰⁵ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 7: “De westerse filosofie en misschien wel de gehele filosofie, is geconstrueerd rond één subject. Eeuwenlang kon men zich niet indenken dat er verschillende subjecten zouden kunnen bestaan, of dat man en vrouw verschillende subjecten zouden kunnen zijn.” (eigen vertaling).

¹⁰⁶ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 146.

¹⁰⁷ Ibid., p. 72 (eigen vertaling).

¹⁰⁸ Ibid., p. 76 (eigen vertaling).

¹⁰⁹ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹¹⁰ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 7-19.

¹¹¹ Zie citaat bovenaan deze pagina, afkomstig uit Ibid., p. 7.

Vooraleer ik in een laatste hoofdstuk¹¹² Irigarays ‘philosophie féminine’ presenteer die zich afzet tegen deze reducerende filosofietraditie van het Ene, zou ik in dit hoofdstuk eerst de vraag willen stellen naar het ontstaan van de fallocratische logos, die volgens Irigaray gerelateerd is aan de verdringing van het principe van het moederlijk-vrouwelijke. Vervolgens wil ik de vervaechting van de masculiene georiënteerde filosofietraditie en het patriarchaat onderzoeken vanuit Irigarays lezing van Plato’s allegorie van de Grot. Tot slot anticipeer ik kort op Irigarays ‘philosophie féminine’ via de tekst *La Mécanique des Fluides* uit *Ce sexe*¹¹³.

3.1 Het fallocentrisme en de verdringing van het moederlijk-vrouwelijke.

Als de fallocratische logos de bron vormt van het veronachtzamen van de seksuele differentie en het monddood maken van de vrouw, moeten we, vanuit Irigarays idee van het ‘vrouwspreken’, eerst opsporen hoe deze logos is kunnen ontstaan. Irigaray onderzoekt waarom er in de westerse filosofie steeds maar één enkel perspectief is aan bod gekomen (namelijk het masculiene) en zal zo een cultuurkritiek gaan opbouwen rond haar these van het verdringen van het principe van het moederlijk-vrouwelijke. Naast de beklemtoning van de seksuele differentie, speelt dit principe van het moederlijk-vrouwelijke een erg belangrijke rol in Irigarays denken, vooral in haar werken *Speculum* en *Je, tu, nous*¹¹⁴. Ik zal me voor het merendeel richten op dit laatste werk, om deze these, die samenhangt met het ontstaan van een patriarchale cultuur, te onderzoeken¹¹⁵.

Aangezien er volgens Irigaray steeds enkel mannen aan het woord geweest zijn in de wetenschappen en de filosofie, heeft dit als resultaat gehad dat er zo uitsluitend fallocratische vertogen de ronde doen, die enkel de mannelijke stem articuleren. De oorzaak voor deze eenzijdige articulatie ligt in het feit dat er een fallocratische logos geponeerd wordt, die ontstaan is in de filosofie¹¹⁶ en zo is overgeleverd aan alle andere mogelijke vertogen. Hierdoor worden vervolgens alle vertogen gedomineerd door de economie van het Ene, namelijk de economie van de mannelijke fallus.

¹¹² Zie het vierde hoofdstuk van deze scriptie vanaf p. 36.

¹¹³ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 105-116.

¹¹⁴ Zie de teksten “L’oubli des généalogies féminines” (p. 17-27), “Mythes religieux et civils” (p. 27-35) en “Discours de femmes et discours d’hommes” (p. 35-44) uit Irigaray, *Je, tu, nous*.

¹¹⁵ Deze uitleg heb ik gebaseerd op Halsema’s explicatie van het principe van het moederlijk-vrouwelijke, zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 76-79 en heb ik vervolgens gecombineerd met Irigarays essays uit *Je, tu, nous* om alles vanuit haar stem te verduidelijken.

¹¹⁶ Aangezien de filosofie het meestersvertoog is die de argumentatiestijl doorgeeft aan andere vertogen.

Wat verstaat Irigaray onder een patriarchale samenleving en hoe kon zo'n economie juist ontstaan? Volgens Irigaray zou onze cultuur, als ze de seksuele differentie wil respecteren, moeten vertrekken vanuit twee genealogieën, namelijk vanuit een patriarchale en een matriarchale. Aangezien er een verdringing is geweest van het principe van het moederlijk-vrouwelijke, kwam de patriarchale orde centraal te staan. "De patriarchale macht wordt georganiseerd door de ene genealogie (de matriarchale) te onderwerpen aan de andere."¹¹⁷ Dit houdt in dat moeder-dochterrelaties minder belangrijk geacht worden dan relaties tussen mannen onderling. Zo wordt er dan een fallocentrische houding ontwikkeld, waardoor de politiek-sociale macht aan de mannen is voorbehouden. Zij zullen vervolgens de mogelijkheid hebben om een fallocratische symbolische orde te gaan opleggen, waardoor de vrouw haar gezicht én haar stem zal verliezen. Op dit punt poneert Irigaray de stelling dat er bij het centraal zetten van dit fallocentrisme een verdringing van het moederlijk-vrouwelijke ('le maternel- féminin')¹¹⁸ heeft plaatsgevonden. Deze verdringing van het principe van het moederlijk-vrouwelijke thematiseert Irigaray onder de noemer van de moedermoord ('le matricide'¹¹⁹). Zij ziet het moederlijk-vrouwelijke als de baarmoeder van onze cultuur, wat betekent dat ondanks deze verdringing het principe toch nog een soort van onbewuste motor is achter onze cultuur. Wat houdt deze verdringing nu specifiek in? Irigaray zal het negeren van het moederlijk-vrouwelijke koppelen aan de verdringing van het materiële en de natuur (die materieel van aard is). Dit zal vervolgens leiden tot een overheersen van het geestelijke op het materiële, waarbij de man het recht zal opeisen op het geestelijke domein en waardoor het patriarchaat zichzelf zal kunnen blijven bestendigen. Uiteindelijk ontstaat er zo een "hegemonie van de fallus"¹²⁰.

Irigaray noemt een tweetal typische kenmerken van een patriarchale samenleving: ten eerste is zo'n samenleving enkel bezig met het ontwerpen van "werelden aan de overzijde"¹²¹ en veronachtzaamt ze zo de natuur door de cultuur te beklemtonen. Daarnaast staat een 'verterende' houding centraal: aangezien het patriarchaat "gelooft [...] dat alles gekocht kan worden"¹²² zal het geneigd zijn tot het exploiteren van het materiële. De mogelijke consequenties van deze patriarchale houding zijn catastrofaal volgens Irigaray: enerzijds zal de vrouw (die het domein van de natuur voorstelt in het patriarchaat) enkel van belang zijn

¹¹⁷ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 18 (eigen vertaling).

¹¹⁸ Deze term vindt men bijvoorbeeld in: Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, p. 93.

¹¹⁹ Hiermee keert ze natuurlijk Freud om die vertrekt vanuit een patricide.

¹²⁰ Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 148 (eigen vertaling).

¹²¹ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 32 (eigen vertaling).

¹²² Loc. cit. (eigen vertaling).

voor het patriarchaat vanwege haar natuurlijk reproductieve kracht en zo geëxploiteerd worden als een “gebruiksvoorwerp”¹²³, anderzijds zal het patriarchaat geneigd zijn om ook de natuur zelf te uit te buiten en eventueel te vernietigen. De seksuele differentie zal dus miskend worden binnen het patriarchaat, aldus stelt Irigaray: “Waar het vrouwelijke lichaam zich ontwikkelt met respect voor de differentie, construeert de patriarchale samenleving zich op een hiërarchische wijze, en zo sluit het de differentie uit.”¹²⁴ Naast het feit dat de vrouw als een louter gebruiksvoorwerp en ruilmiddel gezien zal worden binnen de patriarchale orde, zijn er nog een aantal onaangename gevolgen met betrekking tot de situatie van de vrouw.

Ten eerste zal de maternale afstammingslijn inboeten aan belang ten voordele van de vaderlijke afstammingslijn, waardoor het patriarchaat zichzelf elke generatie zal kunnen vernieuwen. Ten tweede zal de vrouw zich niet meer kunnen articuleren, want ze wordt niet meer gerepresenteerd zoals ze echt is, aangezien het enige perspectief op de werkelijkheid (en dus ook op de vrouw) vertrekt vanuit een fallocentrisme. Hier ontstaat het stilzwijgen van de vrouw: ze wordt “uitgesloten en ontkend binnen de patriarchale linguïstische orde”¹²⁵. De situatie van de vrouw binnen de patriarchale samenleving is dus tweevoudig: enerzijds wordt ze foutief gerepresenteerd als zijnde de ‘niet-man’. In het patriarchaat wordt “het vrouwelijke (namelijk) steeds beschreven als een gebrek, atrofie, gebrekkig zijnde aan de sekse die een waardenmonopolie heeft, namelijk de mannelijke sekse”¹²⁶. Anderzijds wordt de vrouw ook nog eens onhoorbaar gemaakt en tot een niet-spreken veroemd.

Zo krijgt de vrouw¹²⁷ dus een totale inferieure betekenis versus de man binnen een patriarchale samenleving. Het is de man die vanuit een fallocentrische attitude de waarde van alles rondom hem bepaalt, zodat de vrouw, die geen fallus bezit, minderwaardig wordt en als onvolkomen wordt ervaren. Zo wordt de vrouw haar eigenheid ontkend en lijkt het alsof ze geen eigen definitie waard is. Dit zorgt er voor dat de seksuele differentie miskend wordt en er enkel sprake is van een monoseksuele cultuur onder invloed van de mannelijke sekse. Deze ‘monoseksualiteit’ zet zich dan verder in het filosofische vertoog, waardoor de vrouw in dat vertoog (en alle andere afgeleide vertogen) stemloos wordt gemaakt.

¹²³ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 170 (eigen vertaling).

¹²⁴ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 55 (eigen vertaling).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 23 (eigen vertaling).

¹²⁶ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 68 (eigen vertaling).

¹²⁷ Zie: A. Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, New York: Cambridge University Press, 2006, p. 26-27 (hierna: Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*) voor extra informatie rond de definitie van de vrouw in het patriarchaat.

3.2 De fallocratische filosofie met Plato als de meesterfallocraat.

Naar Irigarays mening is er dus een grote vervlechting tussen de westerse filosofietraditie en de patriarchale cultuur, aangezien zij dezelfde fallocratische logos delen. Het oervoorbeeld van de patriarchale filosofen is Plato¹²⁸, daarom dat Irigaray in haar boek *Speculum* Plato's allegorie van de grot¹²⁹ zal analyseren. Ik zal kort aan de hand van de interpretaties van Songe-Møller¹³⁰ en Halsema¹³¹ deze feministische lezing van Plato weergeven en nagaan waar de patriarchale kenmerken in Plato's filosofie verscholen zitten.

Waarom bestempelt Irigaray Plato als een patriarchaal denker? Naar Irigarays mening zal hij in zijn werk *De Staat* weergeven hoe het principe van het moederlijk-vrouwelijke in de filosofie is verdrongen. Deze verdringing van de werkelijke oorsprong wordt weergegeven in de bekende grotmetafoor (*De Staat*, 514a-517a). Waar Socrates in deze passage het beeld van de grot zal gebruiken om de transitie naar de ideeënleer van Plato te verhelderen, zal Irigaray met een verrassende interpretatie afkomen die de fallocratische logos bij Plato aanduidt. We moeten de grot namelijk "lezen als een metafoor van de holte, van de baarmoeder [...]"¹³². Al zal deze grot (ie. baarmoeder of het principe van het moederlijk-vrouwelijke) juist onbelangrijk geacht worden volgens Plato's visie, waardoor zijn denken een fallocentrisme zal vertonen. Hij zal de grot inderdaad als iets negatiefs beschouwen: men moet zo snel mogelijk uit deze grot proberen te ontsnappen door via het gebruik van de rede ware kennis te verkrijgen van de ideeën in plaats van in een schaduwwereld te blijven zitten. Hij zal de grot dus gebruiken om zijn epistemologie te kaderen, waardoor Irigaray volgens Songe-Møller denkt "dat Plato effectief het vrouwelijke lichaam en haar functies als een bron voor beelden en metaforen exploiteert"¹³³. Plato zal dus met de grotmetafoor zijn ideeënleer willen conceptualiseren, waarbij hij de grot als oorsprong een inferieure status zal geven. De grot¹³⁴ zal enkel in de duisternis schaduwbeelden representeren. En hier ligt het kernprobleem

¹²⁸ Aangezien hij de filosoof is die de metafysica heeft opgebouwd vanuit de verdringing van het moederlijk-vrouwelijke.

¹²⁹ Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 301-457.

¹³⁰ V. Songe-Møller, "Virginity and masculine reproduction: Plato in a woman's looking-glass. Irigaray's reading of the cave myth", in *Philosophy without women. The birth of sexism in western thought*, London: Continuum International Publishing Group, Translated by Peter Cripps, 2003, p. 113-128 (hierna: Songe-Møller, "Irigaray's reading of the cave myth").

¹³¹ Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 82-87.

¹³² Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 301 (eigen vertaling).

¹³³ Songe-Møller, "Irigaray's reading of the cave myth", p. 114 (eigen vertaling).

¹³⁴ Deze representatiefunctie van de grot/baarmoeder kan je vereenzelvigen met de status van de vrouw in een patriarchale filosofie: zij zal zich niet in haar eigenheid kunnen representeren, maar zal enkel een reflectie van de man zijn als 'niet-man'.

volgens Irigaray: Plato zal zo tot een ‘matricide’ overgaan en de ware oorsprong gaan negeren in ruil voor een nieuwe, zelfgecreëerde transcendente oorsprong, namelijk die van de intelligibele ideeënwereld. De ware kennis zal bij Plato slechts verkregen worden door afstand te doen van de grot, van de baarmoeder. De vrouwelijke oorsprong van de wereld krijgt hierdoor geen (positieve) plaats in de filosofische traditie en wordt vervangen door een verticale wereld die zich afkeert van het materiële.

Volgens Irigaray ontstaat hier het paradigma van het patriarchale denken. Dit denken wordt door Irigaray gekarakteriseerd als een symmetrisch, verticaal denken dat gericht is op het Ene¹³⁵. Deze patriarchale filosofie is in essentie verticaal omdat er een verdringing is ontstaan van de oorsprong (ie. de baarmoeder) waarop Plato de oorsprong naar boven toe, naar een transcendente werkelijkheid toe (ie. de ideeënwereld) heeft geprojecteerd. Daarbij is dit verticale denken ook symmetrisch omdat het werkt vanuit het mannelijke (niet-materiële) perspectief en alles wat anders is zal reduceren tot hetzelfde. Hier ontstaat dus de typische masculiene logica van het Ene en Hetzelfde.

Vanuit deze kritiek op Plato, waarmee ze volgens Songe-Møller wil aantonen dat “Plato’s ontologie en epistemologie niet genderneutraal zijn”¹³⁶, gaat Irigaray nog een stapje verder. Vanuit Plato’s verticale symmetrische denken zal er een hele metafysische traditie ontstaan die zijn patriarchaal denkmodel overneemt en zo een monoseksuele cultuur zal ontwerpen waarin de seksuele differentie (vanuit de minachting voor het materiële) veronachtzaamd zal worden. De westerse metafysicatraditie met Plato op kop zal zo meer op het transcendente gefixeerd zijn, waardoor er een hiërarchisch systeem ontstaat waarbij “het empirische en het transcendente, het zichtbare en het intelligibele, de materie en idee tegengesteld zijn”¹³⁷. De fallocentrische logos is met andere woorden gestoeld op het weigeren van omgang met het sensibele en het materiële. En aangezien het principe van het moederlijk-vrouwelijke weggevaagd is, zal de vrouw op één lijn geplaatst worden met het materiële en het sensibele. Zo valt de uitsluiting van de vrouw uit de filosofietraditie te verklaren: door de fixatie op het transcendente zal zij gereduceerd worden tot de ander van Hetzelfde. Het is deze westerse metafysica, die ontstaat vanuit de negatie en de exclusie van het vrouwelijke lichaam, die Irigaray zal bekritisieren en zal trachten om te buigen.

¹³⁵ Zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 82.

¹³⁶ Songe-Møller, “Irigaray’s reading of the cave myth”, p. 113 (eigen vertaling).

¹³⁷ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 156 (eigen vertaling).

3.3 De solide patriarchale filosofie versus de vrouwelijke filosofie van Irigaray.

Tegen deze platoonse metafysische fallocentrische orde zal Irigaray haar ‘vloeibare’ vrouwelijke filosofie gaan ontwikkelen. Zij wil geen traditionele subjectsfilosofie waarin enkel de man en zijn solide economie van het Ene centraal staat, zij wil daarentegen een ander model van filosoferen naar voren brengen, waarin het paradigma van de tweeheid centraal staat. Irigaray verwoordt het zo: “Het vrouwelijke subject moet bevrijd worden van de wereld van de man om een filosofisch schandaal te kunnen creëren, namelijk: het subject is niet één en ook niet singulier.”¹³⁸ Irigaray zal met andere woorden vanuit de vrouw (en haar lichamelijke specificiteit) vertrekken om zo een nieuw antipatriarchaal filosoferen te ontwikkelen dat de andersheid wel respecteert, aangezien het de tweeheid veronderstelt. In het essay *La Mécanique des Fluides*¹³⁹ geeft Irigaray een eerste schets van hoe zo’n filosofie met respect voor de andersheid er zou moeten uitzien aan de hand van de symboliek van het ‘vloeibare’.

In de traditionele metafysica staat, zoals we hebben vermeld, de man en zijn economie van het Ene, namelijk de fallus, centraal. Heel de symbolische orde is volgens Irigaray in het patriarchale denken opgebouwd rond deze solide fallus en geeft aan dit denken een strakke argumentatiestijl mee. Dit zorgt voor een seksuele indifferentie want “wat overvloedig is met betrekking tot de vorm, de vrouwelijke sekse bijvoorbeeld, wordt noodzakelijkerwijs afgekeurd als de onderzijde of als de overzijde van het systeem dat op dit moment aan de macht is”¹⁴⁰. Wat dus niet binnen het solide logische masculiene systeem past, zal het woord niet krijgen. Maar, zegt Irigaray, de vrouw spreekt toch. Al spreekt de vrouw wel volgens een andere logica, zij zal “[...] niet spreken ‘als’, niet spreken (volgens) Hetzelfde”¹⁴¹. De vrouw zit niet gevangen in de solide mannelijke logica, zij spreekt net vloeiend. “De vrouw spreekt nooit op dezelfde manier. En wat zij uit is vloeiend, veranderend. Vervagend. En er wordt niet naar haar geluisterd, tenzij de juiste betekenis verloren gaat.”¹⁴² Vanuit een fallocentrisch discours zal de vrouw daarom monddood gemaakt worden: zij past niet in de solide argumentatieve logica en wordt daarom als niet-sprekend (en dus als irrationeel) ervaren. Net omdat zij door de man als het negatieve van de man gezien wordt, zal zij door de man ook als het negatieve van de taal ervaren worden, waardoor zij binnen het patriarchale denken geen

¹³⁸ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 12 (eigen vertaling).

¹³⁹ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 105-116.

¹⁴⁰ Ibid., p. 109 (eigen vertaling).

¹⁴¹ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁴² Ibid., p. 110-111 (eigen vertaling).

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

subjectpositie zal kunnen verkrijgen. En dit is waar Irigarays vrouwelijke filosofie zal tegen reageren: zij zal trachten de voorwaarden te creëren voor de vrouwelijke subjectwording.

Deel 2: Irigarays onderzoek naar de seksuele differentie en de subjectwording van de vrouw. Filosoferen voor de vrouw, door de vrouw. Een evaluatie.

Hoofdstuk 4: Irigarays ‘philosophie féminine’. De stem van de vrouw gearticuleerd.

“Pour en revenir à mon travail: j’essaie, comme je l’ai déjà indiqué, de retraverser l’imaginaire masculin, d’interpréter comment il nous a réduites au silence, au mutisme, ou au mimétisme, et je tente, à partir de là et en même temps, de (re)trouver un espace possible pour l’imaginaire féminin.”¹⁴³

Vanuit haar ‘philosophie féminine’ zal Irigaray dus de mannelijke symbolische orde gaan aanvallen die de vrouw monddood heeft weten te maken. Maar hoe ontsnapt Irigarays vrouwelijke filosofie aan die reducerende fallocratische logos die blijkbaar in de meeste filosofische vertogen aanwezig is? Hoe kan zij voorkomen dat ze in deze reducerende economie van Hetzelfde belandt? Volgens Irigaray zijn er verschillende “paden”¹⁴⁴ die we kunnen bewandelen om de vrouwelijke subjectwording mogelijk te maken, zonder dat we in een fallocentrisme hervallen.

Om te beginnen zouden we de “condities waaronder systematiciteit mogelijk is”¹⁴⁵ kunnen onderzoeken. Irigaray bedoelt hiermee dat we de logische argumentatiestijl van vertogen in het algemeen en dat van het filosofische vertoog in het bijzonder moeten analyseren. We zouden bijvoorbeeld de spatio-temporaliteit in het discours kunnen onderzoeken, of de logische coherentie van het discours. Het komt er met andere woorden op neer om “aandacht te schenken aan de wijze waarop het onbewuste werkt in elke filosofie en in de filosofie in het algemeen”¹⁴⁶. Uiteraard is dit een pleidooi voor een psychoanalytisch onderzoek van de vertogen, maar Irigaray legt er ook de nadruk op dat een linguïstiek analyse van de filosofie niet mag ontbreken: “We moeten de werking van de grammatica van elke

¹⁴³ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 159: “Om terug te komen op mijn werk: ik heb geprobeerd, zoals ik al heb aangegeven, het mannelijke ‘l’imaginaire’ opnieuw te doorlopen, om te interpreteren hoe zij ons tot de stilte, of tot het mutisme, hebben teruggebracht. En ik probeer, vertrekkende van daaruit, tezelfdertijd een mogelijke plaats te vinden voor een vrouwelijke ‘l’imaginaire’.” (eigen vertaling).

¹⁴⁴ Ibid., p. 72 (eigen vertaling).

¹⁴⁵ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁴⁶ Ibid., p. 73 (eigen vertaling).

figuur binnen het discours examineren, (wat er gezegd wordt) en vooral wat het discours niet articuleert op het niveau van spreken: (namelijk) de stiltes van het discours.”¹⁴⁷ Irigaray zal dus het woord willen geven aan de vrouw die in al deze vertogen tot stilzwijgen werd verdrukt. Dit zal zij bewerkstelligen door het “discursieve mechanisme”¹⁴⁸ zelf te verstoren en te vernietigen.

Maar hoe wil Irigaray deze destructie van de mannelijke symbolische orde realiseren? Volgens Irigaray is er één pad dat we onmiddellijk kunnen bewandelen en dat is het pad van de mimesis. Irigaray wil namelijk geen feminisme presenteren dat, door de macht op te eisen, verstrikt geraakt in de masculiene logica, want zo zou “de seksuele indifferentie gewoon behouden blijven”¹⁴⁹. Zij wil niet zomaar het spreken van het mannelijke subject herhalen, integendeel, Irigaray wil net een ‘vrouwspreken’ realiseren. En het is de mimesisstrategie die ons hierin een uitweg biedt: “Spelen met de mimesis betekent voor een vrouw dat ze tracht de plaats van haar exploitatie door middel van het discours terug te vinden, zonder toe te staan dat ze erdoor gereduceerd wordt.”¹⁵⁰ Spelen met mimesis houdt dus in dat men het fallocratische vertoog herhaalt, zonder de fallocratische logos ervan over te nemen. Net door het discours te herhalen in een ‘parler-femme’ zullen de stiltes van de vrouw in het fallocratische discours geopenbaard worden en zo zal Irigaray de masculiene logica achter het vertoog kunnen ontdekken en wijzigen. Deze act van mimesis lijkt in Irigarays project exclusief voor de vrouw gereserveerd te zijn: want het zijn de vrouwen “die in staat zijn nieuw voedsel in de operatie te brengen”¹⁵¹. De vrouw krijgt in Irigarays vrouwelijke filosofie dus een bijzondere positie: aangezien in het patriarchale denken het moederlijk-vrouwelijke is verdrongen, is het de monddood gemaakte vrouw zelf die nu de masculiene symbolische orde zal moeten verstoren door te spreken vanuit een ‘parler-femme’. Irigaray presenteert dus een pure feministische filosofie die vanuit de vrouw filosofeert voor de vrouw. De bevrijding van de vrouw ligt dus bij de vrouw zelf (en bij Irigarays ‘philosophie féminine’).

In dit laatste hoofdstuk zou ik Irigarays mimesisstrategie onder de loep willen houden, om vervolgens Irigarays vrouwelijke filosofie te interpreteren als een filosofie van de tweehed. Vanuit dit paradigma van het twee-zijn lijn ik Irigarays filosofie nog verder af tegenover de Beauvoirs en Levinas’ filosofie van de ander. Tot slot zal ik nog een aantal kritieken schetsen die vaak geuit zijn op Irigarays radicale vrouwelijke filosofie.

¹⁴⁷ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 73 (eigen vertaling).

¹⁴⁸ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁴⁹ Ibid., p. 74 (eigen vertaling).

¹⁵⁰ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁵¹ Loc. cit. (eigen vertaling).

4.1 De productieve mimesis als strategie

Bij Irigaray zijn er een aantal strategieën¹⁵² te vinden waarmee ze de fallocratische filosofie wil ongedaan maken. Zoals eerder vermeld ziet Irigaray de taal als een subjectwordingsinstrument. De taal, zo bepleit Irigaray, is niet sekseneutraal en in een patriarchale samenleving wordt er onder het mom van seksneutraliteit enkel ruimte gecreëerd voor de mannelijke stem en voor het masculiene discours. Daarom zal een eerste strategie er in bestaan een ‘parler-femme’ te ontwikkelen waardoor vrouwen hun eigen stem kunnen vinden en articuleren. Dit ‘vrouwspreken’ zal Irigaray, zoals we eerder hebben gezien, ontwikkelen vanuit het vrouwelijke lichaam: aangezien de “seksualiteit (van de vrouw) de steeds tenminste dubbel is (en zelfs) meervoudig is”¹⁵³, zal de vrouwelijke taal zich kunnen onderscheiden van de dominante logica van het Ene (ie. de logica van de fallus), want in de vrouwelijke taal heerst er “een andere logica dan degene die opgelegd wordt door coherentie”¹⁵⁴. Het is vanuit deze vrouwelijke taal met respect voor de andersheid dat de vrouw zich zal kunnen transformeren van een monddood object naar een sprekend subject.

Een tweede tactiek van Irigaray, is die van het hanteren van allerlei metaforen in haar ‘vrouwschrijven’. Zij zal masculiene getinte metaforen uit het mannelijke discours halen om die vervolgens een andere betekenis te geven in haar eigen schrijven. Zo gebruikt Irigaray dikwijls de metafoor van de spiegel om de subjectpositie van de man en de vrouw aan te tonen. Irigaray maakt meestal een onderscheid tussen twee soorten spiegels: vlakke spiegels staan voor de mannelijke economie van Hetzelfde, terwijl meer gebogen spiegels de vrouw moeten voorstellen. Irigaray zelf verwoordt het zo: “De prioriteit van de symmetrie gaat samen met die van de platte spiegel die gebruikt wordt voor de zelfreflectie van het mannelijke subject in de taal. De vrouw, vertrekkende met alleen deze platte spiegel, kan zo enkel in het zijn komen als de omgekeerde ander van het masculiene subject, [...], of nogmaals als een gebrek, aangezien haar sekse voor het grootste deel niet onderworpen is aan specularisatie.”¹⁵⁵ De vlakke spiegel zal voor de vrouw dus niet bruikbaar zijn in haar subjectwording, aangezien deze haar zou dwingen tot een symmetrisch denken en spreken. Deze metafoor van de spiegel¹⁵⁶ gebruikt Irigaray niet enkel in verband met de vrouwelijke

¹⁵² Zie: Tong, *Feminist thought*, p. 227-229 voor deze drie strategieën en de Beaugrande, “In Search of a Feminist Discourse”, p. 267-269.

¹⁵³ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 27 (eigen vertaling).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 149 (eigen vertaling).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 127 (eigen vertaling).

¹⁵⁶ Ives, *Luce Irigaray*, p. 66.

subjectwording, maar zal zij ook hanteren als instrument ter vernietiging van de fallocratische orde: met de gebogen spiegel zal het de symmetrie van het Ene vernietigd worden en zo moet “alles dan herdacht worden in termen van golvende krullen, spiralen, diagonale spiralen, deiningen, draaibewegingen, rotaties, pirouettes”¹⁵⁷.

Deze metafoor van de verschillende spiegels zal een samenhang vertonen met Irigarays derde strategie van de mimesis¹⁵⁸. Het belang van de mimesisstrategie bij Irigaray is ontzettend groot, eigenlijk is de mimesis het eerste pad dat gevolgd moet worden om de vrouwelijke subjectwording mogelijk te maken. Irigaray stelt het zo: “In een eerste fase is er misschien maar één pad [...], namelijk de mimicry. Maar de mimetische rol zelf is complex, omdat ze veronderstelt dat [...] men alles kan kopiëren, iedereen kan kopiëren, [...] zonder deze tot zichzelf toe te eigenen en zonder iets toe te voegen.”¹⁵⁹ Deze weg is inderdaad niet zonder gevaar, want het is uiteraard niet de bedoeling om het mannelijke vertoog totaal te reproduceren. Daarom maakt Irigaray een onderscheid tussen twee verschillende soorten van mimesis, namelijk “de mimesis als productie [...] en de mimesis die verwickeld is in een proces van imitatie, specularisatie, adequatie en reproductie”¹⁶⁰. De term mimesis zelf haalt ze bij Plato, waar mimesis een eerder negatieve bijklank heeft: de mimetische (nabootsende) kunsten zijn enkel van tel als zij het origineel getrouw afbeelden. Wanneer het idee correct wordt afgebeeld en dus gereproduceerd, heeft de kunst bij Plato toch nog een waarde. Bij hem lijkt de reproductieve mimesis dus te primeren. Irigaray daarentegen zal de reproductieve mimesis als patriarchaal beschouwen, omdat deze in de lijn ligt van het fallocratische symmetriedenken. Men zal via een reproductieve mimesis namelijk enkel beelden van het zelfde gaan reproduceren vanuit een gelijkmakende economie. Irigaray tematiseert dit symmetrische denken ook wel als een “spiegeleconomie”¹⁶¹ aangezien het vertoog binnen dit denken enkel het mannelijke subject zal representeren. Hierbij zal een vlakke spiegel gehanteerd worden, die de vrouw dus zal reduceren tot de ‘niet-man’. De mimesis als productie zal tegen dit symmetrische denken moeten reageren en zo de vrouw een kans op subjectwording kunnen geven. Irigaray zal deze productieve mimesis vervolgens toepassen op haar eigen schrijven: in haar kritiek op de psychoanalyse en de filosofie zal zij al deze

¹⁵⁷ Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 295 (eigen vertaling).

¹⁵⁸ Zie: Halsema, *Dialectiek van de seksuele differentie*, p. 95-116 voor meer uitleg over de mimetische strategie.

¹⁵⁹ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 147 (eigen vertaling).

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 129-130 (eigen vertaling).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 73 (eigen vertaling).

patriarchale vertogen gaan herhalen¹⁶², om ze zo vervolgens in deze herhaling te bekritisieren en een opening te creëren voor de vrouw. Irigaray thematiseert dit als volgt: “De enige optie die er voor mij overbleef was een huwelijk aan te gaan met de filosofen.”¹⁶³ Door deze speelse herhaling in haar huwelijk met de filosofen articuleert Irigaray alles wat voorheen onzichtbaar en onhoorbaar was in het fallocentrische vertoog en tracht zij zo een speelruimte te creëren voor haar vrouwelijke filosofie.

4.2 Een vrouwelijke filosofie vanuit het onbegrensde volume vrouw en haar tweeheid.

Door de mimesisstrategie te hanteren, slaagt Irigaray er in een kritiek te geven op de fallocratische vertogen en werkt zij ondertussen ook een eigen project van een ‘philosophie féminine’ uit. In de tekst *L’Incontournable Volume*¹⁶⁴ uit *Speculum de l’autre femme* komt Irigarays vrouwelijke filosofie het best naar voren, aangezien zij hier de masculiene symbolische orde onderzoekt en zo analyseert hoe de man de vrouw steeds gedefinieerd heeft. De vrouw heeft volgens Irigaray nog geen gepaste representatie gekregen in de westerse geschiedenis, net omdat in alle vertogen een fallocratische logica aan het werk was die het principe van het moederlijk-vrouwelijke genegeerd heeft. “Dus de vrouw heeft (nog) geen plaats ingenomen.”¹⁶⁵ De vrouw blijft dit ‘niets’ in de fallocratische vertogen volgens Irigaray, want het is de man die haar zal definiëren als de ‘niet-man’, waardoor zij niet in haar eigenheid gerepresenteerd wordt en enkel als reflectie-instrument voor de man dient. Daardoor “kan ze (de vrouw) haar verschil niet articuleren”¹⁶⁶ en wordt ze tot stilzwijgen veroordeeld.

Vanuit de fallocratische logos is de vrouw uiteraard niet in haar eigenheid gedefinieerd, want deze logos werkt, zoals we eerder al hebben gezien, vanuit een solide model, terwijl de vrouw volgens Irigaray ontsnapt aan elke vorm van definiëring vanuit de

¹⁶² Deze herhaling van de filosofische vertogen voltrekt zich voornamelijk in de werken *Speculum* en *Ce sexe*. Irigarays productieve mimesisstrategie komt neer op het citeren van andere filosofen (ie. ‘het huwelijk aangaan met andere filosofen’, zie noot 163), waarmee Irigaray wil duidelijk maken dat er bepaalde zaken onhoorbaar werden gemaakt in de traditionele filosofische vertogen. Door bijvoorbeeld in *Ce sexe* de visie van Freud op de vrouw te herhalen en bepaalde passages van hem te citeren, probeert Irigaray aan te tonen waar Freud de vrouwelijke specificiteit negeert en tracht zij zo zelf een openheid voor de vrouw te creëren. In deze scriptie geef ik maar een klein deel van Irigarays mimesisstrategie weer (zie hoofdstuk twee voor de toepassing van de mimesis op Freud en Lacan vanaf p. 18, hoofdstuk drie voor Irigarays kritiek op Plato vanaf p. 32 en hoofdstuk vier voor Irigarays mimetische ‘aanval’ op Levinas vanaf p. 42) aangezien de volledige ontwikkeling van dit complexe thema eerder geschikt is voor een masterthesis.

¹⁶³ Irigaray, *Ce sexe qui n’en est pas un*, p. 147 (eigen vertaling).

¹⁶⁴ Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, p. 282-301.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 282 (eigen vertaling).

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 283 (eigen vertaling).

falocratische logos (en aan elke definiëring¹⁶⁷ an sich). De vrouw zal in dit systeem meestal gedefinieerd worden vanuit haar moederrol, waarin zij het duidelijkst de ‘niet-man’ is: zij is als moeder een ‘volume’. De man zal de vrouw zo definiëren als een gesloten volume, een ‘container’. Want het zou voor hem gevaarlijk zijn als ze een open volume zou zijn, een volume zonder contouren, dan zou hij haar niet meer kunnen controleren vanuit zijn solide logica en zou hij zijn subject-zijn riskeren te verliezen. Deze masculiene representatie van de vrouw als een gesloten volume zal Irigaray willen openbreken: zij zal de vrouw willen affirmeren als een open volume, zonder contouren. Irigaray stelt het als volgt: “De vrouw is noch open noch gesloten. Zij is onbeperkt, oneindig, de vorm is nooit compleet in haar.”¹⁶⁸ Irigaray ziet de vrouw dus als een wezen dat ontsnapt aan elke vorm van definiëring. De vrouw doorbreekt volgens haar zowat alle logische wetten: “Haar morfologie laat haar toe steeds weer iets anders te worden, maar dit betekent niet dat ze ooit ondubbelzinnig niets is. Er is geen enkele metafoor die haar vervolledigt. Zij is nooit ‘dit’, dan ‘dat’, ‘dit en dat’.”¹⁶⁹ De vrouw kan dus niet eenmalig gedefinieerd worden omdat ze uit haar zelf ongelimiteerd is en constant zichzelf kan metamorfoserend. Dit ‘concept’ van de vrouw vanuit Irigarays vrouwelijke filosofie staat tegenover hoe de vrouw gedefinieerd wordt in de mannelijke symbolische orde: daar wordt zij vanuit “een vrouwelijkheid die zich te exact conformeert en overeenstemt met een idee, het Idee vrouw”¹⁷⁰ gedefinieerd. Daar wordt de vrouw vanuit de masculiene logica van het Ene benaderd, waardoor ze haar eigenheid verliest, omdat ze vanuit masculiene concepten benaderd wordt. Hier wordt zij als metamorfosewezen dat ze echt is gereduceerd tot een fallomorfish wezen terwijl zij nu net geen vaststaande identiteit heeft, maar enkel een vloeiende identiteit. Deze veelvormigheid van de vrouw leidt Irigaray af uit de symboliek van het vrouwelijke lichaam (denk aan ‘les deux lèvres’) aangezien de vrouw de sekse is die niet één is. Daardoor “kan de vrouwelijke seksualiteit niet an sich ingeschreven worden in eender welke theorie”¹⁷¹. Want de vrouw “kan niet opgesloten worden in één volume, want zo riskeert zij haar genot te verliezen”¹⁷².

Het is vanuit dit idee van de vrouw als metamorfosewezen en de vrouw als “de ander in haarzelf”¹⁷³ dat Irigaray haar ‘philosophie féminine’ als dé filosofie van de ander zal zien.

¹⁶⁷ Zie: Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, p. 27-29 in verband met de definiëring van de vrouw.

¹⁶⁸ Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, p. 284 (eigen vertaling).

¹⁶⁹ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁷⁰ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁷¹ Ibid., p. 289 (eigen vertaling).

¹⁷² Ibid., p. 297 (eigen vertaling).

¹⁷³ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 28 (eigen vertaling).

Het vrouwelijke verlangen en de daaruit voortkomende taal zijn veelvoudig en staan daarom open voor de andersheid van de ander, terwijl de masculiene logica van het Ene deze andersheid het liefst wil reduceren naar Hetzelfde. De vrouw kan daarentegen de ander aanvaarden omdat ze zelf ten dele de ander is. Zij is niet één maar twee en zelfs meervoudig. Vervolgens zal Irigaray haar vrouwelijke filosofie als de enige ware filosofie van de ander gaan zien, omdat deze filosofie een ethiek van de seksuele differentie zal promoten. Het paradigma van de tweehed ligt volgens Irigaray in de seksuele differentie, want daar zijn nu net twee subjecten te vinden die van elkaar verschillen. Via dit paradigma zouden we een compleet nieuwe ontologie kunnen uitwerken, met daarin een ethiek waarin zowel man en vrouw subject kunnen zijn en elkaar respecteren in hun subject-zijn. Daarom dat Irigaray eerst een vrouwelijke filosofie uitwerkt om de vrouw tot subject te maken, om vervolgens te werken aan een intersubjectiviteitsethiek die gebaseerd is op de overgang van “een singulier of meervoudig zijn (‘l’être un ou pluriel’) naar een duaal zijn (‘l’être deux)”¹⁷⁴. Irigaray ziet haar vrouwelijke filosofie dus als de enige ware filosofie van de ander omdat deze gebaseerd is op het accepteren van de seksuele differentie. Zo zal Irigaray andere filosofieën over de alteriteit gaan bekritisieren wegens niet radicaal genoeg. Deze kritiek zal ik bespreken in een volgend deel, waarmee duidelijk wordt dat Irigaray het twee-zijn (van de subjecten) radicaal doordenkt.

4.3 Een ware filosofie van de ander versus de ander van hetzelfde bij de Beauvoir en Levinas.

Irigaray zal niet alleen filosofen zoals Plato bestempelen als een patriarchale denker, ook filosofen die op het eerste gezicht wel de andersheid proberen te thematiseren vallen ten prooi aan Irigarays meedogenloze filosofiekritiek. Ook Simone de Beauvoir en Emmanuel Levinas zullen naar Irigarays mening louter het symmetrische denken van hun patriarchale voorgangers herhalen en zo de andersheid van de vrouw en de seksuele differentie die daarmee gepaard gaat niet erkennen. Dit lijkt op het eerste gezicht vreemd, aangezien zij beiden toch een filosofie van de ander hebben ontworpen. Toch zullen zij de vraag naar de ander niet correct stellen volgens Irigaray en zo een filosofie van het Ene gaan ontwerpen die

¹⁷⁴ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 19 (eigen vertaling).

“het vele steeds onderwerpt aan het ene”¹⁷⁵ en slechts één enkel subject centraal zet waardoor “de anderen slechts mindere subjecten representeerden [...]”¹⁷⁶.

Het eerste slachtoffer van Irigarays kritiek, Simone de Beauvoir, wordt meermaals door Irigaray aangevallen. In de teksten *Égales ou Différentes*¹⁷⁷ en *The Question Of The other*¹⁷⁸ verwijt Irigaray de Beauvoir dat ze het thema van de seksuele differentie niet genoeg doorgedacht heeft. In *Égales* stelt Irigaray dat de Beauvoirs gelijkheidsfeminisme niet echt zal slagen in haar opzet “aangezien de exploitatie van vrouwen gebaseerd is op de seksuele differentie en deze enkel kan opgelost worden via de seksuele differentie”¹⁷⁹. Als we al gelijkheid tussen man en vrouw willen bekomen kan dit dus enkel door het paradigma van de seksuele differentie te aanvaarden. Dixit Irigaray: “De gelijkheid tussen mannen en vrouwen kan niet bereikt worden tenzij we de sekses zien als geseksueerd.”¹⁸⁰ Toch spreekt Irigaray in *The Question* haar waardering uit voor de Beauvoir: haar onderzoek naar de devaluatie van de vrouw in de westerse cultuur heeft zijn waarde, maar “haar weigering om te overwegen wat de vraag naar de vrouw als ander (inhoudt), betekent politiek en filosofisch gezien een beduidende regressie”¹⁸¹. Irigaray vindt dat de vraag naar de ander in de hele westerse filosofietraditie niet adequaat is gesteld en zeker niet adequaat is beantwoord. Dit is ook het geval bij de Beauvoir: ook zij blijft volgens Irigaray vastzitten in een masculien denkmodel. In plaats van de vrouw in volle eigenheid subject te laten worden, zal zij de vrouw willen gelijkmaken aan de man. De Beauvoir zal een gelijkheidsdenken hanteren “omdat zij niet de tweede wilt zijn met betrekking tot het mannelijke subject, vraagt zij, als het principe van subjectiviteit, om de gelijke te zijn van de man, om hetzelfde te zijn als de man, of gelijkaardig te zijn”¹⁸². Dit is volgens Irigaray, vertrekkende vanuit haar differentiedenken, compleet overbodig daar er wel degelijk seksuele differentie bestaat. Waar de Beauvoir de vrouw niet langer als ander van de man wil zien en daarom de vrouw gelijk wil laten worden aan de man, zal Irigaray stellen dat bij de Beauvoir de vraag naar de ander vanuit een reducerende logica zal gesteld worden. In deze reducerende logica werd “de ander steeds gezien als de ander van Hetzelfde, de ander van het subject, dan de ander als een ander subject

¹⁷⁵ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 7 (eigen vertaling).

¹⁷⁶ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁷⁷ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 9-15.

¹⁷⁸ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 8-11.

¹⁷⁹ Irigaray, *Je, tu, nous*, p. 12 (eigen vertaling).

¹⁸⁰ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁸¹ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 8 (eigen vertaling).

¹⁸² Loc. cit. (eigen vertaling).

dat onherleidbaar is tot het masculiene”¹⁸³. Irigaray wil als vrouw niet als een andere sekse (‘l’autre sexe’) gezien worden, maar als een vrouwelijk subject dat niet te herleiden valt tot een mannelijk subject. En dit ziet ze niet gebeuren bij de Beauvoir waardoor zij volgens haar even patriarchaal denkt als Freud, ook al hanteert zij dan een feminisme. Want “zij (Freud en de Beauvoir) stellen allebei voor dat de man het enige model van subject blijft, waaraan de vrouw gelijk moet worden”¹⁸⁴. En daardoor ontkennen zowel Freud als de Beauvoir de seksuele differentie, namelijk dat er naast de mannelijke subjectiviteit ook een vrouwelijke subjectiviteit mogelijk is. Irigarays radicale differentieproject van een ‘philosophie féminine’ staat dus tegenover het gelijkheidsproject van de Beauvoir, want Irigaray stelt zelfs dat “de focus van mijn werk over de vrouwelijke subjectiviteit is, op een manier, het omgekeerde (is) van dat van de Beauvoir in zoverre het gaat om de vraag naar de ander”¹⁸⁵. Uiteraard valt er op zijn minst toch één overeenkomst tussen de filosofieën van de Beauvoir en Irigaray te bespeuren: zij zullen zich immers allebei inzetten voor de subjectwording van de vrouw. Alleen zal Irigaray iets radicaler te werk gaan door te vertrekken vanuit het verschil in de seksuele differentie om zo tot twee gelijkwaardige maar van elkaar verschillende subjecten te komen.

Terwijl de Beauvoir nog redelijk ongeschonden uit Irigarays kritiek komt, zal Emmanuel Levinas het erg hard te verduren krijgen, ook al staat hij dan bekend als de filosoof van de ander. Het is niet zo vreemd dat Irigaray Levinas’ filosofie uitkiest om haar eigen project van een ‘philosophie féminine’ te verduidelijken: hij lijkt inderdaad net zoals Irigaray op het eerste gezicht de westerse subjectfilosofie aan te vallen, alleen zal hij daar volgens Irigaray niet ver genoeg in gaan. In het essay *What other are we talking about?*¹⁸⁶ zal Irigaray haar Levinaskritiek ontwikkelen. Irigaray wil vooral duidelijk maken dat hoewel zij en Levinas beiden vanuit een filosofie van de ander lijken te werken, zij zelf toch “de vraag naar de ander via een totaal andere weg (heeft) benaderd”¹⁸⁷. En wanneer Irigaray in het begin van haar kritiek Levinas zijn denken aanduidt met de term “viriel universum”¹⁸⁸ wordt het al meteen duidelijk dat zij hem zal verwijten een patriarchaal denker te zijn en de vraag naar de ander enkel te hebben gedacht vanuit een masculien perspectief. Daardoor verschilt hun

¹⁸³ Irigaray - Guynn, “The Question of the other”, p. 8 (eigen vertaling).

¹⁸⁴ Ibid., p. 11 (eigen vertaling).

¹⁸⁵ Ibid., p. 8 (eigen vertaling).

¹⁸⁶ L. Irigaray - E. Marion, “What other are we talking about”, *Yale French Studies* 104 (2004), p. 67-81 (hierna: Irigaray - Marion, “What other are we talking about”).

¹⁸⁷ Ibid., p. 67 (eigen vertaling).

¹⁸⁸ Ibid., p. 68 (eigen vertaling).

conceptie van de ander sterk. Irigaray bespreekt vervolgens een tweetal bezwaren die uit Levinas' 'viriele universum' lijken voort te komen.

Een eerste punt waaraan Irigaray zich mateloos ergert is dat Levinas wel het vraagstuk van de seksuele differentie zal thematiseren¹⁸⁹ (waardoor hij weliswaar vooruitgang heeft geboekt ten overstaande de filosofietraditie die uitblonk in seksuele indifferentie), maar dit slechts doet vanuit “de sfeer van intimiteit en erotiek”¹⁹⁰. Op deze domeinen mag de seksuele differentie dan wel het meest opvallen, toch heeft de seksuele differentie een veel ruimere betekenis volgens Irigarays visie. De verschillen tussen man en vrouw “structuren een samenleving of gemeenschap”¹⁹¹ en hebben dus een veel grotere invloed op de werkelijkheidsbeleving dan Levinas doet uitschijnen. En wanneer Levinas stelt dat “de verschillen tussen de sekses een formele structuur is”(TA, 85), ziet Irigaray dit als het finale bewijs van het verwaarlozen van het belang van de seksuele differentie. Voor Irigaray is het zijn twee en zijn er wel degelijk twee subjecten die van elkaar verschillen in hun andersheid en dit wordt gewoonweg niet erkend bij Levinas.

Ten tweede zal er iets mis zijn met Levinas' conceptie van de ander. Voor Irigaray kan de ander “niet erkend worden als ander tenzij het vrouwelijke subject wordt erkend als de radicale ander met betrekking tot het mannelijke subject”¹⁹². Wanneer de vrouw niet als dé ander erkend wordt, “wordt de ander terug gereduceerd tot een categorie van één en dezelfde wereld”¹⁹³. En het is deze reductie die Irigaray zal opmerken bij Levinas. Hij ontwikkelt wel een concept van alteriteit en dat waardeert Irigaray dan ook, maar “(Levinas) erkent nog steeds niet dat de ander leeft in een andere wereld dan de zijne”¹⁹⁴. Levinas zal dus vanuit een uitsluitend mannelijk perspectief (waarachter een economie van Hetzelfde schuil gaat) de vrouw gaan beschrijven, waardoor de specificiteit van het vrouw-zijn niet ten volle gevat wordt volgens Irigaray. Ook al stelt Levinas in *Temps et l'autre* dat “het absoluut contraire tegengestelde, wiens tegengesteldheid in geen geval geaffecteerd wordt door de relatie die opgericht kan worden tussen dit tegengestelde en zijn correlaat, (is) de tegengesteldheid dat de condities toestaat het absolute ander te blijven, namelijk het vrouwelijke”(TA, 85). Toch is dit voor Irigaray niet goed genoeg want “als het vrouwelijke de ander voor het mannelijke

¹⁸⁹ Voor de thematisering van dit vraagstuk bij Levinas zie: E. Levinas, *Temps et l'autre*, Paris: Quadrige/PUF, 1979, 91p.

¹⁹⁰ Irigaray - Marion, “What other are we talking about”, p. 69 (eigen vertaling).

¹⁹¹ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁹² Ibid., p. 68 (eigen vertaling).

¹⁹³ Loc. cit. (eigen vertaling).

¹⁹⁴ Ibid., p. 69 (eigen vertaling).

subject is, is of moet het mannelijke subject ook de ander zijn voor het vrouwelijke subject”¹⁹⁵. Als de vrouw bij Levinas al als de ander gezien wordt, dan wordt zij toch nog niet gezien als een ander subject, maar enkel als de ander van het subject man. Wanneer Levinas vervolgens zegt dat “het verbergen de manier van bestaan is van het vrouwelijke”(TA, 87), verwijt Irigaray Levinas het vrouwelijke subject gereduceerd te hebben tot iets wat het niet is, maar tot “een ontologie die gedetermineerd wordt door de noden van het mannelijke subject”¹⁹⁶. Levinas’ visie op de vrouw is daardoor te eenzijdig en expliciteert de vrouw enkel vanuit een mannelijk perspectief. In deze economie van het Ene “zal het vrouwelijke enkel gedacht worden volgens de noden of de verlangens van het mannelijke subject”¹⁹⁷. Terwijl de vrouw volgens Irigaray net “een andere mogelijke subjectiviteit is, wonende in een andere wereld, een wereld die vreemd is aan het mannelijke subject”¹⁹⁸. Levinas geeft de vrouw dus niet als de ander als ander an sich weer, maar toont enkel de vrouw als de ander van Hetzelfde, waardoor de subjectwording van de vrouw onmogelijk gemaakt wordt. Hoe kunnen we de alteriteit (van de vrouw) dan wel juist benaderen?

Als we de ander echt als ander willen zien, moet het mannelijke subject beseffen “dat de ander niet ingesloten kan worden binnen de grenzen van zijn eigen universum”¹⁹⁹. Ook moeten we volgens Irigaray uit de erotische context stappen waarin Levinas de ander als vrouw beschrijft. Om te beginnen is, zoals we weten, de notie van seksuele differentie een gegevenheid die niet alleen aan het werk is binnen de erotische context, maar ook in de taal en in de sociale structuur aanwezig is. Daarbij blijft Levinas de vrouw als een soort van “antiwereld”²⁰⁰ zien volgens Irigaray, waardoor hij wel erg veel lijkt te neigen naar een fallocratische economie van waaruit de vrouw evenzeer als de ‘niet-man’ werd gezien. Daarbij komt nog dat Levinas de werkelijke ander als de zoon zal zien en niet als de vrouw. Irigaray haalt daarvoor dit citaat van Levinas aan: “Hoe kan het ego de ander worden voor zichzelf? Dit kan maar op één manier gebeuren, namelijk via het vaderschap.”(TA, 91) Volgens Irigaray bewijst dit citaat dat Levinas de zoon zal zien als het ultieme prototype van de ander. Hierdoor wordt hij naar Irigarays mening de zoveelste medestander van het patriarchale filosofische denken en valt hij dus compleet in ongenade bij Irigaray die net het patriarchaat bevecht.

¹⁹⁵ Irigaray - Marion, “What other are we talking about”, p. 69 (eigen vertaling).

¹⁹⁶ Ibid., p. 73 (eigen vertaling).

¹⁹⁷ Ibid., p. 74 (eigen vertaling).

¹⁹⁸ Ibid., p. 76 (eigen vertaling).

¹⁹⁹ Ibid., p. 77 (eigen vertaling).

²⁰⁰ Ibid., p. 78 (eigen vertaling).

Tot slot zal Irigaray dus zowel Levinas als de Beauvoir afwijzen, omdat zij beiden hun filosofie van de ander opbouwen vanuit het ene, mannelijke subject. Zo slagen zij er niet in aan de fallocratische logica te ontsnappen en komen ze in een rechte lijn te staan tegenover Irigarays 'philosophie féminine' waar vanuit het idee van 'l'être deux' gewerkt wordt.

4.4 Irigarays vrouwelijke filosofie onder vuur.

Hoe bevrijdend Irigarays 'philosophie féminine' ook wou zijn, toch is Irigaray als filosofische en feministische theoretica meermaals bekritiseerd. Een tweetal kritieken lijken mij de moeite waard om kort weer te geven. Allereerst wordt het Irigaray vaak verweten dat ze een te beperkte notie van de differentie naar voren schuift. Ten tweede wordt ze bekritiseerd omdat ze een essentialistische denker zou zijn en daardoor de vrouw lijkt te reduceren tot louter een groepering van anatomische kenmerken. Dit bezwaar van essentialisme heeft er mee voor gezorgd dat Irigaray als feministisch denker niet echt aanvaard werd en monddood werd gemaakt: want als Irigaray lijkt te beweren dat de vrouw een welbepaalde essentie heeft, vervalt ze zelf in een patriarchaal discours à la Freud.

De eerste kritiek zou ik kort willen schetsen vanuit de tekst *Of Being-Two*²⁰¹. Daarin wordt de vraag gesteld of de notie van seksuele differentie zoals ze bij Irigaray aanwezig is, nog wel een toekomst heeft. Volgens Irigaray zelf is de vraag naar de seksuele differentie alvast dé filosofische vraag van onze tijd²⁰². In latere teksten gaat ze nog verder dan dat: in *I Love To You*²⁰³ beweert ze dat "de seksuele differentie een onmiddellijk natuurlijk gegeven is [...] en het probleem van rassen, in feite, maar een secundair probleem is"²⁰⁴. Zo kan men inderdaad Irigarays theorie als een te monolithische theorie gaan interpreteren, al zijn er toch voldoende tegenargumenten om aan te tonen dat Irigaray de andersheid niet tot het seksuele verschil wil beperken. Irigaray vertrekt inderdaad vanuit het paradigma van de seksuele differentie, maar wil dit paradigma opentrekken om zo "een nieuwe ontologie, een nieuwe ethiek en een nieuwe politiek waarin de ander als ander erkend wordt en niet als dezelfde"²⁰⁵ te funderen. Het idee dat de andersheid louter en alleen in het seksuele verschil tussen man en

²⁰¹ P. Cheah - E. Grosz, "Of Being-Two. Introduction", *Diacritics* 28 (1998) 1, p. 3-18.

²⁰² Zie: Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, p. 13.

²⁰³ L. Irigaray, *I love to you. Sketch of a possible felicity in history*, Translated by Alison Martin, New York: Routledge, 1996 (hierna: Irigaray, *I love to you*).

²⁰⁴ Ibid., p. 47 (eigen vertaling).

²⁰⁵ Irigaray - Guynn, "The Question of the other", p. 19 (eigen vertaling).

vrouw zou liggen, wordt dus duidelijk genuanceerd. De reden dat Irigaray bij de seksuele differentie vertrekt, is dat deze differentie gewoonweg het meeste opvalt.

Het tweede bezwaar van een essentialisme heeft, mijns inziens, meer invloed gehad op de receptie van Irigarays oeuvre. Monique Plaza bijvoorbeeld zal vinden dat Irigaray teveel nadruk legt op het seksuele aspect van het vrouwelijke lichaam, waardoor de vrouw niet meer lijkt te zijn dat. Dixit Plaza: “De vrouwelijke essentie (bij Irigaray) kan enkel ontdekt worden buiten het onderdrukkende sociale kader, [...] in het lichaam van de vrouw.”²⁰⁶ Dit essentialisme lijkt inderdaad aanwezig te zijn bij Irigaray, maar vraagt toch om nuancering. Zelf volg ik Alison Stone’s pleidooi²⁰⁷ om Irigaray inderdaad als een essentialiste te lezen, maar dan als een strategische essentialiste die het essentialisme als een politieke strategie hanteert.

Wat houdt dit bezwaar van essentialisme juist in en waar lijkt dit bij Irigaray aanwezig te zijn? Irigaray kreeg deze kritiek vooral te horen op haar werk *Ce sexe qui n’en est pas un* (1977), waarin ze het vrouwelijke lichaam en de vrouwelijke genitaliën (‘les deux lèvres’) als een bron voor een ‘parler-femme’ ziet. Essentialisme wordt in feministische filosofie vaak als problematisch beschouwd, omdat men hierin uitgaat van noodzakelijke (en natuurlijke) eigenschappen van een bepaald zijnde, in dit geval van de vrouw. Al die essentiële eigenschappen samen maken dan ‘de vrouw’. Vele feministen zullen tegen zo’n realistisch essentialisme reageren, want zo kan de onderdrukking van de vrouw als een natuurlijk iets gezien worden. Irigaray lijkt in haar boek *Ce sexe qui n’en est pas un* inderdaad een essentialisme naar voren te schuiven door de specifieke anatomie van het vrouwelijke lichaam te benadrukken. Zo lijkt Irigaray een biologisch essentialisme te presenteren, want de essenties van de vrouw zijn blijkbaar lichamelijk en zo lijkt zij te vervallen in een biologisch determinisme, waaraan de vrouw voor eeuwig en altijd vast hangt. Zo zou je kunnen zeggen dat Irigaray vervalt in het oude ‘anatomie is het noodlot’-idee van Freud en zo dit patriarchale meestervertog blindelings herhaalt. Of is dit enkel een gevolg van Irigarays complexe mimesisstrategie en is er hier dus meer aan de hand dan domweg een herhaling van Hetzelfde? Ik kies voor de laatste optie: bij Irigaray gaat het mijns inziens niet zozeer om het benadrukken van essentiële vrouwelijke eigenschappen, maar zal het essentialisme net blootgelegd en vernietigd worden via de mimesis. Waardoor Irigarays essentialisme een niet-realistisch essentialisme wordt en aldus geen bedreiging vormt voor het feminisme. Volgens

²⁰⁶ M. Plaza, “Phallogomorphic power and the psychology of woman”, *Ideology and Consciousness* 4 (1978), p. 7 (eigen vertaling).

²⁰⁷ Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, p. 18-33.

Stone is Irigarays essentialisme inderdaad enkel gericht op “het contesteren van de verankerde devaluatie van de vrouw in de filosofische orthodoxie”²⁰⁸. Irigaray “heeft met haar essentialisme niet de bedoeling om op realistische wijze het vrouwelijke lichaam te beschrijven, maar ze wil de traditionele representaties van de vrouw beschrijven, om zo hun betekenis te ondermijnen”²⁰⁹.

Zo kunnen we Irigarays niet-realistische essentialisme dan verder definiëren als zijnde politiek van aard. Irigaray wil met haar mimesisstrategie de representaties van de vrouw in allerlei vertogen herhalen om ze vervolgens subtiel te wijzigen. Waar de vrouw werd genegeerd in de masculiene vertogen, zal Irigaray de vrouw daar uit haar stilzwijgen halen. En daar waar de vrouw in de filosofische en psychoanalytische traditie enkel een identiteit toegemeten kreeg die afhankelijk was van het mannelijke subject (namelijk de vrouw als de ‘niet-man’) zal Irigaray de vrouw een onafhankelijke identiteit willen geven. Irigarays politieke essentialisme vinden we onder meer in deze passage uit *Ce sexe*: “Vrouwen zouden niet moeten vragen ‘Wat is de vrouw?’, maar zouden de manier waarop de vrouw in het discours zichzelf gedefinieerd vindt als gebrek, gebrek of imitatie en omgekeerd beeld van het subject moeten herhalen en interpreteren.”²¹⁰ De vraag naar de reële essentie ‘vrouw’ staat dus niet centraal bij Irigaray, zij wil in de lijn van een politiek essentialisme eerder deze verknechtende essenties die steeds aan de vrouw zijn toegeschreven herhalen en zo onderuit halen. Vanuit haar project van vrouwelijke subjectwording bekeken is het dus niet meer dan logisch dat Irigaray werd beschouwd als een essentialiste: aangezien de vrouw monddood werd gemaakt in het patriarchale denken en als essentie tot de ‘niet-man’ werd verdrukt, kon Irigaray niet anders dan deze essenties te herhalen om ze vervolgens bloot te leggen voor kritiek. Dit alles maakt van haar inderdaad een essentialiste²¹¹, maar zij zal aan de valkuil van het realistische essentialisme ontsnappen door een strategisch doel voorop te stellen, namelijk het bevrijden van de vrouw uit de verknechtende door het patriarchale denken toegeschreven

²⁰⁸ Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, p. 30 (eigen vertaling).

²⁰⁹ Loc. cit. (eigen vertaling).

²¹⁰ Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 76 (eigen vertaling).

²¹¹ Irigarays project van de seksuele differentie (waarbij man en vrouw elkaar in hun subject-zijn respecten) lijkt mij enkel houdbaar te zijn als Irigaray geen realistisch essentialisme aanhangt en het essentialisme enkel voor politieke doeleinden gebruikt. Stel dat Irigaray zowel de man als vrouw een vaste essentie zou toebedelen, dan zou de man (zoals Irigaray de man beschrijft in het patriarchaat) essentieel onderdrukkend zijn en de vrouw steeds geobjectiveerd worden. Uit deze situatie zou dan geen ontkomen meer aan zijn en zou Irigarays filosofie geen verschil kunnen maken. Daarom dat Irigaray een niet-realistisch essentialisme zal hanteren om zo de mannelijke symbolische orde ongedaan te maken, zodat zowel man als vrouw vanuit de invloed van Irigarays ‘philosophie féminine’ open kunnen staan voor elkaars andersheid.

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

essenties. En zo zal Irigaray de stem van de vrouw voor het eerst weten te articuleren in de westerse filosofietraditie!

Slotbeschouwing: Irigarays ‘philosophie féminine’. Een geslaagde articulatie van/voor de vrouw.

Tot slot zou ik na deze twee delen waarin ik Irigarays enerzijds ‘negatieve’, kritische project van een taal-, psychoanalyse- en filosofiekritiek en anderzijds haar ‘positieve’ constructie van een vrouwelijke filosofie heb besproken, nog kort een terugblik willen doorvoeren op het thema van het stilzwijgen van de vrouw.

Ik wou in deze scriptie aantonen dat Irigaray dit vrouwelijke stilzwijgen ongedaan wilde maken door de mimesisstrategie te hanteren op filosofische en psychoanalytische vertogen, om vervolgens daar het opgelegde mutisme van de vrouw te analyseren. Dit monddood maken van de vrouw ontstaat volgens Irigaray doordat de westerse filosofie een solide logica hanteert, die voortkomt uit het overwaarderen van de mannelijke fallus als symbool van het Ene. Door deze solide logica, die resulteert in een patriarchaal denken, wordt de vrouw uitgesloten uit de symbolische orde, waardoor de man het alleenrecht krijgt op de subjectwording. De vrouw wordt hierdoor nooit in haar specificiteit gerepresenteerd, daar de man het privilege heeft over de representatie an sich. De vrouw zal vervolgens zo enkel vanuit de masculiene economie van het Ene benaderd worden waardoor zij gedefinieerd wordt als de ‘niet-man’, als de ander van hetzelfde. De vrouw mag zichzelf met andere woorden niet representeren en zal enkel het subject-zijn van de man mogen bespiegelen.

Tegen deze foutieve en onechte representatie van de vrouw komt Irigaray in opstand door een eigen taal te ontwikkelen, namelijk een ‘parler-femme’. Vanuit deze vrouwelijke taal, die haar bron vindt in het vrouwelijke lichaam, zal er een vrouwelijke symbolische orde opgericht worden zodat de vrouw uit haar stilzwijgen gehaald kan worden en eindelijk kan deelnemen aan de subjectiviteit. Dit ‘vrouwspreken’ reveleert zich vervolgens in Irigarays eigen schrijfstijl, waardoor zij een medestander van de ‘écriture féminine’ genoemd kan worden. Irigaray zal namelijk een symboliek creëren vanuit het lichaam van de vrouw waarmee de vrouwelijke eigenheid kan uitgedrukt worden. Vanuit het idee van het twee-zijn (dat voortkomt uit het symbool van ‘les deux lèvres’), waarvan de seksuele differentie het paradigma is, tracht zij het Ene mannelijke subject dat de filosofische traditie eeuwenlang heeft gedomineerd te vervolledigen met een tweede subject, namelijk het vrouwelijke subject. De vrouw die meer is dan de ander of de ander van Hetzelfde, die een zelf is op zichzelf. De vrouw die niet één is zoals de man, maar twee is en zo open staat voor de alteriteit. Irigaray poogt dus met haar ‘philosophie féminine’ de uitsluiting en het stilzwijgen van de vrouw

binnen de filosofie ongedaan te maken en zo vanuit een filosofie van het twee-zijn de seksuele differentie erkenning te geven. Zij geeft de stem aan de vrouw terug, zonder in de valkuil te trappen van een eventuele herhaling van de masculiene dominantie of van een veronachtzaming van de seksuele differentie.

Deze twee mogelijke gevaren worden door Irigaray mijns inziens omzeild doordat ze de strategie van de productieve mimesis hanteert. Dankzij deze methode slaagt Irigaray er in masculiene georiënteerde vertogen op hun vooroordelen te onderzoeken zonder deze ook daadwerkelijk te herhalen. Door de productieve mimesis ziet Irigaray hoe er een seksuele indifferent perspectief heerst in de filosofietraditie, waardoor er een monoseksuele cultuur ontstaat. Met haar vrouwelijke filosofie slaagt Irigaray er in dit monoseksuele perspectief om te buigen naar een perspectief dat de seksuele differentie erkent. Irigaray zal hiermee inderdaad de verschillen tussen de sekses accentueren, zonder daarbij de aloude machtsstructuren tussen man en vrouw te herhalen. Doordat de seksuele differentie gewaardeerd wordt in Irigarays project, zal de vrouw voor de eerste maal in haar volledige eigenheid belicht worden in de filosofietraditie en zichzelf kunnen emanciperen van een monddood object naar een zichzelf articulerend subject. En dit maakt Irigarays 'philosophie féminine' zo inventief en uniek in de westerse filosofietraditie: zij articuleert wat nog nooit was gearticuleerd!

Omtrent de articulatie van de vrouw (die Irigaray tracht te bewerkstelligen) rijst er bij mij toch nog één kritische vraag op: Irigaray articuleert inderdaad wat nog nooit was gearticuleerd en spreekt zelf als vrouw in de filosofie voor het eerst via een 'vrouwspreken'. Maar betekent dit dan niet dat de patriarchale orde (die volgens Irigaray ook nog in haar tijd werkzaam was) op een of andere manier toch nog een ruimte laat voor het spreken van de vrouw, als Irigaray er als vrouw in slaagt niet enkel haar stem maar de stem van de vrouw in het algemeen te articuleren? Deze kritische vraag kunnen we in Irigarays voordeel beantwoorden: Luce Irigaray vond dan wel de ruimte binnen de traditionele filosofie om haar project van een 'philosophie féminine' te ontwikkelen, maar werd door de publicatie van haar werk *Speculum de l'autre femme* ontslagen van haar universiteitspost. Irigaray sprak dus wel als vrouw, maar werd door het 'patriarchale' establishment onhoorbaar gemaakt, wat in feite zo goed als overeenkomt met het monddood-zijn.

Niettemin lijkt Irigarays feministische filosofie bijzonder geslaagd te zijn in de ogen van zij die wel de moeite hebben genomen om naar Irigaray te luisteren: het model van het twee-zijn opent inderdaad de mogelijkheid tot het bestaan van een tweede (vrouwelijk)

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

subject, naast het mannelijke subject. Weliswaar hebben Irigarays critici een punt als ze beweren dat haar theorie van de differentie te beperkt is: het idee van de seksuele differentie mag heden ten dage inderdaad verruimd worden tot een meer algemene differentietheorie waarin andere verschillen (zoals ras en klasse) een rol spelen in de subjectwording. Al vond Irigaray het noodzakelijk eerst te beginnen met de seksuele differentiethematiek, omdat daar het paradigma van de tweeheid viel te vinden. Door de asymmetrie tussen man en vrouw te beklemtonen en te veranderen, biedt Irigarays 'ware' filosofie van de ander volgens mij een uitweg voor andere asymmetrieën te onderzoeken en te vernietigen. Daardoor lijkt Irigarays project me niet enkel een goede theoretische basis te zijn voor het feministische denken alleen, maar is ze ook van waarde voor elke andere intersubjectiviteitsleer. Luce Irigaray heeft feministen, psychoanalytici en filosofen dus veel stof tot nadenken gegeven door als vrouwelijke filosofe een geslaagde articulatie weer te geven van de vrouw, voor de vrouw!

Bibliografie.

Primaire bronnen

- Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1977, 217 p.
- Irigaray, Luce, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1984, 198 p.
- Irigaray, Luce, *I love to you. Sketch of a possible felicity in history*, Translated by Alison Martin, New York: Routledge, 1996, 200 p. (oorspronkelijke uitgave: Irigaray, Luce, *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris: Grasset, 1992, 234 p.).
- Irigaray, Luce, *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Paris: Grasset, 1990, 162 p.
- Irigaray, Luce, *Parler n'est jamais neutre*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, 325 p.
- Irigaray, Luce, *Speculum de l'autre femme*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974, 463 p.
- Irigaray, Luce - Guynn, Noah, "The Question of the other", *Yale French Studies* 87 (1995), p. 7-19.
- Irigaray, Luce - Marion, Esther, "What other are we talking about?", *Yale French Studies* 104 (2004), p. 67-81.
- Irigaray, Luce, "Women's Exile", *Ideology & Consciousness* 1 (1977), Trans. Couze Venn, p. 62-67.

Secundaire bronnen

- Burke, Carolyn, "Irigaray through the Looking Glass", *Feminist Studies* 7 (1981) 2, p. 288-306.
- Cheah, Pheng - Grosz, Elizabeth, "Of Being-Two. Introduction", *Diacritics* 28 (1998) 1, p. 3-18.
- de Beaugrande, Robert, "In Search of Feminist Discourse. The "Difficult" Case of Luce Irigaray", *College English* 50 (1988) 3, p. 253-272.
- Freud, Sigmund, "La féminité", in *Nouvelles conférences sur le psychanalyse*, Paris: Gallimard, trad. de l'allemand par Anna Bergman, 1936, 256 p. (oorspronkelijke uitgave: Freud, Sigmund, "Die Weiblichkeit", *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Vienna: Internationaler Pyschoanalytischer Verlag, 1933, 255 p.)
- Freud, Sigmund, "L'organisation génitale infantile", in *La vie sexuelle*, Paris: P.U.F, Bibliothèque de psychanalyse, 1969, 160 p. (oorspronkelijke uitgave: Freud, Sigmund,

Luce Irigaray. De vergeten stem (van de vrouw) in de filosofie.

- “Die Infantile Genitalorganisation. Eine Einschaltung in Die Sexualtheorie”, *Int. Z. Psychoanal.* 9 (1923) 2, p. 168-171).
- Halsema, Annemie, *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*, Amsterdam: Boom, 1998, 303 p.
 - Ives, Kelly, *Luce Irigaray. Lips, Kissing and the Politics of sexual difference*, Kent: Crescent Moon, 2003, p. 101.
 - Jones, Ann Rosalind, “Writing the Body: Toward an Understanding of "L'écriture Feminine"”, *Feminist Studies* 7 (1981) 2, p. 247-263.
 - Levinas, Emmanuel, *Temps et l'autre*, Paris: Quadrige/PUF, 1979, 91p. (oorspronkelijke uitgave: Levinas, Emmanuel, “Temps et l'autre”, in: Wahl, Jean, *Le Choix. Le Monde. L'Existence*, Grenoble - Paris: Artaud, 1947).
 - Nye, Andrea, *Feminist Theory and the philosophies of man*, New York: Routledge, 1989, 244 p.
 - Plaza, Monique, “Phallographic power and the psychology of woman”, *Ideology & Consciousness* 4 (1978), Trans. Miriam David and Jill Hodges, p. 4-36.
 - Songe-Møller, Vigdis, *Philosophy without women. The birth of sexism in western thought*, London: Continuum International Publishing Group, Translated by Peter Cripps, 2003, 178 p.
 - Stone, Alison, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, New York: Cambridge University Press, 2006, 246 p.
 - Tong, Rosemarie, *Feminist thought. A comprehensive introduction*, London: Unwin Hyman, 1989, 305 p.
 - Whitford, Margaret (ed.), *The Irigaray reader*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991, 234 p.

Documenten op internet

- Encyclopædia Britannica Online, “Wolfgang Amadeus Mozart”,
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/395455/Wolfgang-Amadeus-Mozart>
(geraadpleegd op 1/05/2009).