

# Betty Friedan en het *Sameness/Difference*-debat



**Radboud Universiteit Nijmegen**

Anne Gerritsma – S4842286

[a.m.gerritsma@student.ru.nl](mailto:a.m.gerritsma@student.ru.nl)

Begeleider: Dr. J.J.M. van de Sande (Mathijs)

19-07-2021

19.979 woorden

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie  
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Anne Gerritsma, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Mill. Datum: 19-07-2021

## **Samenvatting**

Er bestaat een spanning tussen het ideaal van gendergelijkheid en de realiteit van genderverschillen. Deze spanning komt naar voren in het *sameness/difference*-debat. Volgens de *sameness*-benadering kan gendergelijkheid worden behaald door mannen en vrouwen gelijk te behandelen. Deze benadering kan echter tot seksisme leiden doordat er een mannelijke standaard heerst waar de vrouw niet aan voldoet. Volgens de *difference*-benadering zou de vrouw gecompenseerd moeten worden, zodat er gelijkheid in uitkomst ontstaat. Het compenseren van de vrouw leidt echter tot seksistische stereotypen. Betty Friedan neemt, met haar drie hoofdwerken, meerdere posities in dit debat aan. Het werk van Friedan laat zich daardoor goed lenen voor het maken van een reconstructie van dit feministische debat.

## Inhoudsopgave

Samenvatting	3
Inhoudsopgave	4
Hoofdstuk 1: Inleiding	6
Paragraaf 1.1: Maatschappelijke relevantie	6
Paragraaf 1.2: Filosofische relevantie	7
Hoofdstuk 2: De ‘sameness’ benadering	13
Paragraaf 2.1: De <i>sameness</i> -benadering	14
Paragraaf 2.1.1. Friedans <i>sameness</i> -benadering	14
Paragraaf 2.1.2: Freud	16
Paragraaf 2.1.2.1: Friedans Kritiek op Freud	18
Paragraaf 2.1.2.2. Gayle Rubin	19
Paragraaf 2.2: Kritiek op de <i>sameness</i> -benadering	22
Paragraaf 2.2.1: Jean Bethke Elshtain	23
Paragraaf 2.2.2: Catharine M. MacKinnon	25
Paragraaf 2.2.3: Hermeneutische onrechtvaardigheid	29
Paragraaf 2.3: Algemene conclusie <i>sameness</i> -benadering	31
Hoofdstuk 3: De ‘difference’ benadering	33
Paragraaf 3.1: De <i>difference</i> -benadering	34
Paragraaf 3.1.1: Friedans <i>difference</i> -benadering - de tweede fase	34
Paragraaf 3.1.2: Het gezin en de maatschappij	36
Paragraaf 3.2: Kritiek op de <i>difference</i> -benadering	38
Paragraaf 3.2.1: Jean Bethke Elshtain	38
Paragraaf 3.2.2: Catharine M. MacKinnon	39
Paragraaf 3.2.3: Gayle Rubin - de tweede klasse	40
Paragraaf 3.2.4: Transinclusiviteit	43

Paragraaf 3.3: Algemene conclusie <i>difference</i> -benadering	44
Hoofdstuk 4: De middenpositie en oplossingen voor het debat	46
Paragraaf 4.1: Friedans midden benadering	46
Paragraaf 4.2: Oplossingen van het <i>sameness/difference</i> debat	49
Paragraaf 4.2.1: De niet-neutrale standaard	50
Paragraaf 4.2.2: Habermas' proceduralistisch rechtsmodel	53
Paragraaf 4.2.2.1: Het deliberatiemodel	53
Paragraaf 4.2.2.2: De toepassing van het deliberatiemodel	56
Paragraaf 4.2.2.3: Nog steeds een niet-neutrale norm	60
Paragraaf 4.3: Algemene conclusie middenpositie	62
Hoofdstuk 5: Conclusie	64
Referenties	69

## **Hoofdstuk 1: Inleiding**

### **1.1. Maatschappelijke relevantie**

Op papier zijn mannen en vrouwen gelijk, maar in de praktijk blijkt er een loonkloof te bestaan tussen mannen en vrouwen. In 2019 was het jaarloon inclusief beloningen van vrouwen gemiddeld 39% lager dan dat van mannen. Dit verschil is voor twee derde te verklaren doordat vrouwen rond hun 30<sup>e</sup> vaker parttime gaan werken dan mannen (CBS oktober 2020). Het verschil in bruto-uurloon is wat kleiner: 14%. Ook dit verschil is voor een deel te verklaren: vrouwen werken vaak in sectoren die slechter betalen, zoals de zorg (van Langen 2019). Daarnaast zijn mannen oververtegenwoordigd in goedbetaalde functies en hebben zij vaker een leidinggevende functie, die beter betaalt. De overige 6% blijft echter onverklaarbaar. Verschillende onderzoeken suggereren dat dit deel te verklaren is doordat mannen en vrouwen ongelijk beloond worden voor hetzelfde werk (CBS november 2020; College voor de rechten van de mens 2017). Dit verschil zou ontstaan doordat mannen beter in staat zouden zijn om te onderhandelen over hun salaris dan vrouwen (Loonwijzer 2020). Uit onderzoek (Artz, Goodall en Oswald 2016) blijkt echter dat mannen en vrouwen even vaak om loonsverhoging vragen. Waar het bij mannen al snel gaat over de hoogte van het bedrag, komt er bij vrouwen eerst een discussie over de rechtvaardiging van het verzoek. Genderstereotypen spelen hier een rol (van den Breemer en Frijters 2019). Daar komt bij dat vrouwen, anders dan mannen, verkeerd op anderen overkomen wanneer ze assertief zijn. Vrouwen krijgen al snel het verwijt 'kwaad' te zijn. Dit maakt het speelveld in assertiviteit voor hen een stuk kleiner dan voor mannen (Frankel 2020, 48-52).

Dat een deel te verklaren is, wil niet zeggen dat het te rechtvaardigen is. Sectoren waarin veel vrouwen werken worden structureel met minder geld beloond en vrouwen verrichten vaker onbetaalde arbeid, zoals huishoudelijke taken (Women INC 2020). Door dit verschil kun je zeggen dat vrouwen gemiddeld genomen vanaf 11 november 15:53 voor de rest van het jaar voor niets werken (van Hees 2020).

Niet alleen in loon, maar ook in mogelijkheden worden vrouwen gekort op de werkvloer. Het aantal vrouwen in topposities is nog steeds aanzienlijk laag (NOS 2019; Jongen et al. 2019). Nederland loopt hierin achter op andere Europese landen (NOS 2019). Bij non-profit organisaties en Rijksoverheid is dit verschil kleiner en zitten er 34% – 40% vrouwen in de top, tegenover 15% bij de 5000 grootste bedrijven (Jongen et al. 2019). Dit draagt niet bij aan de loonkloof.

Ook in de politiek zijn vrouwen in de minderheid. Hoewel het aantal vrouwen in de Tweede Kamer na de laatste verkiezingen gestegen is van 48 naar 59, is dit tegenover de 150 Tweede Kamerleden nog steeds een minderheid (Parlementaire Monitor 2020; Parlement Z.D.).

Bovendien hebben vrouwen nog steeds te maken met seksisme in werkrelaties. De ‘#metoo’ beweging, die is ontstaan om bewustwording te creëren over seksuele intimidatie (veelal tegenover vrouwen) binnen een relatie met een ongelijke machtsverdeling (Amnesty Z.D.), is hier slechts een voorbeeld van. In veel gevallen vindt seksisme onbewust plaats, omdat vooroordelen over mannen en vrouwen verankerd zijn in onze cultuur. Deze vooroordelen leiden onder andere tot het onderschatten, uitschelden of het kleineren van vrouwen op de werkvloer (Winterman 2017).

Samengevat, bestaat er in de huidige tijd nog steeds een loonkloof tussen mannen en vrouwen, zijn vrouwen ondervetegenwoordigd in topposities, en hebben ze in veel gevallen nog steeds te maken met seksisme op de werkvloer. Dit is vreemd, want volgens de wet zijn mannen en vrouwen gelijk aan elkaar. Sterker nog, we hebben in artikel 1 van onze grondwet verankerd dat discrimineren niet is toegestaan (De Nederlandse Grondwet 2018). In de praktijk blijkt het nog niet zo makkelijk te zijn.

## **1.2. Filosofische relevantie**

Wat betekent gendergelijkheid nu eigenlijk echt? Zelfs onder feministen is de definitie van gendergelijkheid onduidelijk. Er is enkel consensus over het idee dat gendergelijkheid een afwezigheid van seksisme veronderstelt. Nog steeds bestaat er onenigheid over hoe dit kan worden bereikt. Deze onenigheid staat centraal in

het zogenaamde *sameness/difference*-debat vanuit het liberaal feminisme (Zhang 2019). Om dit debat te verduidelijken, zal ik eerst verhelderen wat liberaal feminisme inhoudt.

Met ‘Liberaal feminisme’ bedoelt men doorgaans net iets anders dan dat wat wij vanuit ons Nederlandstalige politieke landschap als ‘liberaal’ beschouwen. Het gaat om een feministische stroming die in de Negentiende eeuw streed voor onder andere vrouwenkiesrecht. Vrouwen zouden net zoveel kansen moeten hebben in het publieke domein als mannen. Hiervoor zijn eerlijke regels en het voorkomen van systematische benadeling belangrijk. Er is een onderscheid te maken tussen klassiek- en egalitair liberalisme (Tong en Botts 2018, 18-19, 47-49).

Klassiek liberalisme staat voor het idee dat interventie vanuit de staat beperkt moet worden om de vrijheid en fundamentele rechten van burgers te waarborgen. Het ideaal van gelijkheid zou bereikt moeten worden door gelijkheid van kansen (Tong en Botts 2018, 47-49). Egalitair liberalisme, daarentegen, staat voor het idee dat de economische ongelijkheden geminimaliseerd moeten worden en dat de burgerlijke vrijheden moeten worden gewaarborgd. Verschillen gebaseerd op privilege, talent of geluk beïnvloeden deelname aan de vrije markt. Soms zijn die verschillen zo groot dat burgers hun eerlijke deel in de markt niet kunnen innen. Vanuit dit oogpunt zou er geïntervenieerd mogen worden in de economie, bijvoorbeeld doormiddel van studiefinanciering. Het gelijkheidsideaal van het egalitair liberalisme bestaat uit een gelijke uitkomst (Tong en Botts 2018, 47-49).

Klassiek- en egalitair liberalisme vereisen beide een andere aanpak. Deze aanpak kan gekoppeld worden aan het *sameness/difference*-debat. Dit debat gaat over de vraag hoe genderverschillen aangekaart en opgelost dienen te worden. Hierbij bestaat aan de ene kant een tegenstelling over verschillende visies op de ontologische oorsprong van het verschil tussen mannen en vrouwen. Dit kan geduid worden als het *nature/nurture*-debat. Anderzijds bestaat er een debat over hoe deze verschillen politiek aangekaart moeten worden om tot meer gelijkwaardige maatschappelijke genderverhoudingen te komen. Dit zijn in feite twee verschillende debatten, die slechts tot op zekere hoogte met elkaar samen hangen. Het idee van *nurture* kan namelijk gekoppeld worden aan de *sameness*-benadering,



waarbij het idee bestaat dat mannen en vrouwen hetzelfde zijn, en dat genderverschillen een sociaal construct zijn. Om die reden dienen mannen en vrouwen hetzelfde behandeld te worden. Desondanks hoeft de overtuiging dat mannen en vrouwen hetzelfde behandeld dienen te worden, niet per se samen te gaan met het idee dat mannen en vrouwen biologisch hetzelfde zijn. Het idee van *nature* kan echter niet direct gekoppeld worden aan de *difference*-benadering. Bij deze benadering draait het weliswaar om de verschillen tussen mannen en vrouwen, maar deze verschillen hoeven niet biologisch van aard te zijn. Dit zal ik hieronder wat uitgebreider bespreken. Ik zal me focussen op het politieke debat. Dit betekent dat ik in zal gaan op de vraag hoe genderverschillen politiek aangekaart en opgelost dienen te worden.

Klassiek liberalen hangen typisch een *sameness*-positie aan. De *sameness*-benadering staat voor het idee dat vrouwen net zo goed zijn als mannen, maar dat zij de kans niet krijgen om zichzelf te bewijzen. Wanneer mannen en vrouwen volledig dezelfde kansen zouden krijgen, zouden vrouwen vanzelf gaan uitblinken op gebieden waar voorheen enkel mannen in uitblonden (MacKinnon 1989, 220-221; Zhang 2019, 11-12). Gelijkheid in het hebben van gelijke kansen is belangrijk voor het politieke idee achter het *sameness/difference*-debat. Dit kan samen gaan met het idee dat er geen biologische verschillen zijn tussen mannen en vrouwen, maar ook wanneer men gelooft dat er wel biologische verschillen zijn, kan men ervan overtuigd zijn dat gelijkheid behaald kan worden middels gelijke kansen.

Het idee van gelijkheid kan volgens de *difference*-benadering juist leiden tot seksisme. Zo zijn er bepaalde verschillen tussen mannen en vrouwen, die moeilijk te negeren zijn. Deze verschillen kunnen zowel biologisch als sociaal-maatschappelijk van aard zijn. In een werksituatie zou het seksistisch zijn wanneer aan een zwangere vrouw dezelfde voorwaarden verbonden worden dan aan een man. Ook worden stereotype vrouwelijke eigenschappen, zoals empathisch vermogen, als minder geschikt beschouwd voor bepaalde functies, dan de stereotype mannelijke eigenschappen. Ook hierin worden vrouwen achter gesteld. Daarnaast leven vrouwen in een ongelijke situatie omdat de man geprivilegieerd wordt. Vrouwen hebben geen toegang tot dit genderprivilege en zullen daarom

nooit gelijkheid behalen als daar niet voor wordt gecompenseerd (MacKinnon 1989, 215-234; Williams 1991, Zhang 2019, 8-14). De *difference*-benadering biedt echter ook geen oplossing, omdat het benadrukken van verschillen tussen mannen en vrouwen kan leiden tot een excuus voor seksisme en ongelijke behandeling (Tong en Botts 2018).

De ontwikkelingen die in dit debat gemaakt zijn, zal ik reconstrueren aan de hand van drie hoofdwerken van de feministische theoreticus Betty Friedan. Zij is een interessante stem in dit debat, omdat zij door de jaren heen meerdere posities heeft ingenomen. Ze beschrijft de verschillende posities als historisch geplaatste fasen in het feministische debat. Het zijn als het ware stappen die gezet moeten worden om gelijkheid te bereiken. Door Friedans werk te volgen, zal de ontwikkeling van dit feministische debat zichtbaar worden. Daarom zal ik Friedan als leidraad nemen om een bredere ontwikkeling in de feministische filosofie te reconstrueren. Daarbij zal ik Friedans argumenten voor de *sameness*- of *difference*-benadering afzetten tegen argumenten tegen deze benaderingen. Hierbij zal ik auteurs gebruiken die direct op Friedan, of op de benaderingen in het debat, reageren.

In 1963 verscheen *The Feminine Mystique* van Friedan. Met dit boek vertegenwoordigt ze de *sameness*-benadering. De centrale stelling in dit boek is dat er een heersend idee (ofwel mystiek) bestaat over wat een vrouw is. Deze mystiek zorgt ervoor dat vrouwen geen gelijke kansen krijgen. Om gelijkheid te behalen zouden vrouwen, middels onderwijs, gelijke toegang moeten krijgen tot zaken waar voorheen enkel mannen toegang toe hadden (Friedan 2010). In 1981 verscheen Friedans boek *The Second Stage*. Met dit boek verdedigt Friedan een positie die kenmerkend is voor de *difference*-benadering. Het centrale idee van dit boek is dat we in een tweede fase zijn beland. Deze fase is een historisch geplaatste fase, die gekenmerkt kan worden als een tweede stap die de eerste stap (het overkomen van de vrouwelijke mystiek) opvolgt. In de tweede fase wordt er gekeken naar een andere indeling van huishouden, werk en wonen, zodat vrouwen daadwerkelijk de keuze hebben om zowel moeder te zijn als om te kunnen werken (Friedan 1981). In 1993 verscheen *The Fountain of Age* van Friedan. Met dit boek gaat Friedan tussen

beide benaderingen inzitten, doordat ze laat zien dat er geen strikte scheiding is tussen mannen met enkel mannelijke eigenschappen en vrouwen met enkel vrouwelijke eigenschappen (Friedan 1993).

In deze scriptie zal ik het *sameness/difference*-debat met behulp van Friedan reconstrueren. De onderzoeksvraag van dit onderzoek luidt dus als volgt: *'Hoe kan met behulp van Friedan het 'sameness/difference' debat worden gereconstrueerd, en hoe kunnen de inzichten uit deze reconstructie ons in het hedendaagse debat over feminisme vooruit helpen?'* Deze vraag zal worden beantwoord met de volgende vier deelvragen: (1) 'Hoe kan Friedans versie van de *sameness*-benadering worden beschreven, en wat zijn de eigentijdse en hedendaagse bezwaren op deze visie?' (2) 'Hoe kan Friedans versie van de *difference*-benadering worden beschreven, en wat zijn de eigentijdse en hedendaagse bezwaren op deze visie?' (3) 'Hoe ziet Friedans middenpositie van dit debat eruit, en wat zijn de mogelijke oplossingen van dit debat?' en (4) 'Welke inzichten geeft deze analyse voor het huidige maatschappelijk debat?'

Elk van deze deelvragen zal in een eigen hoofdstuk worden behandeld. De laatste deelvraag zal ik beantwoorden aan de hand van een maatschappelijk probleem, namelijk het tekort aan vrouwen in topposities. Dit zal ik behandelen in de concluderende paragraaf van elk hoofdstuk. In hoofdstuk 2 zal ik de *sameness*-benadering toelichten. Na een korte analyse van het boek *The Feminine Mystique*, en een aanvulling vanuit Gayle Rubin (1975) zullen de kritieken van Jean Bethke Elshtain (1993) en Catharine M. MacKinnon (1989) aan bod komen. Daarnaast zal ik Luvell Anderson (2017) en Houria Bouteldja (2016) gebruiken voor een argument tegen deze benadering. In het derde hoofdstuk zal de *difference*-benadering centraal staan. Ook hierbij belicht ik eerst Friedans invulling van deze benadering, door middel van een analyse van *The Second Stage*. Daarna haal ik de kritieken van Elshtain (1993), MacKinnon (1989) en Rubin (1975) tegenover deze benadering aan. Middels Sally Hines (2006) zal ik een hedendaags argument maken over transinclusiviteit. In het vierde hoofdstuk zal ik de middenweg uiteenzetten. Ook hier zal eerst Friedan aan het woord komen via haar boek *The Fountain of Age*.

Zij biedt met haar boek echter geen politieke oplossing. De politieke problemen achter dit debat zal ik analyseren met behulp van MacKinnon (1989) en Joan C. Williams (1991). Ten slotte zal ik Sarah Sorials (2011) gepoogde oplossing middels Habermas' proceduralistisch rechtsmodel doorlichten. In het vijfde, concluderende hoofdstuk, zal ik antwoord geven op de hoofdvraag middels een korte samenvatting van de analyse, en zal ik mijn eigen opgedane inzichten van dit debat delen.

## Hoofdstuk 2: De ‘Sameness’ benadering.

In dit hoofdstuk zal ik de *sameness*-benadering uitdiepen aan de hand van de vraag: ‘Hoe kan Friedans versie van de *sameness*-benadering worden beschreven, en wat zijn de eigentijdse en hedendaagse bezwaren op deze visie?’ De *sameness*-benadering is leidend in het feministische debat. Centraal staat het idee dat de, door de maatschappij geclaimde, verschillen tussen mannen en vrouwen niet zo groot zijn. De strategie van deze benadering hangt samen met het klassiek liberalisme: gelijkheid wordt behaald bij het verstrekken van gelijke kansen (Tong en Botts 2018, 47-49; Williams 1991; Zhang 2019, 11-12).

De verdedigers van deze benadering zijn Betty Friedan (2010) en Gayle Rubin (1975). Friedan behandelt in haar boek *The Feminine Mystique* het idee dat er een vrouwelijke mystiek bestaat die vrouwen gevangen houdt in traditionele eigenschappen en taken van het moederschap. Vrouwen krijgen hierdoor niet de kans een eigen identiteit te ontwikkelen. Wanneer vrouwen die kans wel zouden krijgen, zou blijken dat vrouwen helemaal niet zo verschillend zouden zijn (Friedan 2010). Friedan zet zich hierbij af tegen Freud, omdat hij met de psychoanalyse de verschillen tussen mannen en vrouwen benadrukt. Rubin vertrekt ook vanuit Freud en behandelt vanuit daar zijn *sameness*-positie. Daarom zal ik ook Rubin als een van de verdedigers van deze benadering bespreken.

Nadat Friedans *sameness*-benadering uiteengezet is, zullen de bezwaren tegen deze benadering aan bod komen. De eigentijdse bezwaren zullen worden uitgediept doormiddel van Jean Bethke Elshtain en Catharine M. MacKinnon. Deze auteurs bieden een interessant perspectief in dit debat. Elshtain is een politiek filosoof met een kritische blik tegenover het liberalisme. MacKinnon is een feministisch activist en rechtsgeleerde. Haar bezwaren richten zich op de *sameness/difference*-dialectiek als geheel (Elshtain 1993; Harvard 2021; MacKinnon 1989; Tong en Botts 2018; Vitello 2013). Daarnaast zal ik twee vrij recente teksten (Anderson 2017; Bouteldja 2016) over racisme in combinatie met eigentijdse teksten (MacKinnon 1989; Williams 1991) gebruiken voor een argument tegen de *sameness*-benadering.

## **2.1. De *sameness*-benadering**

Om met behulp van Friedan de *sameness*-benadering te reconstrueren, zal ik uitleggen wat de *sameness*-benadering inhoudt. Vervolgens zal ik uiteenzetten hoe deze benadering terugkomt in het werk van Friedan en waarom Freud een belangrijk afzetpunt is voor de *sameness*-benadering.

De *sameness*-benadering verwacht gendergelijkheid te behalen doormiddel van een gelijke behandeling. Iedereen behoort dezelfde kansen te krijgen in het leven. Dit politieke idee kan samenvallen met het idee dat mannen en vrouwen hetzelfde zijn. Het hebben van gelijke kansen is het enige dat vrouwen dan nodig hebben om een gelijke positie in de maatschappij te behalen. Het politieke streven van een gelijke behandeling hoeft echter niet per se te maken te hebben met het idee dat gender een sociaal construct is (Tong en Botts 2018; Zhang 2019).

### **2.1.1. Friedans *sameness*-benadering**

Friedans betoog uit *The Feminine Mystique* bestaat niet letterlijk uit argumenten voor de *sameness*-benadering, desondanks is zij een belangrijke stem voor de *sameness*-benadering. Friedan presenteert zichzelf als een maatschappijcriticus. Dit doet ze doormiddel van 80 interviews met (huis)vrouwen en theorie. Aan de hand van dit onderzoek concludeert Friedan dat er een mystiek bestaat die vrouwen dwingt zich in hokjes te begeven waarin ze niet de mogelijkheid krijgen om zich, net zoals mannen, te ontwikkelen. Dit weerhoudt vrouwen ervan om gelijkwaardig te zijn aan mannen. Friedan uit daarnaast ook kritiek op specifieke theoretici, zoals Sigmund Freud. Hij heeft bijgedragen aan het in stand houden van deze vrouwelijke mystiek (Friedan 2010). Wat houdt deze ‘vrouwelijke mystiek’ in?

De vrouwelijke mystiek is het heersende idee en het misverstand dat vrouwen hun vrouwelijkheid moeten nastreven. Hun voorbestemde rol bestaat slechts uit getrouwd, moeder en huisvrouw zijn. Zo zegt Friedan: “The feminine mystique says that the highest value and the only commitment for women is the fulfilment of their own femininity” (Friedan 2010, 28). Door dit heersende idee kregen vrouwen geen gelijke kansen in de maatschappij en werden zij gevangen

gehouden in de bestaande rolpatronen. Dit idee was zo overheersend, dat Friedan het een mystiek noemt (Friedan 2010). Het bestaan van deze mystiek uit zich volgens Friedan in een aantal aspecten.

Ten eerste noemt Friedan het probleem dat geen naam heeft, het gevolg van de vrouwelijke mystiek. Vrouwen ervoeren een leeg leven, omdat ze onvoldoende werden uitgedaagd en ze iets voor zichzelf misten. Men kon er de vinger niet op leggen wat er aan de hand was, want wanneer vrouwen beschreven wat er aan de hand was, beschreven zij hun leven. Daarom noemt Friedan dit 'het probleem dat geen naam heeft' (Friedan 2010).

Ten tweede benoemt Friedan het ontnemen van de vrouwelijke identiteit, doordat deze volledig werd verbonden aan hun biologie. Zo gingen vrouwenmagazines (geschreven door mannen) enkel over huishoudelijke zaken, omdat vrouwen zich niet met politieke zaken zouden identificeren (Friedan 2010, 21-59). Dit kan gezien worden als het onderscheid tussen de publieke en de privésfeer, zoals Elshtain beschrijft. Mannen domineren de publieke sfeer, en vrouwen dienen in de privésfeer te blijven (Elshtain 1993, 228-225). Daarnaast kwamen jonge meiden in een identiteitscrisis terecht, omdat ze bang waren om te trouwen, maar ook om niet te trouwen. Deze identiteitscrisis is gelijkwaardig aan die van jonge mannen, maar bij vrouwen werd dit niet als zodanig erkend (Friedan 2010, 21-59).

Ten derde werd de vrouwelijke mystiek zichtbaar in het onderwijs. Vrouwen hadden van 1945 tot 1960 weinig interesse in hun studie. Dit had volgens Friedan te maken met de 'sex-directed educators'. Zij gaven meisjes het idee dat trouwen belangrijker was dan een studie, en dat te veel studeren hen onaantrekkelijk zou maken voor mannen. Daarom werd nooit de volledige potentie van meisjes benut, en kozen zij zelden voor exacte wetenschappen. Dat is zonde, want juist educatie is voor Friedan de sleutel voor gelijkheid (Friedan 2010, 119-145, 274-309).

Doormiddel van educatie kunnen vrouwen zichzelf tegen de vrouwelijke mystiek wapenen. Jonge vrouwen zouden gestimuleerd moeten worden om hun studie voort te zetten, en oudere vrouwen, die inmiddels moeder zijn, zou het makkelijker gemaakt moeten worden om te studeren. Flexibele lestijden, zoals een

avond- of deeltijdstudie zou hierbij kunnen helpen. Daarbij is het ook belangrijk om een carrièreplan te maken voor na een studie. Volgens Friedan helpt elke vrouw die een master of PhD haalt een andere vrouw vooruit om hetzelfde te doen (Friedan 2010, 274-309).

Ook in de huidige tijd zijn er voorbeelden te vinden van de vrouwelijke mystiek in het onderwijs. Volgens Amia Srinivasan (2020) zorgt de patriarchale samenleving ervoor dat vrouwen nog steeds het subject zijn van discriminatie. Vrouwen betreden het klaslokaal niet op gelijke voet met mannen. Zo wordt er van vrouwen verwacht dat ze minder ambitieus, intellectueel capabel of risicovol zijn. Hierdoor krijgen ze minder begeleiding en worden ze gesocialiseerd om zichzelf minder serieus te nemen. Daarnaast hebben jonge vrouwen op de universiteit veel minder voorbeelden, doordat er minder vrouwelijke hoogleraren zijn. Wanneer een meisje het gevoel krijgt te willen zijn als haar docent, kan er een gevoel van verliefdheid ontstaan. Dit is een verwardheid die vaker bij meisjes voor zou komen dan bij jongens, omdat jongens veel meer voorbeelden hebben, waardoor het beter denkbaar is dat zij ook zo kunnen zijn. Meisjes komen daardoor vaker in een liefdesrelatie met een docent terecht. Helaas resulteert dit voor het meisje vaak in het stoppen met studeren zodra de relatie wordt beëindigd (Srinivasan 2020).

Dit voorbeeld illustreert dat bepaalde patronen van de vrouwelijke mystiek nog niet zijn verdwenen. Vrouwen worden nog steeds minder serieus genomen in het onderwijs dan mannen, en er wordt minder van hen verwacht. Ook verwachten vrouwen minder van zichzelf doordat ze gevoelens als iemand willen zijn verwarren met verliefdheid. Deze verwardheid stamt af van de vrouwelijke mystiek, ofwel het idee dat het voor vrouwen belangrijker is om getrouwd te zijn dan om ambities te hebben.

### **2.1.2. Freud**

Freud is een belangrijk afzetpunt van Friedan. In Freuds beschrijving van de ontwikkeling van de mens, maakte hij een strikt onderscheid tussen mannen en vrouwen. In dit onderscheid wordt de vrouwelijke onderdrukking zichtbaar. Doordat zijn ideeën breed gedragen zijn door de maatschappij, de wetenschap en



psychologen, heeft Freud de vrouwelijke mystiek versterkt (Friedan 2010, 79-82). Rubin deelt deze kritiek op Freud. In zijn uitvoerige analyse van Karl Marx, Claude Lévi-Strauss en Sigmund Freud legt hij verbanden tussen de theorieën over uitwisseling van vrouwen doormiddel van het huwelijk, *kinship*-systemen, en de castratietheorie van Freud. De inhoudt van deze theorieën zal later aan bod komen. Rubin doet dit met als doel om kritiek te leveren op Freud, maar ook om zijn *sameness*-argument te geven (Rubin 1975). Dit illustreert tevens waarom Freud een belangrijk afzetpunt is van de *sameness*-benadering in het algemeen. Om dit te verhelderen zal ik eerst een beschrijving geven van Freuds castratietheorie en Rubins interpretatie hiervan.

Om Rubins interpretatie van Freuds castratietheorie weer te geven, zal eerst duidelijk moeten worden gemaakt dat Freuds theorie van het Oedipuscomplex niet helemaal hetzelfde is als de originele mythe, wat in de theorie vaak wel wordt beweerd. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de casus ‘Dora’, waarin Dora verliefd zou zijn op een vriend van haar vader. De Oedipale verklaring zou hier zijn dat Dora stiekem wel verliefd is op haar vader, maar dat is hier niet het geval (Freud 2006a).

De castratietheorie en het oedipuscomplex hangen in deze context met elkaar samen. Zodra kinderen elkaar naakt zien, worden de genitaliën van het meisje aangezien als het gebrek aan een penis. Volgens Rubin gaat dit verder dan alleen het fysieke verschil. In de castratietheorie kan de penis gezien worden als een ‘fallus’. Dit is een set van betekenissen die aan de penis worden verleend. Deze fallus gaat samen met allerlei rechten die de man heeft, en de vrouw niet. De vrouw heeft hier een gebrek aan, ofwel ze is gecastreerd. Castratie is dan ook niet echt een ‘gebrek’ maar meer een betekenis die verleend is aan de genitaliën van een vrouw (Rubin 1975, 188-189).

De ontwikkeling van het oedipuscomplex en de castratietheorie loopt daarom anders voor jongens en meisjes. De incompleetheid van de vrouw leidt bij jongens tot castratieangst. Dit is de angst om net als de vrouw gecastreerd te worden. Deze angst komt tot uitdrukking in het oedipuscomplex. Jongens zijn

verliefd op hun moeder, maar ze worden bang dat de vader hen zal castreren. De jongen laat de verliefdheid voor zijn moeder los, maar in ruil daarvoor behoudt hij de fallus die ingezet kan worden als een token. Het is als het ware een sociaal contract waarmee de jongen later een vrouw kan krijgen (Freud 2006b, 474-566; Rubin 185-198).

Ook meisjes zijn in eerste instantie verliefd op hun moeder. De meisjes komen erachter dat de liefde van hun moeder voor iemand anders is, iemand met een fallus. Het meisje heeft zelf geen fallus om in te ruilen en is later zelf voor iemand bestemd. Eerst wordt het meisje boos op de moeder, omdat zij haar de fallus niet kan geven. Ze keert haar liefde naar haar vader in de hoop dat hij haar zal voorzien van de fallus, maar dit kan hij niet doen. In plaats van castratieangst, ontstaat bij haar penisnijd. De oplossing hiervan probeert het meisje te zoeken in het verlangen naar seks met een penis en het krijgen van een kind (Chanter 2004; Freud 2006b, 474-566; Rubin 185-198; Zakin 2011).

#### **2.1.2.1. Friedans kritiek op Freud**

Friedan zet zich tegen deze theorie af, omdat die vrouwen gevangenhoudt in bestaande rolpatronen. De penisnijd zou zo hardnekkig zijn dat de idealen en het bewustzijn van de vrouw altijd onderontwikkeld blijven tegenover die van de man. Freuds castratietheorie veronderstelt bovendien dat vrouwen biologisch lager in rang staan dan mannen. Vrouwen hebben volgens Friedan inderdaad reden om afgunstig te zijn naar mannen, maar dat heeft te maken met vrijheid, status en het recht op plezier. Je kunt dit niet uitleggen als het weigeren te accepteren van de eigen seksuele mismaaktheid (Friedan 2010, 83-92). Zo zegt Friedan:

If a woman who was denied the freedom, the status, and the pleasures that man enjoyed wished secretly that she could have these things, in the shorthand of the dream, she might wish herself a man and see herself with that one thing which made men unequivocally different – the penis. She would, of course have to learn to keep her envy, her anger, hidden: to play the child, the doll, the toy, for her destiny

depended on charming man. But underneath, it might still fester, sickening her for love. If she secretly despised herself, and envied man for all she was not, she might go through the motions of love, or even feel a slavish adoration, but would she be capable of free and joyous love? You cannot explain away woman's envy of man, or her concept for herself, as mere refusal to accept her sexual deformity, unless you think that a woman, by nature, is a being inferior to man. Then, of course, her wish to be equal is neurotic (Friedan 2010, 92).

Penisnijd werd door Freud en zijn volgers beschouwd als een daadwerkelijke aandoening. In Freuds visie waren vrouwen infantiel, ondergeschikt, hulpeloos en enkel gelukkig als object van de man. De maatschappij wilde vrouwen daarom afhelpen van het verlangen om als een man te zijn. Ondanks dat er ook geschoolde vrouwen waren die een leven leidden als een man, was het begrip al een eigen leven gaan leiden. De mythe van de 'masculinity complex' was geboren en werd toegepast op vrouwen die iets voor zichzelf wilden. Niet alleen Freud, maar ook de media, scholen en universiteiten die Freuds ideeën kritiekloos overnamen hadden hier schuld aan (Friedan 2010, 93-98).

#### **2.1.2.2. Gayle Rubin**

Om beter te begrijpen hoe de *sameness*-benadering zich afzet tegen Freud, zal ik in gaan op Rubin (1975). Ook hij is een verdediger van de *sameness*-benadering. In Rubins werk is een onderscheid te vinden tussen sekse en gender. Sekse is het biologische 'ruwe' materiaal dat in principe onveranderlijk is. Gender is een sociale rol, die wel veranderlijk is. Seksisme bestaat alleen in gender en gaat over het sociale onderscheid tussen mannen en vrouwen. Het heeft geen biologische fundamenteën (Zhang 2019).

Om zijn punt te maken, maakt Rubin gebruik van Marx, Lévi-Strauss en Freud. Om Rubins kritiek op Freud en Rubins verdediging van de *sameness*-benadering te begrijpen, zal ik eerst de theorieën over *kinship*-systemen en over

uitwisseling in huwelijken uitleggen. Daarnaast zal ik uitleggen hoe Freuds castratietheorie een hier een aanvulling op geeft.

Voor antropologen is een *kinship*-systeem niet een lijst van biologische verwanten. Het is een systeem van categorieën en statussen, welke vaak in tegenspraak zijn met feitelijke genetische relaties. Het is bovendien de realisatie van de biologische seksualiteit op een sociaal level. Het vertelt als het ware met wie er wel en niet getrouwd kan worden. Er zijn verschillende *kinship*-systemen. Zo kan een *kinship*-systeem vertellen dat er een taboe heerst op incest. Familietermen als ‘zus’ versterken zo’n *kinship*-systeem, omdat ze direct vertellen met wie er niet getrouwd kan worden. Soms gaat dit samen met een heteroseksualiteitseis, bijvoorbeeld bij de traditie om met een achternicht of -neef te trouwen. Deze heteroseksualiteitseis is echter niet inherent aan *kinship*-systemen. Desondanks kan dit, zeker voor vrouwen, een onderdrukking voor de seksualiteit opleveren. Aangezien een dergelijk huwelijk voor vrouwen dwingender is dan voor mannen, omdat zij meer meekrijgen dat ze moeten trouwen. Bovendien is het voor een vrouw moeilijk om met een andere vrouw te zijn, als aan elke man een vrouw is beloofd (Rubin 1975, 169-171, 181-183, 189).

Doordat er een taboe heerst op incest, is men verplicht vrouwen af te geven aan anderen. Rubin noemt dit *exchange*, ofwel uitwisseling van vrouwen. Mannen kunnen zelf niet met hun zus trouwen, dus geven ze hun zus weg. Dat maakt de relatie tussen de mannen en de vrouwen in het huwelijk ongelijkwaardig, want de vrouw is de gift en de man is de uitwisselaar. Mannen hebben daarmee een recht over vrouwen, die vrouwen niet over zichzelf hebben, namelijk het recht van schenking. Dit recht brengt de fallus, vanuit Freuds castratietheorie, met zich mee (Rubin 1975, 164-167, 171-177).

In het bovenstaande is Rubins kijk op Freuds oedipale- en castratietheorie uitgewerkt. In wat volgt zal ik bespreken hoe dit samenhangt met het idee van *kinship*-huwelijken en de uitwisseling van vrouwen, en hoe dit geheel aan theorieën een verdediging voor de *sameness*-benadering vormt. Zo is het oedipuscomplex een les waardoor we ons aan de *kinship*-regels kunnen houden. Het incest taboe, dat in sommige *kinship*-systemen wordt gebruikt, kan gezien worden als een sociaal

contract. Dit hangt samen met de symbolieken die horen bij de castratietheorie. De fallus is een soort token, die een jongen op latere leeftijd kan inleveren wanneer hij een vrouw krijgt en zijn zus kan uitwisselen. De jongen krijgt deze fallus wanneer hij het sociale contract met zijn vader, ofwel het feit dat de vader de geliefde van zijn moeder is, accepteert. Het meisje kan de fallus niet van haar vader of moeder krijgen, want ze behoort zelf in de toekomst tot iemand. De fallus is het symbool voor het feit dat de vrouw de gift is en de man de gever. Het is de belichaming van de mannelijke status. Daarmee beschrijft Freud hoe jonge vrouwen zich ontwikkelen in een wereld waarin ze onderdrukt worden (Rubin 1975, 185-198).

De theorieën van Freud en Lévi-Strauss' *kinship*-systemen passen perfect in elkaar. *Kinship*-systemen vereisen een scheiding van de seksen en de oedipale fase scheidt de seksen. Daarnaast vereist *kinship* regels voor taboes welke door de oedipale fase verkregen worden. In sommige *kinship*-systemen is heteroseksualiteit verplicht. Dit heteroseksuele verlangen wordt gevormd in de oedipale fase. Ten slotte rust *kinship* op radicale verschillen tussen de rechten van mannen en vrouwen (de uitwisselingsrechten). De oedipale fase schenkt deze rechten aan de jongens en dwingt het meisje om de ondergeschikte rol van de vrouw aan te nemen (Rubin 1975, 198). Hoe kunnen deze inzichten helpen bij een feministische theorie?

De maatschappij zou dusdanig kunnen worden ingericht dat de oedipale ervaring voor elk individu minder destructief is. Wanneer het niet alleen de moeder is die voor de kinderen zorgt, zou ook niet enkel de moeder het eerste liefdesobject worden. Als de vroegere biseksuele relatie niet zou worden onderdrukt, zou er bovendien minder waarde worden gehecht aan het hebben van een penis. Dit betekent dat de heteroseksuele norm zou moeten verdwijnen. Bovendien zou het seksuele waardensysteem op zo'n manier moeten worden ingericht dat de vrouwenrechten niet onderdrukt worden. Dit betekent het stoppen met de uitwisseling van vrouwen. Kortom: het feminisme zou een revolutie in *kinship* moeten oproepen (Rubin 1975, 199).

Freuds theorie kan dus worden gebruikt om de pijnpunten in de vrouwenonderdrukking weer te geven. Zijn theorie laat zien dat vrouwen anders behandeld worden vanwege een fysiek verschil in de genitaliën, dat een

statusverschil geworden is. Rubins kritiek op Freud bestaat er voornamelijk uit dat Freud verkeerde vragen stelde. In plaats van kritisch te kijken naar de oude patronen werden ze gerationaliseerd. Daarmee wordt ook de onderdrukking van vrouwen gerationaliseerd (Rubin 1975, 192-198). Vrouwen worden op twee manieren onderdrukt volgens Rubin. Ten eerste worden ze onderdrukt als vrouw, en ten tweede omdat ze vrouw moeten zijn. Dat tweede is precies wat Friedan omschrijft als de vrouwelijke mystiek. Rubin droomt van een samenleving die genderloos is, wat anders is dan sekseloos. Hij droomt van een samenleving waarin iemands seksuele anatomie irrelevant is (Rubin 1975, 204). Zo zegt hij: “The dream I find most compelling is one of an androgynous and genderless (though not sexless) society, in which one’s sexual anatomy is irrelevant to who one is, what one does, and with whom one makes love” (Rubin 1975, 204).

Doormiddel van Rubins uitleg van Freuds theorie worden de diepe structuren van de vrouwelijke onderdrukking nog beter zichtbaar. Freud had hiermee, volgens Rubin, het middel in handen om kritiek te leveren op deze onderdrukking, maar hij rationaliseerde dit alleen. Daardoor heeft Freud een theorie gemaakt die radicaal verschil maakt tussen mannen en vrouwen. Dit leidt tot een versterking van dat wat Friedan ‘de vrouwelijke mystiek’ noemt.

Nu het *sameness*-argument is gereconstrueerd, met behulp van Friedan en Rubin als verdedigers en Freud als afzetpunt, kan er gekeken worden naar kritieken op deze *sameness*-benadering.

## **2.2. Kritiek op de *sameness*-benadering**

Gelijkheid in *sameness* heeft niet iedereen kunnen overtuigen. Jean Bethke Elshtain (1993) is als communautair politiek theoreticus een belangrijke criticus tegenover het liberaal feminisme. Daarnaast uit ze ook kritiek tegenover Friedan. Catharine A. MacKinnon (1989) is een radicaal cultureel feminist en rechtsgeleerde met bezwaren tegenover de gehele *sameness/difference*-dialectiek (Tong en Botts 2018, 107). Bovendien, kan het idee van *sameness* het maken van een ongelijkheidsclaim bij discriminatie vermoeilijken. Dit argument zal verder worden uitgewerkt aan de

hand van twee hedendaagse teksten (Anderson 2017; Bouteldja 2016) en twee eigentijdse teksten (MacKinnon 1989; Williams 1991).

### **2.2.1. Jean Bethke Elshtain**

Jean Bethke Elshtain is een communautair politiek theoreticus. De samenleving heeft volgens Elshtain de verantwoordelijkheid om armen en kwetsbaren te helpen. Elshtain is daarom kritisch tegenover het individualisme. Liberalen maken de fout om individuele interesses, rechten en persoonlijke vrijheid hoger te plaatsen dan het gemeenschappelijk goed (Tong en Botts 2018, 54; Vitello 2013).

Ondanks Elshtains kritische houding tegenover Friedan, vindt ze de aanval op wat Friedan zelf de vrouwelijke mystiek noemt een sterk punt. Hiermee legt Friedan de vinger precies op de juiste politieke vraag, namelijk: ‘Hoe zien mensen zichzelf in een moreel universum en een sociale wereld die een beeld van hulpeloosheid, en het onvermogen om zelf te handelen of tegen een autoriteit op te komen, in stand houdt?’ (Elshtain 1993, 150).

Elshtain heeft echter ook problemen met Friedans theorie. Buiten een vrouwelijke mystiek, heeft Friedan namelijk ook een mannelijke mystiek gecreëerd. Die mannelijke mystiek bestaat uit het idee dat de mannelijke identiteit automatisch voldoening geeft, puur omdat het leven van de man buitenshuis plaatsvindt. Ze wil simpelweg dat vrouwen mee kunnen doen met het publieke leven (Elshtain 1993, 150-151). Zo zegt Elshtain:

But to argue that the man’s identity, because it is carried on outside the home in the bowels of corporate America is automatically exciting, fulfilling, and worthwhile, is to create another mystique, the “masculine mystique,” and to give up one distortion only to embrace another (Elshtain 1993, 151).

Daarnaast vindt Elshtain de *sameness*-benadering die doorklinkt in Friedans werk problematisch. Dit is wat Elshtain zelf ‘excessive environmentalism’ noemt (Elshtain 1993, 152). *Environmentalism* heeft niets met het klimaat te maken, maar

het is volgens Elshtain het idee dat mensen allemaal hetzelfde zijn, maar dat ze door hun omgeving gevormd worden tot man of vrouw. Friedan gaat ervan uit dat we volledig gevormd worden door de cultuur. Volgens Elshtain stelt Friedans *environmentalism* haar niet alleen in staat om de identiteitskwesaties van mannen en vrouwen te verdoezelen als slechts een lichamelijke identiteit, maar maakt het haar ook erg makkelijk om een simplistische en optimistische theorie te formuleren over hoe veranderingen tot stand moeten komen. Zo zouden de verschillen tussen mannen en vrouwen verkleinen zodra er gelijke educatie is (Elshtain 1993, 151-153, 240-241). Elshtain heeft een aantal algemene bezwaren tegenover het *environmentalism*.

Ten eerste is dit *environmentalism* niet consistent. Feministen blijven hangen in de splitsing van de publieke- en de privésfeer. De publieke sfeer zou de redding van vrouwen zijn. Desondanks blijven vrouwen vasthouden aan ‘vrouwelijke’ eigenschappen, zonder te kijken naar de ontwikkelingen van deze eigenschappen. Zo wordt er gezegd dat vrouwen vanwege hun vrouwelijke eigenschappen een toevoeging kunnen zijn voor het publieke leven (Elshtain 1993, 240-241). Elshtain zegt:

The liberal feminist commitment to environmentalism is not consistent, however, for if it were, they would have to concede that as women forsake that private sphere which formerly defined and shaped them and enter a very different public arena which now defines men – who are seen as tougher, more aggressive, assertive, active – women, too, would take on the “male” characteristics appropriate to that sphere (Elshtain 1993, 240-241).

Elshtains tweede probleem met het *environmentalism* is het neerzetten van mannen en vrouwen in hun publieke of private rollen. Een voorbeeld is het moederschap dat volledig gereduceerd wordt tot een ‘rol’. Dit gaat vaak gepaard met woede over het sociale waardesysteem, omdat de rol van het moederschap niet voldoende wordt gewaardeerd. Het wordt voor de moeder daardoor moeilijk om haar volledige



potentie te benutten middels de ‘professionele rollen’ en om waarde te ontlenen aan de ‘moederrol’ (Elshtain 1993, 242-243). Een oplossing wordt gevonden in het breken met deze rollen en daarmee een voorbeeld te worden voor andere vrouwen. Elshtain vindt dit individualistisch, omdat rolbrekers geen activistische groep vormen (Elshtain 1993, 244-247). Zo zegt ze: ‘Liberal feminists share with other liberal pluralists an insistence on the overall social benefits of self-interest’ (Elshtain 1993, 246).

Bovendien houdt Friedan, en het liberaal feminisme in het algemeen, geen rekening met klasse. Friedan veronderstelt dat ze zich hard maakt voor alle klassen, maar haar idealen zijn niet door elke klasse gewenst of bereikbaar. Dit kan volgens Elshtain gezien worden als de meest machtige mystiek van allemaal (Elshtain 1993, 253).

By seeing such proposals as unalloyed goods and remedies, reflecting or conducing towards every woman’s “true needs” even though many women from the start said they wanted none of it, Friedan’s liberal feminist movement provides evidence of the pervasive effects of one of the most powerful mystiques of all: that of class (Elshtain 1993, 253).

### **2.2.2. Catharine M. MacKinnon**

Niet alleen Elshtain heeft problemen met Friedans *sameness*-positie, ook MacKinnon, een feministisch rechtsgeleerde, heeft problemen met deze benadering. Waar Elshtain en MacKinnon in overeenkomen, is het feit dat deze benadering uit gaat van een hogere- tot middenklasse witte vrouwen, en andere vrouwen uitsluit. De *sameness*-benadering is namelijk gebaseerd op het gelijkheidsideaal van het klassiek liberalisme, waarbij gelijkheid bestaat uit het hebben van gelijke kansen. Het bereiken van gelijkheid is problematischer voor vrouwen uit een lagere klasse. Friedan legt de sleutel van gelijkheid bij educatie neer, maar niet elke vrouw kan het zich veroorloven om te studeren (Elshtain 1993, 250-251; Friedan 2010, 274-309; MacKinnon 1989, 215-234; Tong en Bots 2018, 47-49; Zhang 11-12).

In *The Second Stage* reageert Friedan op deze kritiek. Friedan is het er niet mee eens dat de vrouwenbeweging alleen voor de witte middenklasse zou strijden. Volgens haar identificeert iedereen zichzelf vaak minimaal met de middenklasse, zelfs de armeren. Ook voor andere minderheidsgroepen geldt dat ze uit de beweging kunnen halen wat ze willen en dat ze voor zichzelf kunnen spreken, en afvragen wat ze willen en wie ze zijn (Friedan 1981, 334-337).

Bovendien resulteert het maken van een gelijkheidsclaim, volgens MacKinnon, in het meten van vrouwen aan de mannelijke standaard (MacKinnon 1989, 219-221). Dit gebeurt overigens bij beide benaderingen:

Concealed is the substantive way in which man had become the measure of all things. Under the sameness rubric, women are measured according to correspondence with man, their equality judged by proximity to his measure. Under the difference rubric, women are measured according to their lack of correspondence from man, their womanhood judged by their distance from his measure. Gender neutrality is the male standard (MacKinnon 1989, 220-221).

Vrouwen die streven naar gelijkheid en genderneutraliteit zijn vrouwen die deze mannelijke norm op z'n minst op papier hebben bereikt, of hiernaar streven. Hoe ongelijker de gemeenschap wordt, des te moeilijker het wordt om dat te bereiken. Bovendien laat dit zien dat *sameness* voornamelijk de hogere- en middenklasse bedient (MacKinnon 1989, 225-226).

Daarnaast is de regel dat gelijke gevallen gelijk behandeld dienen te worden problematisch, volgens MacKinnon. Dit betekent namelijk automatisch dat ongelijke gevallen ongelijk behandeld worden. Discriminatie op basis van geslacht wordt alleen erkend als de vrouw hetzelfde gesitueerd is als de man (MacKinnon 1989, 215-217, 225).

For differential treatment to be discriminatory, the sexes must first be “similarly situated” by legislation, qualifications, circumstance, or

physical endowment. (...) To see if a woman was discriminated against on the basis of sex, ask whether a similarly situated man would be or was so treated. Relevant difference supports different treatment, no matter how categorical, disadvantageous, or cumulative (MacKinnon 1989, 217).

Het claimen dat mannen en vrouwen in een bepaalde situatie gelijk gesitueerd zijn - en dus gelijk behandeld moeten worden - is niet makkelijk. Vaak wordt dit niet als zodanig erkend. Bovendien moeten vrouwen vaak uitzonderingsgevallen zijn om gelijk gesitueerd te zijn. Ze moeten de mogelijkheid hebben om dat te claimen wat sekse ongelijkheid juist van hen afneemt, zoals financiële onafhankelijkheid, bedrijfservaring, leiderschapskwaliteiten, assertiviteit, zelfvertrouwen, macht en geloofwaardigheid (MacKinnon 1989, 224, 228-229).

De *sameness*-doctrine is daarbij zo sterk dat er ook geen rekening mag worden gehouden met verschillen die er wel zijn. Het gaat zo ver dat de leidende regel is geworden dat 'gelijk zijn als' hetzelfde betekent als 'hetzelfde als' (MacKinnon 1989, 219-221). Dit leidt tot de benadeling van vrouwen. Zo claimen mannen, voordat gelijkheid van vrouwen bereikt is, waar zij volgens de *sameness*-benadering recht op hebben. Vrouwen zouden, in de tijd dat MacKinnon haar boek schreef, ook in dienstplicht moeten, zodat ze net zoveel kans hadden om gedood te worden als mannen. Verzet hier tegen leidde tot het risico om niet als man mee te tellen. Vrouwen hadden in het verleden een grotere kans op alimentatie en de voogdij. Na de *sameness*-beweging veranderde dit. Mannen kwamen in de rechtszaal over als betere ouders omdat ze over het algemeen meer verdienden en meer geloofwaardigheid en autoriteit uitstraalden dan vrouwen. Kijkend naar rechtszaken over gelijkheid, waren het dan ook vaker de mannen die het *Supreme Court* in Amerika bereikten, en deze zaken wonnen. Dat terwijl er nog steeds ongelijkheid tegenover vrouwen heersten en zij ongelijk betaald werden voor hetzelfde werk. Mannen hadden altijd al een voordeel, omdat zij de standaard zijn (MacKinnon 1989, 219-224, 226-227).

It cannot recognize, for instance, that men from women is already affirmatively compensated in society's organization and values, so that it implicitly defines the standards it neutrally applies. Men's physiology defines sports, their health needs largely define insurance coverage, their socially designed biographies defined workplace expectations and successful career patterns, their perspectives and concerns define quality in scholarship, their experiences and obsessions define merit, their military service defines citizenship, their presence defines family, their inability to get along with each other – their wars and rulerships – defines history, their image defines god, and their genitals define sex. These are the standards that are presented as gender neutral (MacKinnon 1989, 224).

Daarnaast kunnen vrouwen volgens deze benadering ook niet claimen waar ze volgens bestaande verschillen recht op zouden hebben. Het voorbeeld dat MacKinnon noemt is zwangerschap. Dit zou je volgens MacKinnon aan vrouwen kunnen toeschrijven zonder te discrimineren Volgens genderneutraliteit zou het discriminatie op basis van geslacht zijn als vrouwen extra regelingen zouden krijgen die ze nodig zouden hebben voor de zwangerschap, omdat de mannen waarmee ze werken dit niet nodig zouden hebben (MacKinnon 1989, 222, 234). Inmiddels weten we echter dat dit niet zo simpel is. Transgender mannen en sommige non-binaire personen kunnen ook zwanger worden. Dit betekent dat zij ook recht hebben op zwangerschapsvoorzieningen indien dit nodig is. Echter, zal het afschaffen van zwangerschapsvoorzieningen voor zowel mannen als vrouwen vooral vrouwen in een achtergestelde arbeidspositie plaatsen.

De wet gaat ervan uit dat de maatschappij fundamenteel gelijk is en dat vrouwen geen extra bescherming nodig hebben: "Protection will be a dirty word and equality will be a special privilege" (MacKinnon 1989, 234). Alles wat je voor vrouwen doet onder de sekse gelijkheidswet is stigmatiserend en wordt gezien als speciale bescherming in plaats van de erkenning van wat het is: eindelijk gelijkheid. (MacKinnon 1989, 222, 234). Zo zegt MacKinnon:

Gender neutrality suggests, indeed, that it may be sex discrimination to give women what they need because only women need it. It would certainly be considered special protection. But it is not, in this approach, sex discrimination not to give only women what they need, because then only women will not get what they need (MacKinnon 1989, 222).

Bovendien is het geen rekening mogen houden met verschillen lastig wanneer er in de maatschappij nog steeds verschillen bestaan. Bedrijven die niet naar gender kijken nemen liever mensen aan die geen extra zorgtaken hebben, of die niet weken uit de running zijn vanwege een zwangerschap. Om niet te discrimineren is het wellicht toch noodzakelijk om naar gender te kijken. Volgens MacKinnon kan de wet goed om gaan met illusies van discriminatie, maar niet goed met ongelijkheden in de realiteit. Tegenwoordig is zwangerschapsdiscriminatie wettelijk ingedekt, doordat hier een wet op bestaat. Dit zegt echter niet altijd iets over de praktijk (MacKinnon 1989, 223-225; College voor de rechten van de Mens Z.D.).

Dit bezwaar illustreert de problematiek van het voorbij gaan aan gender, wat verdediger van de *sameness*-benadering Rubin juist hoopt te bereiken. Wanneer men voorbijgaat aan gender, gelooft men te leven in een samenleving waar iemands seksuele anatomie irrelevant geworden is, dit is ook wel een genderblinde samenleving (Rubin 1975; Anderson 2017). Buiten de door MacKinnon genoemde problemen, levert het idee van een genderblinde samenleving nog wat extra problemen op. Een daarvan is hermeneutische onrechtvaardigheid. Wat dit is, en welke problemen het nog meer oplevert, zal ik in de volgende paragraaf bespreken.

### **2.2.3. Hermeneutische onrechtvaardigheid**

We kunnen pretenderen te leven in een samenleving die voorbij gender gegaan is, maar dit neemt de mannelijke norm niet weg. Dit maakt het maken van een ongelijkheidsclaim onmogelijk, omdat de maatschappij deze verschillen niet meer erkent. Vanuit de literatuur over racisme wordt ook duidelijk dat een dergelijke

gelijkheidsclaim vaak door witte mensen wordt gemaakt. Zij zeggen het verschil niet te zien. Dat komt omdat zij zelf niet geracialiseerd worden, waardoor dit conflict voor hen niet bestaat (Bouteldja 2016, 33-52; MacKinnon 1989, 215-234; Williams 1991, 296-323).

Dit illustreert dat persoonlijke ervaringen van discriminatie van minderheden een verschillend perspectief bieden op wetten die discriminatie adresseren (Williams 1991, 318-319).

(...) I know that to describe to even a sympathetic man the operation of gender privilege at home and work requires such constant reinterpretation of the “obvious” as to make oneself an utter bore. Outsider-scholars convince me the same is true of being African-, Asian-, Native, or other-American. Those who experience the “victim perspective” as part of their everyday life have a peculiar perspective and are entitled to ask society at large to listen (Williams 1991, 318-319).

Het ongeloofwaardig achten van dit perspectief en het maken van een ongelijkheidsclaim daarmee vermoeilijken, brengt bovendien een nieuw soort onrechtvaardigheid met zich mee, namelijk hermeneutische onrechtvaardigheid. Dit is het toeschrijven van ongeloofwaardigheid aan een spreker vanwege zijn of haar sociale identiteit. Een spreker met een eigen ‘slachtoffer’ perspectief van een sociale situatie, door middel van eigen ervaring, wordt ongeloofwaardig geacht (Anderson 2017).

Samengevat, zou de maatschappij met de *sameness*-benadering enkel pretenderen te leven in een genderblinde samenleving. Dit lost ongelijkheid niet op. Tegelijkertijd wordt het wel onmogelijk gemaakt om een ongelijkheidsclaim te maken, omdat deze ongelijkheid volgens de samenleving niet meer bestaat. Daarmee wordt het eigen perspectief van het subject van discriminatie niet meer erkent en wordt die persoon als spreker van eigen ervaringen ongeloofwaardig geacht. Dit laatste noemt Anderson hermeneutische onrechtvaardigheid. Dit is een

specifiek soort onrecht dat komt kijken bij het tot uitvoering brengen van de *sameness*-benadering, namelijk het onrecht waarbij vrouwen ongeloofwaardig geacht worden wanneer ze spreken over seksisme, omdat dit volgens meerderheidsgroepen niet meer bestaat.

### **2.3. Algemene conclusie *sameness*-benadering**

In dit hoofdstuk zijn diverse standpunten tegenover de *sameness*-benadering voorbij gekomen. Deze benadering wenst gendergelijkheid te behalen middels het verschaffen van gelijke kansen. Friedan en Rubin hebben als verdedigers van deze benadering laten zien hoezeer vrouwen gevangengehouden worden in de heersende ongelijkheid die enkel gerationaliseerd werd, in plaats van dat er iets aan werd gedaan (Friedan 2010, 274-279; Rubin 1975, 157-210; Tong en Botts 2018, 47-49).

Dit kan worden vertaald naar het praktijkvoorbeeld van de inleiding, waarbij een ondervertegenwoordiging van vrouwen in topfuncties als een van de oorzaken van de loonkloof wordt aangewezen. De *sameness*-benadering zou vrouwen gelijke kansen willen geven middels het anoniem solliciteren. Door anoniem te solliciteren hebben vrouwen gelijke kansen om uitgenodigd te worden voor een gesprek, omdat de sollicitatiecommissie een man niet voor zou kunnen trekken. Een quotum is niet nodig, omdat dit ongelijkheid zou veroorzaken voor mannen. Dit zou gelijkheid in kansen namelijk ondermijnen.

Een dergelijke aanpak lost, naar mijn mening, de ongelijke positie van vrouwen in topfuncties niet op. Na het anoniem solliciteren, volgt een fysiek gesprek waarin onbewuste vooroordelen alsnog meespelen. Bovendien is er een norm van ideale werknemer die ligt bij het mannelijke. Daarvan afwijken is een reden om niet aangenomen te worden. Vrouwen wijken hier mogelijk vanaf door het gebrek aan genderprivilege in de werk- en thuissituatie. Het feit dat vrouwen kinderen kunnen baren en de zorg voor deze kinderen grotendeels op zich nemen is mogelijk terug te zien in het cv van de vrouw. Bovendien kan niet elke vrouw het zich veroorloven om de gevraagde uren te werken. Vrouwen die op dergelijke functies solliciteren zijn vrouwen die op z'n minst op papier een bepaalde mannelijke norm bereikt hebben (MacKinnon 1989; Williams 1991). De *sameness*-

benadering is daarom individualistisch en gericht op de hogere middenklasse. Bovendien is het maken van een ongelijkheidsclaim onmogelijk geworden, omdat deze ongelijkheid volgens de maatschappij uit de sollicitatieprocedure gehaald is (Elshtain 1993; MacKinnon 1989).

De *sameness*-benadering levert dus voldoende problemen op om te concluderen dat gendergelijkheid niet zal worden bereikt met deze benadering. Sommige van deze problemen zag Friedan in haar tijd ook al. Daarom kwam ze in 1981 met haar boek *The Second Stage*, waarmee ze een andere positie in dit debat inneemt, de *difference*-positie.



### Hoofdstuk 3: De ‘difference’ benadering.

In het vorige hoofdstuk heb ik uiteengezet hoe Friedan zich als verdediger van de *sameness*-benadering neerzet. De verschillen tussen mannen en vrouwen zijn volgens Friedan niet zo groot als de maatschappij - en meer specifiek – de vrouwelijke mystiek, ons laat denken. De vrouwelijke mystiek houdt vrouwen gevangen in oude rolpatronen en zorgt ervoor dat vrouwen geen gelijke kansen hebben. Om gelijke kansen te krijgen zouden vrouwen hetzelfde onderwijs moeten krijgen als mannen (Friedan 2010). Alleen het verkrijgen van gelijke toegang tot onderwijs is onvoldoende om gendergelijkheid te verkrijgen. Deze *sameness*-benadering heeft dan ook op veel kritiek kunnen rekenen.

In dit hoofdstuk zal ik de *difference*-benadering bespreken aan de hand van de vraag: ‘Hoe kan Friedans versie van de *difference*-benadering worden beschreven, en wat zijn de eigentijdse en hedendaagse bezwaren op deze visie?’ Met haar tweede boek, *The Second Stage*, sluit Friedan zich aan bij de *difference*-benadering. Desondanks weerlegt Friedan haar vorige betoog niet. *The Second Stage* staat namelijk voor het tweede stadium, ofwel de tweede fase in het feministische debat. Deze tweede fase volgt de eerste fase op. Friedan ziet deze fases als historisch geplaatste fases van het feministische debat. Het vragen van toegang tot zaken waar voorheen enkel mannen toegang tot hadden kan gezien worden als een eerste stap, ofwel een eerste fase, waarin gelijkheid behaald kan worden. Zodra vrouwen eenmaal toegang hebben tot educatie en banen, kan er gekeken worden naar de volgende stap. In dit geval betekent dit dat er gekeken wordt naar hoe vrouwen gecompenseerd kunnen worden voor de verschillen. Dit is wat voor Friedan de tweede fase inhoudt (Friedan 1981).

In wat volgt zal ik Friedans *difference*-argument uitvoeriger bespreken, samen met de kritieken op deze benadering.

### **3.1. De *difference*-benadering**

Om met behulp van Friedan de *difference*-benadering te reconstrueren, zal ik uitleggen wat de *difference*-benadering inhoudt. Vervolgens zal ik uiteenzetten hoe deze benadering terugkomt in het werk van Friedan.

Volgens de *difference*-benadering kan gendergelijkheid niet worden behaald door enkel het verstrekken van gelijke kansen. Er zijn verschillen tussen mannen en vrouwen die van invloed zijn op de sociaal maatschappelijke positie van de man en de vrouw. Deze verschillen kunnen biologisch of sociaal maatschappelijk van aard zijn. Alleen al het gebrek aan genderprivilege zorgt ervoor dat de vrouw met een gelijke behandeling nooit gelijk kan zijn aan de man. Vrouwen zouden daarom gecompenseerd moeten worden om gelijkheid in uitkomst te behalen (MacKinnon 1989, 215-234; Tong en Botts 2018; Williams 1991; Zhang 2019, 8-14). Hoe komt deze benadering naar voren in Friedans werk?

#### **3.1.1. Friedans *difference*-benadering – de tweede fase**

Voordat Friedan in 1981 haar boek *The Second Stage* schreef, was ze niet van plan om nog een boek over feminisme te schrijven. Friedan merkte echter dat er iets niet klopte aan de manier waarop de nieuwe generatie probeerde te leven in de gelijkheid waarvoor haar generatie gestreden had. Er waren misverstanden ontstaan, die leidden tot ideeën dat het antifeministisch zou zijn om kinderen te krijgen, of dat vrouwen een ‘supervrouw’ moeten zijn die naast een carrière de zorg voor de kinderen en het huishouden op zich neemt (Friedan 1981, 15-16, 51).

Friedan beschrijft in haar boek *The Second Stage* dat het tweede stadium in het feministische debat is aangebroken. Hiermee wil Friedan zeggen dat het doel van de eerste stap – volledige participatie, gelijke kansen, macht, inbreng in het politieke proces en gelijke toegang tot beroepen – deels was bereikt. Dit zijn de doelen die horen bij de *sameness*-benadering. Desondanks waren er problemen. Vrouwen die toegang hadden tot ‘mannelijke’ beroepen, hadden geen man of kinderen en misten dit. Daarnaast was er een enorme loonkloof. Een gestudeerde vrouw verdiende minder dan een man die de middelbare school niet had afgemaakt. Dit maakte het moeilijk om alleenstaande moeder te zijn. Bovendien was er door

het gebrek aan financiële middelen niet meer de keuze om fulltime moeder te zijn. Daarom wordt deze eerste fase opgevolgd door een tweede fase (Friedan 1981, 15-31, 54-63, 110-113, 237-245).

In deze tweede fase wordt bekeken welke extra maatregelen nodig zijn om gelijkheid te bereiken, en om dat wat bereikt is te behouden. Deze fase heeft volgens Friedan niet één specifiek doel. Het gaat voornamelijk over het stellen van nieuwe vragen, die horen bij de veranderingen die plaatsgevonden hadden in het privéleven. Doordat vrouwen sinds het begin van de eerste fase meer waren gaan werken, zou er bijvoorbeeld ook meer kinderopvang moeten komen. Het stellen van nieuwe vragen kon echter ook beangstigend zijn voor vrouwen. Vrouwen wilden vrijheid blijven najagen in termen van oude retoriek en hadden de angst om terug te vervallen in oude patronen (Friedan 1981, 38-41, 54-63, 110-113, 237-245, 338-342).

Het na blijven jagen van vrijheid in oude termen, leidt volgens Friedan echter tot een nieuwe soort mystiek, de *feministische mystiek*. Deze feministische mystiek vertelt vrouwen dat ze een keuze dienen te maken tussen werk en het gezin. Wanneer men in de oude retoriek en de feministische mystiek blijft hangen, lopen vrouwen het risico om terug te vervallen in oude gewoonten, omdat de eigenheid van vrouwen wordt ontkend (Friedan 1981, 38-41, 51).

From the totality of our own experience as women – and our knowledge of psychology, anthropology, biology – many feminists knew all along that the extremist rhetoric of sexual politics defied and denied the profound, complex human reality of the sexual, social, psychological, economic, yes, biological relationship between woman and man. It denied the reality of woman's own sexuality, her childbearing, her roots and life connection in the family (Friedan 1981, 51).

De tweede fase dient de feministische mystiek te doorbreken, door het gezin en de maatschappij erbij te betrekken. Er worden vragen gesteld over hoe het gezinsleven opnieuw ingedeeld kan worden, en of er een financiële compensatie moet komen

voor degene die het huishouden doet. Het systeem zal geherstructureerd moeten worden, zowel in de werksituatie als privé (Friedan 1981, 15, 54-63, 257-267, 276-280, 323-324). In de volgende paragraaf zal ik ingaan op hoe deze herstructurering eruit zou zien volgens Friedan.

### **3.1.2. Het gezin en de maatschappij**

In de vorige paragraaf heb ik het idee van een financiële compensatie voor het huishouden aangehaald. Het idee dat huishoudelijk werk ook werk is, wordt ondersteund door Rubins analyse van het kapitalistische model. In dit model ruilt de werknemer tijd en gemaakte producten in voor geld. Dit geld kan omgeruild worden in koopwaar, maar om deze koopwaar levensonderhoudend te laten zijn, moet deze geconsumeerd worden. Het eten moet bijvoorbeeld gekookt worden. Dat maakt huishoudelijk werk tot een sleutelement van het reproductieproces van de werknemer in het kapitalistische model (Rubin 1975, 160-162). Degene die thuis blijft voor het huishoudelijk werk zou daarom gecompenseerd moeten worden, bijvoorbeeld door een standaard deel van het loon van de partner (Friedan 1981, 64-74).

Ook op andere gebieden zou men moeten stoppen met de verwachting dat vrouwen alles vrijwillig doen. Vrouwen werd een schuldgevoel aangepraat wanneer ze geld vroegen voor zaken als het opkomen voor eigen rechten, zorgen voor de zwakken, of het werk voor justitie of de gemeenschap. Mannen en vrouwen werden gepolariseerd doordat beloond werk en politieke macht toegewezen werd aan mannen, en de onbaatzuchtige werkzaamheden naar vrouwen werden gedenigreerd. Als vrouwen niet beloond worden voor het werk dat ze doen, gaan ze zaken die daadwerkelijk onbaatzuchtig behoren te zijn, gebruiken om daar onvervulde behoeften uit te halen, zoals de zorg voor de kinderen (Friedan 1981, 74-81).

Zelfs als vrouwen werken en meedraaien in de maatschappij, hebben zij te maken met een mannelijke standaard waaraan ze behoren te voldoen tijdens het werk. Daarnaast dragen ze ook nog zorg voor de kinderen en het huishouden. Wanneer het huishouden niet eerlijk verdeeld is, bestaat het hebben van gelijke kansen alleen uit overwerken voor vrouwen. Oplossingen worden gezocht in part

time werken en flexibele uren, maar dit versterkt alleen maar het idee dat het huishouden de verantwoordelijkheid is van de vrouw (Friedan 1981, 32, 110-113, 156-161, 276-280, 334-337).

Friedans ervaring met de Amerikaanse legerbasis West Point illustreert de mannelijke standaard, die in de maatschappij aanwezig is. Om serieus genomen te worden moesten vrouwen zich ‘mannelijk’ gaan gedragen. Ze moesten oefenen met lager praten en anders lopen. De vrouwenstemmen zouden niet indrukwekkend genoeg en slechter verstaanbaar zijn. De mannen in het leger waren volgens Friedan wat conservatiever. Vrouwen in het leger zouden een bedreiging vormen voor het land. Friedan was wel positief over deze ontwikkeling. Zo zouden de vrouwelijke invloeden in de leiderschapsstijl en aandacht voor moraal een positieve toevoeging zijn (Friedan 1981, 163-198).

Naast het feit dat vrouwen meer gewaardeerd moeten worden voor het werk dat ze doen, en we leven met een mannelijke standaard, zitten vrouwen gevangen tussen de vrouwelijke en de feministische mystiek. Zo geeft Elshtain het feminisme de schuld van het aanmoedigen van vrouwen om te werken, en het vragen naar kinderopvang en flexibele werktijden, omdat dit zou voorkomen dat vrouwen voor voltijd moederschap kiezen. Friedan heeft hier twee problemen mee. Ten eerste gaat Elshtain er vanuit dat fulltime moederschap de beste keuze is. Ten tweede ontkent Elshtain de economische realiteit waardoor vrouwen de keuze voor voltijd moederschap niet meer hebben (Friedan 1981, 64-74).

Onder andere vanwege deze conflicten denken feministen dat vrouwen gered moeten worden van de familie. Daar is Friedan het niet mee eens. Vrouwen zouden voor een gezin moeten kunnen kiezen zonder zichzelf daarmee te isoleren en hun identiteit te verliezen. Maar nog steeds is de prijs van moederschap erg hoog omdat de banen ingericht zijn op de man. De maatschappij zou vrouwen kunnen helpen met het gezin door onze manier van wonen radicaal aan te passen. De oude droom van een groot huis is onrealistisch geworden doordat dit ten eerste niet meer te betalen is en ten tweede doordat het huishouden niet meer bij te houden is wanneer de man en de vrouw allebei werken. Een alternatief vindt Friedan in de

zogenaamde ‘service huizen’. Dit zijn huizen waarin men met een kleine gemeenschap in een huis woont. Iedereen heeft een eigen woning, maar er is een gezamenlijke keuken en een kinderopvang. Diverse taken worden gezamenlijk verdeeld en er is de keuze om in de gezamenlijke ruimte aan te schuiven voor het avondeten. Hierdoor zijn huisvrouwen niet meer geïsoleerd, en krijgen vrouwen de kans om buitenshuis te werken. Dergelijke huizen houden dus rekening met het leven en de specifieke behoeften van vrouwen (Friedan 1981, 83-88, 281-307).

Nu Friedans versie van de *difference*-benadering gereconstrueerd is, kan er gekeken worden naar de problemen die deze benadering behelst.

### **3.2. Kritiek op de *Difference*-benadering**

De *difference*-benadering kon ook op kritiek rekenen. Het onderscheid maken tussen mannen en vrouwen zou juist tot seksisme leiden. Jean Bethke Elshtain (1993) heeft naast haar kritiek op Friedans eerste boek, ook kritiek op haar nieuwe richting. Catharine A. MacKinnon (1989) neemt ook een kritische positie aan tegenover deze benadering in het feministische debat. Gayle Rubin (1975) die in hoofdstuk twee gefungeerd heeft als ondersteuning van Friedan, zal in dit hoofdstuk als criticus van haar nieuwe ideeën naar voren worden gebracht. Ten slotte zal ik middels de tekst van Sally Hines (2006) een hedendaags argument over transinclusiviteit belichten.

#### **3.2.1. Jean Bethke Elshtain**

Het eerste kritiekpunt waar ik op in zal gaan, heb ik in het vorige hoofdstuk ook al kort aangestipt. Elshtain vindt dat het *environmentalism* inconsequent gebruikt wordt door liberaal feministen. Veel liberaal feministen gaan mee in het conceptuele kader van de ‘tegenstanders’. Deze tegenstanders kunnen worden gekenmerkt als degene die vrouwen uit het publieke leven willen houden. Zij argumenteren dat vrouwen andere eigenschappen bezitten, waardoor ze ongeschikt zouden zijn voor het bedrijfsleven of de politiek. In plaats van dit conceptuele kader van verschillen aan te vechten, gaan veel liberaal feministen erin mee door te zeggen dat deze ‘vrouwelijke eigenschappen’ op basis waarvan ze afgewezen

worden, juist waardevol kunnen zijn voor het publieke leven (Elshtain 1993, 237). Friedan maakt deze fout ook wanneer ze praat over vrouwen in het leger. Zij denkt dat de vrouwelijke invloeden in de leiderschapsstijl en de vrouwelijke moraal een goede toevoeging in het leger zullen zijn (Friedan 1981, 163-198).

Elshtain is het er bovendien niet mee eens dat de eerste fase zou zijn overwonnen. Ook hier houdt Friedan alleen rekening met de hogere- en middenklasse. Andere groeperingen ervoeren deze succesbeweging niet. Friedan houdt daarmee vast aan de mythe van maakbaarheid. Dit is het idee dat iedereen volgens de boven- en middenklasse kan leven, als ze de manieren en levensstijl maar over zouden nemen. Daarnaast illustreert Friedans idee van de service huizen, die Elshtain een ‘bedrijfsfamilie’ noemt, dat het feminisme uit de middenklasse er niet in slaagt om grotere kwesties aan te pakken. Dit zijn kwesties als de structurele dimensies van de crisis uit die tijd, die lagen in de specifieke praktijken van de productiviteitscultuur en de problemen met politieke verantwoording langs de lijnen van etniciteit, klasse, ras en geslacht. Friedan roept op tot een herstructurering van de private en publieke instellingen, maar haar herstructurering van het bedrijfskapitaal houdt alleen rekening met de professionaliteit van de hogere- en middenklasse (Elshtain 1993, 254-255).

Niet alleen Elshtain heeft kritiek op Friedans nieuwe beweging, ook MacKinnon heeft hier een aantal dingen over te zeggen. Haar kritiek uit zich, net zoals in het vorige hoofdstuk, op de benadering in het algemeen.

### **3.2.2. Catharine M. MacKinnon**

Volgens MacKinnon is de *difference*-benadering minstens net zo problematisch als de *sameness*-benadering. De *difference*-benadering loopt namelijk, net als de *sameness*-benadering, tegen het probleem aan dat er een mannelijke standaard heerst in de maatschappij waaraan vrouwen gemeten worden. Bij de *difference*-benadering wordt de focus gelegd op wat er bij de vrouw ontbreekt, ten opzichte van de man. De verschillen tussen mannen en vrouwen worden vaak bij de vrouw gekenmerkt. De vrouw wijkt af. Er zijn duidelijk verschillen tussen mannen en vrouwen, maar men lijkt niet in te willen zien dat waar de vrouwen verschillen van

de mannen, gelijk is aan dat waar de mannen verschillen van de vrouwen. De *difference*-benadering zou dit versterken (MacKinnon 1989, 220-225). Zo zegt MacKinnon: “Differences are equal. The inequalities, rather obviously, are not” (MacKinnon 1989, 225).

Bovendien kan de *difference*-benadering leiden tot discriminerende stereotypen. Stereotypes worden veroorzaakt door cognitieve schema's. Deze schema's zijn handig doordat ze het gebruik van cognitieve capaciteit, bij het verrichten van alledaagse handelingen, verlagen. Simpelweg bestaan dergelijke cognitieve schema's uit concepten die we aan elkaar linken. Dit doen we aan de hand van onze ervaringen. Komt het vaak voor dat een vrouw kookt, dan zal bij het horen over het concept 'koken' vrijwel automatisch het concept 'vrouw' worden geactiveerd. Deze schema's worden krachtiger naarmate ze vaker worden bevestigd (Fennis en Stroebe 2016, 97-107; MacKinnon 1989, 229-231). Dit is een handig proces dat ons cognitieve capaciteit uitspaart, maar stereotypen kunnen ook schadelijk zijn voor degene op wie het stereotype van toepassing is. Ze kunnen invloed hebben op gedrag en ons belemmeren in ons handelen. Ook kunnen stereotypen van invloed zijn op schoolprestaties. Meisjes scoren daadwerkelijk slechter wanneer hen stereotyperingen voorgehouden worden (Aronson et al. 2007, 250; Davies et al. 2002).

MacKinnons laatste probleem met de *difference*-benadering gaat erover dat deze benadering de achtergestelde positie van de vrouw in stand weet te houden. Dit argument valt samen met dat van Rubin, waarin hij argumenteert dat de vrouw bewust in de tweede klasse gehouden wordt. In de volgende paragraaf zal ik dit uiteenzetten.

### **3.2.3. Gayle Rubin – de tweede klasse**

Het in standhouden van de dubbele standaard zorgt ervoor dat vrouwen in de tweede klasse gehouden worden. Het uitsluiten van de vrouw blijft namelijk altijd de makkelijkste optie. MacKinnon gebruikt een voorbeeld van vrouwen in contactberoepen, zoals in de gevangenis. Het is makkelijk te zeggen dat vrouwen daar niet mogen werken, omdat ze verkracht kunnen worden. Ook worden



vruchtbare vrouwen sneller van beroepen uitgesloten dan vruchtbare mannen, terwijl vruchtbaarheid als reden wordt gegeven. Alleen vrouwen worden zo behandeld (MacKinnon 1989, 223-227).

Het conceptuele kader van genderverschillen is volgens Rubin bovendien gecreëerd en in stand gehouden door het patriarchaat. De patriarchale samenleving gebruikt bepaalde feiten over de mannelijke en vrouwelijke biologie als een set van genderidentiteit en gedragingen die ertoe dienen om de mannen machtig en de vrouwen machteloos te maken. Seksisme heeft geen biologische fundamenteen. De ongelijkheid tussen mannen en vrouwen zit in de sociale en economische constructies die door de gemeenschap zijn gemaakt en in stand zijn gehouden (Rubin 1975, 178-180; Tong en Botts 2018, 133-134; Zhang 2019, 37-39).

Er zijn een aantal manieren waarop de patriarchale samenleving de opgelegde genderverschillen in stand houdt. Ten eerste gebeurt dit middels dat wat Rubin *exchange*, ofwel de uitwisseling van vrouwen, noemt. Zoals ik in hoofdstuk twee heb besproken, laat dit zien dat een man een bepaald recht heeft over de vrouw dat zij niet over zichzelf heeft. De vrouw is degene die uitgewisseld wordt en de man is degene die uitwisselt en een soort ‘deal’ maakt voor de vrouw. Dit maakt het huwelijk ongelijkwaardig (Rubin 1975, 164-167, 171-177).

Deze theorie van *exchange* is een onderdeel van de theorie van de *kinship*-systemen, welke op een eigen manier de genderverschillen in stand houden. Deze systemen vertellen ons met wie we wel en niet kunnen trouwen. Daardoor ontstaan er taboes op bepaalde huwelijken. Dergelijke taboes in de *kinship*-systemen zorgen er ook voor dat genderverschillen in stand gehouden worden. Zo zorgen de *kinship*-systemen voor een taboe op de *sameness* van mannen en vrouwen en scheidt het taboe de seksen in twee onderlinge exclusieve categorieën. Daarnaast verergert het taboe de biologische verschillen waardoor gender wordt gecreëerd. De *kinship*-systemen vereisen namelijk een scheiding in de seksen (Rubin 1975, 169-171, 178-183, 189, 198).

Freuds theorie over de oedipale fase heeft in het licht van de bovenstaande theorieën ook een bijdrage geleverd aan het in standhouden van genderverschillen. Deze theorie verschaftte het noodzakelijke aan de *kinship*-systemen en de

uitwisselingstheorie. Zo scheidt de oedipale fase de seksen en wordt het taboe verkregen in de oedipale fase. De *kinship*-systemen berusten op verschillen in rechten tussen mannen en vrouwen (de uitwisselingsrechten). Zoals in hoofdstuk twee besproken is, schenkt de oedipale fase deze rechten aan de man. Dit brengt de vrouw in de ondergeschikte positie (Rubin 1975, 198-199).

Dit zijn slechts een paar voorbeelden van hoe Freuds theorie de vrouwenonderdrukking weergeeft. Nergens zijn de effecten op vrouwen van de mannelijke dominantie beter gedocumenteerd dan in de klinische literatuur. De psychoanalyse had hiermee een instrument in handen om het gendersysteem te bekritisieren, maar in plaats daarvan hebben ze het gerationaliseerd (Rubin 1975, 184-185). Zo zegt Rubin: “The theory of gender acquisition could have been the basis of a critique of sex roles. Instead, the radical implications of Freud’s theory have been radically repressed” (Rubin 1975, 184). Ook dit geeft aan hoe de patriarchale samenleving enkel bezig was met het in standhouden van de genderverschillen om vrouwen in die tweede klasse te houden. Mee gaan in dit conceptuele kader, middels de *difference*-benadering, helpt alleen maar mee om vrouwen in die tweede klasse te houden.

Ten slotte worden genderverschillen in standgehouden middels een taakverdeling tussen mannen en vrouwen. In elke maatschappij is er een bepaalde taakverdeling tussen mannen en vrouwen aanwezig. In sommige gemeenschappen dragen vrouwen de zwaardere lasten, in andere de mannen. Daardoor kan er gezegd worden dat het onderscheid niet biologisch is, maar dat er een doel achter zit, zoals een economisch doel (Rubin 1975, 178-180).

Volgens Rubin zijn er wel wat verschillen tussen mannen en vrouwen, maar dit zijn geen verschillen van dag en nacht. Het verschil zit volgens Rubin meer in de gemiddelden, maar er zijn veel variëteiten die overlappen. Zo zijn mannen gemiddeld langer, maar kan een individuele vrouw langer zijn dan een bepaalde individuele man. Daarom zou er volgens Rubin geen strikt onderscheid tussen mannen en vrouwen kunnen worden gemaakt, en zal de *difference*-dialectiek niet werken (Rubin 1975, 178-180).

De besproken theorieën zijn gebaseerd op een samenleving die inmiddels is veranderd. Desondanks blijven dit argumenten tegen de werking van de *difference*-benadering. Ook in de hedendaagse tijd kan deze benadering voor een aantal problemen zorgen. Dit zal ik in de volgende paragraaf uiteenzetten.

#### **3.2.4. Transinclusiviteit**

In de huidige tijd levert een strikte scheiding tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid een aantal nieuwe vragen op met betrekking tot transinclusiviteit. Er zijn mensen bij wie hun genderidentiteit niet overeenkomt met de manier waarop de gegenderd worden in de maatschappij. Worden deze mensen met een *difference*-benadering niet uitgesloten?

Sally Hines doet onderzoek in diverse interdisciplinaire wetenschapsdisciplines, zoals in sociologie, genderstudies, beleid en politiek (Sheffield Z.D.). In haar paper (Hines 2006) gaat ze op zoek naar wat het sociologische framework doet voor de transgendergemeenschap. Ook binnen de transgendergemeenschap is er een bepaalde spanning van het aan willen duiden van de diversiteit die er bestaat binnen deze gemeenschap en het feit dat niet iedereen zich in een ‘hokje’ bevindt. Binnen de huidige literatuur kan er een onderscheid worden gemaakt tussen transgenders die zoeken naar een genderidentiteit waarin ze zichzelf thuis voelen, en transgenders die leven op de grenzen tussen mannelijkheid en vrouwelijkheid (Hines 2006).

Hines duidt aan dat dit onderscheid problematisch kan zijn. Een dergelijk standpunt stamt af van een analyse die afhankelijk is van de *difference*-benadering. “It relies on a belief in the two territories of male and female divided by flesh border and crossed between surgery and endocrinology” (Halberstam 1998, 164, zoals geciteerd in Hines 2006, 51). Met de bewering dat een transgender zich ofwel ‘thuis’ ofwel ‘op de grens’ kan bevinden, wordt ontkend dat sommigen zich nooit ‘thuis’ voelen in hun genderidentiteit, sommigen simpelweg niet van A naar B kunnen en dat sommigen hun identiteit erkennen als een inherente onstabieleit. Een zoektocht naar iemands genderidentiteit kan eindigen in het besef dat iemand permanent verkeerd gelokaliseerd zit. Debatten over (trans)gender authenticiteit, en

dus ook de *difference*-benadering, zijn niet behulpzaam voor degene die worstelen met hun genderidentiteit (Hines 2006).

### **3.3. Algemene conclusie difference-benadering**

In dit hoofdstuk zijn diverse standpunten over de *difference*-benadering voorbij gekomen. Deze benadering wenst gelijkheid in uitkomst te behalen door vrouwen te compenseren voor de ongelijke positie waarin zij zich bevinden (Tong en Botts 2018; Williams 1991; Zhang 2019, 8-14). Friedan heeft als verdediger van deze benadering laten zien dat deze compensatie een noodzakelijke tweede stap is, omdat het verschaffen van gelijke kansen en toegang onvoldoende heeft gewerkt. Deze stap volgt echter wel de eerste stap op, waarbij het verkrijgen van gelijke kansen centraal staat (Friedan 1981).

Ook deze benadering kan inzicht verschaffen in de beleidsvragen met betrekking tot genderongelijkheid in topposities. De *difference*-benadering zou vrouwen voorrang geven middels een quotum. Er wordt dan bijvoorbeeld besloten dat het aantal vrouwen in de top van het bedrijf minimaal 35% moet zijn. Dit zou een snelle manier zijn om vrouwen te compenseren voor de ongelijkheid in topposities. Dit is nodig om ongelijkheden en vooroordelen recht te trekken. Er bestaan namelijk onterechte vooroordelen waarbij typisch mannelijke eigenschappen als meer geschikt worden geacht voor hogere functies. Bovendien leidt een meerderheid aan mannen in sollicitatiecommissies in combinatie met het ‘kloonsyndroom’, waarbij mensen die op jou lijken als meest geschikt worden geacht voor een baan, tot de neiging om vaker mannen aan te nemen dan vrouwen (Wolters 2019; Wouters 2019).

Een quotum alleen kan de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen niet oplossen. Een quotum kan namelijk leiden tot het idee dat een meer geschikte man plaats heeft moeten maken voor een minder geschikte vrouw. Een vrouw zou ongeschikt zijn en niet zonder hulp een dergelijke functie kunnen bekleden. Daarnaast lost ook dit het probleem van de mannelijke norm in het bedrijf niet op. Zodra de vrouw van deze norm afwijkt, kan dit leiden tot discriminerende

stereotypen en -opmerkingen. Het idee dat de vrouw via een quotum aangenomen is, kan dit versterken (MacKinnon 1989).

Kortom, de *difference*-benadering levert problemen op. In het volgende hoofdstuk zal ik ingaan op een middenpositie en mogelijke oplossingen vanuit de literatuur. Friedan komt zelf met een tussenpositie, die geen politieke oplossing biedt. De oplossingen van het politieke probleem van het *sameness/difference*-debat zal ik proberen te vinden middels auteurs die kijken naar de onderliggende vragen van beide benaderingen.

## **Hoofdstuk 4: De middenpositie en oplossingen voor het debat.**

In de vorige twee hoofdstukken heb ik de spanning tussen het ideaal van gendergelijkheid en de realiteit van genderverschillen in kaart gebracht door te laten zien dat de *sameness*- en *difference*-benaderingen allebei problemen opleveren voor het gelijkheidsideaal. In dit hoofdstuk ga ik proberen deze spanning op te lossen door antwoord te geven op de vraag: ‘Hoe ziet Friedans middenpositie van dit debat eruit, en wat zijn de mogelijke oplossingen van dit debat?’ Om dit te doen zal ik eerst beschrijven hoe Friedan zich met haar derde boek *The Fountain of Age* in dit debat positioneert. Ze komt echter niet met een politieke oplossing voor het probleem (Friedan 1993). Daarom zal ik voor een politieke oplossing kijken naar MacKinnon (1980), Williams (1991) en Sorial (2011).

MacKinnon en Williams claimen dat het onderliggende probleem van dit debat een niet-neutrale standaard is. We leven volgens een bepaalde standaard die pretendeert neutraal te zijn, terwijl deze standaard in de realiteit enkel rekening houdt met een Westerse, hogere middenklasse, witte man. Hierdoor staan de mannelijke eigenschappen hoger in hiërarchie. Om hierop te kunnen focussen, probeert Williams de *sameness*- en *difference*-benaderingen bij elkaar te brengen (MacKinnon 1980; Williams 1991). Dit zal, zoals ik later in dit hoofdstuk uit zal werken, geen oplossing bieden voor het onderliggende probleem van het debat. Sorial gebruikt het proceduralistisch rechtsmodel van Habermas als nieuw institutioneel framework om tot een oplossing van het *sameness/difference*-debat te komen (Sorial 2011).

De oplossingen die in dit hoofdstuk worden besproken bieden een eigen inzicht op dit debat, maar zullen dit debat niet zelfstandig oplossen. Mogelijk bieden ze samen wel een oplossing.

### **4.1. Friedans midden benadering**

In Friedans boek, *The Fountain of Age*, geeft ze een analyse over het ouder worden. Daarbij maakt ze vergelijkingen tussen mannen en vrouwen. Bij deze vergelijkingen komt de tussenpositie in het *sameness/difference*-debat naar voren.

Haar conclusie is dat vrouwen ook mannelijke eigenschappen zouden moeten ontwikkelen, en andersom. Ook dit betoog is niet geschreven om haar eerdere betogen te ontcrachten. Deze middenpositie kan gezien worden als een soort levensfase van elk individu, namelijk de ouderdom. Friedan spreekt dus weer van een soort fase, maar dan op een andere manier. In de ouderdom stappen mannen en vrouwen uit de mystieken die hen gevangenhielden (Friedan 1993).

Dit komt naar voren in een aantal gebeurtenissen, zoals wanneer de kinderen uit huis gaan. Hoewel vrouwen het hier de eerste jaren moeilijk mee hebben, blijken ze er na 10 jaar beter voor te staan dan mannen. De vrouwen ontwikkelden meer mannelijke eigenschappen en gingen dingen voor zichzelf ontdekken, zoals een studie of een baan. Vrouwen ervoeren veel meer vrijheid. Ook de man ging volgens Friedan op zoek naar meer vrouwelijke eigenschappen. Hij zocht naar de intimiteit van de familie, maar de kinderen waren tegen die tijd het huis uit. Dit maakte het voor de man een stuk lastiger (Friedan 1993, 139-157).

De uitwisseling van mannelijke en vrouwelijke eigenschappen ziet Friedan als de sleutel naar de *fountain of age*, het mooie van de ouderdom. Hierbij gaat het over eigenschappen die door de maatschappij bestempeld zijn als mannelijk of vrouwelijk, ofwel eigenschappen die men volgens de mannelijke of vrouwelijke mystiek moet bezitten. Friedan verwijst naar onderzoek (Gutmann 1987) waarin bewijs gevonden is dat in veel culturen mannen in hun latere leven passieve, zorgzame en meer beschouwende ‘vrouwelijke’ eigenschappen ontwikkelen, en vrouwen in hun latere leven meer dappere, assertieve, en meer avontuurlijke ‘mannelijke’ eigenschappen ontwikkelen. De hypothese is dat mannen en vrouwen in hun rollen van het dagelijks leven de eigenschappen van het andere geslacht onderdrukken om te overleven. Deze polariserende rollen zijn in de ouderdom niet meer noodzakelijk, waardoor eigenschappen van het andere geslacht kunnen worden ontwikkeld. Het ontwikkelen van eigenschappen van het andere geslacht ziet Friedan als een bevrijding (Friedan 1993 152-157).

Whether or not the survival of the species in our technological society still requires men to suppress their “feminine” and women to suppress

their “masculine” potential during the parenting years, the liberation and integration of formerly suppressed sides of the self do seem to be keys to vital age (Friedan 1993, 157).

Diverse studies tonen aan dat mannen en vrouwen onnodig hebben geleden door het verkeerd begrijpen van de eigen ontwikkeling, omdat mannelijkheid en vrouwelijkheid als absoluut werden beschouwd. Hoewel vrouwen meer gevangen zaten in de vrouwelijke eigenschappen, blijkt het voor hen makkelijker te zijn om mannelijke eigenschappen te ontwikkelen, dan dit andersom is voor mannen. Dit komt doordat mannelijke eigenschappen meer gewaardeerd worden. Mannelijke eigenschappen staan hoger in hiërarchie, zou MacKinnon zeggen. Daarnaast is er ook geen gezin meer om voor te zorgen. Het is voor mannen daarom lastig om de *fountain of age* te bereiken. Waar vrouwen in de ouderdom meer vrijheid ervaren, worden de mannen ongelukkiger. Het aanpassen van de huidige standaarden en onze waarderingen van mannelijke en vrouwelijke eigenschappen zou mogelijk kunnen helpen om dit op te lossen (Friedan 1993, 158-187; MacKinnon 1989, 232-234; Williams 1991).

Ook voor jongeren blijkt deze uitwisseling van eigenschappen goed te zijn voor de psychische gezondheid. Volgens een onderzoek dat jongens en meisjes vanaf de middelbare school volgde, bleek dat jongeren die vasthielden aan stereotype eigenschappen van het eigen gender in de schooltijd populair waren, maar in hun volwassen leven meer last hadden van psychische problematiek. Aan de andere kant bleek ook uit onderzoek dat de psychische gezondheid van mensen kan bijdragen aan deze uitwisseling van eigenschappen. Zo blijkt het ontwikkelen van de ‘mannelijke’ eigenschappen makkelijker te zijn voor een vrouw wanneer ze psychisch gezond is. Psychisch ongezonde vrouwen zijn overigens ook banger voor ouderdom (Friedan 1993, 165-175).

De uitwisseling van eigenschappen is bovendien belangrijk voor het bereiken van zelfactualisatie: “The integration of masculine and feminine strengths is where all the psychologists striving to conceptualize highest levels of self-actualisation and human development” (Friedan 1993, 169). Je bent ten slotte niet



alleen een vrouw, of alleen een man. Alles wat je bent, maakt deel uit van jouw identiteit (Friedan 1993, 638).

Friedans positie lijkt erg op die van de *sameness*-benadering, omdat ze in lijkt te gaan op het idee dat mannelijke en vrouwelijke eigenschappen sociale constructies zijn. Dit kan samenvallen met het idee van *sameness*, waarbij mannen en vrouwen hetzelfde behandeld dienen te worden. Desondanks benadrukt Friedan ook de sociaal-maatschappelijke verschillen tussen mannen en vrouwen, waardoor het voor de man moeilijker is om deze uitwisseling van eigenschappen te maken. De kern is dat er een scheiding van mannelijke en vrouwelijke eigenschappen is, maar om als mens volledige zelfactualisatie te bereiken zou het goed zijn om eigenschappen van het andere geslacht te ontwikkelen.

#### **4.2. Oplossingen van het sameness/difference debat**

Hiermee biedt Friedan geen oplossing voor het debat. Elshtain zou dit, net zoals Friedans eerste betoog *The Feminine Mystique*, een individualistisch verhaal vinden. Er zijn geen structurele oplossingen. Het enige dat verteld wordt, is dat mannen en vrouwen eigenschappen van het andere geslacht zouden moeten ontwikkelen. Dit is niet voor iedereen makkelijk. Met name voor de mannen niet, zoals Friedan zelf al aangeeft (Elshtain 1991; Friedan 1993). Bovendien komt Friedan niet met een politieke oplossing voor het debat. Hoewel het idee dat er een mannelijke standaard heerst, regelmatig terugkomt in het werk van Friedan, lijkt ze toch niet de vinger op de zere plek te leggen wanneer het gaat om het onderliggende probleem. Dit komt omdat ze er niet verder op in gaat.

Catharine M. MacKinnon (1989) en Joan C. Williams (1991) gaan wel in op het idee dat we leven met een mannelijke standaard. Mannelijke en vrouwelijke eigenschappen worden niet even waardevol bevonden, omdat de mannelijke eigenschappen de norm zijn. Sarah Sorial ziet dit probleem ook, maar denkt dat het *sameness/difference*-debat kan worden overstegen met behulp van het proceduralistisch rechtsmodel van Habermas.

#### 4.2.1. De niet-neutrale standaard

Zowel de *sameness*- als de *difference*-benadering hebben problemen. In de *sameness*-benadering wordt beweerd dat bepaalde groepen van geslacht of ras hetzelfde zijn, terwijl er duidelijk verschillen zijn. In een wereld waarin vrouwen niet mochten werken, is de leuze: ‘eigenlijk zijn we hetzelfde’ erg logisch, maar vrouwen droegen nog steeds de lasten van het huishouden en verdienden niet even veel geld. Het idee van *sameness* nam, in wat Friedan de tweede fase noemt, af. Zolang vrouwen geen toegang krijgen tot het genderprivilege van mannen, zullen zij nooit hetzelfde zijn. Anders dan mannen, moeten vrouwen concessies doen die hen belemmeren in hun carrière of in het gezinsleven. Volgens de *difference*-benadering faalt de *sameness*-benadering in het uitdagen van de mannelijke norm die de vrouwen structureel benadeeld (Friedan 1981; Williams 1991, 300-302). De *difference*-benadering, aan de andere kant, zou te veel uitgaan van het idee dat het vrouw-zijn bepalend is voor de gedragingen en gedachten van een persoon. Zoals Friedan al aangeeft, zijn we meer dan alleen vrouw of man (Friedan 1993, 638; Williams 1991, 309-310).

Het doel van de *difference*-benadering was om de structurele nadelen voor de vrouwen door de mannelijke ‘neutrale’ standaard zichtbaar te maken. Zoals in het vorige hoofdstuk naar voren gekomen is, biedt ook deze benadering geen oplossing. Het zorgt voor reacties als: ‘als je niet tegen de hitte kunt, blijf dan uit de fabriek’. Bovendien focust deze benadering te veel op de eigen keuze van de vrouw, die vaak verbonden is aan het gebrek aan genderprivilege. Beide benaderingen slagen er niet in de structurele nadelen van vrouwen te belichten (Williams 1991, 302-305).

To summarize, both sameness and difference can function as arguments that veil the structural disadvantages of women in the workplace, and for the same reason: both take that disadvantages as a given. Sameness arguments do so by asking only that women be allowed to participate in the current discriminatory system in which males have access to gender privilege that women lack; difference arguments do so when

they turn evidence of structural disadvantage into evidence of women's "choice" (Williams 1991, 303-304).

Daarnaast slagen beide benaderingen er niet in om de concepten van mannen en vrouwen weer te geven. Volgens MacKinnon zijn mannen en vrouwen niet in te delen in ofwel gelijk, ofwel verschillend als een binariteit. MacKinnon beschrijft gender als een continuüm (MacKinnon 1989, 232-234). Zo zegt ze: "Sex in nature is not a bipolarity, it is a continuum; society makes it into a bipolarity" (MacKinnon 1989, 233). Volgens MacKinnon is dit precies de reden waarom zowel *sameness* als *difference* niet werken. Het probleem van de maatschappij zit namelijk ergens anders.

MacKinnon noemt het een probleem van hiërarchie. Volgens MacKinnon zit die ongelijkheid dieper dan het daadwerkelijke verschil tussen mannen en vrouwen (MacKinnon 1989, 219).

Distinctions of body or mind or behavior are pointed to as cause rather than effect, with no realization that they are so deeply effect rather than cause that pointing to them at all is an effect. Inequality comes first; difference comes after (MacKinnon 1989, 219).

Het probleem met genderverschillen is dat ze worden gedefinieerd door macht. Vaak wordt vergeten dat beide seksen even verschillend zijn. Er wordt gefocust op dat waarin de vrouw verschilt van de man, in plaats van andersom. Dit komt doordat de man hoger is in rang, omdat hij de standaard is, en de vrouw wijkt hiervan af (MacKinnon 1989, 218-219, 228-229, 232-234). Beide benaderingen falen dus in het uitdagen van deze 'neutrale' standaard, die structureel minderheden benadeelt. Ze zien niet dat er een hiërarchisch verschil is tussen mannen en vrouwen. Daardoor versterken beide benaderingen de status quo. De *sameness*-benadering wil gelijke kansen om aan deze standaard te voldoen en de *difference*-benadering vraagt om een speciale behandeling om aan deze standaard te kunnen voldoen. Vrouwen zouden een transformatie van deze standaard moeten eisen. Wanneer een standaard

bedoeld is om gelijk te zijn, en een bepaalde groep speciale omstandigheden nodig heeft om deze standaard te bereiken, dan is de standaard niet neutraal (MacKinnon 1989, 233; Williams 1991, 296-323). Deze niet-neutrale standaard zit diep in de maatschappij, en wordt door Friedan wel benoemd, maar nooit aangewezen het als sleutelement van het probleem.

You only have to look at the history of art to see that men were once the measure of all things. Their physical proportions were ideal. Our notions of wisdom, justice, regularity and endurance were man-based, man-oriented, man-regulated. Great architecture was predicated on a man's reach, a man's height and a man's stride. 'Man-sized' was a compliment. 'Manliness' was a digest of all virtues. God had made man in his own image, and had done a great job (Friedan 1981, 144).

Het aanpassen van deze standaard is niet makkelijk. Williams biedt daar dan ook verder geen oplossing voor. Wel brengt ze de *sameness*- en *difference*-benaderingen bij elkaar, door ze te herformuleren (Williams 1991, 296-323). Volgens de geherformuleerde *sameness*-benadering zou de claim niet moeten zijn dat A en B hetzelfde zijn, maar dat de verschillen die tussen A en B bestaan in een bepaalde context irrelevant zijn. Gelijkheid zou dan gelinkt moeten worden aan beleid in plaats van aan biologie. Hierdoor blijft het mogelijk om kritiek te leveren tegen bepaalde standaarden die groep A of B benadelen (Williams 1991, 308-309).

De geherformuleerde *difference*-benadering kijkt naar de vraag welke verschillen er in welke context zouden moeten toedoen. Met deze herformuleringen, smelten de benaderingen in elkaar over. Beide benaderingen gaan nu over de vraag in welke context verschillen wel of niet relevant zijn. Desondanks blijft de onenigheid in strategie bestaan. Waar de *difference*-benadering vrouwen wil compenseren door een speciale behandeling, ziet de *sameness*-benadering dit als bron van seksisme (Williams 1991, 309-311).

Door de benaderingen deels bij elkaar te brengen, blijft er ruimte over voor de belangrijke vragen, volgens Williams. Ten eerste is het belangrijk op zoek te

gaan naar een omschrijving van verschillen tussen minderheden en de norm die geen stereotyperingen oplevert. De tweede belangrijke vraag is hoe er omgegaan kan worden met ‘neutrale’ standaarden die niet bedoeld zijn voor minderheden (Williams 1991, 322-323). De herformuleringen van Williams weten de *sameness*- en *difference*-benaderingen dichter bij elkaar te brengen. Desondanks is dit nog geen daadwerkelijke oplossing van het debat en de onderliggende problematiek die erachter schuilgaat. Mogelijk kan het proceduralistisch rechtsmodel van Habermas wel een oplossing bieden voor dit debat.

#### **4.2.2. Habermas’ proceduralistisch rechtsmodel**

MacKinnon en Williams zien beiden dat de niet-neutrale standaard het onderliggende probleem van het *sameness/difference*-debat is. Dit inzicht verschaft echter nog geen oplossing van het debat. Williams poging om de benaderingen dichter bij elkaar te brengen, lost het onderliggende probleem niet op. Sarah Social (2011) meent een oplossing te hebben gevonden in Habermas’ proceduralistisch rechtsmodel, ofwel zijn deliberatiemodel. Om een oplossing te kunnen vinden, gebruikt ze Habermas’ model als een institutioneel kader. Om te onderzoeken of deze oplossing daadwerkelijk het antwoord is, zal ik eerst de belangrijkste aspecten van Habermas’ deliberatiemodel uitlichten.

##### **4.2.2.1. Het deliberatiemodel**

Het proceduralistisch rechtsmodel van Habermas is gegrond in een systeem dat legitimiteit van politieke processen garandeert, doordat belanghebbenden gelijke rechten in de participatie van het wetgevingsproces hebben. Geldigheid van normen kan alleen worden bereikt wanneer alle mogelijke betrokkenen overeen kunnen komen als deelnemers aan rationele redevoeringen. Dit is Habermas’ discoursprincipe, een van zijn belangrijkste principes. Hij verbindt hier twee criteria aan. Het eerste criterium is het waarborgen van de inclusie van alle belanghebbenden, de transparantie van het overleg en de gelijke kans op deelname. Het tweede criterium is het bieden van het beginsel voor het vermoeden dat de resultaten van de beraadslaging rationeel zijn. Dit discoursprincipe bepaalt de

legitimiteit van de wet (Habermas 1998, 138; Habermas 2020, 97-98; Sorial 2011, 25-28). Zo zegt Sorial:

The law's legitimacy is determined by the discourse principle according to which legal norms are deemed legitimate only if all possibly affected persons could agree to them as participants in rational discourse. "Those affected" include anyone whose interests are affected by the foreseeable consequences of a general practice regulated by the norms at issue (Sorial 2011, 28).

Het discoursprincipe bepaalt dat iedereen mee dient te delibereren. Om tot consensus te komen over de besproken normen, geeft Habermas het universaliteitsprincipe als brugprincipe. Volgens het universaliteitsprincipe is een norm geldend wanneer alle mogelijke gevolgen die zich bij het naleven van de norm kunnen voordoen vrijwillig kunnen worden aanvaard door alle belanghebbenden. Dit criterium biedt gelijkheid van ieders waarden en belangen. Op basis daarvan kan overeenstemming over de besproken normen worden bereikt (Rummens 2005, 107-108).

Habermas' deliberatietheorie biedt dus de mogelijkheid voor alle betrokkenen om mee te delibereren over de besproken normen. Ieders belangen en waarden tellen even zwaar mee. Dit betekent dat een scala aan politieke meningen gekanaliseerd dient te worden. Dit gebeurt middels communicatie. Habermas onderscheidt drie vormen van communicatie. Ten eerste onderscheidt hij het niveau van 'geïnstitutionaliseerde debatten'. Hier worden de bindende beslissingen over politieke programma's en hun praktische vertaling uit de andere twee communicatievormen voorbereid. Deze communicatievormen bestaan uit het niveau van de 'mediale massacommunicatie' – de plek waar openbare meningen worden gevormd met boodschappers en passieve luisteraars – en uit het niveau van de 'alledaagse communicatie', die plaatsvindt in formele en informele sferen (Habermas 2020, 13-19, 114-124).

Om het communicatieproces, dat middels deze communicatieprocedures loopt, tot een succes te brengen, is het belangrijk dat er wordt gediscussieerd. Een discussie is volgens Habermas - anders dan een debat - bedoeld om tot consensus te komen. Hiervoor zijn twee criteria van belang. Er moet interactie zijn. Dit veronderstelt minimaal een virtuele aanwezigheid. Ook moet er sprake zijn van symmetrie. Dit veronderstelt dat gesprekspartners op gelijkwaardige wijze elkaars uitspraken moeten kunnen bekritisieren en/of rechtvaardigen (Habermas 2020, 66-142, 227-228).

Om middels een discussie tot consensus te kunnen komen, noemt Habermas nog een aantal andere belangrijke zaken. In een dergelijke discussie dienen geen ethische, maar morele zaken te worden besproken. Ethische vragen gaan over het goede leven en hoe dit ingevuld dient te worden. Dit zijn kwesties die verankerd zijn in onze ervaringen en opvattingen over de wereld. Over dergelijke kwesties zal altijd onenigheid blijven bestaan. Morele vragen gaan over rechtvaardigheid. Dergelijke perspectief verbredende vragen gaan over wat even goed is voor iedereen. Daar kan wel een oplossing voor worden gevonden. Bovendien dienen argumenten naar iemands eigen interesse omgezet te worden in argumenten voor het algemeen belang. Het is dus van belang dat ideeën over het eigen levensontwerp - en hoe dit past bij het levensontwerp van de ander - losgelaten worden, om tijdens de discussie tot het antwoord te komen (Habermas 2020, 66-142, 227-228; Rummens 2005, 111; Sorial 2011, 43-46).

Om de gemeenschappelijke wil, volgend uit de discussie, om te zetten in wetten, ofwel administratieve macht, maakt Habermas met het 'Two-Track'-model onderscheid tussen de formele en de informele ruimte. De informele ruimte is ongeorganiseerd en ongecoördineerd. Deze ruimte vereist geen spreekstijlen en kan gebruikt worden voor het vertellen van eigen verhalen. Nieuwe problemen kunnen in deze informele ruimte worden opgespoord, waarna ze op de politieke agenda kunnen worden geplaatst. De formele ruimte bestaat uit wetgevende instituties. De problemen vanuit de informele ruimtes komen terecht in de formele ruimte, waar ze omgezet kunnen worden in administratieve macht. In deze ruimte komen wel spreekstijlen voor (Habermas 2020, 13-19, 66-142; Sorial 2011, 38-43).

Samenvattend biedt het deliberatiemodel van Habermas de mogelijkheid voor alle betrokkenen om, in de informele ruimte, op gelijkwaardige voet deel te nemen aan een discussie over het mogelijk in acht nemen van bepaalde normen. Deze discussie vindt plaats middels een aantal voorwaarden, die samenhangen met het discours- en het universaliteitsprincipe, en die gericht zijn op het bereiken van consensus. Wanneer er uit de discussie een gemeenschappelijke wil is ontstaan, kan deze in de formele ruimte omgezet worden tot administratieve macht.

#### **4.2.2.2. De toepassing van het deliberatiemodel**

Sorial (2011) ziet in het deliberatiemodel van Habermas als een oplossing voor het *sameness/difference*-debat. Deze oplossing heeft ze gevonden door het model in te zetten als een nieuw institutioneel kader. Dit model zou namelijk de twee bestaande modellen van democratie (het liberale- en het *welfare*-model) overstijgen. Sorial ziet deze modellen als de bestaande institutionele kaders.

Het liberale model gaat uit van het principe van legale vrijheid en gelijke bescherming van alle mensen. Dit model kan volgens Sorial gekoppeld worden aan de *sameness*-dialectiek. Gender wordt, volgens dit model, irrelevant in sociale status, educatie, baankansen en politieke macht. Dit had nog geen gelijke rechten tot gevolg (Sorial 2011, 29-31). Het *welfare*-model, daarentegen, zou wel de verschillen tussen mannen en vrouwen erkennen en zou daarom beschermende maatregelen tegenover vrouwen ontwikkelen. Deze maatregelen vergrootte echter het risico op ontslag en leidde tot een oververtegenwoordiging van vrouwen in slecht betaalde banen. Binnen dit model bestaat de *difference*-dialectiek (Sorial 2011, 30-31).

Het probleem met beide modellen is dat ze allebei genderidentiteiten versterken en ervan uit gaan dat gendergelijkheid behaald kan worden binnen het bestaande institutionele kader en binnen een gedefinieerde en gedomineerde cultuur door mannen. Om buiten die *sameness/difference*-dialectiek te stappen, is het nodig om buiten de bestaande institutionele kaders te stappen. Daarvoor is dus een nieuw model nodig. Habermas biedt met zijn deliberatiemodel een nieuw model, dat volgens Sorial een nieuw institutioneel kader bevat. Dit model biedt een uitweg uit



de *sameness/difference*-dialectiek waardoor het boven de bestaande modellen uitstijgt (Sorial 2011, 30-33). Zo zegt Sorial:

The deliberative model of law provides one way out of the sameness/difference dialectic, and, more significantly, guarantees that women are participants in the law-making process. This model requires that the affected parties themselves conduct public discussions in which they articulate their needs, interpret their rights, and take responsibility for the law making process about issues that affect them (Sorial 2011, 31).

Waar de oude modellen voornamelijk mannen begunstigen, stelt dit nieuwe model de vrouwenrechten veilig. Dat doet dit model ten eerste doordat vrouwen middels het discoursprincipe het privilege hebben om zelf mee te praten over zaken waar zij belangen bij hebben. Het universaliteitsprincipe bepaalt dat dit gebeurt op basis van gelijkheid. Dit voorkomt dat een meerderheid aan mannen in het parlement een beslissing maakt over zaken die voornamelijk vrouwen aangaan. Bovendien wordt er niet door anderen aangenomen wat vrouwen nodig hebben, en ze worden ook niet gestuurd in hun eigen mening. Dit vermijdt eveneens paternalisme. Dit is het beïnvloeden van de keuzes van een individu op een manier dat het individu, volgens de boodschapper, beter af is (Sorial 2011, 31; Thaler en Sunstein 2003, 175). Ten tweede zorgt de vereiste dat vrouwen zelf deelnemen aan het wetgevingsproces, volgens Sorial, voor een fundamentele verschuiving in de instituties. Dit is een verschuiving die volgens feministen noodzakelijk was om gelijkheid te bereiken (Sorial 2011, 33, 37, 46). Ten derde zorgt dit model ervoor dat vrouwen vertellen over hun ondergeschikte positie en dat het publiek dit erkent. Door vrij te delibereren wordt de eigen perceptie van het probleem ontdekt, maar wordt men ook uitgedaagd om het perspectief van allen over te nemen. Hierdoor ontstaat er een veel beter begrip van de sociaal-maatschappelijke positie van vrouwen in de maatschappij, waardoor er passende wetten en maatregelen aangenomen kunnen worden (Sorial 2011, 31-33).

Sorial voegt een aantal kritische noten toe bij haar betoog, om deze vervolgens te weerleggen. Om een waardeoordeel te kunnen maken over Sorials oplossing, zal ik deze kritische noten en Sorials weerlegging kort weergeven.

De eerste kritische noot bestaat uit de vraag of het deliberatiemodel toespraakprivilege zou verschaffen aan bepaalde geprivilegieerde groepen, in dit geval aan mannen. Toespraakprivilege is het idee dat bepaalde geprivilegieerde groepen meer geloofwaardigheid uitstalen tijdens het houden van een toespraak doordat zij op diverse fronten bevoorrecht worden. Dit toespraakprivilege zou om verschillende redenen kunnen ontstaan (Sorial 2011, 33-35). Zo kan toespraakprivilege ontstaan doordat onder een democratische discussie veelal het geven van kritische argumenten wordt verstaan. De deliberatieve democratie gaat daardoor uit van een cultureel bevooroordeeld concept van discussie, dat toespraken van bepaalde groepen onderwaardeert. Hierbij kan het specifiek gaan om communicatievormen als retoriek, narratieven of emoties (Sorial 2011, 33-35). Daarnaast bestaat onder delibeatieve theoretici het idee dat een discussie een gemeenschappelijk goed als doel heeft, of begint met een gedeeld begrip. Hierbij wordt uitgegaan van het moderne Westen: het wetenschappelijk debat, moderne parlementen en rechtszaken. Als heersende instituties staan ze hoog aangeschreven, maar ze zijn elitair, exclusief en traditioneel gedomineerd door de witte, hogere middenklasse mannen. Deze instituties claimen waarheid na te streven, maar in werkelijkheid opereren ze in vormen van macht, waarbij een negatief waardeoordeel wordt neergelegd bij de toespraak van bepaalde groepen (Sorial 2011, 33-35). Ten slotte gaat men bij discussies uit van een assertieve, confronterende manier van spreken. Dit wordt in de maatschappij gezien als een meer ‘mannelijke’ manier van spreken (Sorial 2011, 33-35). Kortom kan toespraakprivilege ontstaan doordat men uitgaat van een cultureel en mannelijk bevooroordeeld concept van een discussie.

Volgens Sorial suggereert het idee van toespraakprivilege dat vrouwen, vanwege hun natuur, niet in staat zijn tegemoet te komen in eisen van onpartijdigheid en een

minder formele vorm van communiceren prefereren. Dit stuit niet alleen op de tweedeling die ertoe geleid heeft dat vrouwen uitgesloten zijn van het publieke leven, maar het is ook gebaseerd op een verkeerd begrip van Habermas' notie van communicatieve rationaliteit, en de functie die het speelt in zijn model (Sorial 2011, 37).

Om dit te verduidelijken geeft Sorial het 'Two-Track'-model van Habermas weer. Volgens dit model is er een onderscheid tussen de formele en de informele ruimte. De informele ruimte vereist geen spreekstijl. Dus daarvoor gaat dit probleem niet op volgens Sorial. Dat er in de formele ruimte wel spreekstijlen voorkomen, bewijst nog niet dat het deliberatiemodel exclusief is. De macht verschuift naar degene die getroffen zijn door de bevroegde normen, doordat er gegarandeerd wordt dat alle betrokkenen mee delibereren. De informele ruimte heeft invloed op de formele ruimte (Sorial 2011, 39-43).

Daarnaast bevat rationaliteit geen mannelijk criterium. Het betekent enkel begrijpelijkheid. De legitimiteit van de wetgeving ligt niet in rationele competenties, maar in communicatieve procedures en communicatieve rationaliteit eist geen specifieke spreekstijlen. Een spreker is rationeel wanneer datgene wat hij of zij zegt geloofwaardig is in de gegeven omstandigheden en de geldige claims die opgeworpen worden doormiddel van de dialoog kunnen worden gerechtvaardigd (Sorial 2011, 40-43).

Een ander mogelijk probleem bestaat uit het bezwaar dat er situaties denkbaar zijn waarbij men niet tot consensus kan komen. Sommige standpunten, voornamelijk bij ethische kwesties, zijn zo persoonlijk en vanuit het eigen perspectief, dat het lastig is om daar consensus in te bereiken (Sorial 2011, 35-37, 43).

Dit is waarom Habermas onderscheid maakt tussen ethische- en morele vragen, zoals hierboven is uitgelegd. Over ethische kwesties zal altijd onenigheid blijven bestaan. Daarom zullen deze kwesties losgelaten moeten worden om daadwerkelijk te kunnen delibereren. Wanneer men vast blijft houden aan deze kwesties en hierover gaat delibereren, staat het antwoord vooraf al vast, terwijl dit antwoord tijdens de discussie naar voren moet komen. Daarom zou men moeten

kijken naar morele vragen. Dit zijn vragen die gaan over wat even goed is voor iedereen. Op basis van deze rechtvaardigheidsvragen kan men wel tot consensus komen (Habermas 2020, 66-142, 227-228; Rummens 2005, 111; Sorial 2011, 43-46).

Nu ik deze kritische noten uiteengezet heb, kan ik een eigen evaluatie van Sorials argument geven en de toegevoegde waarde van dit model op het *sameness/difference*-debat bespreken.

#### **4.2.2.3. Nog steeds een niet-neutrale norm**

Het onderliggende probleem in het *sameness/difference*-debat is een maatschappelijke standaard die gebaseerd is op de hogere middenklasse, witte man. Sorials betoog lost deze standaard niet volledig op. Dit komt uit een aantal zaken naar voren.

Om te beginnen is Sorials weerlegging van het toespraakprivilege niet overtuigend. Sorial benoemt dat kritiek over het toespraakprivilege berust op het missen van het onderscheid tussen conceptuele en institutionele kritiek. Deze kritiek zou gebaseerd zijn op het idee dat democratische instituties essentieel, in plaats van incidenteel door mannen gedomineerd zijn. Sorial ontkent niet dat er in de huidige tijd sprake is van toespraakprivilege en komt bovendien niet met een oplossing. Ze zegt alleen dat gebeurtenissen hiervan in de praktijk niet per se hoeven te leiden tot het privilegiëren van de mannelijke spreekstijl in Habermas model (Sorial 2011, 37, 41).

Just because actual deliberation, in fact, often privileges certain styles of speaking over others, it does not mean that in principle, it does this. Nor does it mean that these speaking styles are appropriate at the formal level of deliberation (Sorial 2011, 41).

De praktijk van genderongelijkheid hoeft volgens Sorial dus geen invloed te hebben op Habermas' model, waarin er wel gelijkheid is. Voor de grondwet is iedereen ook gelijk, maar dat betekent ook niet dat er geen sprake is van discriminatie. Zolang

de man de norm is en de mannelijke eigenschappen hoger in hiërarchie staan, zal de mannelijke spreekstijl worden geprivilegieerd. Bovendien heeft de man een bevoorrechte positie doordat onbewuste stereotypen, die zowel mannen als vrouwen hebben, ertoe leiden dat de man sneller overkomt als autoritair figuur. Vanwege de autoriteitsheuristiek – ook een onbewust proces – worden mensen met meer autoriteit sneller serieus genomen (Aronson et al 2007, 250; Davies et al. 2002; Cialdini en Goldstein 2004; MacKinnon 1989).

Daarnaast is de *sameness/difference*-dialectiek niet verdwenen met het invoeren van dit model. Binnen de informele kaders kunnen nieuwe discussies ontstaan over feministische kwesties. Neem bijvoorbeeld de vraag over de aanschaf van een vrouwenquotum, om meer vrouwen in topposities te krijgen. Een argument tegen het quotum kan luiden dat dit het idee oproept dat de gekozen vrouw minder geschikt is voor de positie dan een niet-gekozen man. Dit is een *sameness*-argument. Een argument voor het quotum zou kunnen zijn dat er ongelijkheid heerst in topposities, die alleen opgelost kan worden als vrouwen worden gecompenseerd middels een quotum. Dit is een *difference*-argument. Op deze manier ontstaat er in de discussie alsnog de *sameness/difference*-dialectiek. Deze dialectiek zal met het invoeren van dit model dus niet zomaar verdwijnen.

Dit model zal de niet-neutrale standaard naar mijn mening niet laten verdwijnen. Desondanks denk ik wel dat dit model een belangrijke bijdrage kan leveren aan gendergelijkheid. Alle belanghebbenden kunnen namelijk meepraten en er wordt rekening gehouden met het perspectief van allen.

In combinatie met de inzichten van Williams zou dit model ons mogelijk wel dichter tot een oplossing brengen van het *sameness/difference*-dilemma. Zo zou dit model gebruikt kunnen worden om te delibereren over hoe een daadwerkelijk neutrale standaard kan worden bereikt. Wanneer het bereiken van een neutrale standaard in een bepaalde situatie onmogelijk blijkt, kan er gekeken worden naar de herformuleringen van het *sameness/difference*-debat van Williams. Het zou dan gaan over de vraag: ‘In welke gevallen dienen verschillen ertoe te doen, en in welke gevallen niet?’ Het zou in dit geval belangrijk zijn om niet te vervallen in de oude

*sameness/difference*-dialectiek. Wanneer dat gebeurt, kan er geen oplossing worden gevonden. Deze oplossing is dan ook geen daadwerkelijke oplossing van dit debat, omdat beide modellen niet automatisch veronderstellen dat men niet vervalt in deze dialectiek. Het zou ons wel een stapje dichterbij kunnen brengen, omdat we kunnen zoeken naar de neutrale standaard.

### **4.3. Algemene conclusie middenpositie**

De *sameness*- en *difference*-benadering zorgen beide voor problemen. In dit hoofdstuk is er gekeken naar hoe deze *sameness/difference*-dialectiek kan worden overstegen. Friedan doet dit door te betogen dat vrouwen mannelijke eigenschappen zouden moeten ontwikkelen, en andersom (Friedan 1993).

Dit lost echter nog niet de politieke problematiek achter het *sameness/difference*-debat op. Deze problematiek berust op het feit dat de zogenaamde neutrale standaard niet gericht is op minderheden (Williams 1991). Friedan zou het ook met dit idee eens zijn, aangezien het idee van een niet-neutrale standaard meerdere keren in haar werk terugkomt (Friedan 1981; Friedan 1993; Friedan 2010) Sarah Sorial denkt een oplossing voor het *sameness/difference*-debat te vinden in het proceduralistisch rechtsmodel van Habermas. Dit model schrijft voor dat alle betrokkenen van de besproken normen mee doen in het debat over deze normen. Dit biedt geen volledige oplossing, omdat de *sameness/difference*-dialectiek in het publieke debat terug zou kunnen komen. Toch zou dit model ons, in combinatie met Williams inzichten, dichterbij een oplossing kunnen brengen, ondanks dat dit de niet-neutrale standaard nooit volledig op zou kunnen lossen.

Ook deze midden-benadering kan toegepast worden op het terugkerende praktijkvoorbeeld. Dit is de vraag hoe men om kan gaan met een vrouwenminderheid in topposities. De *difference*-benadering zou dit op willen lossen middels een vrouwenquotum. Een oplossing die volgens de *sameness*-positie juist voor ongelijkheid zou zorgen. Volgens de inzichten uit dit hoofdstuk blijkt dat de vraag of er een quotum moet komen een onzinnige vraag is. Deze vraag leidt namelijk tot het vervallen in de *sameness/difference*-dialectiek. Hierdoor zal

gendergelijkheid niet worden behaald. Om meer gendergelijkheid in topposities te krijgen, zou men de standaard moeten neutraliseren.

Friedan sprak in haar boek *The Second Stage* al van op mannen ingerichte banen. Het zou voor vrouwen daarom moeilijk zijn om een baan met een gezin te combineren. Oplossingen werden gezocht in parttime banen, maar dat versterkte volgens Friedan het idee dat huishoudelijke taken bij de vrouw horen (Friedan 1981, 83-88). Mogelijk zijn de topposities ook te veel gericht op mannen, ofwel op de 'neutrale' standaard van de ideale werknemer. Dit is een persoon die alle tijd heeft voor het werk en geen gezin te verzorgen heeft, omdat de persoon in kwestie geen kinderen heeft, of een partner heeft die het huishouden (grotendeels) regelt.

Er is in dit geval dus sprake van een standaard van een ideale werknemer, die aangepast is op de stereotype, en wellicht zelfs de achterhaalde situatie van de man. Om deze standaard aan te passen op de situatie van de vrouw, zou er gekeken moeten worden naar hoe het werk voor iedereen gecombineerd kan worden met het gezin. Dit zorgt ervoor dat vrouwen hun carrière met hun gezin kunnen combineren, en het veronderstelt niet dat huishoudelijke taken typisch vrouwelijke taken zijn, doordat deze standaard voor iedereen geldt. Scandinavische landen geven hier het voorbeeld in. Zij hebben maatregelen die de neutrale standaard aanpakken, zoals goedkope kinderopvang, langer vaderschapsverlof en kortere werkweken als norm (de Groot 2020; Ham 2020; NOS 2019).

Gendergelijkheid kan dus worden behaald door de niet-neutrale standaard aan te pakken. Hoewel het deliberatiemodel van Habermas hier, in combinatie met de inzichten van Williams, aan kan bijdragen, biedt dit model geen garantie voor het niet vervallen in de *sameness/difference*-dialectiek en het vinden van de neutrale standaard.

## Hoofdstuk 5: Conclusie.

Het doel van dit onderzoek was het reconstrueren van het *sameness/difference*-debat doormiddel van Betty Friedan. De problemen van dit debat zijn breed uitgediept door gebruik te maken van eigentijdse en hedendaagse argumenten tegen zowel Friedan als de benaderingen zelf. De hoofdvraag van dit onderzoek luidt: *'Hoe kan met behulp van Friedan het 'sameness/difference' debat worden gereconstrueerd, en hoe kunnen de inzichten uit deze reconstructie ons in het hedendaagse debat over feminisme vooruit helpen?'* Om deze vraag te beantwoorden, zal ik kort terugblikken naar de opgedane inzichten.

In het tweede hoofdstuk keerden we ons tot Friedans beroemde eerste boek *The Feminine Mystique*. Friedan legt met haar idee van de vrouwelijke mystiek de vinger op de zere plek. Vrouwen hebben net als mannen de behoefte om zichzelf te ontwikkelen, maar dit wordt hen door de vrouwelijke mystiek ontnomen. Friedan gelooft in een gelijke behandeling van mannen en vrouwen. Dit is volgens Friedan te bereiken door vrouwen te stimuleren om te studeren. Dit past hij het klassieke idee van de *sameness*-benadering, waarbij mannen en vrouwen hetzelfde behandeld dienen te worden (Friedan 2010; Zhang 2019).

Deze benadering kon op kritiek rekenen. Zo kan deze benadering beschouwd worden als individualistisch, omdat het bereiken van de mannelijke norm niet voor iedereen haalbaar is. Het compenseren op ongelijkheden wordt bemoeilijkt, en het claimen van seksisme is moeilijk, omdat de vrouw door gebrek aan genderprivilege vaak niet hetzelfde gesitueerd is als de man, en doordat ongelijkheid door de maatschappij niet meer wordt erkent (Anderson 2017; Bouteldja 2016; Elshtain 1993; MacKinnon 1989).

In Friedans tweede boek *The Second Stage* wordt duidelijk dat deze *sameness*-benadering gezien kan worden als een eerste historisch geplaatste fase. Om gendergelijkheid te behalen, is het, naar mijn mening, ook goed geweest dat men eerst ging voor gelijke kansen. Hierbij werd meteen de nadruk gelegd op waarin mannen en vrouwen hetzelfde zijn, in plaats van waarin ze verschillen. Want juist die verschillen zorgden er voor dat vrouwen achtergesteld werden. De kritiek



op deze benadering laat zien dat er een houdbaarheidsdatum aan zit. Een gelijkheidsclaim haalt niet alle ongelijkheden weg en brengt bovendien de boodschap met zich mee dat ongelijkheid niet meer bestaat. In een maatschappij waarin ongelijkheid nog wel bestaat, leidt dit juist tot meer discriminatie. Op het moment dat de boodschap - dat vrouwen net zo goed als mannen functioneren in het publieke leven - duidelijk is, kan er gekeken worden naar de volgende stap. Deze stap bestaat uit het aanpakken en bewustmaken van bestaande ongelijkheden. Dit is de stap van de *difference*-benadering.

Deze benadering kwam aan bod in het derde hoofdstuk. Friedan ziet de *difference*-benadering als een tweede stap in het feministische debat. Na de eerste stap, de *sameness*-benadering, voelden vrouwen zich gedwongen om een keuze te maken tussen het gezin en werk. De geprivilegieerde man hoefde deze keuze niet te maken. Friedan wilde vrouwen helpen doormiddel van service huizen, waarbij meerdere huishoudens samenwonen en de taken verdelen. Vrouwen kunnen daardoor kiezen om te werken, en vrouwen die er voor kiezen om huisvrouw te zijn, zijn niet geïsoleerd. Dit past bij het klassieke idee van de *difference*-benadering, waarbij vrouwen gecompenseerd worden om gelijkheid in uitkomst te bereiken (Friedan 1981; Zhang 2019). Deze benadering heeft echter nog steeds te maken met een mannelijke standaard. Daarnaast leidt deze benadering tot seksistische stereotypen, en gaat deze benadering mee in de patriarchale maatschappij die genderverschillen in stand gehouden heeft om vrouwen in de tweede klasse te houden. Ten slotte levert deze benadering problemen op voor mensen waarbij de genderidentiteit afwijkt van de manier waarop ze door de maatschappij gegenderd worden (Elshtain 1993; Hines 2006; MacKinnon 1989; Rubin 1975).

Hoewel ook deze benadering niet tot gendergelijkheid leidt, is dit, naar mijn mening, wel een belangrijke stap naar gendergelijkheid. In het idee dat de *difference*-benadering een tweede fase is, volg ik Friedans analyse. Desondanks ga ik wel mee in de kritiekpunten op deze benadering. Ook deze benadering is niet perfect en dient niet het eindstation te zijn. Deze benadering geeft aandacht aan dat waarin de vrouw achtergesteld wordt ten opzichte van de man. Wanneer dit duidelijk gemaakt is, kan er mogelijk een derde fase volgen.

In het vierde hoofdstuk probeerde ik tot een oplossing van dit debat te komen en te kijken naar hoe gendergelijkheid werkelijk behaald kan worden. Friedan komt met haar boek *The Fountain of Age* met een tussenpositie. Wanneer mensen ouder worden, ontwikkelen vrouwen stereotype mannelijke eigenschappen en andersom. Dit is een belangrijk onderdeel voor de zelfverwezenlijking van de mens en het bevordert de psychische gezondheid (Friedan 1993). Dit biedt echter nog geen oplossing voor het politieke probleem achter het *sameness/difference*-debat. Dit probleem is een standaard die gebaseerd is op de hogere- middenklasse, witte man. Iedereen die van deze standaard afwijkt, begint op ongelijke voet in de maatschappij. De *sameness*- en de *difference*-benadering lossen deze standaard beide niet op. Williams brengt de benaderingen dicht bij elkaar, zodat we ons kunnen focussen op het vinden van de oplossing voor de niet-neutrale standaard. Dit doet ze met herformuleringen, waarbij er per situatie gekeken wordt of de verschillen ertoe doen (MacKinnon 1989; Williams 1991). Sarah Sorial (2011) poogt een oplossing voor het debat te vinden doormiddel van Habermas' proceduralistisch rechtsmodel. In dit model delibereren alle betrokkenen mee over de besproken normen. Dit gebeurt volgens Habermas' theorie op gelijke voet (Sorial 2011). Dit kan door de realiteit van toespraakprivilege echter in twijfel worden getrokken. Daarnaast voorkomt een dergelijk model niet dat de *sameness/difference*-dialectiek terugkeert in de discussie. Dit model biedt dus geen garantie voor het neutraliseren van de norm. Wanneer deze inzichten samengenomen zouden worden met de inzichten van Williams, zou dit model wel bij kunnen dragen aan het bereiken van gelijkheid, doordat er gedelibereerd wordt over het bereiken van de neutrale norm.

Om in Friedans lijn verder te redeneren, denk ik dat deze inzichten behoren tot die van de derde fase, ofwel de derde stap in het feministische debat. Deze fase kan beschreven worden als de huidige fase en kenmerkt zich door een minder sterk binair onderscheid van sociaal maatschappelijke rollen waardoor er een uitwisseling van stereotype mannelijke en vrouwelijke karaktereigenschappen kan ontstaan. Dit vindt niet meer alleen in de ouderdom plaats, zoals in de tijd dat Friedan haar betoog schreef. Bovendien kenmerkt deze fase zich door het inzicht

dat er in de maatschappij – bij zowel de *sameness*- als de *difference*-benadering – een mannelijke standaard aanwezig is, die door beide benaderingen niet wordt opgelost. Om gendergelijkheid te behalen dient er gekeken te worden naar het neutraliseren van deze standaard.

Concluderend zou dit betekenen dat er niet twee, maar drie manieren zijn om gendergelijkheid te bereiken. Zo wil de *sameness*-benadering gendergelijkheid bereiken door mannen en vrouwen hetzelfde te behandelen. Dit is de eerste stap, die noodzakelijk is om de patriarchale samenleving in te laten zien dat de vrouw waardevol is in het publieke leven. Deze stap is niet volmaakt en lost genderongelijkheid niet volledig op. Daarom komt de *difference*-benadering als een tweede stap. Deze benadering wil vrouwen compenseren voor hun achtergestelde positie. Op deze manier kan gelijkheid in uitkomst worden behaald. Dit is echter niet altijd het geval. In sommige gevallen kan het compenseren van vrouwen juist leiden tot discriminatie. Desondanks is het wel belangrijk dat men inziet dat er nog steeds ongelijkheden in de maatschappij zijn, omdat er een mannelijke standaard heerst. Deze standaard kan in de derde fase bij de midden-benadering worden aangepakt. Hiervoor kan het deliberatiemodel in combinatie met de inzichten van Williams worden gebruikt. Ook dit zal geen perfecte benadering zijn, maar het zal ons weer een stapje dichterbij gendergelijkheid brengen, net zoals de *sameness*- en de *difference*-benadering hebben gedaan. Hoe zou deze midden-benadering er in de praktijk uitzien?

In de praktijk is te zien dat men graag op zoek gaat naar snelle oplossingen voor genderongelijkheid, zoals een vrouwenquotum. Een dergelijk voorstel past bij de *difference*-benadering. Argumenten tegen dit voorstel vallen samen met *sameness*-argumenten. Dit illustreert hoe makkelijk het is om in de *sameness/difference*-dialectiek te vervallen. Vanuit de reconstructie van het *sameness/difference*-debat is duidelijk geworden dat beide benaderingen niet de oplossing bieden, en dat het belangrijk is om te kijken naar onderliggende vragen. Wanneer een situatie gelijkheid moet veronderstellen, en men komt met de vraag of een minderheidsgroep gecompenseerd moet worden, betekent dit dat de

‘neutrale’ norm niet neutraal is (Williams 1991). In het huidige debat zou er gekeken moeten worden naar hoe deze norm neutraler kan worden gemaakt.

Hier sluit ik me bij aan. Wanneer het aantal vrouwen in topposities in de minderheid is, zou er gekeken moeten worden naar op welke manieren de norm niet neutraal is. Vervolgens dient die norm geneutraliseerd te worden. Scandinavische landen zijn hier een goed voorbeeld van. Zij experimenteren met kortere werkweken, goedkopere kinderopvang en langer vaderschapsverlof. Zonder een vrouwenquotum staan zij in de top 10 landen met de meeste vrouwen in de top (de Groot 2020; Ham 2020; NOS 2019).

Bij de verdediging van een vrouwenquotum in hoofdstuk drie, heb ik belicht dat er nog steeds vooroordelen zijn over eigenschappen die horen bij hogere functies. Dit zijn eigenschappen die als typisch mannelijk worden beschouwd (Wouters 2019). Daarnaast zorgt een meerderheid aan mannen in sollicitatiecommissies door het kloonsyndroom voor een voordeel voor mannen (Wolters 2019). Daardoor betreedt de vrouw een sollicitatiegesprek nog steeds niet op gelijke voet. Een *difference*-middel als een quotum heeft veel nadelen. Desondanks zou het in dit geval te overwegen zijn, vanwege de genoemde achterstand van de vrouw tijdens het solliciteren. Dit is echter wel een tijdelijke oplossing. Het is als het ware nog de tweede stap. Pas wanneer dit nadeel rechtgetrokken is, of wanneer men meer bewust is van de achtergestelde positie van de vrouw, kan men overgaan naar de derde stap. Dit is het neutraliseren van de standaard middels kortere werkweken, goedkopere kinderopvang en langer vaderschapsverlof. Een quotum zou eventueel een onderdeel van de derde fase kunnen zijn door het twee kanten op te laten werken. Zo zou men kunnen zeggen dat een toplaag van het bedrijf uit minimaal 35% mannen en 35% vrouwen moet bestaan. Bij het behalen van gendergelijkheid binnen topposities is het echter het meest van belang om de niet-neutrale standaard zo veel mogelijk neutraal te maken.

## Referenties:

- Amnesty International. Z.D. “MeToo en mensenrechten.” *Amnesty International*, Geraadpleegd op 19 april, 2021.  
<https://www.amnesty.nl/encyclopedie/metoo-en-mensenrechten#:~:text=artikel%20via%20Twitter-,MeToo%20en%20mensenrechten,geweld%20tegen%20vrouwen%20en%20minderjarigen.>
- Anderson, Luvel. 2017. “Epistemic Injustice and the philosophy of race.” In *The Routledge handbook of epistemic injustice*, geredigeerd door Ian James Kidd, José Medina en Gaile Pohlhaus, 139-148. Londen: Routledge.
- Aronson, Elliot, Timothy Wilson, Samuel Sommers en Robin Akert. 2007. *Sociale psychologie*. Amsterdam: Pearson Benelux BV.
- Artz, Benjamin, Amanda Goodall en Andrew Oswald. 2016. “Do Women Ask?” *A Journal of Economy and Society* 57:611-636.  
<https://doi.org/10.1111/irel.12214>.
- Bouteldja, Houria. 2016. *Whites, Jews, and Us: Toward a Politics of Revolutionary Love*. Ingeleid door Cornel West. Cambridge: The MIT Press.
- Breemer, Anna van den en Serena Frijters. 2019. “De loonkloof: waarom vrouwen nog steeds minder verdienen dan mannen.” *Volkskrant*, 19 november, 2019.  
<https://www.volkskrant.nl/kijkverder/v/2019/de-loonkloof-waarom-vrouwen-nog-steeds-minder-verdienen-dan-mannen/>.
- CBS. 2020. “Beloningsverschillen tussen mannen en vrouwen; bedrijfstakken (SBI 2008).” *Opendata CBS*, 5 november, 2020.  
<https://opendata.cbs.nl/statline/#/CBS/nl/dataset/81920NED/table?from=tatweb>.
- CBS. 2020. “Loonkloof mannen en vrouwen blijven slinken.” *Opendata CBS*, 1 mei, 2020. <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2020/18/loonkloof-mannen->



- Elshtain, Jean Bethke. 1993. *Public Man Private Women: Women in Social and Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Fennis, Bob en Wolfgang Stroebe. 2016. *The Psychology of Advertising*. New York: Routledge.
- Frankel, Lois. 2020. *Nice girls don't get the corner office*. Vertaald door Paulien Cornelisse en Jeannet Dekker. Amsterdam: Meulenhoff Boekery bv.
- Freud, Sigmund. 2006a. *Werken 4*. Vertaald door Wilfred Oranje. Ingeleid en van aantekeningen voorzien door James Strachey et al. Amsterdam: Boom.
- Freud, Sigmund. 2006b. *Werken 6*. Vertaald door Wilfred Oranje. Ingeleid en van aantekeningen voorzien door James Strachey et al. Amsterdam: Boom.
- Friedan, Betty. 1981. *The Second Stage*. New York: Summit Books.
- Friedan, Betty. 1993. *The Fountain of Age*. New York: Simon & Schuster.
- Friedan, Betty. 2010. *The Feminine Mystique*. Ingeleid door Lionel Shriver. Londen: Penguin Books.
- Groot, Natasja de. 2020. "Finland zet in op 4-daagse werkweek, 6-urige werkdag." *Het Parool*, 7 januari, 2020.  
<https://www.parool.nl/nieuws/finland-zet-in-op-4-daagse-werkweek-6-urige-werkdag~b8b9b97e/#:~:text=In%20Scandinavi%C3%AB%20wordt%20al%20langer,37%20uur%2C%20tegen%20hetzelfde%20salaris.>
- Gutman, David. 1987. *Reclaimed Powers: Men and Women in Later Life*. Evanston: Northwestern University Press.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Between Facts and Norms*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2020. *Over democratie*. Vertaald en ingeleid door Leon Pijnenburg. Amsterdam: Boom, 2020.
- Halberstam, Jack. 1998. *Female Masculinity*. Durham: Duke University Press.

- Ham, Tessa. 2020. "Hoe een kortere werkweek of werkdag verrassend genoeg zorgt voor meer productiviteit." *Metro*, 24 augustus, 2020.  
<https://www.metronieuws.nl/geld-carriere/2020/08/4-daagse-werkweek/>.
- Hees, Lizzy van. 2020. "De Loonkloof Equal Pay Day: vanaf 15.53 uur werken vrouwen voor 'niets'." *Eva Jinek*, 11 november, 2020.  
<https://www.evajinek.nl/onderwerpen/artikel/5196313/loonkloof-equal-pay-day-14-procent-fnv>.
- Hines, Sally. 2006. "What's the Difference? Bringing Particularity to Queer Studies of Transgender." *Journal of Gender Studies* 15: 49-66. doi: 10.1080/09589230500486918.
- Harvard. 2021. "Catharine A. Mackinnon: James Barr Ames Visiting Professor of Law." *Harvard Law School*, Geraadpleegd op 7 juni, 2021.  
<https://hls.harvard.edu/faculty/directory/10540/MacKinnon>.
- Jongen, Egbert, Ans Merens, Jos Ebregt en Debby Lanser. 2019. "Vrouwen aan de top." *Centraal Planbureau, Sociaal en Cultureel Planbureau*, 13 november, 2020.  
<https://www.cpb.nl/sites/default/files/omnidownload/cpb-notitie-vrouwen-aan-de-top.pdf>.
- Langen, Loes van. 2019. "Dit is waarom vrouwen nog steeds minder verdienen dan mannen." *AD*, 1 november, 2019. <https://www.ad.nl/ad-werkt/dit-is-waarom-vrouwen-nog-steeds-minder-verdiene-dan-mannen~abbf95f0/>.
- Loonwijzer. 2020. "Loonverschil tussen mannen en vrouwen – Veelgestelde vragen." *Loonwijzer*, Geraadpleegd op 14 november, 2020.  
<https://loonwijzer.nl/salaris/gelijkloon/loonverschil-tussen-mannen-en-vrouwen-veelgestelde-vragen>.
- MacKinnon, Catharine. 1989. *Toward A Feminist Theory of the State*. Londen: Harvard University Press.



- NOS. 2019. “Bedrijfsleven is om: tijd voor meer vrouwen in de top.” *NOS*, 20 september, 2019. <https://nos.nl/artikel/2302497-bedrijfsleven-is-om-tijd-voor-meer-vrouwen-in-de-top.html>.
- Parlementaire Monitor. 2020. “Huidige vrouwelijke Tweede Kamerleden.” *Parlementaire Monitor*, 14 november 2020. <https://www.parlementairemonitor.nl/9353000/1/j9vvij5epmj1ey0/vh8lnhrsr2z3>.
- Parlement. Z.D. “Huidige vrouwelijke Tweede Kamerleden.” *Parlement*, Geraadpleegd op 20 april, 2021. [https://www.parlement.com/id/vh8lnhrsr2z3/huidige\\_vrouwelijke\\_tweed\\_e\\_kamerleden](https://www.parlement.com/id/vh8lnhrsr2z3/huidige_vrouwelijke_tweed_e_kamerleden).
- Rubin, Gayle. 1975. “The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex.” In *Toward an Anthropology of Women*, geredigeerd door Rayna Reiter, 157-210. New York: Monthly Review Press.
- Rummens, Stefan. 2005. “Deliberatie en vrijheid: de normatieve kern van Habermas’ democratietheorie.” *Tijdschrift voor Filosofie* 67: 95-122.
- Sheffield. Z.D. “Professor Sally Hines.” *Sheffield*, Geraadpleegd op 7 juni 2021. <https://www.sheffield.ac.uk/socstudies/people/academic-staff/sally-hines>.
- Sorial, Sarah. 2011. “Habermas, Feminism, and Law: Beyond Equality and Difference?” *An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law* 24: 25-48.
- Srinivasan, Amia. 2020. “Sex as a Pedagogical Failure.” *The Yale Law Journal* 129: 924-1275.
- Thaler, Richard en Cass Sunstein. 2003. “Libertarian Paternalism.” *American economic review* 93:175-179. doi: 10.1257/000282803321947001.
- Tong, Rosemarie en Tina Fernandes Botts. 2018. *Feminist Thought*. Londen: Routledge. Kobo.

- Vitello, Paul. 2013. "Jean Bethke Elshtain, a Guiding Light for Policy Makers After 9/11, Dies at 72." *New York Times*, 15 augustus, 2013. <https://www.nytimes.com/2013/08/16/us/jean-bethke-elshtain-a-guiding-light-for-policy-makers-after-9-11-dies-at-72.html>.
- Williams, Joan. 1991. "Dissolving the Sameness/Difference Debate: A Post-Modern Path beyond Essentialism in Feminist and Critical Race Theory." *Duke Law Journal* 2: 296-323.
- Winterman, Peter. 2017. "Seksisme op de werkvloer gebeurt onbewust." *AD*, 15 maart, 2017. <https://www.ad.nl/nieuws/seksisme-op-de-werkvloer-gebeurt-onbewust~a56bfb7/>.
- Wolters, Sanne. 2019. "Waarom we in Nederland een vrouwenquotum nodig hebben." *AD*, 4 december, 2019. <https://www.ad.nl/werk/waarom-we-in-nederland-een-vrouwenquotum-nodig-hebben~a4978560/>.
- Women INC. 2020. "De loonkloof in Nederland." *Women INC*, Geraadpleegd op 13 november, 2020. <https://www.womeninc.nl/knowledge/loonkloof>.
- Wouters, Julia. 2019. "Vrouw lijdt onder onbewust vooroordeel." *Het Parool*, 28 september, 2019. <https://www.parool.nl/nieuws/vrouw-lijdt-onder-onbewust-vooroordeel~b2fb0b40/>.
- Zakin, Emily. 2011. "Psychoanalytic Feminism." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2011-. Artikel gepubliceerd op 16 mei, 2011. <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-psychoanalysis/#FreudFem>.
- Zhang, Lili. 2019. "Gender Equality With Difference: A *Yijing Yin-Yang Approach*." PhD proefschrift, Nanyang Technological University Singapore.