

# Het vrij(e) afhankelijke Zelf

De keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als  
Zelf in een sociale context

Naam: Hannah de Roos (s4616693)

Masterscriptie Continentale Filosofie

Begeleider: Veronica Vasterling

Datum: 07-03-2022

Woorden: 20055

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

Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Hannah de Roos, 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: Nijmegen.  
Datum: 07-03-2022

## **Samenvatting**

Het vrouwenquotum onderstreept de relevantie van dit onderzoek naar de verhouding tussen de invloed van de sociale context en de hedendaagse keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen. Specifiek wordt de existentieel-fenomenologische vraag gesteld naar de reikwijdte van de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf in een sociale context. Hiervoor wordt Dan Zahavi's conceptualisering van het Zelf gehanteerd, hetgeen een toepassing mogelijk maakt van Jean-Paul Sartre's radicale vrijheidsvisie en Simone de Beauvoirs relatieve vrijheidsvisie. Geanalyseerd wordt welke rol de vrouw en sociaal aangestuurde verandering kunnen spelen in de realisatie van een gelijke man-vrouwverhouding betreffende keuze- en handelingsvrijheid. Met behulp van Beauvoirs ambigue vrijheidsbegrip wordt aangetoond dat een bewustzijnsverandering in het Zelf met anderen en tegelijkertijd sociaal aangestuurde verandering(en) hiervoor vereist zijn.

# Inhoudsopgave

<b>Samenvatting.....</b>	<b>3</b>
<b>Status quo(tum).....</b>	<b>5</b>
<b>1. Het Zelf fenomenologisch geconceptualiseerd .....</b>	<b>12</b>
<b>2. Het onafhankelijke Zelf: de keuze- en handelingsvrijheid in een sociaal onbepaalde context.....</b>	<b>17</b>
2.1 <i>Ontologische tweedeling .....</i>	<i>18</i>
2.2 <i>Autonomie van de pre-reflectieve keuze.....</i>	<i>20</i>
2.3 <i>De patriarchale Blik van Sartre.....</i>	<i>24</i>
<b>3. Het vrije en afhankelijke Zelf: Vrijheid en afhankelijkheid van het Zelf in een sociaal voorbepaalde context.....</b>	<b>32</b>
3.1 <i>De ambiguïteit van het menselijke bestaan.....</i>	<i>32</i>
3.2 <i>De vrouw als de structurele Ander .....</i>	<i>37</i>
3.3 <i>De situatie.....</i>	<i>40</i>
3.4 <i>De vrouw als tegelijkertijd deels slachtoffer en deels medeplichtig .....</i>	<i>45</i>
3.5 <i>De weg naar bevrijding.....</i>	<i>50</i>
<b>Status quo(tum) in optima forma.....</b>	<b>58</b>
<b>Bibliografie .....</b>	<b>66</b>

## **Status quo(tum)**

Ik herinner me dat ik vroeger niet in mijn eentje door het donker of door het bos mocht fietsen, maar mijn broers wel. Mijn ouders en mijn omgeving gaven als reden dat ik als vrouw ‘nu eenmaal’ meer risico liep dan mijn broers wanneer ik bijvoorbeeld in mijn eentje (in het donker) door het bos zou fietsen. Hierdoor kreeg ik van jongs af aan al mee dat vrouwen zich in een andere positie bevinden dan mannen. Het gevolg hiervan was dat ik naar deze positie en dit inzicht ging handelen: ik belde mijn vader om mij op te halen of ik nam een omweg zodat ik het bos vermeed. Tegelijkertijd kreeg ik te horen dat ik meer vrijheid had en heb dan bijvoorbeeld mijn oma, aangezien onze tijd meer keuze- en handelingsmogelijkheden voor vrouwen biedt. Mijn oma mocht ook niet alleen fietsen, laat staan dat studeren voor haar een reële optie was. Weliswaar was alleen fietsen voor mij niet weggelegd, maar ik mocht blij zijn dat ik als vrouw de keuzemogelijkheid heb om überhaupt naar de universiteit te gaan. In vergelijking tot de tijd waarin mijn oma leefde, is wat betreft de keuze- en handelingsvrijheid voor vrouwen veel veranderd.

Voor vrouwen is historisch gezien meer keuze- en handelingsvrijheid gecreëerd in de Nederlandse context. Dit blijkt uit het feit dat vrouwen in Nederland vandaag de dag bijvoorbeeld mogen stemmen en onderwijs kunnen genieten. De vraag in hoeverre vrouwen vrij zijn en kunnen zijn om te kiezen en te handelen is anno 2022 echter nog steeds relevant. Het feit dat op 1 januari 2022 in Nederland het vrouwenquotum van kracht is gegaan,<sup>1</sup> laat zien dat de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen een actueel thema is waarop wordt ingegrepen door een sociaal aangestuurde verandering in de vorm van een wet. Met het vrouwenquotum wordt gepoogd de ondervertegenwoordiging van vrouwen in de top van het bedrijfsleven wetsmatig te bestrijden, met als doel om een evenwichtige

---

<sup>1</sup> “Meer evenwicht tussen aantal mannen en vrouwen in top bedrijfsleven,” Nieuwsbericht, Rijksoverheid, 3 juli 2020, <https://www.rijksoverheid.nl/actueel/nieuws/2020/07/03/meer-evenwicht-tussen-aantal-mannen-en-vrouwen-in-top-bedrijfsleven>.

man-vrouwverhouding in topposities te creëren.<sup>2</sup> Deze wet houdt allereerst in dat beursgenoteerde bedrijven een zogeheten ingroeiquotum moeten hanteren.<sup>3</sup> Dit betekent dat ten minste een derde van de topfuncties bij deze bedrijven door vrouwen bekleed moet worden en ten minste een derde door mannen. Het overige derde is naar keuze in te vullen. Ten tweede worden naamloze vennootschappen en besloten vennootschappen wettelijk verplicht om streefcijfers op te stellen.<sup>4</sup> Hierdoor wordt ook in deze sector geprobeerd een gelijke man-vrouwverhouding te realiseren.

Op politiek-maatschappelijk vlak wordt discussie gevoerd over het vrouwenquotum. Voorstanders moedigen het rechte trekken van de ongelijke man-vrouwverdeling op de arbeidsmarkt om verschillende redenen aan. Eén van deze redenen heeft te maken met de onbewuste vooroordelen die mogelijk de onevenwichtige man-vrouwverhouding op de werkvloer verklaren.<sup>5</sup> Stilzwijgend wordt uitgegaan van het stereotype beeld – de gendernorm – van de vrouw die thuis voor de kinderen zorgt en de man die werkt. Hieraan kleeft het idee dat de “vrouwelijke” zachtaardigheid niet thuishoort in de top van het bedrijf, waar de “mannelijke” hardheid vereist is.<sup>6</sup> Deze onbewuste vooroordelen zijn lastig te doorbreken, want deze zijn diep ingesleten in de sociale context en in de mensen in die context.<sup>7</sup> Sommige voorstanders – waaronder de voorzitter van de Sociaal Economische Raad Mariëtte Hamer<sup>8</sup> en Esther-Mirjam Sent, hoogleraar

---

<sup>2</sup> Rijksoverheid, “Meer evenwicht tussen aantal mannen en vrouwen in top bedrijfsleven.”

<sup>3</sup> Ibid. Zie ook: “Wet voor meer vrouwen in de top definitief aangenomen,” NOS, 28 september 2021, <https://nos.nl/artikel/2399611-wet-voor-meer-vrouwen-in-top-bedrijfsleven-definitief-aangenomen>.

<sup>4</sup> “Betere man-vrouw verhouding geregeld voor top bedrijfsleven,” Nieuwsbericht, Rijksoverheid, 28 september 2021, <https://www.rijksoverheid.nl/actueel/nieuws/2021/09/28/betere-man-vrouw-verhouding-geregeld-voor-top-bedrijfsleven>. Zie ook: NOS “Wet voor meer vrouwen in de top definitief aangenomen.”

<sup>5</sup> “Dit is waarom mannen sneller de top bereiken dan vrouwen,” AD, 28 december 2018, <https://www.ad.nl/werk/dit-is-waarom-mannen-sneller-de-top-bereiken-dan-vrouwen~a3ee6639/>.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> “Vrouwenquotum moet voor de doorbraak zorgen,” AD, 20 september 2019, <https://www.ad.nl/werk/vrouwenquotum-moet-voor-de-doorbraak-zorgen~a0f9978a/>.

<sup>8</sup> Ibid.

Economische Theorie en Economisch Beleid<sup>9</sup> - suggereren dat als gevolg van het quotum niet alleen de ongelijke man-vrouwverhouding bestreden wordt, maar ook deze onbewuste vooroordelen bestreden worden. Het quotum resulteert namelijk in een grotere maatschappelijke zichtbaarheid van vrouwen in topposities. Hiermee wordt een voorbeeld gesteld voor de volgende generatie(s), zegt Vera Bergkamp, Kamerlid D66 en voorzitter van de Tweede Kamer.<sup>10</sup> Dit wil zeggen dat vrouwen in topposities het beeld teweegbrengen van de vrouw die geschikt is voor de top van het bedrijfsleven. Daarom heeft Nevin Özütok, Tweede Kamerlid GroenLinks, de hoop en verwachting dat een quotum in de toekomst niet meer nodig zal zijn. Zij veronderstelt dat dit nieuwe beeld van de vrouw het oude beeld langzamerhand zal vervangen.<sup>11</sup>

Sommige tegenstanders van het vrouwenquotum suggereren daarentegen dat het vrouwenquotum de onevenwichtige man-vrouwverhouding niet bestrijdt. Zij impliceren dat het quotum weinig tot geen effect heeft op het beeld dat van vrouwen bestaat. Sterker nog: het kan een averechts effect hebben. Het risico bestaat namelijk dat gedacht wordt dat vrouwen enkel een topfunctie bekleden als gevolg van een quotum, en niet vanwege hun geschiktheid.<sup>12</sup> Dit wil zeggen dat de vrouw gezien wordt als een zogeheten *excuustruus*, zo vreest ook Annabel Nanninga, fractievoorzitter JA21 Amsterdam.<sup>13</sup> Dit houdt in dat gedacht wordt dat een vrouw enkel een toppositie bekleedt als gevolg van een wet die kiest op basis van geslacht en niet op basis van kwaliteit. Sommige tegenstanders suggereren

---

<sup>9</sup> “Dit is waarom mannen sneller de top bereiken dan vrouwen,” *AD*, 28 december 2018, <https://www.ad.nl/werk/dit-is-waarom-mannen-sneller-de-top-bereiken-dan-vrouwen~a3ee6639/>.

<sup>10</sup> “Tijdelijk vrouwenquotum is nodig,” Nieuws, D66, geraadpleegd op 11 november 2021, <https://d66.nl/nieuws/tijdelijk-vrouwenquotum-is-nodig/>.

<sup>11</sup> “Verslag van een wetgevingsoverleg, gehouden op 2 december 2019, over Emancipatie” Kamerstuk 35300-VIII, Officiële bekendmakingen Overheid.nl, 27 januari 2020, <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-35300-VIII-144.html>.

<sup>12</sup> Tweede Kamer der Staten-Generaal over de Wet bestuur en toezicht, *Topvrouwen in de wachtkamer. Bedrijvenmonitor 2012-2015*, door Babette Pouwels en Wilma Henderikse, 2015D43849, Zeist: VanDoorneHuiskes en partners, 2015: 138, <https://www.nederlandsevrouwenraad.nl/docs/topvrouwen-in-de-wachtkamer-bedrijvenmonitor-2012-2015.pdf> (geraadpleegd op 27 oktober 2021).

<sup>13</sup> “Verslag van de plenaire vergadering van dinsdag 14 september 2021,” Verslag, Eerste Kamer, geraadpleegd op 12 november 2021, <https://www.eerstekamer.nl/verslag/20210914/verslag>.

daarom dat door de invoering van het quotum de onbewuste vooroordelen niet worden bestreden. Daarentegen kan door het quotum juist het beeld ontstaan dat vrouwen niet op eigen kracht een topfunctie kunnen bereiken. Daarom lijkt het vrouwenquotum voor sommigen – waaronder voor Zakenvrouw van het jaar 2017 Elske Doets<sup>14</sup> - enkel een vorm van symptoombestrijding. In plaats van het onderliggende probleem aan te pakken, namelijk het heersende onbewuste vooroordeel dat vrouwen niet geschikt zijn voor een topfunctie en mannen wel, wordt enkel kunstmatig ingegrepen op de gevolgen.<sup>15</sup>

De discussie rondom het vrouwenquotum laat een spanningsverhouding zien tussen de vrouw met een actieve rol en de vrouw met een passieve rol. In de situatie waarin de vrouw een passieve rol heeft, beweegt de visie op de vrouw mee met de geforceerde verandering in de sociale context. Dit betekent dat de vrouw door de invoering van het quotum in topfuncties komt waardoor, zo wordt verondersteld, het man-vrouwbeeld automatisch verandert. In de andere situatie heeft de vrouw een actieve rol in het teweegbrengen van een gelijke man-vrouwverhouding. Deze nieuwe verhouding zou kunnen leiden tot een verandering in het beeld dat mannen en vrouwen van zichzelf en elkaar hebben. Dit zou betekenen dat de man-vrouwverhouding in de sociale context verandert. De vraag die dus op het spel staat, is of het quotum ervoor zorgt dat mannen en vrouwen zichzelf en elkaar automatisch als gelijken gaan beschouwen en elkaar als zodanig gaan behandelen.

Deze vraag legt de urgentie bloot van het filosofisch onderzoeken van de verhouding tussen de invloed van de sociale context en de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen. Inzicht in deze verhouding is relevant, aangezien dit een raamwerk biedt voor de actualiteit. Met dit raamwerk wordt duidelijk welke rol de vrouw speelt en kan spelen in het bestrijden van de huidige visie op de vrouw waarin het onbewuste vooroordeel bestaat dat zij niet gelijk is aan de man. De vraag is immers of en in hoeverre de vrouw een actieve rol heeft in het bestrijden van de

---

<sup>14</sup> “Wat vinden vrouwen van het vrouwenquotum,” *BNNVARA*, 1 oktober 2021, <https://www.bnnvara.nl/artikelen/wat-vinden-vrouwen-van-het-vrouwenquotum>.

<sup>15</sup> *BNNVARA*, “Wat vinden vrouwen van het vrouwenquotum.”



onbewuste vooroordelen en hiermee in het teweegbrengen van een gelijke man-vrouwverhouding. Door een antwoord op deze vraag komen we in Nederland dichterbij het realiseren van een gelijke man-vrouwverhouding, omdat hierdoor duidelijk wordt waar verandering gelokaliseerd kan worden. Binnen de vraag waar verandering gelokaliseerd kan worden, speelt de manier waarop de vrouw haar keuze- en handelingsvrijheid ervaart een rol. Deze ervaring geeft namelijk aan in hoeverre de vrouw überhaupt in staat is om haar keuze- en handelingsvrijheid te benutten. Bovendien wordt hiermee duidelijk op welke manier haar ervaring van haar keuze- en handelingsvrijheid invloed heeft op de wijze waarop de vrouw zich verhoudt tot zichzelf en tot anderen. Om deze reden is een existentieel-fenomenologisch inzicht noodzakelijk, aangezien deze filosofische stroming inzicht biedt in hoeverre de vrouw überhaupt in staat is om in vrijheid te kiezen en te handelen.<sup>16</sup> Ook maakt deze stroming duidelijk op welke wijze de vrouw haar mogelijke keuze- en handelingsvrijheid ervaart.<sup>17</sup>

Binnen existentieel-fenomenologisch onderzoek worden de visies van Simone de Beauvoir en Jean-Paul Sartre veelvuldig aangehaald. Specifiek worden hun visies ingezet om de invloed van de sociale context op de keuze- en handelingsvrijheid van de menselijke existentie te onderzoeken.<sup>18</sup> Beauvoir en Sartre gaan beide uit van het idee dat de existentie aan essentie voorafgaat. Dat houdt in dat het menselijke subject zichzelf vormgeeft door middel van zijn of haar keuzes en handelingen.<sup>19</sup> Dit subject bevindt zich daarbij in een sociale context, in dit onderzoek gedefinieerd als sociale omstandigheden zoals wetten, gendernormen, patriarchale vooroordelen, machtsrelaties en de directe en indirecte invloed van anderen op het subject. In hoeverre deze sociale context de keuzes en handelingen van het subject beïnvloedt, is een punt waarop de visies van Sartre en Beauvoir uiteenlopen.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Jonathan Webber, *Rethinking Existentialism* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 2.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 4-5.

<sup>20</sup> Zie ook: *Ibid.*, 10.

Het contrast tussen de visie van Sartre en Beauvoir kan daarmee uitgedrukt worden in de vraag hoe het subject zich verhoudt tot de sociale context. Dit contrast is, zo zal blijken, te herleiden tot een verschil in hun vrijheidsopvatting: Sartre gaat uit van de radicale vrijheid van de existentie en Beauvoir van de relatieve vrijheid van de existentie. Sartre's radicale vrijheidsopvatting veronderstelt dat het individu vrij is en diens keuzes en handelingen niet tot nauwelijks beïnvloed worden door de sociale context.<sup>21</sup> Beauvoir relativeert deze radicale vrijheidsopvatting door het individu als tegelijkertijd vrij en afhankelijk te schetsen.<sup>22</sup> Dit betekent dat het individu en diens keuzes en handelingen wel degelijk beïnvloed worden door de sociale context. Het contrast in hun vrijheidsopvatting kan leiden tot een tegengestelde uitwerking op de werkelijkheid, namelijk of en in hoeverre de vrouw een actieve rol heeft in het bestrijden van de onbewuste vooroordelen en hiermee in het teweegbrengen van een gelijke man-vrouwverhouding. Om deze reden is het noodzakelijk om de verhouding tussen de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als subject – hierna aangeduid als het Zelf – en de sociale context vanuit existentieel-fenomenologisch perspectief te onderzoeken. Deze verhouding wordt onderzocht aan de hand van de centrale onderzoeksvraag: *In hoeverre is en kan de vrouw als Zelf vrij zijn om te kiezen en te handelen in een sociale context?*

Dit onderzoek is als volgt opgebouwd. Allereerst wordt het concept van het Zelf in hoofdstuk één fenomenologisch geconceptualiseerd aan de hand van Dan Zahavi's theorie.<sup>23</sup> Zahavi beschrijft het Zelf als ervaringsgericht, minimaal bewust, belichaamd en in-de-wereld. Dit biedt een theoretisch achtergrondkader voor het vervolg van dit onderzoek. In hoofdstuk twee wordt de radicale vrijheidsopvatting uit Sartre's vroege werk uiteengezet. In dit hoofdstuk wordt het Zelf als *vrij* geschetst, aangezien de sociale context in Sartre's optiek in *Het zijn en het niet* weinig tot geen invloed heeft op de keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf. In

---

<sup>21</sup> Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet: Proeve van een fenomenologische ontologie*, vert. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2015).

<sup>22</sup> Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der Dubbelzinnigheid*, vert. Paul Rodenko en Lev Mordegaai (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018).

<sup>23</sup> Zie onder andere: Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge: MIT Press, 2005).

hoofdstuk drie wordt de relatieve vrijheidsopvatting uit het vroege werk van Simone de Beauvoir onderzocht. Zij schetst het Zelf als tegelijkertijd *vrij* en *afhankelijk*, aangezien in haar optiek de sociale context wel degelijk invloed heeft op de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw. Met behulp van Beauvoirs ambigue vrijheidsbegrip wordt uiteindelijk aangetoond dat een bewustzijnsverandering in het Zelf met anderen en een sociaal aangestuurde verandering(en) hand in hand moeten gaan voor een verandering in de visie op de vrouw en hiermee in de man-vrouwverhouding.

## 1. Het Zelf fenomenologisch geconceptualiseerd

In dit hoofdstuk wordt het Zelf fenomenologisch geconceptualiseerd. Hierbij worden relevante begrippen binnen de existentiële fenomenologie uiteengezet, waardoor een achtergrondkader geboden wordt voor het vervolg van dit onderzoek. Dit hoofdstuk kan daarom beschouwd worden als een inleiding tot de kernbegrippen voor de existentieel fenomenologische analyse van de verhouding tussen de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf en de invloeden van de sociale context. Hiervoor wordt het Zelf, zoals fenomenoloog Dan Zahavi heeft geconceptualiseerd, uiteengezet. In de fenomenologische conceptualisering van het Zelf bouwt Zahavi voort op de grote namen binnen de fenomenologie, waaronder Edmund Husserl en Jean-Paul Sartre. In verscheidene werken, waaronder *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, geeft Zahavi het Zelf weer als *ervaringsgericht, als minimaal bewust, als belichaamd* en tenslotte als altijd *in de (sociale) wereld*. De conceptualisering van het Zelf wordt in deze volgorde gepresenteerd.

Het Zelf wordt fenomenologisch beschouwd als *ervaringsgericht*, aangezien het Zelf zich in en door de (zelf)ervaring onthult.<sup>24</sup> Dit wordt aangetoond door een analyse van de structuur van ervaring.<sup>25</sup> In navolging van Edmund Husserl, zet Zahavi uiteen hoe een en hetzelfde object uiteenlopend ervaren wordt door verschillende mensen.<sup>26</sup> Het object wordt enerzijds verschillend ervaren door een verschil in *ervaringsmodaliteiten*.<sup>27</sup> Dit wil zeggen dat het object onder andere gezien, geroken en geproefd kan worden. Het object wordt anderzijds verschillend gegeven, namelijk in de *eerste persoon*. Dit wil zeggen dat een object waargenomen wordt vanuit het eerste-persoonsperspectief.<sup>28</sup> Vanwege deze eerste-persoonsgegevenheid kan het Zelf zeggen dat een ervaring altijd iets *voor mij* is. Dit betekent dat een ervaring gekenmerkt wordt door mijnheid. Om deze reden is

---

<sup>24</sup> Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective* (Cambridge: MIT Press, 2005), 122.

<sup>25</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 106.

<sup>26</sup> Ibid., 118.

<sup>27</sup> Ibid., 121.

<sup>28</sup> Ibid., 121-22.

het Zelf ervaringsgericht, aangezien het Zelf zich manifesteert door de mijnheid van de ervaring.<sup>29</sup>

De manifestatie van het Zelf in en door de ervaring, wordt duidelijk aan de hand van het minimaal bewuste Zelf. Op grond van het gegeven dat een ervaring altijd iets voor het Zelf in kwestie is, wordt namelijk gesteld dat het ervaringsgerichte Zelf *zich minimaal bewust* is van zichzelf.<sup>30</sup> Zahavi duidt dit minimale bewustzijn, in navolging van Jean-Paul Sartre, aan als het *pre-reflectieve* bewustzijn.<sup>31</sup> Dit wil zeggen dat het Zelf niet expliciet stilstaat bij zichzelf of op zichzelf reflecteert, aangezien het Zelf zichzelf niet als object van ervaring neemt.<sup>32</sup> Het Zelf is daarentegen het subject van de ervaring dat zich op de achtergrond impliciet bewust is van zichzelf.<sup>33</sup> Dit kan geconcretiseerd worden door het voorbeeld van de ervaring van het fietsen op de automatische piloot. Zonder expliciet bewust stil te staan bij en te reflecteren op de activiteit van het fietsen en de omgeving, is de bestemming ‘ineens’ bereikt. Desalniettemin kan de fietser zeggen dat *zij* aan het fietsen was.<sup>34</sup> De fietser was zich namelijk de gehele tijd impliciet, dat wil zeggen, pre-reflectief bewust van zichzelf. Het pre-reflectieve bewustzijn is hierom wat het bewustzijn tot *mijn* bewustzijn maakt.<sup>35</sup> Dit wordt beschouwd als het primaire bewustzijn, aangezien dit een voorwaarde is voor het expliciete bewustzijn van het zichzelf. Reflectie veronderstelt immers pre-reflectie.<sup>36</sup>

---

<sup>29</sup> Dan Zahavi. “Self and other: from pure ego to co-constituted we,” *Continental Philosophy Review* 48 (2015): 145, Doi: 10.1007/s11007-015-9328-2.

<sup>30</sup> Zahavi “Self and other,” 145. Zie ook: Dan Zahavi, “Is the Self a Social Construct,” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 52, nr. 6 (2009): 561-562, doi: 10.1080/00201740903377826.

<sup>31</sup> Zahavi, “Self a Social Construct,” 554.

<sup>32</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 127. Zie ook: Agustina Lombardi, “Dan Zahavi and John Searle on Consciousness and Non-Reductive Materialism,” *Scientia et Fides* 5, nr. 2 (2017): 163, doi: 10.12775/SetF.2017.020.

<sup>33</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 124.

<sup>34</sup> Hoewel het Zelf semantisch gezien onzijdig is, wordt het Zelf als vrouwelijk gehanteerd. In dit onderzoek staat de vrouw als Zelf namelijk centraal.

<sup>35</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 115-116. Zie ook: Zahavi, “Self a Social Construct?,” 554.

<sup>36</sup> Lombardi, “Dan Zahavi and John Searle,” 163.

Wanneer de fietser daarentegen stilstaat bij wat zij aan het doen is en daarover nadenkt, is sprake van *reflectief* bewustzijn van zichzelf.<sup>37</sup> In dit geval reflecteert het Zelf op zichzelf als object van de ervaring. Dit betekent dat de fietser een objectiverende houding ten aanzien van zichzelf aanneemt en zich hierdoor bijvoorbeeld realiseert dat *haar* benen moe worden van het fietsen. De fietser wordt zich expliciet bewust van het feit dat deze vermoeidheid iets *voor haar* is.<sup>38</sup> Het Zelf is dus op ten minste twee manieren zelfbewust: pre-reflectief en reflectief.<sup>39</sup> Sprake is van reflectief zelfbewustzijn wanneer expliciete bewustwording van het Zelf als object plaatsvindt. Daarentegen is sprake van pre-reflectief bewustzijn wanneer impliciete bewustwording van het Zelf als subject plaatsvindt. Beide vormen van zelfbewustzijn hebben betrekking op de ervaring, dat wil zeggen zijn iets *voor het Zelf*. In beide gevallen wordt de ervaring gekenmerkt door mijnheid, waardoor de ervaring van het Zelf in eerste persoon wordt gegeven aan het Zelf.<sup>40</sup> Hierdoor kan gesproken worden van *zelf*bewustzijn, al zij het minimaal bewust. Hiermee wordt de stelling dat het Zelf ervaringsgericht is bevestigd, aangezien het Zelf zich minimaal bewust is van zichzelf door de ervaring.

Hieruit blijkt dat het Zelf een integraal onderdeel van de ervaring is en niet onafhankelijk van de ervaring bestaat.<sup>41</sup> Door het Zelf te conceptualiseren als onlosmakelijk verbonden met de ervaring, wordt het Cartesiaanse paradigma verworpen dat het subject op zichzelf bestaat en niet afhankelijk van de ervaring bestaat.<sup>42</sup> Het gegeven dat het Zelf integraal onderdeel van de ervaring is, betekent niet dat het Zelf enkel innerlijkheid is. Zahavi conceptualiseert het minimaal bewuste ervaringsgerichte Zelf, in navolging van de fenomenologische traditie, namelijk als een *belichaamd* Zelf.<sup>43</sup> Hierdoor wordt gebroken met de Cartesiaanse conceptualisering van het subject als een dualiteit van lichaam en geest, als

---

<sup>37</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 101.

<sup>38</sup> Voor het voorbeeld van pijn zie: *Ibid.*, 93-94.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>40</sup> Zahavi, "Self a Social Construct?," 562. Zie ook: Lombardi, "Dan Zahavi and John Searle," 162.

<sup>41</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 106.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 125-126.

<sup>43</sup> Zahavi, "Self a Social Construct?," 563.

materieel en immaterieel, als interioriteit en exterioriteit.<sup>44</sup> Deze dualiteit veronderstelt dat het subject een lichaam *heeft* en geen lichaam *is*. De grondlegger van de fenomenologie, Edmund Husserl, verwerpt deze dualiteit door het Zelf te poneren als een Zelf dat een lichaam heeft *en* het Zelf dat een lichaam is.<sup>45</sup> Zahavi bouwt voort op dit onderscheid, dat wordt aangeduid als de *Körper-Leib* *distinctie*.<sup>46</sup> Deze *distinctie* doet recht aan de twee manieren waarop het lichaam ervaren kan worden: als object en als subject.<sup>47</sup> Het lichaam als *Körper* is het materiële en objectieve lichaam waaraan fysieke kenmerken toegeschreven kunnen worden.<sup>48</sup> Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer de dokter het lichaam onderzoekt. Dit betekent dat een objectiverend *derde-persoonsperspectief* ten aanzien van het lichaam dat het Zelf *heeft* wordt ingenomen.<sup>49</sup> Het lichaam als *Leib* is daarentegen het geleefde lichaam, het lichaam dat ervaren wordt en wat het lichaam tot *mijn* lichaam maakt.<sup>50</sup> Dit betekent dat *Leib* niet het lichaam is dat verschijnt als object, maar als het subject van ervaring. In dit geval neemt het Zelf een belichaamd *eerste-persoonsperspectief* in en wordt het lichaam ervaren als dat wat het Zelf *is*.<sup>51</sup> Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer het Zelf op de automatische piloot fietst. Het Zelf staat niet stil bij het gegeven dat zij aan het fietsen is, maar ervaart op de achtergrond dat het *haar* lichaam *is* dat voortbeweegt en dat zij degene is die handelt.

De *Körper-Leib* *distinctie* verklaart waarom het Zelf fenomenologisch wordt weergegeven als altijd *in de wereld*. Het lichaam als *Körper* en als *Leib* bepaalt namelijk de manier waarop het Zelf in de wereld is.<sup>52</sup> Het Zelf *heeft* een lichaam waardoor het Zelf biologisch gesitueerd is en tegelijkertijd *is* het Zelf een lichaam

---

<sup>44</sup> Lombardi, "Dan Zahavi," 168.

<sup>45</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 157.

<sup>46</sup> Ibid., 167. Zahavi hanteert deze Duitse termen niet, maar hij spreekt van "the lived body" en "the perceived body". Zie ook: Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 158.

<sup>47</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 157 en Lombardi, "Dan Zahavi," 167.

<sup>48</sup> Lombardi, "Dan Zahavi," 167.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

waardoor het Zelf sociaalhistorisch gesitueerd is.<sup>53</sup> Dit betekent dat het belichaamde Zelf “[...] intertwined with, shaped and contextualized [is] by memories, expressive behaviour and social interaction, by passively acquired habits, inclinations, associations, etc.”<sup>54</sup> Hieruit blijkt dat Zahavi het Cartesiaanse idee dat het Zelf losstaat van de wereld verwerpt, aangezien Zahavi aantoont dat het Zelf altijd in relatie tot de sociale context staat.<sup>55</sup> Het zelfbewustzijn is hierdoor altijd bewustzijn van een Zelf dat in de wereld is, aangezien de zelfervaring altijd ervaring is van een Zelf dat ingebed is in een sociale context.<sup>56</sup> Om deze reden is Zahavi van mening dat een ervaringsgerichte benadering van het Zelf gecombineerd moet worden met een sociaalgerichte benadering.<sup>57</sup> Het is namelijk in en door de sociale context dat het belichaamde Zelf vormgegeven wordt.<sup>58</sup> Het Zelf is intersubjectief gesitueerd is, dat wil zeggen, het Zelf is in de sociale context gesitueerd met andere belichaamde Zelfen.<sup>59</sup> Bovendien blijkt uit bovenstaand citaat dat in deze sociale context tradities, passief verworven gewoontes, sociaalhistorische betekenissen, (onbewuste) patriarchale vooroordelen en gendernormen inbegrepen zitten die, zo zal blijken, het Zelf zowel reflectief als pre-reflectief beïnvloeden.

Samenvattend is het Zelf geconceptualiseerd als ervaringsgericht, als minimaal bewust, als belichaamd en als altijd in de (sociale) wereld. Het Zelf is ervaringsgericht en hierdoor minimaal bewust van zichzelf, aangezien een ervaring altijd in de eerste persoon wordt gegeven en daarom altijd iets voor het Zelf is. Dit minimale bewustzijn wordt aangeduid als het pre-reflectieve bewustzijn, waardoor het Zelf zich in minimale mate bewust is van haar belichaamdheid door de ervaring. Daar tegenover staat het reflectieve bewustzijn. In dit geval reflecteert het Zelf op zichzelf, staat het Zelf stil bij zichzelf en is zij zich bewust dat zij een lichaam heeft. Vanwege het gegeven dat het Zelf een lichaam is en heeft, is het Zelf in de sociale

---

<sup>53</sup> Zahavi, “Self a Social Construct?,” 563.

<sup>54</sup> Ibid., 560. Mijn aanpassing.

<sup>55</sup> Zahavi, “Self and other,” 149. Zie ook: Lombardi, “Dan Zahavi,” 168.

<sup>56</sup> Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 125. Zie ook: Zahavi, “Self a Social Construct?,” 563.

<sup>57</sup> Zahavi, “Self and other,” 147-148.

<sup>58</sup> Ibid., 156.

<sup>59</sup> Lombardi, “Dan Zahavi,” 167.



context gesitueerd. Deze context bestaat uit sociale omstandigheden zoals wetten, gendernormen, patriarchale vooroordelen, gewoontes, sociale verwachtingen en andere subjecten, die van invloed zijn op de vormgeving van het Zelf. Hoewel Zahavi stelt dat deze sociale context het Zelf beïnvloedt, gaat hij niet uitvoerig in op wat dit exact behelst. Hij geeft daarentegen enkel een algemene en theoretische schets van het Zelf en specificeert niet de ervaringsgerichte benadering en de sociale benadering van het Zelf. Met behulp van de existentieel-fenomenologische opvattingen van Sartre en Beauvoir kan deze benadering gespecificeerd worden. Daarom wordt in de volgende hoofdstukken onderzocht of en in hoeverre de keuzes en de handelingen van het Zelf beïnvloed worden door de sociale context.

## **2. Het onafhankelijke Zelf: de keuze- en handelingsvrijheid in een sociaal onbepaalde context**

In het voorgaande hoofdstuk is het Zelf theoretisch beschouwd. In dit tweede hoofdstuk wordt het Zelf praktisch beschouwd door de reikwijdte van de keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf te onderzoeken. Ik richt mij hier met name op de vrijheid van de vrouw. De vraag die centraal staat in dit hoofdstuk is of keuzes aangestuurd worden door sociale invloeden, of dat zij in vrijheid gekozen worden. Om dit te onderzoeken, is het van belang om een onderscheid te maken tussen natuurlijke handelingen enerzijds en intuïtieve handelingen anderzijds. Natuurlijke handelingen worden in dit onderzoek opgevat als primaire, universele reacties. Dit zijn handelingen die biologisch gedetermineerd zijn, zoals het wegtrekken van de hand wanneer vuur wordt aangeraakt. In dit geval is geen sprake van keuze- en handelingsvrijheid: dit zijn simpelweg lichamelijke reflexen. Om dit type keuzes en handelingen gaat het niet in dit onderzoek. Ik focus mij op de intuïtieve keuzes en handelingen. Intuïtieve handelingen worden in dit onderzoek opgevat als spontane keuzes en handelingen die individu- en contextafhankelijk zijn. In hoeverre deze handelingen zelfgekozen zijn, dat wil zeggen een uiting van de keuze- en handelingsvrijheid zijn, wordt in dit hoofdstuk onderzocht aan de hand van Jean-Paul Sartre's radicale en ontologische vrijheidsbegrip. Ik beroep mij

hiervoor op zijn vroegere werk: *Het zijn en het niet: Proeve van een fenomenologische ontologie* (*L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, 1943).

## 2.1 Ontologische tweedeling

In *Het zijn en het niet* zet Sartre een ontologische tweedeling uiteen die ten grondslag ligt aan zijn vrijheidsbegrip. Sartre zet de zijnsstructuren, de ontologie, van het menselijke bestaan uiteen.<sup>60</sup> Hij kreeg kritiek op de praktische en ethische tekortkomingen van dit werk.<sup>61</sup> Om deze reden heeft hij zijn vrijheidsopvatting in zijn latere werken aangepast. In deze latere werken, zoals *Reflecties op het Joodse Vraagstuk* (*Réflexions sur la question Juive*, 1946) en *Kritiek op de Dialectische Rede* (*Critique de la Raison Dialectique*, 1960) heeft Sartre meer oog voor de invloed(en) van de sociale context dan in zijn vroegere werk. In het licht van de centrale vraag van mijn onderzoek, zijn Sartre's latere bovengenoemde werken relevant. In dit onderzoek beperk ik me niettemin tot het vroegere werk van Sartre, aangezien Simone de Beauvoir daarop voortbouwt.

In *Het zijn en het niet* maakt Sartre een onderscheid tussen twee zijnsmodi: het *zijn-op-zich* (*être-en-soi*) en het *zijn-voor-zich* (*être-pour-soi*).<sup>62</sup> Dit is de ontologische tweedeling tussen het zijn van de materiële dingen in de wereld en van het bewustzijn.<sup>63</sup> In dit opzicht lijkt Sartre's tweedeling op de Cartesiaanse tweedeling tussen lichaam en geest. Sartre zet met zijn ontologische tweedeling namelijk het bewustzijn tegenover materie – het lichaam. Net als Descartes, is Sartre een dualist – maar weliswaar op een impliciete wijze. Volgens Sartre wordt het lichaam door het Zelf niet ervaren als iets dat zij *is*, aangezien zij voor zichzelf bewustzijn is en dit “zal zij altijd blijven.”<sup>64</sup> Hieruit blijkt dat Sartre een impliciete

---

<sup>60</sup> Webber, *Rethinking Existentialism*, 8.

<sup>61</sup> Zie ook: Simon Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood. The Self as a Thing among Others* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020), 11, doi: 10.1007/978-3-030-56798-9.

<sup>62</sup> Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet*, 53.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 52-53.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 357.

dualist is. Bewustzijn en lichaam zijn dus ontologisch gescheiden, waardoor bij Sartre niet gesproken kan worden van het *belichaamde* Zelf.

Sartre onderscheidt de zijnsmodus van het zijn-voor-zich van de zijnsmodus van het zijn-op-zich. Laatstgenoemde is zijnsmodus van de materiële dingen: het zijn-op-zich. De zijnden in deze zijnsmodus vallen volledig met zichzelf samen; de zijnden zijn wat zij *zijn*. Het zijn-op-zich is daarom de zijnsmodus van *immanentie*.<sup>65</sup> Dit betekent dat het zijn van de materiële zijnden vastligt.<sup>66</sup> Hiermee sluit Sartre vrijheid in de zijnsmodus van het zijn-op-zich uit. Daarentegen valt het zijn van het bewustzijn, de zijnsmodus van het zijn-voor-zich, niet met zichzelf samen. Het bewustzijn draagt namelijk zijn eigen niet in zich.<sup>67</sup> Het bewustzijn is altijd naar buiten gericht. Dit wil zeggen dat het bewustzijn enkel bestaat als relatie tot het object waar het zich bewust van is.<sup>68</sup> Het is hierdoor altijd bewustzijn *van* iets, waardoor het bewustzijn in zichzelf inhoudsloos is.<sup>69</sup> Hiermee is het zijn-voor-zich de zijnsmodus van *transcendentie*.<sup>70</sup> Sartre verbindt de mogelijkheid tot vrijheid dus enkel met het bewustzijn.<sup>71</sup> Deze vrijheid komt voort uit het gegeven dat het bewustzijn *niet* is wat het *is*: het *is niets*.<sup>72</sup>

Sartre vat de zijnswijze van het bewustzijn samen in zijn beroemde uitspraak – die onbesproken blijft in zijn hoofdwerk– *existentie gaat vooraf aan essentie*.<sup>73</sup> Dit wil zeggen dat existentie, het Zelf, geen voorbepaalde zin van en in zichzelf heeft. Het Zelf is daarmee veroordeeld tot vrijheid.<sup>74</sup> Volgens Sartre is het Zelf absoluut en ontologisch vrij om individueel invulling en vorm te geven aan het

---

<sup>65</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 51.

<sup>66</sup> Ibid., 52-53.

<sup>67</sup> Ibid., 146.

<sup>68</sup> Ibid., 47.

<sup>69</sup> Ibid., 46-47.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., 48-49. Zie ook: Christine Daigle en Christinia Landry, “An Analysis of Sartre’s and Beauvoir’s Views on Transcendence: Exploring Intersubjective Relations,” *PhaenEx* 8, nr. 1 (2013): 95, doi: 10.22329/P.V8I1.3905.

<sup>72</sup> Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 95.

<sup>73</sup> Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 120.

<sup>74</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 606.

leven en aan zichzelf.<sup>75</sup> Om deze reden beschouwt Sartre het Zelf als een *zijnsproject*.<sup>76</sup> Om deze notie uit te leggen, wordt allereerst de notie van de *situatie* besproken. In de situatie komt de vrijheid in de vorm van de *autonomie* van keuzes en handelingen aan het licht. Dit biedt een opstap naar de notie van het *zijnsproject*, waar de reikwijdte van de autonomie van intuïtief kiezen en handelen wordt behandeld.

## 2.2 Autonomie van de pre-reflectieve keuze

Het Zelf bevindt zich in een specifieke handlingscontext. Dit is wat Sartre de *situatie* noemt.<sup>77</sup> De situatie is gevormd door feitelijke gegevens waar het Zelf niet voor heeft gekozen, zoals ‘mijn plaats, mijn lichaam, mijn positie en mijn fundamentele relatie tot de ander’.<sup>78</sup> Deze feitelijke gegevens noemt Sartre *facticiteit*.<sup>79</sup> Het Zelf heeft onoverkomelijk te maken met deze feitelijke gegevens. Volgens Sartre is de facticiteit echter geen limitering van de vrijheid.<sup>80</sup> *Iedereen* kan immers zelf bepalen hoe om te gaan met de facticiteit van de situatie. Dit betekent dat iedereen over de vrijheid beschikt om zelf te beslissen of zij zich door de facticiteit van de situatie laat belemmeren of niet.<sup>81</sup> Deze facticiteit van de situatie kan volgens Sartre ontstegen worden. Het Zelf is namelijk *niets*, waardoor het Zelf kan transcenderen.<sup>82</sup> Sartre illustreert de betekenis van transcendentie aan de hand van het voorbeeld van een gevangene die ontologisch vrij is.<sup>83</sup> Een gevangene is weliswaar niet vrij in de zin dat hij zelf kan bepalen waar hij gaat of staat, aangezien de onoverkomelijke gegevenheid van zijn situatie is dat hij gevangen is. Maar, een gevangene kan zich wel in vrijheid verhouden ten

---

<sup>75</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 584.

<sup>76</sup> Ibid., 579, 585.

<sup>77</sup> Ibid., 604.

<sup>78</sup> Ibid., 611.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid., 605.

<sup>81</sup> Ibid., 603-604.

<sup>82</sup> Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 95.

<sup>83</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 605.

aanzien van zijn situatie.<sup>84</sup> Dit houdt in dat hij vrij is om zelf te kiezen of hij zich neerlegt bij zijn de facticiteit van zijn situatie, of dat hij in actie komt, of zelfs een plan bedenkt om te ontsnappen.<sup>85</sup> Hieruit blijkt dat transcendentie volgens Sartre in concreto betekent dat het Zelf vrij is om zelf te kiezen hoe zij zich verhoudt ten aanzien van de omstandigheden in haar situatie.<sup>86</sup> Wat de situatie ook is, *iedereen* is in *iedere* situatie vrij om zelf te bepalen hoe zich te verhouden ten aanzien van zijn situatie.<sup>87</sup>

Sartre betitelt deze vrijheid als de *autonomie van de keuze*.<sup>88</sup> Kiezen staat gelijk aan handelen.<sup>89</sup> Vrijheid betekent hiermee het maken van zelfstandige keuzes en het handelen naar deze keuzes. De vrije keuzes en handelingen van het Zelf vormen een totaliteit.<sup>90</sup> Wanneer er samenhang aanwezig is in deze keuzes en handelingen, spreekt Sartre van *een fundamenteel project*, oftewel het *zijnsproject*.<sup>91</sup> Sartre definieert deze notie weliswaar niet expliciet,<sup>92</sup> maar in dit onderzoek wordt deze notie geïnterpreteerd als het kompas – de leidraad van keuzes. Dit betekent dat het zijnsproject als kompas richting geeft aan de keuzes van het Zelf. Het Zelf maakt keuzes in het licht van haar zijnsproject en kiest en handelt hiermee consistent.<sup>93</sup> Door het zijnsproject geeft het Zelf in vrijheid zelfstandig vorm aan haarzelf, haar leven en aan haar situatie.<sup>94</sup> De interpretatie van het zijnsproject als kompas voor keuzes, wordt duidelijk uit Sartre's voorbeeld van een groep vrienden die een bergwandeling maakt.<sup>95</sup> Iedereen wordt op een gegeven ogenblik moe, maar slechts

---

<sup>84</sup> Dusan Galic, "Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: Regarding their conceptions of freedom and the relations these conceptions may have to ethical theory," *Auslegung* 27, nr. 2 (2005), 18, doi: 10.17161/AJP.1808.9535.

<sup>85</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 605.

<sup>86</sup> Galic, "Simone de Beauvoir," 19.

<sup>87</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 677. Zie ook: Galic, "Simone de Beauvoir," 19.

<sup>88</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 605.

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid., 570.

<sup>91</sup> Ibid., 585. Zie ook: Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 124. Sartre spreekt afwisselend over het fundamentele project en het zijnsproject. Voor de consistentie wordt in dit onderzoek de notie van 'zijnsproject' gehanteerd.

<sup>92</sup> Webber, *Rethinking Existentialism*, 41.

<sup>93</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 571. Zie ook: Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 124.

<sup>94</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 580. Zie ook: Webber, *Rethinking Existentialism*, 42.

<sup>95</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 571.

één iemand geeft toe aan de vermoeidheid en stopt de wandeling. Hoe komt het dat maar één persoon toegeeft? Immers, niets in de omstandigheden dwingt deze persoon om te stoppen.<sup>96</sup> Dit betekent dat geen externe factoren de keuzes en handelingen van deze persoon sturen. Bovendien gaat de rest van de groep verder met de wandeling, wat wil zeggen dat zij zich niet laten belemmeren door de vermoeidheid. Hoe verklaart Sartre dan dat die ene persoon toch besluit om te stoppen? De reden dat deze persoon ervoor kiest om de wandeling te beëindigen, komt voort uit diens *zijnsproject*. Sartre zegt hierover: “De vermoeidheid van mijn tochtgenoot wordt ervaren in een ruimer project van vertrouwensvolle overgave aan de natuur [...]”<sup>97</sup> De vermoeidheid verschijnt anders aan de persoon die besluit om te stoppen dan aan de andere bergbeklimmers. Dit komt omdat zij een ander zijnsproject hebben. Het zijnsproject van de bergbeklimmers bestaat bijvoorbeeld uit het zijn van een natuurliefhebber of een fanatieke bergbeklimmer. Het zijnsproject van de persoon die toegeeft aan de vermoeidheid, bestaat daarentegen niet uit het zijn van een natuurliefhebber of een fanatieke bergbeklimmer. De vermoeidheid heeft daarom voor hem een andere betekenis.<sup>98</sup> Deze vermoeidheid is de manifestatie van de vrijheid, aangezien de betekenis van “vermoeidheid” in vrijheid wordt toegekend aan de situatie.<sup>99</sup> Deze betekenis is niet inherent aan de situatie, maar vloeit voort uit het zijnsproject. Hieruit blijkt dat de persoon die stopt, vanuit zijn zijnsproject, autonoom vorm en betekenis geeft aan zijn situatie. Bovendien wordt de interpretatie van het zijnsproject als kompas bevestigd, aangezien de keuze om te stoppen richting wordt gegeven door het zijnsproject – het niet zijn van een natuurliefhebber of fanatieke bergbeklimmer. Deze persoon kiest handelt hiermee in lijn met zijn zijnsproject. Hij handelt dus consequent.

Sartre stelt dat keuzes en handelingen niet per definitie *weloverwogen* zijn.<sup>100</sup> In mijn onderzoek wordt “weloverwogen” geïnterpreteerd als de reflectieve keuze.

---

<sup>96</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 571. Zie ook: Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 157.

<sup>97</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 573.

<sup>98</sup> Ibid., 610.

<sup>99</sup> Zie het voorbeeld van de rots: Sonia Kruks, "Simone de Beauvoir and the Limits to Freedom," *Social Text* nr. 17 (1987): 114-115, doi: 10.2307/466482.

<sup>100</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 580.

Sartre richt zich op de keuze die *voorafgaat* aan de weloverwogen keuze,<sup>101</sup> dus de pre-reflectieve keuze. Om de reden dat Sartre zich op de pre-reflectieve keuze richt, bouw ik voort op deze keuze. De pre-reflectieve keuze is van toepassing op Sartre's notie van het zijnsproject. Het Zelf is zich namelijk niet altijd expliciet bewust van het zijnsproject – het kompas.<sup>102</sup> Zoals in hoofdstuk één uiteen is gezet, is het Zelf zich op ten minste twee manieren van zichzelf bewust: pre-reflectief en reflectief. Dit geldt ook voor de keuzes en handelingen van het Zelf. Sartre concretiseert het onderscheid tussen de reflectieve keuze en de pre-reflectieve keuze niet. Het onderscheid kan desalniettemin geïnterpreteerd worden als het maken van vrije keuzes op een doordachte, weloverwogen en expliciet zelfbewuste manier enerzijds. Anderzijds worden vrije keuzes op een intuïtieve, impliciet zelfbewuste manier gemaakt. Deze intuïtieve keuzes verwijzen naar de keuzes die in overeenstemming met het vrije zijnsproject worden gemaakt. Deze intuïtieve keuzes worden in overeenstemming met het zijnsproject gemaakt en zijn dus niet willekeurig.<sup>103</sup> De pre-reflectieve keuze bij Sartre wordt in dit onderzoek daarom geïnterpreteerd als een *concretisering* van het zijnsproject. Dit betekent dat de pre-reflectieve keuze concrete invulling geeft aan het zijnsproject door toepassing in de praktijk.<sup>104</sup> In concreto betekent dit dat de keuze om toe te geven aan de vermoeidheid laat zien dat de persoon uit Sartre's voorbeeld geen natuurliefhebber of fanatieke bergbeklimmer is. Deze keuze is een *pre-reflectieve* keuze. Deze persoon overweegt namelijk niet om zich te verzetten tegen de vermoeidheid of om zich over te geven aan de vermoeidheid, maar deze keuze komt intuïtief op.<sup>105</sup> Dit betekent dat de keuze niet expliciet zelfbewust, maar wel zelfgekozen en dus in vrijheid wordt gemaakt. De pre-reflectieve keuze bij Sartre kan dus geïnterpreteerd worden als een intuïtieve, impliciet zelfbewuste en vrije keuze.

---

<sup>101</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 580.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Ibid. 571.

<sup>104</sup> Zie ook: Ibid., 570.

<sup>105</sup> Ibid., 571.

Sartre's notie van het zijnsproject veronderstelt dat keuzes en handelingen autonoom worden gemaakt. Sartre veronderstelt hiermee een *universele* keuze- en handelingsvrijheid. Hij beschouwt de vrijheid immers als een ontologische gegevenheid. *Ieder* mens beschikt daarmee over de vrijheid om zelf te bepalen hoe zich te verhouden ten aanzien van de situatie. Sterker nog: iedereen is, ongeacht de omstandigheden, ten alle tijden in staat om in vrijheid te kiezen en te handelen.<sup>106</sup> Dit betekent dat de omstandigheden, de facticiteit van de situatie, de keuzes en handelingen niet beïnvloeden. Hiermee veronderstelt Sartre niet alleen een universele keuze- en handelingsvrijheid, maar ook dat situaties *ontologisch* gezien per definitie gelijk zijn.<sup>107</sup> *Iedereen* kan namelijk in *iedere* situatie in vrijheid kiezen en handelen, zo impliceert Sartre. Dit betekent echter niet dat *ieder* Zelf deze ontologische keuze- en handelingsvrijheid *altijd* benut. Invloeden uit de sociale context kunnen er namelijk voor zorgen dat het Zelf niet in vrijheid handelt, maar zich laat leiden door sociale factoren. Dit wordt verduidelijkt aan de hand van wat Sartre de *Blik van de Ander* noemt<sup>108</sup> en de gedragswijze van *kwader trouw* (*mauvaise foi*).<sup>109</sup> Door een analyse van deze noties, wordt inzichtelijk in hoeverre de invloeden van de sociale context de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw beïnvloeden.

### 2.3 De patriarchale Blik van Sartre

De ontologische keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf kan volgens Sartre beïnvloed worden door wat hij de *Blik van de Ander* noemt.<sup>110</sup> De Blik moet metaforisch begrepen worden, dat wil zeggen, de Blik verwijst naar het bestaan van een ander perspectief op het Zelf.<sup>111</sup> De Blik is daarmee het derde-

---

<sup>106</sup> Galic, "Simone de Beauvoir," 19.

<sup>107</sup> Zie ook: Kruks, "Limits to Freedom," 113 en Galic, "Simone de Beauvoir," 19.

<sup>108</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 352.

<sup>109</sup> Ibid., 110.

<sup>110</sup> Ibid., 352.

<sup>111</sup> Ibid., 352. Zie ook: Jonathan Webber, "Bad faith and the Other," in *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, red. Jonathan Webber (Londen, New York: Routledge, 2011), 189.



persoonsperspectief op het Zelf.<sup>112</sup> Hoewel Sartre de *Körper-Leib* distictie niet expliciet benoemt, wordt de Blik door hem gehanteerd als het derde-persoonsperspectief op het lichaam dat het Zelf *heeft* – het lichaam als *Körper*. De Blik heeft hiermee een *objectiverende* werking: ik word beschouwd als object, waardoor ik tot een op-zich-zijnde word gemaakt.<sup>113</sup> Dit betekent dat het Zelf door de Blik tot lichaam stolt. Het Zelf wordt zich door de Blik namelijk bewust van haar lichaam als ‘bekeken’ ding in de wereld, waardoor zij zichzelf tot object maakt.<sup>114</sup> Zij wordt zich bewust van haar lichaam als object, als dat wat zij *heeft*, en niet als subject, als dat wat zij *is*.<sup>115</sup> Hieruit blijkt dat de Blik bemiddelt tussen het Zelf en de Ander: het Zelf neemt de positie van de Ander, de buitenstaander, in ten aanzien van zichzelf en past deze Blik op zichzelf toe.<sup>116</sup> Door de Blik maakt het Zelf zich dus tot een op-zich-zijnde. De Blik beïnvloedt hiermee de vrijheid van het Zelf.

De Blik is volgens Sartre “de grens van mijn vrijheid”.<sup>117</sup> Dit betekent dat de Blik van de Ander een belemmering *kan* vormen voor de keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf. Door de Blik van de Ander maakt het Zelf zich immers *voor* zichzelf en *voor* de Ander tot een object, tot een op-zich-zijn.<sup>118</sup> Dit is in strijd met het voor-zich-zijn van het Zelf. Om deze reden schetst Sartre de fundamentele relatie met anderen – de intersubjectiviteit – als een relatie van strijd:<sup>119</sup> het is een *zijn-voor-andere* (*être-pour-autrui*).<sup>120</sup> Dit betekent dat de mogelijke invloed van de sociale context, de sociale omstandigheden zoals patriarchale vooroordelen, gendernormen en de directe en indirecte invloed van anderen op het Zelf, door Sartre niet ontkend wordt. Hij veronderstelt echter een

---

<sup>112</sup> Zie ook: Andrew Leak, “The significance of context in illustrative examples,” in *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, red. Jonathan Webber (Londen, New York: Routledge, 2011), 124.

<sup>113</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 352-353.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 356-357.

<sup>115</sup> Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 155. Zie ook: Zahavi, *Subjectivity and Selfhood*, 157-158.

<sup>116</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 353. Zie ook: Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 154.

<sup>117</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 357.

<sup>118</sup> *Ibid.*, 355, 457.

<sup>119</sup> Webber, “Bad faith,” 191-192.

<sup>120</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 528. Zie ook: Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 91.

radicaal vrij Zelf als bewustzijn dat zich weliswaar in de sociale context bevindt, maar in vrijheid kan bepalen of zij bewogen wordt door die context. Het Zelf is door haar radicale en ontologische keuze- en handelingsvrijheid namelijk in staat om autonoom te bepalen hoe zij zich verhoudt ten aanzien van de invloed van anderen – ten aanzien van de Blick. Zij kan zich hiermee verzetten tegen de invloed van deze Blick en trouw te blijven aan haar zijnsproject. Wanneer het Zelf autonoom kiest en handelt, wat wil zeggen in vrijheid kiest volgens de richtlijn van haar zijnsproject, spreekt Sartre van *authentiek* handelen. Dit is de wenselijke, maar tegelijkertijd ongebruikelijke reactie op de Blick van de Ander.<sup>121</sup> Tegelijkertijd is het mogelijk dat het Zelf zich niet verzet tegen de invloed van de Blick. Het Zelf kan de Blick van de Ander namelijk *verinnerlijken*.<sup>122</sup> Dit betekent dat het Zelf de Blick integreert en zichzelf hiermee door de Blick van de Ander bekijkt.<sup>123</sup> Dit wordt geïnterpreteerd als de *internalisering* van de Blick. Op deze manier handelt het Zelf niet in vrijheid, aangezien zij haar keuzes en handelingen laat bepalen door de Blick en niet door haar eigen zijnsproject. Hiermee verloochent het Zelf haar radicale en ontologische keuze- en handelingsvrijheid en is zij niet langer trouw aan haar zijnsproject.<sup>124</sup> Sartre betitelt deze zelfverloochening als *kwade trouw* (*mauvaise foi*).<sup>125</sup> Dit is de *niet-authentieke* maar tegelijkertijd gebruikelijke reactie op de Blick van de Ander.<sup>126</sup>

Sartre legt uit wat kwade trouw inhoudt aan de hand van een voorbeeld van een vrouw die op een eerste date is.<sup>127</sup> Dit voorbeeld is door verschillende feministische denkers aangehaald.<sup>128</sup> In het licht van dit onderzoek is dit voorbeeld relevant. Hierin wordt namelijk duidelijk op welke manier de sociale context -

---

<sup>121</sup> Webber, *Rethinking Existentialism*, 10. Zie ook: Gusman, *Sartre on Subjectivity and Selfhood*, 146. Zie ook de voetnoot in: Sartre, *Het zijn en het niet*, 136.

<sup>122</sup> Webber, *Reading Sartre*, 192.

<sup>123</sup> Ibid., 189.

<sup>124</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 109, 114.

<sup>125</sup> Ibid., 110.

<sup>126</sup> Webber, *Rethinking Existentialism*, 10.

<sup>127</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 118-119.

<sup>128</sup> Zie bijvoorbeeld voetnoot 33 in Mary Edwards, "Sartre and Beauvoir on Women's Psychological Oppression," *Sartre Studies International* 27, nr.1 (2021): 51, Doi: 10.3167/ssi.2021.270104.

waarin onder meer patriarchale vooroordelen en gendernormen inbegrepen zitten – de keuzes en de handelingen van de vrouw beïnvloeden. Dit wordt duidelijk doordat Sartre in het voorbeeld onbewust blijk geeft van zijn seksistisch vooringenomenheid en hiermee zijn eigen universele vrijheidstheorie op het spel zet. In het voorbeeld van Sartre zijn een man en een vrouw op een eerste date.<sup>129</sup> De vrouw weet de bedoelingen van de man, aangezien zij merkt dat hij zich seksueel aangetrokken voelt tot haar. Sartre stelt dat de vrouw doet alsof zij de begeerte van de man niet heeft opgemerkt. Hij maakt dit op uit het gegeven dat de man de hand van de vrouw pakt, waarop de vrouw doet alsof zij niet de keuze heeft om haar hand te laten liggen of om deze terug te trekken. Sartre schrijft over het moment dat de man de hand van de vrouw pakt: “Wat er dan gebeurt weten we allemaal: de jonge vrouw laat haar hand liggen, maar *merkt niet* dat ze die niet terugtrekt.”<sup>130</sup> Sartre voegt hieraan toe dat de vrouw “[...] niet weet wat ze wenst: ze is door en door gevoelig voor de begeerte die ze opwekt, maar de rauwe, naakte begeerte zou ze vernederend en afschuwelijk vinden.”<sup>131</sup> Uit de hand die de vrouw laat liggen, leidt Sartre af dat de vrouw doet alsof zij geen keuze heeft, omdat zij geen seksueel object wil zijn voor de man.<sup>132</sup> Dit verklaart voor Sartre waarom de vrouw haar hand *passief* laat liggen: de vrouw wil niet expliciet bewust toegeven aan het verlangen van de man en wil zijn verlangen zelfs ontkennen. Tegelijkertijd wil zij genieten van zijn verlangen en wil zij dit verlangen zelfs pre-reflectief aanvaarden.<sup>133</sup> Om deze reden karakteriseert Sartre de vrouw als te kwader trouw.<sup>134</sup> Zij ontkent volgens hem haar radicale en ontologische keuze- en handelingsvrijheid. De vrouw gedraagt zich in Sartre’s ogen alsof zij een passieve vrouw op een eerste date *is*<sup>135</sup> die zich laat leiden door de situatie en geen duidelijke keuze kan en wil maken. Sartre maakt in dit voorbeeld niet duidelijk wat het zijnsproject van de vrouw in kwestie is. Maar,

---

<sup>129</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 118-119.

<sup>130</sup> Ibid., 119.

<sup>131</sup> Ibid., 118.

<sup>132</sup> Ibid. Zie ook: Edwards, “Women’s Psychological Oppression,” 51.

<sup>133</sup> Edwards, “Women’s Psychological Oppression,” 51-52 en Shepherd, “Beauvoir on Freedom,” 10-11.

<sup>134</sup> Sartre, *Het zijn en het niet*, 119.

<sup>135</sup> Leak, “The significance of context,” 124.

wat haar zijnsproject ook is, zij laat zich in Sartre's optiek meeslepen in de wens van de man. Hiermee is zij per definitie niet trouw aan wat haar zijnsproject ook moge zijn.

Uit dit voorbeeld blijkt allereerst dat Sartre seksistisch vooringenomen is. In het voorbeeld speelt de man duidelijk de traditionele rol van de actieve veroveraar, terwijl de vrouw het passieve, lijdende voorwerp is. Het is immers de man die als actief subject wordt weggezet,<sup>136</sup> aangezien hij begeert en initiatief neemt door de hand van de vrouw te pakken. De vrouw wordt daarentegen geponeerd als passief object,<sup>137</sup> aangezien zij begeerd wordt en zich als besluiteloos object laat leiden door de man. Het is tekenend dat het kennelijk niet in Sartre opkomt dat de vrouw ook een actieve, dat wil zeggen, vrije rol kan hebben in dit voorbeeld. Hij had ook een situatie kunnen schetsen waarin de vrouw vanuit een weloverwogen of intuïtieve keuze de hand van de man had gepakt bijvoorbeeld omdat zij ook naar de man verlangt.<sup>138</sup> Of een situatie waarin de vrouw haar hand weloverwogen of intuïtief liet liggen vanuit haar wederzijdse verlangen naar de man.<sup>139</sup> Maar, dat doet Sartre niet. Dit duidt op seksistische vooringenomenheid.<sup>140</sup> Sartre laat hiermee namelijk de dwingende gendernormen en de heersende patriarchale vooroordelen in het Frankrijk van de jarig veertig en in ten dele onze tijd zien: de man bepaalt de situatie en de vrouw ondergaat dit passief en handelt in reactie op de man.<sup>141</sup> Bovendien schetst hij de vrouw als passief object zonder verlangen. Hiermee bevestigt hij het heersende beeld van de vrouw in zijn tijd.<sup>142</sup>

Door deze seksistische vooringenomenheid lijkt Sartre zijn eigen universele vrijheidstheorie tegen te spreken. Zijn vrijheidsopvatting lijkt namelijk enkel een *patriarchale* vrijheidsopvatting te zijn.<sup>143</sup> In het voorbeeld is het typisch de man die

---

<sup>136</sup> Moi, *Simone de Beauvoir*, 128.

<sup>137</sup> Ibid., 132. Zie ook: Sartre, *Het zijn en het niet*, 119.

<sup>138</sup> Moi, *Simone de Beauvoir*, 133.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Zie ook: Edwards, "Women's Psychological Oppression," 52 en Moi, *Simone de Beauvoir*, 128.

<sup>141</sup> Moi, *Simone de Beauvoir*, 132-133. Zie ook: Shepherd, "Beauvoir on Freedom," 11.

<sup>142</sup> Moi, *Simone de Beauvoir*, 131.

<sup>143</sup> Ibid., 133.

over de mogelijkheid beschikt om in vrijheid te kiezen en te handelen. Het is de man die het actieve subject is en de keuze- en handelingsmogelijkheden van de vrouw als passief object bepaalt.<sup>144</sup> Hiermee ontzegt Sartre de vrouw in het voorbeeld de mogelijkheid tot het kiezen en handelen in vrijheid. Sartre stelt niet aan de orde dat het mogelijk is dat de vrouw in vrijheid ervoor kiest om haar hand te laten liggen. Hij belicht enkel de mogelijkheid van de kwader trouw, waardoor hij de indruk wekt dat dit de *enige* verklaring is voor de hand van de vrouw die blijft liggen. De vrouw lijkt daarmee niet anders te kunnen handelen dan in kwade trouw.<sup>145</sup> Hierdoor lijkt Sartre de vrouw in dit voorbeeld tot kwade trouw te veroordelen. Zijn seksistische vooringenomenheid laat zien dat authentiek handelen voor de vrouw minder vanzelfsprekend is dan voor mannen. Hiermee ondermijnt hij zijn eigen universele geldigheidstheorie, waarin authentiek handelen voor zowel mannen als vrouwen weggelegd is.<sup>146</sup>

Hoewel dit voorbeeld slechts één voorbeeld is dat Sartre beschrijft, is het aannemelijk dat Sartre niet alleen de vrouw in dit specifieke voorbeeld vanuit zijn patriarchale blik beschouwt. Het kan namelijk aangenomen worden dat hij de werkelijkheid door deze bril beschouwt. Dit wordt bevestigd door het feit dat Sartre schrijft dat ‘iedereen’ wel weet wat er gebeurt wanneer de man de hand van de vrouw pakt.<sup>147</sup> Hiermee maakt Sartre een veralgemeniserende claim over het gedrag dat blijkbaar alle vrouwen karakteriseert en waar Sartre, en ‘wij allemaal’, op voorhand al kennis van hebben.<sup>148</sup> Dit betekent dat Sartre’s onbewuste seksistische vooringenomenheid doorwerkt op vrouwen in het algemeen. Daarom kan voorzichtig gesteld worden dat, in Sartre’s optiek, *alle* vrouwen in de praktijk structureel te kwader trouw zijn.<sup>149</sup> Door zijn patriarchale blik lijkt Sartre dus *alle* vrouwen de mogelijkheid te ontzeggen tot het autonoom kiezen en handelen in de

---

<sup>144</sup> Moi, *Simone de Beauvoir*, 133.

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid., 128.

<sup>147</sup> Ibid. Zie ook: Sartre, *Het zijn en het niet*, 119.

<sup>148</sup> Edwards, “Women’s Psychological Oppression,” 52.

<sup>149</sup> Ibid. Zie ook: Moi, *Simone de Beauvoir*, 128.

praktijk. Hiermee miskent hij de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen in het algemeen.

Concluderend, in zijn uiteenzetting van het voorbeeld laat Sartre onbewust en hoogstwaarschijnlijk onbedoeld de abstractie van zijn eigen ontologische vrijheidstheorie in de sociale werkelijkheid zien. In het voorbeeld van de vrouw en man die op een eerste date zijn, lijkt Sartre zijn eigen universeel geldige vrijheidstheorie en de vrijheid van vrouwen *in de praktijk* op het spel te zetten. Door zijn seksistische vooronderstellingen weet hij in concreto geen keuze- en handelingsmogelijkheden voor vrouwen te realiseren of recht te doen aan hun ontologische keuze- en handelingsvrijheid. Dit strookt niet met Sartre's universeel geldige vrijheidstheorie. De radicale en ontologische vrijheidsvisie van Sartre in *Het zijn en het niet* stelt immers dat ieder mens, ongeacht de situatie, vrij is om te kiezen en te handelen. De vroegere Sartre stelt dat keuzes in vrijheid worden gemaakt en niet worden aangestuurd door sociale invloeden. Hoewel de Blick van de Ander een mogelijke belemmering kan zijn voor de keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf, beschikt *iedereen* over de vrijheid om zich hiertegen te verzetten. In de praktijk lijkt Sartre vrouwen deze keuze- en handelingsvrijheid te ontnemen. Hij veroordeelt vrouwen namelijk tot het handelen in kwade trouw, maar wil dit zeggen dat vrouwen nooit authentiek kunnen handelen? Of is dat wat Sartre kwade trouw noemt in sommige gevallen onvermijdelijk, aangezien niet iedereen in iedere situatie even vrij is om te kiezen als gevolg van de invloeden van de sociale context? Het is immers typisch de vrouw die als te kwader trouw wordt weggezet en niet de man.

Maar, waarom is het in Sartre's voorbeeld de vrouw die te kwader trouw handelt? En niet de man? Dit heeft alles te maken met de patriarchale invloeden in de sociale context, zoals de sociale omstandigheden, machtsrelaties, gendernormen, patriarchale vooroordelen en de directe en indirecte invloed van anderen op de vrouw en op haar keuze- en handelingsvrijheid. De invloed van de sociale context is bepalender voor de reikwijdte van de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen, of überhaupt de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen, dan Sartre wil toegeven

in *Het zijn en het niet*.<sup>150</sup> Om te begrijpen waarom vrouwen – in Sartre’s woorden, en zoals uit zijn voorbeeld blijkt – wellicht vaker en meer te kwader trouw zijn dan mannen, moeten de sociale invloeden geanalyseerd worden die dit veroorzaken. Daarom wordt het onderzoek voortgezet met een beschouwing van de filosofie van Simone de Beauvoir. Met behulp van Beauvoir kan aangetoond worden hoe de ongelijke sociale situatie van vrouwen ten opzichte van mannen ontstaat en welke implicaties dit heeft voor de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen ten opzichte van mannen. Bovendien biedt Beauvoirs ambigue vrijheidsopvatting vrouwen de mogelijkheid om authentiek te handelen.

---

<sup>150</sup> Zie ook: Edwards, “Women’s Psychological Oppression,” 52.

### 3. Het vrije *en* afhankelijke Zelf: Vrijheid en afhankelijkheid van het Zelf in een sociaal voorbepaalde context

Simone de Beauvoir presenteert een realistische visie op de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf in een sociale context. Beauvoir hanteert een *ambigue* vrijheidsopvatting: het Zelf is *vrij* en tegelijkertijd *afhankelijk*.<sup>151</sup> In dit hoofdstuk staat de vraag centraal in hoeverre de keuzes en handelingen van de vrouw beïnvloed worden door de sociale context. Beauvoir biedt de mogelijkheid om keuzes en handelingen te beschouwen als uitingen van tegelijkertijd vrijheid en als sociaal bepaald. Beauvoirs werk verheldert de centrale vraag van dit onderzoek, namelijk in hoeverre de vrouw als Zelf vrij is en kan zijn om te kiezen en te handelen in een sociale context. Bovendien verheldert haar notie van ambiguïteit welke rol de vrouw te spelen heeft in haar eigen bevrijding van de heersende visie op de vrouw. Hiermee biedt Beauvoir inzicht in de weg die bewandeld moet worden voor de realisatie van een gelijke man-vrouwverhouding en welke rol de vrouw daarin speelt.

#### 3.1 De ambiguïteit van het menselijke bestaan

De notie van *ambiguïteit* is een centraal begrip in Beauvoirs werk. Dit begrip introduceert zij in haar werk *Pleidooi voor een moraal der dubbelzinnigheid* (*Pour une Morale de l'Ambiguïté*, 1947).<sup>152</sup> In haar magnum opus *De Tweede Sekse* voor (*Le Deuxième Sexe*, 1949) werkt Beauvoir de notie van ambiguïteit concreet uit.<sup>153</sup> In mijn onderzoek wordt allereerst de notie van ambiguïteit theoretisch beschouwd op basis van Beauvoirs uiteenzetting in haar *Pleidooi*. Vervolgens wordt overgegaan tot de praktische beschouwing van deze notie in *De Tweede Sekse*.

Beauvoirs notie van ambiguïteit heeft betrekking op het gehele menselijke bestaan dat gekenmerkt wordt door fundamentele

---

<sup>151</sup> Simone de Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal der Dubbelzinnigheid*, vert. Paul Rodenko en Lev Mordegaai (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018).

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Tove Pettersen, "Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir's Philosophy," *Simone de Beauvoir Studies* 24 (2007): 60, doi: 10.1163/25897616-02401006.



spanningsverhoudingen.<sup>154</sup> Zo is het zijn van het Zelf tegelijkertijd subjectief en objectief, bewustzijn en lichamelijk, transcendent en immanent, individueel en tegelijkertijd.<sup>155</sup> Beauvoir zegt over de ambiguïteit van het menselijke bestaan: “De mens is zich bewust van de wereld en tegelijk is hij een deel ervan; hij poneert zich tegenover de wereld als pure innerlijkheid waarop geen enkele uiterlijke macht vat heeft, en *tegelijkertijd* ervaart hij zichzelf als ding, bekneld onder het doffe gewicht van andere dingen in de wereld.”<sup>156</sup> De spanningsverhouding in kwestie betreft het Zelf dat tegelijkertijd een onbegrensde vrijheid en belemmeringen ervaart om de vrijheid te realiseren.<sup>157</sup> Het Zelf is in Beauvoirs optiek een ontologisch vrij Zelf dat gesitueerd is met anderen in een sociale context.<sup>158</sup> Het Zelf is hiermee tegelijkertijd *vrij en afhankelijk*.<sup>159</sup> Bovendien is het Zelf hiermee *belichaamd*, aangezien het Zelf voor Beauvoir gesitueerd is. Dit wil zeggen dat Beauvoir geen Cartesiaans dualisme tussen bewustzijn en lichaam hanteert.<sup>160</sup> Het belichaamde Zelf is dus tegelijkertijd bewustzijn en materie, vrij en afhankelijk.<sup>161</sup> Beauvoir weet de ambigue bestaansgrond van het Zelf te waarborgen door haar ambigue vrijheidsbegrip, waarin zij *morele vrijheid* combineert met de *ontologische vrijheid* en de *gesitueerde vrijheid*.<sup>162</sup>

Beauvoir gaat, net als Sartre, uit van het idee dat existentie voorafgaat aan essentie. Dit betekent dat het Zelf ontologisch vrij is om zichzelf vorm te geven.<sup>163</sup> Tegelijkertijd vindt Beauvoir deze vrijheid in zichzelf weinigzeggend en amoreel. De ontologische vrijheid biedt namelijk vrijheid geen redenen om (anders)

---

<sup>154</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 12.

<sup>155</sup> Ibid., 10-11.

<sup>156</sup> Ibid., 9. Mijn cursivering.

<sup>157</sup> Kristen Oganowski, "Centralizing Ambiguity: Simone de Beauvoir and a Twenty-First Century Ethics" (PhD diss., Syracuse University, 2013), 4.

<sup>158</sup> Galic, "Simone de Beauvoir," 19 en Wehrle, "Doing Gender Differently?," 304.

<sup>159</sup> Oganowski, "Centralizing Ambiguity," 172-173.

<sup>160</sup> Tove Pettersen, "Existential Humanism and Moral Freedom in Simone de Beauvoir's Ethics," in *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker*, red. Tove Pettersen en Annelaug Bjørnsnø (Leiden: Brill, 2015), 76. Zie ook: Webber, *Rethinking Existentialism*, 92.

<sup>161</sup> Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 6.

<sup>162</sup> Pettersen, "Freedom and Feminism," 59.

<sup>163</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 27-28. Zie ook: Oganowski, "Centralizing Ambiguity," 48.

te handelen.<sup>164</sup> In de ontologische vrijheidsopvatting maakt het vrijwel *niets* uit wat het Zelf doet, zolang maar een keuze wordt gemaakt. Hierdoor kan elke keuze en handeling gerechtvaardigd worden, waaronder onderdrukking.<sup>165</sup> Bovendien is deze notie van vrijheid volgens Beauvoir nietszeggend, aangezien het in het kiezen en handelen in ontologische vrijheid slechts gaat om het kiezen en handelen in vrijheid en niet om het nastreven van een doel.<sup>166</sup> Sterker nog: het gaat om het realiseren van de *individuele* vrijheid van het Zelf. Het Zelf probeert immers individueel invulling te geven aan zichzelf en haar eigen leven door autonoom te kiezen en te handelen. In hoeverre het mogelijk is om in vrijheid te kiezen en te handelen, hangt in Beauvoirs optiek echter af van de gesitueerdheid met anderen in een sociale context.<sup>167</sup> De ontologische vrijheidsopvatting kan geen recht doen aan deze afhankelijkheid, aangezien vrijheid in deze visie niet afhankelijk is van anderen en van de sociale en materiële omstandigheden – de sociale context. De ontologische vrijheidsopvatting kan dus *op zichzelf* geen recht doen aan het ambigue karakter van het Zelf.

Beauvoir introduceert de notie van *gesitueerde* vrijheid om recht te doen aan de ambigue conditie van het Zelf.<sup>168</sup> De vrijheid kan in Beauvoirs optiek niet los gezien worden van anderen en van de sociale en materiële omstandigheden. Beauvoir schetst de relatie met anderen – de intersubjectiviteit – als een *zijn-met-anderen*, in tegenstelling tot Sartre.<sup>169</sup> Het Zelf kan daarom niet absoluut vrij zijn,<sup>170</sup> aangezien de gesitueerdheid met anderen in een sociale context bepalend is voor de vrijheid van het Zelf. Vrijheid betekent voor Beauvoir “[...] dat men het gegevene kan overschrijden in de richting van een *open* toekomst. Sterker nog: andermans

---

<sup>164</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 28-29. Zie ook: Galic, “Simone de Beauvoir,” 18.

<sup>165</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 2. Zie ook: Pettersen, “Freedom and Feminism,” 59.

<sup>166</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 32-33. Zie ook: Oganowski, “Centralizing Ambiguity,” 47.

<sup>167</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 78.

<sup>168</sup> Angela Shepherd, “Simone de Beauvoir on Freedom,” *Filosofiska Notiser* 3, nr. 3 (2016), 5.

<sup>169</sup> Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 91.

<sup>170</sup> Maren Wehrle, “Doing Gender Differently? The Embodiment of Gender Norms as Between Permanence and Transformation,” in *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme Series: Routledge Research in Phenomenology*, red. Thomas Bedorf & Steffen Herrmann (Abingdon: Routledge. Taylor & Francis, 2019), 304.

existentie als vrijheid bepaalt mijn situatie en is zelfs de voorwaarde voor mijn eigen vrijheid.”<sup>171</sup> Vrijheid komt dus tot uiting in het handelen in de richting van een *open* toekomst. In hoeverre deze toekomst open is – de reikwijdte van de keuze- en handelingsvrijheid - hangt af van anderen. De vrijheid van het Zelf is daarmee gesitueerd. Waar in Sartre’s optiek de anderen de grens van de vrijheid van het Zelf zijn, zijn de anderen in Beauvoirs optiek een voorwaarde voor de vrijheid van het Zelf.<sup>172</sup> Het Zelf is door haar gesitueerdheid in een sociale context met anderen dus in haar vrijheid afhankelijk van anderen.<sup>173</sup>

Om recht te doen aan het ontologisch vrije Zelf dat gesitueerd is met anderen, combineert Beauvoir *morele vrijheid* met de ontologische vrijheid en de gesitueerde vrijheid.<sup>174</sup> Morele vrijheid is de vrijheid waarvoor gekozen moet worden.<sup>175</sup> Kiezen staat voor Beauvoir gelijk aan willen.<sup>176</sup> Beauvoir stelt “jezelf vrij willen” gelijk aan “anderen vrij willen.”<sup>177</sup> De morele vrijheid veronderstelt dat, wanneer het Zelf voor haar eigen vrijheid kiest, zij tegelijkertijd voor de vrijheid van anderen kiest.<sup>178</sup> Hiermee doet het Zelf tegelijkertijd recht aan haar ontologische vrijheid en haar gesitueerde vrijheid. Wanneer het Zelf voor haar eigen vrijheid kiest, *moet* en *kan* zij voor de vrijheid van anderen kiezen. De morele claim die ten grondslag ligt aan Beauvoirs vrijheidsopvatting is dat keuzes en handelingen het welzijn van *iedereen* als doel moet hebben.<sup>179</sup> Deze claim vormt de kern van Beauvoirs conceptie van moraliteit en dient als morele rechtvaardiging voor de vrijheid.<sup>180</sup> Beauvoir biedt hiermee, in tegenstelling tot Sartre, reden(en) om te

---

<sup>171</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 99. Mijn cursivering.

<sup>172</sup> Zie ook: Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 104.

<sup>173</sup> Vintges, “Misunderstanding in Paris,” 481.

<sup>174</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 36. Beauvoir duidt morele vrijheid ook aan als ‘echte vrijheid’ of ‘ethische vrijheid’. In dit onderzoek wordt voor de consistentie ‘morele’ vrijheid gehanteerd. Zie ook: Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 72.

<sup>175</sup> Zie ook: Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 29-30.

<sup>176</sup> Pettersen, “Freedom and Feminism,” 59.

<sup>177</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 79.

<sup>178</sup> Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 73 en Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 104.

<sup>179</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 154.

<sup>180</sup> *Ibid.*, 26.

kiezen voor de vrijheid. Zij zet met haar notie van morele vrijheid aan tot moreel handelen: het creëren van een open toekomst voor en door *iedereen* om hiermee het welzijn van iedereen te waarborgen.<sup>181</sup> De morele vrijheid moet en kan dus gezamenlijk gerealiseerd worden.<sup>182</sup> Beauvoirs opvatting van moraliteit kan opgevat worden als het normatieve kompas voor keuzes en handelingen.<sup>183</sup> Authentiek handelen is handelen volgens de morele claim – het kompas.<sup>184</sup>

De realisatie van de vrijheid van en voor iedereen vereist *wederzijdse erkenning* van de vrijheid van en door *iedereen*.<sup>185</sup> Deze erkenning vindt plaats door de aanvaarding van de ambigue conditie waarin het Zelf zich bevindt.<sup>186</sup> Dit betekent dat ieder Zelf moet aanvaarden dat zij of hij als ontologisch vrij Zelf gesitueerd is met anderen en daarmee zij tegelijkertijd vrij en afhankelijk is. Door deze aanvaarding neemt het Zelf een tussenpositie in. Het Zelf plaats zich door de aanvaarding in het midden van de ambiguïteit, waardoor zij zichzelf en hiermee anderen erkent als vrij *en* afhankelijk, als subject *en* object, als individueel *en* met anderen.<sup>187</sup> In concreto betekent dit dat het Zelf, door de aanvaarding van de ambigue bestaansgrond ervoor kiest om anderen niet te onderdrukken en zichzelf niet te laten onderdrukken.<sup>188</sup> Door de aanvaarding van de ambigue conditie kiest en handelt het Zelf dus moreel, aangezien zij het welzijn van iedereen – inclusief zichzelf – als doel realiseert.<sup>189</sup> Daarom is voor Beauvoir “jezelf vrij willen” hetzelfde als “jezelf moreel willen.”<sup>190</sup> Het Zelf is in haar vrijheid daarmee niet alleen afhankelijk van anderen, maar ook haar eigen erkenning van haar vrijheid. Wanneer zij zichzelf niet

---

<sup>181</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 79. Zie ook: Galic, “Simone de Beauvoir,” 20.

<sup>182</sup> Kruks, “Limits to Freedom,” 116 en Vintges, “Misunderstanding in Paris,” 480-481.

<sup>183</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 154-155. Zie ook: Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 73.

<sup>184</sup> Pettersen, “Freedom and Feminism,” 61.

<sup>185</sup> Vintges, “Misunderstanding in Paris,” 481.

<sup>186</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 12. Zie ook: Vintges, “Misunderstanding in Paris,” 480.

<sup>187</sup> Zie ook: Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 76 en Daigle en Landry, “Views on Transcendence,” 109.

<sup>188</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 170-171. Zie ook: Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 73.

<sup>189</sup> Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 75.

<sup>190</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 27.

als vrij erkent, wil zij zichzelf niet vrij en kan zij daarmee niet handelen naar haar vrijheid. Dit betekent dat zij haar eigen welzijn niet als doel kan realiseren en dus niet moreel kiest en handelt. Daarom wordt “jezelf vrij willen” in dit onderzoek geïnterpreteerd als het Zelf dat in haar vrijheid afhankelijk is van haar eigen erkenning van haar vrijheid en tegelijkertijd afhankelijk is van de erkenning van haar vrijheid door anderen.

Samenvattend, Beauvoirs ambigue vrijheidsbegrip doet recht aan de ambiguïteit van het menselijke bestaan. De ontologische vrijheid doet recht aan de vrijheid die het Zelf als zodanig kenmerkt. De gesitueerde vrijheid doet recht aan de *afhankelijkheid* van het Zelf dat gesitueerd is met anderen in een sociale context. Dit komt tot uiting in Beauvoirs ambigue vrijheidsopvatting, waarin zij de ontologisch gegeven vrijheid en de gesitueerde vrijheid combineert met de morele vrijheid. Iedereen moet en kan kiezen en handelen naar deze vrijheid om hiermee het welzijn van iedereen te waarborgen. Hiermee is iedereen in de vrijheid afhankelijk van zichzelf en van anderen.

### 3.2 De vrouw als de structurele Ander

Het Zelf is zowel vrij als afhankelijk. Deze afhankelijkheid maakt dat onderdrukking mogelijk is,<sup>191</sup> waar Beauvoir concreet op in gaat in haar magnum opus *De Tweede Sekse*.<sup>192</sup> In dit werk beschouwt zij de notie van ambiguïteit praktisch door de situatie van vrouwen te analyseren. Beauvoir laat in concreto zien dat vrouwen sociaal beschouwd niet tot nauwelijks in staat zijn om te handelen in de richting van een open toekomst. Sterker nog: door de hele geschiedenis heen en tot op heden blijkt dat vrouwen zich bevinden in een situatie van *onderdrukking*.<sup>193</sup> Deze situatie van onderdrukking komt tot uiting in de vorm die de verhouding tussen mannen en vrouwen, het *Mitsein*, aanneemt in de patriarchale sociaalhistorische context die Beauvoir beschrijft. Beauvoirs notie van *Mitsein*

---

<sup>191</sup> Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 90.

<sup>192</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 112.

<sup>193</sup> Simone de Beauvoir, *De Tweede Sekse*, vert. Jan Hardenberg en Jakob Mordegaai (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2020), 17.

verwijst naar de fundamentele eenheid, het paar, dat man en vrouw oorspronkelijk vormen.<sup>194</sup> Dit *Mitsein* neemt in de patriarchale sociaalhistorische context de vorm aan van een ongelijk en hiermee amoreel *Mitsein*: vrouwen bekleden structureel de positie van “de Ander” en mannen bekleden structureel de positie van “de Ene”.<sup>195</sup> Dit is problematisch, aangezien in deze verhouding geen wederzijdse erkenning tussen mannen en vrouwen plaatsvindt. Wederzijdse erkenning vindt plaats wanneer sprake is van een continue wisselwerking tussen de status van de Ene en de status van de Ander.<sup>196</sup> Dit betekent dat zowel mannen als vrouwen zichzelf als de Ene zouden moeten beschouwen en de andere sekse als de Ander en vice versa. Vrouwen zouden zichzelf dus als de Ene moeten meten aan de man als de Ander en mannen zouden zichzelf als de Ene moeten meten aan de vrouw als Ander.<sup>197</sup> De verhouding tussen mannen en vrouwen *zou* hiermee een verhouding (moeten) zijn op basis van wederzijdse erkenning.

Beauvoir constateert dat tussen mannen en vrouwen geen wederzijdse erkenning plaatsvindt. Mannen en vrouwen beschouwen de vrouw namelijk structureel als de Ander, als *de tweede sekse*. Mannen plaatsen zichzelf niet in de status van de Ander: zij blijven structureel de Ene, het Subject. Dit betekent dat mannen de vrouw enkel als de Ander beschouwen en nooit als de Ene. Hierdoor wordt de vrouw wel bepaald door haar relatie met de man, maar de man niet door zijn relatie met de vrouw.<sup>198</sup> Maar, het is niet alleen de man die de vrouw als de Ander beschouwt. De vrouw beschouwt zichzelf ook als de Ander, een Ander die niet essentieel is, terwijl zij de man beschouwt als een Ander die wel essentieel is.<sup>199</sup> Dit betekent dat vrouwen zichzelf niet plaatsen in de status van de Ene, maar structureel de Ander blijven. Vrouwen worden dus niet als de Ene erkend door

---

<sup>194</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 16.

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Ibid., 14.

<sup>197</sup> Ibid., 13.

<sup>198</sup> Ibid., 12-13.

<sup>199</sup> Ibid., 409.

mannen en door zichzelf. Het *Mitsein* neemt hiermee de vorm aan van een Subject-Ander verhouding.<sup>200</sup>

De vraag voor Beauvoir is of de situatie van de vrouw als structurele Ander, en hiermee de amorele en ongelijke vorm van het *Mitsein*, voortkomt uit de verschillen tussen mannen en vrouwen.<sup>201</sup> Op de achtergrond van deze kwestie speelt de vraag of de *oorsprong* van deze verschillen biologisch of sociaal gedetermineerd is. Beauvoirs befaamde uitspraak: “Je wordt niet als vrouw geboren, je wordt tot vrouw gemaakt [sic!].”<sup>202</sup> biedt inzicht in de oorsprong van deze verschillen en hiermee in de status van de vrouw als Ander en de ongelijke man-vrouwverhouding. De originele, Franse uitspraak luidt: “On ne naît pas femme, on le devient.”<sup>203</sup> In het Engels wordt deze uitspraak vertaald als: “One is not born, but rather, becomes a woman.”<sup>204</sup> Hieruit kan worden opgemaakt de Nederlandse vertaling van Beauvoirs uitspraak foutief is. Het Franse werkwoord *devenir* (worden) wordt vertaald als *wordt gemaakt*. De Nederlandse vertaling suggereert daarmee dat de vrouw een *passief* sociaal construct is en dus enkel afhankelijk is. Daarentegen heeft de vrouw in de Engelse vertaling en de Franse oorspronkelijke uitspraak een *actieve(re)* rol, aangezien geschreven wordt over *worden*. Dit wil zeggen dat de Engelse vertaling recht doet aan het Franse origineel, waarin het ambigue karakter van het Zelf weergegeven wordt. Op grond hiervan kan gesteld worden dat de Nederlandse vertaling foutief is, aangezien geen recht wordt gedaan aan Beauvoirs woorden en hiermee aan het ambigue karakter van de vrouw als Zelf. De Nederlandse vertaling zou moeten luiden als: “Je bent niet als vrouw geboren, je wordt vrouw.” Deze vrije vertaling wordt daarom aangehouden.

Deze vrije vertaling maakt inzichtelijk dat Beauvoir de door haar veronderstelde ambiguïteit van het menselijke bestaan weergeeft met haar

---

<sup>200</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 16.

<sup>201</sup> Ibid., 26.

<sup>202</sup> Ibid., 345.

<sup>203</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe. II. L'expérience vécue* (Parijs: Éditions Gallimard, 1949), 8.

<sup>204</sup> Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, vert. Constance Borde en Sheila Malovany Chevallier (New York: Vintage Ebooks, 2011), 607.

uitspraak. Beauvoirs uitspraak stelt immers dat de vrouw niet als vrouw geboren *is*. Hiermee verwerpt Beauvoir het idee dat vrouwen over een vastliggende of voorbepaalde essentie beschikken,<sup>205</sup> hetgeen aansluit bij haar existentialistische invalshoek. Om deze reden is de vrouw vrij om zichzelf vorm te geven. Tegelijkertijd impliceert Beauvoirs uitspraak dat het Zelf vrouw *wordt* door afhankelijkheid. De vrouw is namelijk *gesitueerd* als vrouw.<sup>206</sup> In *De Tweede Sekse* beschrijft Beauvoir dat de vrouw structureel de Ander is, hetgeen betekent dat de vrouw structureel gesitueerd is als Ander. De vraag is echter *waarom* vrouwen gesitueerd zijn als Ander. Beauvoirs notie van de *situatie* kan deze vraag beantwoorden en hiermee inzicht bieden in de situatie van vrouwen en in de ongelijke en amorele man-vrouwverhouding.

### 3.3 De situatie

Beauvoirs notie van de situatie verwijst naar het *lichaam als situatie*.<sup>207</sup> Het lichaam als situatie vormt dat wat Beauvoir “[...] onze greep op de wereld en de schets van onze projecten”<sup>208</sup> noemt. Het lichaam als situatie kan daarmee begrepen worden als dat wat de gesitueerdheid bepaalt. Dit betekent dat voor Beauvoir het lichaam bepaalt met welke sociale omstandigheden het Zelf te maken heeft, wat wil zeggen met welke wetten, gendernormen, patriarchale vooroordelen en de directe en indirecte invloed van anderen.<sup>209</sup> De notie van het lichaam als situatie laat hiermee de keuze- en handelingsmogelijkheden van de vrouw zien. Deze mogelijkheden geven vervolgens weer of en in hoeverre de vrouw in vrijheid kan kiezen en kan handelen. Een analyse van Beauvoirs notie van het lichaam als situatie biedt dus inzicht in de situatie van de vrouw als Ander. Door deze analyse wordt de oorsprong van de gesitueerdheid van de vrouw als Ander duidelijk en hiermee de oorsprong van de ongelijke en amorele man-vrouwverhouding. Specifieker gezegd, wordt deze oorsprong duidelijk door het analyseren van de ambiguïteit van het *lichaam*,

---

<sup>205</sup> Zie ook: Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 345.

<sup>206</sup> Wehrle, “Doing gender differently?,” 304.

<sup>207</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 60.

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> Zie ook: Ibid., 341.



van de ambiguïteit van *betekenisgeving* en door een analyse van de *sociale situatie* – de *sociale en materiële omstandigheden* – van vrouwen. Deze drie aspecten zijn de relevante aspecten in mijn onderzoek die de situatie van de vrouw als Ander vormen.<sup>210</sup>

Het lichaam als situatie duidt op de ambiguïteit van het lichaam als tegelijkertijd *biologisch*<sup>211</sup> en als *sociaal bepaald*.<sup>212</sup> Deze ambiguïteit kan uitgedrukt worden in termen van de *Körper-Leib* distinctie. Het biologische lichaam duidt op biologisch gegeven feitelijkheden van het lichaam die niet betwist kunnen worden.<sup>213</sup> De vrouw *heeft*, in tegenstelling tot de man, een lichaam dat bijvoorbeeld te maken met heeft met menstruatie. Beauvoir stelt dat deze biologische feitelijkheden weliswaar een verschil tussen mannen en vrouwen aanduiden, maar deze feitelijkheden rechtvaardigen de ongelijke en amorele man-vrouwverhouding niet.<sup>214</sup> Het biologische lichaam voldoet namelijk niet om de vrouw te definiëren.<sup>215</sup> Dit wil zeggen dat het biologische lichaam niet determinerend is, aangezien de biologisch gegeven feitelijkheden geen essentie bepalen. De vrouw *is* immers niet als vrouw geboren: ze *wordt* vrouw. Het biologische lichaam van de vrouw is gesitueerd in een specifieke, namelijk patriarchale sociaalhistorische, context en wordt door deze context vormgegeven.<sup>216</sup> Dit wil zeggen dat het *Zelf* vrouw *wordt* door sociale bepaaldheid. Het *is* dan ook dit *sociaal bepaalde* lichaam dat tegelijkertijd de situatie van de vrouw bepaalt. Deze notie van het lichaam heeft betrekking op het biologische lichaam dat sociaalhistorische betekenissen toegekend krijgt.<sup>217</sup>

Welke sociaalhistorische *betekenissen* worden toegekend aan de biologische verschillen tussen mannen en vrouwen bepalen dus of en in hoeverre

---

<sup>210</sup> Zie ook: Charlotte Knowles, “Beauvoir on Women’s Complicity in Their Own Unfreedom,” *Hypatia* 34, nr.2 (2019): 244-245, doi: 10.1111/hypa.12469.

<sup>211</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 58.

<sup>212</sup> Wehrle, “Doing gender differently?,” 305.

<sup>213</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 61.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>215</sup> *Ibid.*, 63, 55.

<sup>216</sup> Wehrle, “Doing gender differently?,” 304-305.

<sup>217</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 63.

deze verschillen een rol spelen en welke rol deze spelen.<sup>218</sup> Het biologisch lichaam is op zichzelf namelijk betekenisloos:<sup>219</sup> het verkrijgt zijn betekenis door zijn gesitueerdheid, dus door zijn sociaalhistorische context. Het is aannemelijk dat, in het licht van Beauvoirs theorie, het toekennen van betekenissen ambigue is. Dit wil zeggen dat het Zelf tegelijkertijd vrij en afhankelijk is in het toekennen van betekenissen aan haar situatie, oftewel aan haar lichaam. Beauvoir gaat, als existentialist, immers uit van de ontologische vrijheid van het Zelf om individueel betekenissen te geven aan haar gesitueerdheid, aangezien deze niet inherent aan de situatie zijn.<sup>220</sup> Tegelijkertijd is het Zelf afhankelijk van de heersende betekenissen in de sociale context waarin het Zelf gesitueerd is,<sup>221</sup> zoals de ambiguïteit van het lichaam als tegelijkertijd biologisch en sociaal bepaald liet zien. *Individueel* wordt dus gekozen welke betekenissen toegeschreven worden aan een het lichaam, maar tegen de achtergrond van een *gemeenschappelijke* sociale context waarin bepaalde betekenissen sociaalhistorisch dominant zijn en waarin het Zelf gesitueerd is met anderen.<sup>222</sup> Deze betekenissen beïnvloeden de situatie van vrouwen.

Op welke manier en in hoeverre deze sociaalhistorische betekenissen de situatie van vrouwen beïnvloeden, komt tot uiting in de vergelijking van de *sociale* situatie – de sociale en materiële omstandigheden – van vrouwen ten opzichte van de sociale situatie van mannen. Beauvoir zegt hierover: “Vergelijkt men deze situaties met elkaar dan is het duidelijk dat de situatie van de man oneindig veel verkieslijker is, dat wil zeggen dat hij over veel concreter [sic] mogelijkheden beschikt om zijn vrijheid in de wereld te projecteren en uit te oefenen.”<sup>223</sup> De vrouw heeft sociaal beschouwd weinig tot geen mogelijkheden om in vrijheid te kiezen en te handelen, in tegenstelling tot de man.<sup>224</sup> Beauvoir licht dit verschil in de sociale situatie van vrouwen ten opzichte van mannen toe in termen van *transcendentie* en

---

<sup>218</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 63.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 86. Zie ook: Beauvoir, *Pleidooi voor een moraal*, 77-78.

<sup>221</sup> Zie ook: Kruks, "Limits to Freedom," 116.

<sup>222</sup> Oganowski, "Centralizing Ambiguity," 35.

<sup>223</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 766.

<sup>224</sup> Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 5.

*immanentie*. Deze termen hanteert zij dus niet alleen - zoals Sartre – als ontologische categorieën, maar ook als sociale categorieën.<sup>225</sup> Het verschil in situatie tussen mannen en vrouwen komt tot uiting in de man die de *transcendente* rol bekleedt in de sociale context, in tegenstelling tot de vrouw die als de *immanente* rol bekleedt.<sup>226</sup> In Beauvoiriaanse termen betekent transcendentie de vrijheid van de feitelijkheden.<sup>227</sup> Het is de sfeer van activiteit die met mannen geassocieerd wordt.<sup>228</sup> Mannen worden niet geassocieerd met de (biologische) feitelijkheden van hun lichaam; zij zijn degenen die bijvoorbeeld topfuncties bekleden of überhaupt degenen die werken. Daarentegen worden vrouwen geassocieerd met de sfeer van passiviteit, oftewel de sfeer van immanentie.<sup>229</sup> In Beauvoiriaanse termen betekent immanentie de identificatie met en de onderwerping aan de feitelijke gegevens.<sup>230</sup> Dit betekent dat vrouwen geassocieerd worden met de biologische feitelijkheden van hun lichaam waaraan sociaal bepaalde betekenissen toegekend worden. Hierdoor zijn vrouwen degenen die de lichamelijke taken vervullen. Dit komt tot uiting in de opvatting van de vrouw als getrouwde vrouw en als (huis)moeder.<sup>231</sup> De vrouw beschikt in de patriarchaal sociaalhistorische context dus niet over de mogelijkheid om in vrijheid te kunnen kiezen en handelen. Om deze reden spreekt Beauvoir van een ongelijke sociale situatie tussen mannen en vrouwen wat betreft keuze- en handelingsvrijheid.<sup>232</sup>

Beauvoirs notie van het lichaam als situatie laat zien dat het sociaal bepaalde lichaam de situatie van de vrouw als Ander bepaalt.<sup>233</sup> Als gevolg van de sociaalhistorische betekenissen die zijn toegekend aan de biologische verschillen tussen mannen en vrouwen, kan de vrouw als Ander niet in vrijheid kiezen en handelen in de patriarchaal sociaalhistorische context. Dit betekent dat het welzijn

---

<sup>225</sup> Daigle en Landry, "Views on Transcendence," 108-109.

<sup>226</sup> Ibid., 109.

<sup>227</sup> Ibid., 108.

<sup>228</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 880. Zie ook: Daigle en Landry, "Views on Transcendence," 109.

<sup>229</sup> Ibid.

<sup>230</sup> Daigle en Landry, "Views on Transcendence," 108.

<sup>231</sup> Zie ook: Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 517-744.

<sup>232</sup> Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 10 en Kruks, "Limits to Freedom," 113.

<sup>233</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 62-63.

van vrouwen niet als doel van het handelen wordt genomen. In de patriarchaal sociaalhistorische context vindt namelijk geen *wederzijdse erkenning* plaats tussen mannen en vrouwen.<sup>234</sup> De menselijke ambigue conditie wordt in de patriarchale sociaalhistorische context door mannen en door vrouwen ontkend.<sup>235</sup> De man wordt door zichzelf en door de vrouw beschouwd als het actieve subject, als de Ene, en is hiermee degene die in vrijheid kan, mag en hoort te handelen.<sup>236</sup> Vrouwen worden daarentegen door de man en door zichzelf beschouwd als het passieve object, de Ander, en zijn hiermee degenen die niet in vrijheid kunnen, mogen en horen te handelen. Hiermee wordt in de patriarchale sociaalhistorische context door zowel vrouwen als mannen niet gekozen en gehandeld in lijn met moraliteit zoals door Beauvoir opgevat.<sup>237</sup>

Vrouwen worden in deze context onderdrukt en tegelijkertijd onderdrukken zij zichzelf.<sup>238</sup> Deze situatie van onderdrukking is echter geen definitieve vernietiging van de vrijheid van vrouwen.<sup>239</sup> Deze situatie en hiermee de ongelijke man-vrouwverhouding zijn namelijk bepaald door sociaalhistorische factoren en niet door biologische factoren.<sup>240</sup> De aard van de gesitueerdheid en de verhouding ligt dus niet vast.<sup>241</sup> De situatie van vrouwen en de man-vrouwverhouding is daarentegen een sociaalhistorisch *contingent* feit.<sup>242</sup> Deze gesitueerdheid en de vorm van de man-vrouwverhouding zijn menselijke producten die door de tijd heen zijn ontstaan.<sup>243</sup> De vorm van deze gesitueerdheid en hiermee de man-vrouwverhouding zijn dus veranderlijk, aangezien de vorm afhangt van een eeuwig veranderende sociale context. Om te begrijpen op welke manier de contingente situatie van de vrouw veranderd kan worden, moet allereerst het aandeel van de vrouw in haar

---

<sup>234</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 116.

<sup>235</sup> Vintges, "Misunderstanding in Paris," 483 en Daigle en Landry, "Views on Transcendence," 109.

<sup>236</sup> Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 244.

<sup>237</sup> Daigle en Landry, "Views on Transcendence," 109.

<sup>238</sup> Pettersen, "Freedom and Feminism," 60 en Vintges, "Misunderstanding in Paris," 483.

<sup>239</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 115.

<sup>240</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 63. Zie ook: Daigle en Landry, "Views on Transcendence," 109.

<sup>241</sup> Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 19.

<sup>242</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 866.

<sup>243</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 113.

situatie begrepen worden.<sup>244</sup> Een analyse van de vrouw als *deels slachtoffer* en *deels medeplichtig*<sup>245</sup> biedt inzicht in de manier waarop de vrouw zich verhoudt ten aanzien van haar situatie.

### **3.4 De vrouw als tegelijkertijd deels slachtoffer en deels medeplichtig**

De vrouw als ontologisch vrij Zelf is dus gesitueerd in een sociaalhistorische context die patriarchaal gegroeid is in de loop der tijd. In deze context verkeert zij in een situatie van onderdrukking. Maar, wat is haar eigen aandeel in deze situatie? Beauvoir zegt hierover dat de vrouw “[...] leeft en kiest in een wereld waarin de mannen haar dwingen zichzelf te aanvaarden als de Ander.”<sup>246</sup> De vrouw kiest dus niet direct voor haar situatie als Ander, maar krijgt deze situatie opgelegd door de invloeden uit de patriarchaal sociaalhistorische context, waaronder door de directe en indirecte invloed van de mannen in deze context. De vrouw is daarmee *deels slachtoffer* van haar gesitueerdheid.<sup>247</sup> Tegelijkertijd aanvaardt de vrouw haar situatie en komt zij niet in verzet, terwijl de vrouw als menselijk wezen ontologisch gezien vrij is om te kiezen en te handelen.<sup>248</sup> Om deze reden stelt Beauvoir dat de vrouw deels *medeplichtig* is aan haar gesitueerdheid als Ander.<sup>249</sup> Beauvoir houdt vrouwen hiermee deels verantwoordelijk voor hun gesitueerdheid en hiermee voor de ongelijke en amorele man-vrouwverhouding. De vraag is *waarom* vrouwen niet op een andere wijze handelen, maar hun situatie aanvaarden. Beauvoir geeft ten minste twee redenen voor deze aanvaarding, te weten de *sedimentatie van gendernormen en -betekenissen*<sup>250</sup> en de *voordelen en voorrechten van de status van de Ander*.<sup>251</sup> De betekenis van deze noties wordt uitgelegd aan de hand van de vrouw

---

<sup>244</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 14.

<sup>245</sup> Edwards, “Women’s Psychological Oppression,” 57.

<sup>246</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 26.

<sup>247</sup> Edwards, “Women’s Psychological Oppression,” 57.

<sup>248</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 26. Zie ook: Knowles, “Beauvoir on Women’s Complicity,” 246.

<sup>249</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 17.

<sup>250</sup> Webber, *Rethinking Existentialism*, 89-91.

<sup>251</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 17. Zie ook: Knowles, “Beauvoir on Women’s Complicity,” 245.

als *passief medeplichtig* en als *actief medeplichtig*.<sup>252</sup> Het zal blijken dat deze twee vormen van medeplichtigheid de ambigue bestaansgrond van het Zelf als afhankelijk en het Zelf als vrij weerspiegelen. Dit wordt aangetoond door de toepassing van de pre-reflectieve keuze en de reflectieve keuze op Beauvoirs theorie. In het licht van Beauvoirs theorie is het aannemelijk dat de notie van de pre-reflectieve keuze en de reflectieve keuze betrekking hebben op de vrouw als afhankelijk Zelf en de vrouw als vrij Zelf.

De sedimentatie van gendernormen en -betekenissen kan verklaren waarom de vrouw haar situatie van onderdrukking *passief* aanvaardt. Sedimentatie verwijst naar het gegeven dat vrouwen zichzelf in patriarchale sociaalhistorische termen beschouwen en hiernaar handelen.<sup>253</sup> De notie van sedimentatie lijkt daarmee in eerste instantie gelijkenissen te vertonen met Sartre's notie van verinnerlijking.<sup>254</sup> In het geval van sedimentatie en verinnerlijking kiest en handelt het Zelf in lijn met de invloeden uit de sociale context. Sartre redeneert daarmee dat het Zelf te kwader trouw is, aangezien het Zelf haar radicale en ontologische keuze- en handelingsvrijheid miskent. Echter, Beauvoir erkent het ontologisch vrije Zelf als belichaamd – als gesitueerd. Beauvoirs notie van sedimentatie en haar positie ten aanzien van kwade trouw verschillen daarmee ten opzichte van Sartre's notie van verinnerlijking en Sartre's positie ten aanzien van kwade trouw. Waar verinnerlijking verwijst naar de internalisering van bijvoorbeeld gendernormen, kan sedimentatie geïnterpreteerd worden als de *belichaming* van gendernormen en -betekenissen.<sup>255</sup> Beauvoir bevestigt deze interpretatie door haar bespreking van de vrouw die de immanente rollen van de vrouw als echtgenote en als (huis)moeder bekleedt.<sup>256</sup> Hiermee aanvaardt de vrouw passief haar gesitueerdheid als Ander, aangezien zij in overeenkomst leeft met de sociale bepalingen en de gendernormen en -betekenissen belichaamt.<sup>257</sup> Beauvoir laat hiermee, in tegenstelling tot Sartre,

---

<sup>252</sup> Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 250.

<sup>253</sup> Webber, *Rethinking Existentialism*, 91.

<sup>254</sup> Zie ook: *Ibid.*, 71.

<sup>255</sup> Wehrle, "Doing gender differently?," 305.

<sup>256</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 735.

<sup>257</sup> Pettersen, "Existential Humanism and Moral Freedom," 78-79.

zien dat de vrouw wel degelijk bewogen wordt door de invloeden van de sociale context.

Door de notie van sedimentatie laat Beauvoir zien dat dat wat Sartre als kwade trouw betitelt, in de situatie van vrouwen onvermijdelijk is. In Beauvoirs optiek *kiest* de vrouw namelijk niet voor haar situatie, dat wil zeggen de vrouw kiest er niet voor om de sociaalhistorische genderbetekenissen en gendernormen te belichamen. Vrouwen lijken geen andere keuze te hebben dan te kiezen en te handelen volgens de gendernormen en -betekenissen.<sup>258</sup> De vrouw als ontologisch vrij Zelf is gesitueerd in een sociale context met anderen waarin haar toekomst van jongs af aan voorbepaald lijkt. De vrouw wordt bijvoorbeeld opgevoed met het traditionele idee dat zij later, net als haar oma en haar moeder, een goede echtgenote moet zijn en voor de kinderen moet zorgen.<sup>259</sup> Hiermee wordt haar zicht op haar keuze- en handelingsmogelijkheden verblind. Vrouwen lijken zich dus niet te bevinden in een situatie waarin zij in vrijheid kunnen kiezen en handelen.<sup>260</sup> Om deze reden houdt Beauvoir de vrouw die de gendernormen en –betekenissen belichaamt niet *actief* verantwoordelijk voor haar rol in haar eigen onderdrukking.<sup>261</sup> Beauvoir beticht de vrouw die kiest en handelt in overeenstemming met de gendernormen en -betekenissen in tegenstelling tot Sartre, dus niet van kwade trouw.<sup>262</sup>

De sedimentatie van gendernormen en –betekenissen vindt *pre-reflectief* plaats.<sup>263</sup> Vrouwen kiezen niet expliciet bewust en zelfgekozen voor het belichamen van de gendernormen en -betekenissen.<sup>264</sup> Vrouwen krijgen namelijk op een leeftijd waarop zij nog niet in staat zijn om weloverwogen keuzes te maken opgelegd hoe te kiezen en te handelen.<sup>265</sup> Hiermee lijken vrouwen *deels* slachtoffer te zijn in plaats

---

<sup>258</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 114.

<sup>259</sup> Ibid., 116. Zie ook: Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 249-250.

<sup>260</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 120. Zie ook: Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 256.

<sup>261</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 114.

<sup>262</sup> Ibid., 116.

<sup>263</sup> Wehrle, "Doing gender differently?," 306. Zie ook: Edwards, "Women's Psychological Oppression," 57.

<sup>264</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 870. Zie ook: Pettersen, "Existential Humanism and Moral Freedom," 78.

<sup>265</sup> Edwards, "Women's Psychological Oppression," 57.

van medeplichtig aan hun gesitueerdheid.<sup>266</sup> Dit verklaart waarom gesproken kan worden van *passieve* medeplichtigheid. De notie van passiviteit impliceert dat het vrouwen als het ware overkomt en zij hiermee geen andere keuze hebben. De pre-reflectieve keuze bij Beauvoir kan daarom geïnterpreteerd worden als het kiezen en handelen op basis van *sociale bepalingen* in plaats van het kiezen en handelen op basis van vrijheid – zoals bij Sartre. Door de sedimentatie van gendernormen en -betekenissen toont Beauvoir dus aan dat de sociale context de situatie van vrouwen beïnvloedt en hen tot deels slachtoffer maakt.<sup>267</sup>

Tegelijkertijd aanvaardt de vrouw haar situatie *actief*.<sup>268</sup> Beauvoir stelt dat vrouwen voordelen en voorrechten ondervinden aan hun gesitueerdheid als Ander.<sup>269</sup> Dit zijn voordelen van sociale en materiële aard en het voorrecht van metafysische aard.<sup>270</sup> De vrouw ervaart sociale goedkeuring wanneer zij haar positie van de Ander leeft zoals van haar verwacht wordt.<sup>271</sup> De man draagt immers zorg voor haar sociale en materiële wensen en het ‘enige’ wat de vrouw hiervoor hoeft te doen, is haar rol als Ander vervullen en naar behoren uitvoeren. Ten grondslag aan deze sociale en materiële voordelen ligt het metafysische voorrecht van de positie van de Ander.<sup>272</sup> De vrouw als Ander heeft het metafysische privilege dat zij geen verantwoording hoeft te nemen voor het geven van invulling aan haar leven en aan zichzelf.<sup>273</sup> De vrouw krijgt door haar rol als Ander immers betekenis en invulling aan haar bestaan toegewezen en opgelegd door de man. Deze schijnbaar aangename gesitueerdheid zorgt ervoor dat (sommige) vrouwen hun situatie *actief* aanvaarden, in plaats van in verzet te komen.

De vrouw houdt zich voor dat de sociale, materiële en metafysische aspecten van haar gesitueerdheid als Ander in haar voordeel zijn, waardoor zij haar situatie

---

<sup>266</sup> Ibid.

<sup>267</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 249.

<sup>268</sup> Ibid., 250.

<sup>269</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 17.

<sup>270</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 251.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 17. Zie ook: Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 251.

<sup>273</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 872-873. Zie ook: Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 251.



omarmt.<sup>274</sup> Hiermee is zij *actief* passief.<sup>275</sup> Dit wil zeggen dat zij ervoor kiest niet in verzet te komen, omdat zij de voordelen en het voorrecht van haar passieve rol als Ander vanuit een gemakzucht niet wil opgeven.<sup>276</sup> Hiermee lijkt het weliswaar alsof Beauvoir vrouwen beticht van kwader trouw,<sup>277</sup> maar zij houdt vrouwen niet zozeer verantwoordelijk voor het creëren van de situatie. Beauvoir houdt vrouwen daarentegen verantwoordelijk voor het actief in stand houden van hun situatie.<sup>278</sup> Zij accepteren de voordelen en verhouden zich hiermee niet kritisch tot hun gesitueerdheid. Hierdoor ontnemen zij zichzelf de mogelijkheid tot het kiezen en handelen in vrijheid.<sup>279</sup> Om deze reden beticht Beauvoir vrouwen van actieve medeplichtigheid. Beauvoir houdt vrouwen daarmee *deels* verantwoordelijk voor het feit dat verandering niet teweeg is gebracht.<sup>280</sup>

Het is aannemelijk dat de actieve medeplichtigheid voortkomt uit een reflectieve, weloverwogen en vrije keuze. Beauvoir lijkt de mogelijkheid te erkennen dat vrouwen expliciet bewust medeplichtig zijn.<sup>281</sup> Het feit dat zij stelt dat vrouwen voordelen en voorrechten zien in hun gesitueerdheid als Ander bevestigt deze interpretatie. De notie van “voordelen” impliceert dat vrouwen een afweging kunnen maken tussen de voor- en nadelen van hun situatie. Het is daarom plausibel dat vrouwen actief en doordacht de overweging hebben gemaakt om de voordelen van hun situatie te verkiezen boven de nadelen. Dit betekent dat het aannemelijk is dat vrouwen vanuit vrijheid de keuze maken om zich neer te leggen bij hun situatie als Ander. De reflectieve keuze kan bij Beauvoir daarom geïnterpreteerd worden als het kiezen en handelen op basis van *vrijheid*. Hiermee laat Beauvoir zien dat de vrouw niet alleen gesitueerd is als Ander door de invloeden van de

---

<sup>274</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 872.

<sup>275</sup> Zie ook: Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 251.

<sup>276</sup> Ibid.

<sup>277</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 252 en Edwards, “Women's Psychological Oppression,” 57-58.

<sup>278</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 250.

<sup>279</sup> Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 78-79.

<sup>280</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 15.

<sup>281</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 250.

sociaalhistorische context, maar deze situatie actief in standhoudt door de manier waarop de vrouw zich verhoudt ten aanzien van haar situatie.<sup>282</sup>

De analyse van de vrouw als tegelijkertijd slachtoffer en medeplichtig laat het ambigue karakter van de vrouw als Zelf zien. De vrouw als deels slachtoffer doet recht aan de afhankelijkheid van het Zelf dat als vrouw gesitueerd is in een patriarchale sociaalhistorische context met anderen. In deze context wordt de vrouw keuze- en handelingsvrijheid ontkend en hiermee ontzegd door invloeden uit haar sociale context, waaronder door gendernormen en –betekenissen. De vrouw als deels medeplichtig doet recht aan de vrijheid die de vrouw als ontologisch vrij Zelf kenmerkt, maar die zij zichzelf actief ontzegt. De mogelijkheid tot het handelen in de richting van een open toekomst wordt vrouwen dus ontnomen door haar gesitueerdheid, maar tegelijkertijd ontnemen zij zichzelf deze mogelijkheid door hun gesitueerdheid zelf in stand te houden. Hiermee laat de analyse van de vrouw als tegelijkertijd passief medeplichtig – deels slachtoffer - en actief medeplichtig zien dat sprake is van een wisselwerking tussen de invloeden uit de sociale context op de vrouw en de manier waarop vrouwen zich verhouden ten aanzien van hun sociale context.<sup>283</sup> Dit maakt het aannemelijk dat de vrouw een ambigue rol te spelen heeft in haar bevrijding als Ander. Deze ambigue rol wordt onderzocht aan de hand van *de weg naar bevrijding* zoals Beauvoir die conceptualiseert in de conclusie van *De Tweede Sekse*.<sup>284</sup>

### **3.5 De weg naar bevrijding**

De vrouw als ontologisch vrij Zelf is gesitueerd in een patriarchale sociaalhistorische context met anderen. De vrouw verkeert in een situatie van onderdrukking. De vrouw ontkomt niet aan het feit dat ze gesitueerd is, want dit is een gegeven van haar menselijke ambigue bestaan. Maar, op welke manier de situatie waarin zij zich bevindt vorm krijgt, kan zij deels zelf bepalen. Tegelijkertijd bepalen de invloeden uit de context waarin zij gesitueerd is met anderen deels de

---

<sup>282</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 255.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Zie ook het Zevende Deel in: Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 829-867.

vorm van haar gesitueerdheid. De vrouw is zodoende zowel slachtoffer van, als medeplichtig aan, de situatie waarin zij zich bevindt. De analyse van de vrouw als tegelijkertijd slachtoffer en medeplichtig maakt het hiermee aannemelijk dat de vrouw een ambigue rol heeft in het teweegbrengen van verandering in haar gesitueerdheid. Verandering moet dus niet alleen vanuit de sociale context komen, maar ook vanuit de vrouw als Zelf.<sup>285</sup>

Emancipatie kan ervoor zorgen dat de vrouw bevrijd wordt uit haar benauwde positie. Om de bevrijding van de vrouw teweeg te brengen, moet de sociaalhistorische notie van de vrouw als *tweede* sekse - als structurele *Ander* - geproblematiseerd en aangepast worden.<sup>286</sup> De notie van de vrouw als *Ander* is namelijk een “beschavingsproduct.”<sup>287</sup> Dit houdt in dat de visie op en de opvatting van de vrouw het resultaat zijn van een sociaalhistorisch proces en hiermee contingent zijn. Het huidige beeld van de vrouw als de *Ander* moet dus in de sociale context en in de vrouw opgeheven worden. Wanneer dit beeld wordt opgeheven, wordt de traditionele, maar ongelijke man-vrouwverhouding opgeheven.<sup>288</sup> Maar, dit gaat niet zonder slag of stoot. Het sociaalhistorische beeld van de vrouw als *Ander* is door de tijd heen in de sociale context en in de vrouw als *Zelf* dusdanig ingesleten, dat het lijkt alsof de gesitueerdheid van de vrouw als *Ander* haar tweede natuur is.<sup>289</sup> De sociale omstandigheden, zoals de wetten, gendernormen, patriarchale vooroordelen, machtsrelaties en de mensen in die context zijn doordrongen van dit sociaalhistorische beeld van de vrouw. De onderdrukte vrouw is slachtoffer van deze ontstane sociale context. Tegelijkertijd verhoudt de vrouw zich ten opzichte van haar eigen gesitueerdheid. Waardoor zij medeplichtig is, zolang zij zich niet actief verzet tegen de onderdrukkende machtspatronen.<sup>290</sup> De vrouw heeft hiermee een ambigue rol te spelen in haar bevrijding. Dit betekent dat er een verandering moet plaatsvinden in de sociale omstandigheden, zoals een aanpassing in de wetten,

---

<sup>285</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 259.

<sup>286</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 877.

<sup>287</sup> Ibid.

<sup>288</sup> Ibid., 870.

<sup>289</sup> Pettersen, “Existential Humanism and Moral Freedom,” 69.

<sup>290</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 877.

gendernormen, patriarchale vooroordelen en in de andere Zelfen met wie de vrouw gesitueerd is in de sociaalhistorische context.<sup>291</sup> Tegelijkertijd moet er een verandering plaatsvinden in de vrouw Zelf. Beauvoir roept vrouwen daarom op om zichzelf als subject op te werpen.<sup>292</sup> Hiermee impliceert zij dat verandering in de gesitueerdheid van de vrouw tegelijkertijd vanuit de invloeden uit de sociale context en vanuit de vrouw als Zelf moet komen. *Sociaal aangestuurde verandering(en)* en een *bewustzijnsverandering* in de vrouw als Zelf moeten hand in hand gaan.<sup>293</sup>

Traditionele sociale omstandigheden belemmeren de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw. Zo wordt de vrouw door sociaalhistorische betekenissen, tradities en gewoontes verondersteld voor de kinderen te zorgen en te zorgen dat de man na zijn werk direct aan tafel kan en kan eten. Vrouwen krijgen dit beeld van jongs af aan al mee, waardoor hun zicht op hun keuze- en handelingsmogelijkheden vertroebelt. Zelfs wanneer een vrouw zich vrij denkt of gedraagt, betekent dit niet zij haar ontologische keuze- en handelingsvrijheid vanzelfsprekend kan benutten.<sup>294</sup> Het was lange tijd bijvoorbeeld bij wet verboden dat vrouwen mochten werken. De heersende gendernormen dwongen de vrouw om haar plicht als huisvrouw en echtgenote naar behoren uit te voeren. Een verandering in de sociale omstandigheden kan de reikwijdte van de keuze- en handelingsmogelijkheden vergroten.<sup>295</sup> Pas als in zo'n traditionele sociale context een emanciperende sociale verandering plaatsvindt, kan de vrouw haar ontologische keuze- en handelingsvrijheid praktiseren.<sup>296</sup>

Deze mogelijkheden kunnen aangereikt worden door een sociaal aangestuurde verandering in, bijvoorbeeld, de vorm van een wetswijzing op maatschappelijk-economisch gebied. Een voorbeeld hiervan is de wetswijzing in

---

<sup>291</sup> Zie ook: Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 19-20.

<sup>292</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 766.

<sup>293</sup> Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 259 en Vintges, "Misunderstanding in Paris," 483 en Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 19-20.

<sup>294</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 846-847. Zie ook: Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 254.

<sup>295</sup> Shepherd, "Simone de Beauvoir on Freedom," 19-20.

<sup>296</sup> Knowles, "Beauvoir on Women's Complicity," 255.

1956, waardoor (getrouwde) vrouwen formeel “handelingsbekwaam” werden geacht en mochten werken.<sup>297</sup> Beauvoir kent een belangrijke rol toe aan de mogelijkheid voor vrouwen om maatschappelijk-economisch zelfstandig te zijn.<sup>298</sup> Wanneer de vrouw deze zelfstandigheid heeft, is zij niet langer afhankelijk van de man die haar moet voorzien in haar materiële wensen. Bovendien is door een wetswijziging als deze een verschuiving van de traditionele genderrollen mogelijk. De vrouw beschikt dan namelijk over de sociale keuzemogelijkheid om betaald werk te gaan verrichten, in plaats van thuis voor de kinderen te zorgen.<sup>299</sup> Ook kan een wetswijziging in de maatschappelijk-economische omstandigheden van vrouwen resulteren in een gewijzigde visie op vrouwen en hiermee in verandering in de traditionele man-vrouwverhouding. Sociaal aangestuurde verandering kan mogelijk bewustwording van de huidige situatie creëren.<sup>300</sup> Aangestuurde veranderingen *kunnen* namelijk nieuwe gezichtspunten met zich meebrengen, waardoor de vrouw vanuit een ander perspectief beschouwd wordt.<sup>301</sup> In concreto betekent dit dat de afschaffing van de wet “handelingsonbekwaamheid” het nieuwe gezichtspunt met zich mee *kan* brengen dat de vrouw niet alleen formeel, maar ook de facto gezien *zou* worden als handelingsbekwaam. Dit betekent dat gelijkheid op maatschappelijk-economisch vlak een ‘innerlijke verandering’ teweeg *kan* brengen.<sup>302</sup> Sociaal aangestuurde verandering kan hiermee een middel zijn voor de vrouw als Zelf om inzicht te krijgen in de huidige situatie.<sup>303</sup>

Sociaal aangestuurde verandering kan dus de reikwijdte van de keuze- en handelingsmogelijkheden van vrouwen vergroten. Hiermee kan bewustwording van de huidige situatie teweeg worden gebracht. Het is voor Beauvoir daarentegen niet voldoende om *slechts* een wet aan te passen.<sup>304</sup> Enkel een sociaal aangestuurde

---

<sup>297</sup> “Vrouwen tot 1956 handelingsonbekwaam,” Historiek, laatst gewijzigd op 15 maart 2021, <https://historiek.net/vrouwen-tot-1956-handelingsonbekwaam/15127/>.

<sup>298</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 831.

<sup>299</sup> Shepherd, “Simone de Beauvoir on Freedom,” 19.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 19-20.

<sup>301</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 879.

<sup>302</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 881. Zie ook: Webber, *Rethinking Existentialism*, 9.

<sup>303</sup> Shepherd, “Simone de Beauvoir on Freedom,” 19. Zie ook: Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 879.

<sup>304</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 876.

verandering resulteert niet als vanzelfsprekend in een andere visie op de vrouw en hiermee in de realisatie van een gelijke en morele man-vrouwverhouding.<sup>305</sup> Beauvoirs notie van ambiguïteit laat zien dat en waarom louter een sociaal aangestuurde verandering niet voldoet. De vrouw als Zelf is als ontologisch *vrij* Zelf gesitueerd in een sociaalhistorische context *met* anderen. Zij is daarmee tegelijkertijd afhankelijk en vrij. De weg naar de bevrijding is hiermee ambigue. Daarom is enkel en alleen een sociaal aangestuurde verandering zichzelf niet toereikend. De vrouw heeft immers ook een actieve rol in haar bevrijding. Zij moet zich anders verhouden tot haar gesitueerdheid. De manier waarop zij zich verhoudt ten aanzien van haar gesitueerdheid beïnvloedt namelijk haar keuze- en handelingsvrijheid. Zolang vrouwen de voordelen van hun situatie als Ander verkiezen boven de nadelen, blijven zij actief passief. Hiermee nemen zij de aangereikte mogelijkheden door de sociaal aangestuurde verandering niet aan als *hun* mogelijkheden. Daarom moet de vrouw zich vanuit haar vrijheid opwerpen als subject. Dit betekent dat zij de voordelen en voorrechten van haar gesitueerdheid als de Ander moet opgeven. Zij moet zichzelf actief als vrij erkennen en hiernaar handelen.<sup>306</sup> De vrouw moet dus emanciperen door zichzelf actief vrij te willen.<sup>307</sup>

De geëmancipeerde vrouw die de aangereikte keuze- en handelingsmogelijkheden actief aanneemt, is echter niet *volmaakt* vrij.<sup>308</sup> De vrouw kan op maatschappelijk-economisch vlak de gelijke zijn van de man, omdat zij over dezelfde mogelijkheden beschikt om bijvoorbeeld een topfunctie te bekleden. Maar, deze vrouw is “[...] daarmee in haar morele, sociale en psychologische situatie nog niet de gelijke van de man.”<sup>309</sup> Immers, de vrouw die een topfunctie bereikt door de sociaal aangestuurde verandering actief aan te nemen “[...] moet voortdurend een vertrouwen veroveren dat haar niet meteen geschonken wordt.”<sup>310</sup> De vrijheid is weliswaar op praktisch vlak gerealiseerd en aangenomen door de

---

<sup>305</sup> Knowles, “Beauvoir on Women's Complicity,” 259.

<sup>306</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 881.

<sup>307</sup> Zie ook: *Ibid.*, 832.

<sup>308</sup> *Ibid.*, 829.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 831.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 852.

vrouw, maar op moreel vlak is de vrouw niet vrij. De geëmancipeerde vrouw is namelijk niet vrijgemaakt van heersende de visie op de vrouw.<sup>311</sup> De geëmancipeerde vrouw wordt daarom niet met open armen ontvangen, aangezien zij zich nog steeds bevindt in een mannenwereld waarin zij volgens de heersende gedachte over de vrouw niet thuishoort. Zij voelt zich daarmee ook niet thuis in deze wereld.<sup>312</sup> De wereld blijft in de gedachten van sommige mannen en vrouwen en hiermee in werkelijkheid nog steeds de wereld van de man.<sup>313</sup> Zij denken namelijk baat te hebben bij hun bij hun verhouding en willen de voordelen en privileges van deze verhouding niet opgeven.<sup>314</sup> Bovendien komt bij het idee dat zij gelijken van elkaar zijn een bepaalde angst en ongemak kijken.<sup>315</sup> Deze gedachtewereld bemoeilijkt de weg naar de bevrijding.<sup>316</sup> Immers, zolang de gedachtewereld van mannen en vrouwen niet verandert, blijft de vrouw thuis in haar oude en vertrouwde situatie als Ander.<sup>317</sup>

De geëmancipeerde vrouw *alleen* kan geen verandering teweegbrengen.<sup>318</sup> Zij kan de visie op de vrouw niet aanpassen zonder de anderen met wie zij gesitueerd is. In Beauvoirs optiek is het namelijk de taak van het Zelf om vrijheid te realiseren voor iedereen.<sup>319</sup> Dit Zelf is door Beauvoir gekwalificeerd als een Zelf met anderen. De emancipatiestrijd is hiermee niet alleen de strijd van de vrouw *of* de man. Vrouwen *en* mannen moeten en kunnen gezamenlijk de bevrijding van de brengen.<sup>320</sup> Dit betekent dat de bevrijding van de vrouw niet alleen een sociaal-maatschappelijke bevrijding moet zijn, maar ook een *morele* bevrijding.<sup>321</sup> Dit betekent dat zich in mannen en vrouwen een bewustzijnsverandering moet

---

<sup>311</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 829.

<sup>312</sup> Ibid., 831.

<sup>313</sup> Ibid., 830.

<sup>314</sup> Ibid., 870. Zie ook: *ibid.*, 882.

<sup>315</sup> Ibid., 21.

<sup>316</sup> Ibid., 849.

<sup>317</sup> Ibid., 866.

<sup>318</sup> Kruks, "Limits to Freedom," 117.

<sup>319</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 884.

<sup>320</sup> Ibid., 877.

<sup>321</sup> Vintges, "Misunderstanding in Paris," 484.

voltrekken.<sup>322</sup> Deze bewustzijnsverandering vindt plaats door middel van *wederzijdse* erkenning.<sup>323</sup> Mannen en vrouwen moeten zichzelf en elkaar als vrij erkennen. Zij moeten hun gezamenlijke ambigue conditie aanvaarden en hiermee erkennen dat zij beiden als ontologisch vrije Zelfen gesitueerd zijn met elkaar in een patriarchale sociaalhistorische context.<sup>324</sup> Door deze aanvaarding plaatsen mannen en vrouwen zichzelf in het midden van de spanningsverhouding. Zij erkennen hiermee dat zij tegelijkertijd vrij *en* afhankelijk zijn, subject *en* object zijn, transcendentie *en* immanentie zijn.<sup>325</sup> In concreto betekent dit dat mannen en vrouwen elkaar niet langer als mannen of als vrouwen erkennen, maar als *volwaardige Zelfen*.<sup>326</sup> Dit betekent niet dat de biologische verschillen tussen man en vrouw geëlimineerd of ontkend moeten worden. Verschillen op bijvoorbeeld biologische gronden bestaan en zullen altijd blijven bestaan. Dit staat een gelijke en morele verhouding tussen mannen en vrouwen echter niet in de weg, aangezien *Mitsein* gekenmerkt wordt door fundamentele spanningsverhoudingen als gevolg van de ambiguïteit van het menselijke bestaan.<sup>327</sup> De wenselijke fundamentele spanningsverhouding tussen man en vrouw is dus de verhouding waarin zij als volwaardige Zelfen tegelijkertijd verschillend en gelijkwaardig zijn. Zij zijn hiermee in hun verscheidenheid gelijk.<sup>328</sup>

De weg naar de bevrijding van de vrouw als Ander moet dus niet bewandeld worden door alleen de vrouw die de sociaal aangestuurde verandering aanneemt door een bewustzijnsverandering. De vrouw als Zelf moet *met* anderen deze bewustzijnsverandering voltrekken en de sociaal aangestuurde veranderingen actief aannemen. Sociaal aangestuurde verandering *en* een bewustzijnsverandering in *ieder* Zelf moeten hand in hand gaan. Het blijft echter onbepaald op *welke* manier en *wanneer* de bevrijding – de morele vrijheid – door het Zelf met anderen

---

<sup>322</sup> Vintges, “Misunderstanding in Paris,” 484.

<sup>323</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 883.

<sup>324</sup> *Ibid.*, 880. Zie ook: Vintges, “Misunderstanding in Paris,” 484.

<sup>325</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 883.

<sup>326</sup> *Ibid.*, 865. Zie ook: Kruks, “Limits to Freedom,” 115.

<sup>327</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 883-884.

<sup>328</sup> *Ibid.*, 883.



gerealiseerd wordt.<sup>329</sup> Beauvoir expliciteert immers niet hoe het Zelf moet kiezen en handelen om deze bevrijding en hiermee een gelijke en morele verhouding tussen mannen en vrouwen te realiseren.<sup>330</sup> Bovendien expliciteert zij de invulling van de sociaal aangestuurde verandering niet. Beauvoir kan de weg naar bevrijding ook niet expliciteren, aangezien de sociale situatie waarin vrouwen verkeren contingent was, is en zal blijven. Deze situatie is in de loop der tijd door sociaalhistorische contingente factoren ontstaan en is hiermee continu in beweging. De weg die bewandeld moet worden is daarom afhankelijk van het specifieke ontologisch vrije Zelf dat gesitueerd een specifieke sociaalhistorische context met specifieke anderen op een specifiek moment.<sup>331</sup> Beauvoirs ambigue vrijheidstheorie is hiermee een theorie van *onbepaaldheid*.<sup>332</sup> De weg naar bevrijding is en blijft onbepaald vanwege de ambiguïteit. De weg naar bevrijding moet in vrijheid voltrokken worden door het Zelf met anderen in een specifieke context. Bovendien zou Beauvoir haar eigen vrijheidstheorie en de door haar veronderstelde ambigue bestaansgrond van het Zelf ondermijnen wanneer zij zou voorschrijven hoe te kiezen en te handelen. Sterker nog: dit zou een inperking van de vrijheid zijn.<sup>333</sup> Keuzes en handelingen zouden in dat geval sociaal bepaald zijn, en niet zelfgekozen. Dit betekent dat Beauvoir zou veronderstellen dat het Zelf enkel handelt in lijn met sociale voorbepalingen,<sup>334</sup> waarmee zij de ambigue conditie van het Zelf zou ontkennen. Beauvoir is dus consequent in haar eigen vrijheidsopvatting door de bewustzijnsverandering in het Zelf met anderen niet te concretiseren.<sup>335</sup>

Hoewel Beauvoir dus niet kan voorschrijven hoe te kiezen en te handelen, wijst haar opvatting van moraliteit de juiste richting. Haar opvatting van moraliteit geeft als kompas richting aan de keuzes en handelingen. Hiermee kunnen bepaalde

---

<sup>329</sup> Vintges, "Misunderstanding in Paris," 483.

<sup>330</sup> Galic, "Simone de Beauvoir," 23.

<sup>331</sup> Ibid.

<sup>332</sup> Vintges, "Misunderstanding in Paris," 482.

<sup>333</sup> Pettersen, "Freedom and Feminism," 62. Zie ook: Vintges, "Misunderstanding in Paris," 483.

<sup>334</sup> Pettersen, "Freedom and Feminism," 62.

<sup>335</sup> Zie ook: Vintges, "Misunderstanding in Paris," 483.

keuzes en handelingen geëvalueerd worden als moreel goed en als moreel fout.<sup>336</sup> Beauvoir verwijt de vrouwen in haar tijd van passieve en actieve medeplichtigheid. Beauvoir verwijt hen hiermee het maken van moreel foute keuzes. De vrouw die met anderen zichzelf actief vrij kiest en hiernaar handelt, bewandelt volgens Beauvoir het moreel juiste pad. In concreto betekent dit dat vrouwen en mannen het kompas van Beauvoir zouden moeten hanteren, om zo de weg te bewandelen in de richting van een geëmancipeerde wereld. De vrouw is dus zowel afhankelijk als vrij in het bestrijden van de visie op de vrouw en het realiseren van een gelijke man-vrouwverhouding. De vrouw heeft hiermee een ambigue rol in haar eigen bevrijding. De weg ernaartoe is niet helder, maar de eindbestemming en haar rol zijn duidelijk.

### **Status quo(tum) in optima forma**

In dit onderzoek is de verhouding tussen de invloed van de sociale context en de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf geanalyseerd. Het ingevoerde vrouwenquotum is een voorbeeld van een sociaal aangestuurde verandering waarmee geprobeerd wordt wetsmatig een gelijke man-vrouwverhouding te realiseren. Onderliggend aan deze ongelijke verhouding ligt het (on)bewuste vooroordeel dat de vrouw niet gelijk is aan de man. Geconstateerd werd dat het quotum een spanningsverhouding blootlegt tussen enerzijds het geforceerd teweegbrengen van een gelijke man-vrouwverhouding door een sociaal aangestuurde verandering en anderzijds door een verandering door mannen en vrouwen zelf. De vrouw wordt hiermee verondersteld enerzijds een *afhankelijke* rol en anderzijds een *vrije* rol te hebben in het realiseren van een gelijke man-vrouwverhouding en in het bestrijden van onbewuste vooroordelen. Deze rollen zijn onderzocht aan de hand van de vrijheidsvisies van de existentialisten Jean-Paul Sartre en Simone de Beauvoir. Specifieker gezegd is de reikwijdte van de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf in een sociale context onderzocht aan

---

<sup>336</sup> Beauvoir, *De Tweede Sekse*, 26.

de hand van de centrale vraag: *In hoeverre is en kan de vrouw als Zelf vrij zijn om te kiezen en te handelen in een sociale context?*

Om deze vraag te beantwoorden, is in hoofdstuk één het Zelf fenomenologisch geconceptualiseerd. Met behulp van de theorie van fenomenoloog Dan Zahavi is het Zelf weergegeven als ervaringsgericht, minimaal bewust, belichaamd en in-de-wereld. Dit bood een theoretisch kader voor de existentieel-fenomenologische toepassing van de radicale vrijheidsopvatting van Jean-Paul Sartre en de relatieve vrijheidsopvatting van Simone de Beauvoir. In hoofdstuk twee is de radicale en ontologische vrijheidstheorie van Sartre uiteengezet. Hij schetst het Zelf als radicaal *vrij*. Dit houdt in dat de keuzes en handelingen van het Zelf niet worden gedictieerd door sociale factoren. Keuzes vloeien voort uit het zijnsproject, dat in vrijheid gestalte krijgt. Hoewel sociale invloeden in de vorm van de Blik van de Ander de keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf kunnen beïnvloeden, beschikt het Zelf volgens Sartre over de vrijheid om zichzelf ten alle tijden te verzetten tegen deze sociale invloeden. Sartre leek hiermee een universele keuze- en handelingsvrijheid en ontologisch gelijke situaties te veronderstellen.

Tegelijkertijd weerspreekt Sartre deze veronderstellingen als het gaat om de vrouw. Dit is aangetoond door middel van het voorbeeld van de man en de vrouw die op een eerste date zijn. Sartre suggereert dat de vrouw die haar hand laat liggen *per definitie* te kwader trouw is. Hiermee geeft hij onbewust blijk van zijn seksistische vooringenomenheid, aangezien hij niet lijkt te erkennen dat het een reële mogelijkheid is dat de vrouw haar hand laat liggen vanuit haar radicale keuze- en handelingsvrijheid. Met het voorbeeld beargumenteert Sartre impliciet dat hij dit gedrag typeert als standaard gedrag van vrouwen. Hiermee veroordeelt hij vrouwen tot het handelen in kwade trouw. Dit betekent dat Sartre de keuze- en handelingsvrijheid van en voor vrouwen in de praktijk miskent, waarmee hij zijn eigen universele vrijheidstheorie ondermijnt.

Kortom, het leek alsof de vrouw in Sartriaans licht een vrije, actieve rol in zou hebben in het teweegbrengen van verandering. Hierbij kan geconstateerd worden dat de filosoof Sartre de mogelijkheid zou uitsluiten dat een sociaal aangestuurde verandering daadwerkelijk verandering in de situatie van vrouwen

teweegbrengt. Dit betekent dat hij het vrouwenquotum niet zou ondersteunen, aangezien dit geen verandering tweebrengt in de ontologische keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen ten opzichte van mannen. Sartre beschouwt mannen en vrouwen namelijk als ontologisch vrij. Ontologisch gezien verandert dus niets door een sociale aanpassing. De filosoof Sartre presenteert de vrouw als Zelf dus als *niet afhankelijk* van de patriarchale sociaalhistorische context om te kiezen en te handelen, maar radicaal *vrij*. Het is daarom aannemelijk te stellen dat Sartre het niet eens zou zijn met de centrale vraagstelling *in hoeverre* de vrouw als Zelf vrij is en kan zijn in een sociale context. De vrouw als onbepaald Zelf is namelijk *radicaal* vrij volgens zijn visie. De persoon Sartre zelf ontnemt de vrouw als Zelf echter de door hem veronderstelde radicale en ontologische keuze- en handelingsvrijheid als gevolg van zijn seksisme. Hij laat hiermee impliciet zien dat de invloeden uit de sociale context op de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen zwaarder wegen dan hij in *Het zijn en het niet* veronderstelde. Zijn abstracte theorie doet dus geen recht aan de sociale werkelijkheid.

In hoofdstuk drie is de realistische vrijheidsvisie van Simone de Beauvoir uiteengezet. In dit hoofdstuk is aangetoond dat Beauvoir, door haar ambigue vrijheidsbegrip, de mogelijkheid biedt om te bewegen tussen de invloeden van de sociale context enerzijds en de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf anderzijds. In Beauvoirs visie is het ontologisch vrije Zelf gesitueerd met anderen in een sociaalhistorische context. De conditie van het Zelf is hiermee ambigue: het Zelf is tegelijkertijd vrij en afhankelijk. Vanwege deze ambiguïteit heeft iedereen elkaar nodig in het realiseren van de morele vrijheid: het kiezen en handelen in de richting van een open toekomst van en voor iedereen. Echter, in *De Tweede Sekse* toonde Beauvoir aan dat in de patriarchale sociaalhistorische context geen sprake is van morele vrijheid. In onze werkelijkheid is sprake van ongelijkheid in de man-vrouwverhouding. Vrouwen verkeren structureel in een situatie van onderdrukking waaraan zij deels medeplichtig is en deels slachtoffer van is. Verandering in de gesitueerdheid van de vrouw is mogelijk, aangezien de gesitueerdheid van de vrouw als Ander en hiermee de vorm van de man-vrouwverhouding contingent is. De notie van ambiguïteit maakte duidelijk dat de vrouw als Zelf tegelijkertijd een

afhankelijke rol en een vrije rol heeft in het teweegbrengen de bevrijding van haar situatie als Ander. De vrouw is afhankelijk van sociaal aangestuurde verandering. Bovendien is de vrouw afhankelijk van zichzelf en van anderen die haar als vrij moet erkennen. Tegelijkertijd is de vrouw vrij om zichzelf als subject op te werpen en in verzet te komen. Daarom moeten sociaal aangestuurde verandering *en* een bewustzijnsverandering in *ieder* Zelf hand in hand gaan om de vrouw te bevrijden.

In lijn met de theorie van Beauvoir, kan over de invoering van het vrouwenquotum beweerd worden dat dit een stap in de richting van de bevrijding van de vrouw is. Het quotum beïnvloedt de maatschappelijk-economische situatie van vrouwen positief door wetsmatig meer keuze- en handelingsmogelijkheden voor vrouwen op de arbeidsmarkt gecreëerd. Bovendien kan het vrouwenquotum het gezichtspunt teweegbrengen dat de vrouw niet enkel als moeder of huisvrouw wordt beschouwd door zichzelf en door anderen, maar bijvoorbeeld ook als directeur van een bedrijf. Tegelijkertijd kan met Beauvoirs ambigue vrijheidsbegrip beargumenteerd worden dat en waarom het vrouwenquotum op zichzelf niet toereikend is. De vrouw is niet alleen afhankelijk, maar ook vrij. In de sociale omstandigheden van de vrouw kan verandering plaatsvinden door middel het quotum. Hierdoor krijgt de vrouw de ruimte aangereikt om op praktisch gebied te kunnen bewegen. Echter, deze bewegingsruimte moet door de vrouw erkend en actief aangenomen worden. Dit betekent dat de ruimte om te kiezen en te handelen vergroot kan worden door een aangestuurde sociale verandering, maar om gebruik te maken van deze ruimte moet de vrouw deze actief aannemen. Maar, de actieve inzet van alleen de vrouw is niet genoeg. Zij moet zich dan nog steeds bevrijden van de gedachtewereld van mannen en vrouwen. Om deze reden moet een bewustzijnsverandering in het *Zelf met anderen* plaatsvinden. Dit betekent dat *iedereen* zich bewust moet worden van de ambigue bestaansgrond en elkaar moet erkennen als volwaardig Zelf in hun verscheidenheid. Hiermee kan de morele vrijheid gerealiseerd worden. Met behulp van Beauvoirs notie van ambiguïteit kan dus geconcludeerd worden dat het vrouwenquotum hand in hand zou moeten gaan met een bewustzijnsverandering in vrouwen en in mannen.

Daarnaast kan in lijn met Beauvoirs ambigue vrijheidsbegrip geconstateerd worden dat, in de discussie rondom het vrouwenquotum, een gespletenheid in de vrouw als Zelf wordt verondersteld. Voorstanders veronderstellen dat een verandering in de sociale omstandigheden van vrouwen automatisch resulteert in een verandering in het beeld dat van mannen en vrouwen bestaat. De vrouw als Zelf heeft hiermee een *passieve, afhankelijke* rol in haar bevrijding en het realiseren van een gelijke man-vrouwverhouding. Tegenstanders impliceren daarentegen dat een verandering in mannen en vrouwen mogelijk resulteert in een verandering in de sociale omstandigheden van vrouwen ten opzichte van mannen. De vrouw als Zelf heeft hiermee een *actieve, vrije* rol. Beauvoirs ambiguïteitsbegrip laat daarentegen zien dat de vrouw tegelijkertijd vrij en afhankelijk is en hiermee zowel een actieve als passieve rol speelt in haar bevrijding. Binnen de discussie rondom het vrouwenquotum is hier geen oog voor, aangezien de vrouw als ofwel vrij ofwel afhankelijk wordt beschouwd. De invloed van de sociale context en de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen worden namelijk als twee losstaande aspecten beschouwd. Hiermee wordt geen recht gedaan aan de ambiguïteit van de vrouw als Zelf. De invloed van de sociale context en de keuze- en handelingsvrijheid van het Zelf zijn namelijk niet los van elkaar te beschouwen, aangezien deze vanwege de ambiguïteit onlosmakelijk verbonden zijn met elkaar.

In dit licht kan gesteld worden dat niet alleen in de discussie rondom het vrouwenquotum een gespletenheid in de vrouw als Zelf werd verondersteld. Ikzelf veronderstelde met mijn centrale vraagstelling ook deze gespletenheid. Ik maakte de denkfout dat de vrouw als Zelf ofwel vrij is ofwel afhankelijk is. Mijn centrale vraagstelling suggereert namelijk dat de keuze- en handelingsvrijheid van de vrouw als Zelf en de sociale context tegenover elkaar staan, terwijl de vrijheid van het Zelf en de invloeden van de sociale context onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. In Beauvoiriaans licht kan daarom gesteld worden dat de centrale vraag verkeerd en wellicht misleidend geformuleerd is. Hiermee heb ik mijzelf en wellicht u als lezer op een dwaalspoor gezet.

De vraag rest in hoeverre de vrouw vrij *is* en *kan* zijn in een sociale context. Toegepast op het Nederland anno 2022, kan gesteld worden dat op *sociaal* vlak

meer ruimte is voor de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen dan in Beauvoirs tijd. Dit blijkt uit het feit dat vrouwen in Nederland anno 2022 niet alleen de keuzemogelijkheid hebben om te stemmen en te studeren, maar sinds 1 januari 2022 ook een topfunctie kunnen bekleden. Op *moreel* niveau is de keuze- en handelingsvrijheid van vrouwen echter nog niet gerealiseerd. Er wordt nog steeds gedacht dat vrouwen ongelijk zijn, zo laat de invoering van het vrouwenquotum zien. Met behulp van Beauvoirs theorie kan geconcludeerd worden dat de vrouw vandaag de dag in Nederland daarom nog steeds niet vrij *is*. Het feit dat er überhaupt een quotum is gekomen, betekent dat er mensen zijn die deze bewustzijnsverandering al hebben voltrokken. Maar, de discussie rondom het quotum laat daarentegen zien dat een bewustzijnsverandering in mannen en vrouwen in Nederland nog niet volledig voltrokken is, aangezien de gedachtewereld nog mannelijk is. Door Beauvoirs analyse kan gesteld worden dat het quotum niet zal slagen, zolang niet iedereen deze bewustzijnsverandering voltrekt. Op welke manier deze bewustzijnsverandering in iedereen teweeggebracht kan en moet worden, kan in Beauvoiriaans licht niet geconcretiseerd worden. Wanneer voorgeschreven wordt hoe mannen en vrouwen moeten handelen, zou dit namelijk een ondermijning zijn van hun vrijheid. Tegelijkertijd kunnen huidige keuzes en handelingen van mannen en vrouwen met behulp van Beauvoirs opvatting van moraliteit wel geclassificeerd worden als moreel goed of als moreel fout. Op grond hiervan kan gesteld worden dat mannen en vrouwen in Nederland op weg zijn naar de bevrijding van de vrouw, maar de gedachtewereld van mannen en vrouwen nog patriarchaal is.

In hoeverre de vrouw vandaag de dag in de Nederlandse context vrij is om te kiezen en te handelen, kan dus enigszins geconcretiseerd worden. Daarentegen kan de vraag hoe vrij de vrouw als Zelf vrij *kan* zijn om te kiezen en te handelen in een sociale context niet geconcretiseerd worden. Beauvoir gelooft als existentialist weliswaar in de potentiële vrijheid van ieder mens, zoals haar begrip van morele vrijheid bevestigt. Maar, wat er concreet moet gebeuren om deze vrijheid voor iedereen te realiseren, is en blijft echter onbepaald. De sociale context is namelijk contingent, dat wil zeggen eeuwig veranderlijk. De situatie van vrouwen zoals die

vandaag de dag in Nederland is, is door de tijd heen ontstaan. De vorm van deze situatie ligt hiermee niet noodzakelijk vast en kan dus veranderen. Om deze reden kan de vraag in hoeverre de vrouw vrij *kan* zijn niet geconcretiseerd worden, aangezien dit afhankelijk is van een veranderende context. Sterker nog: vanwege de contingentie kan de centrale vraag van dit onderzoek überhaupt niet beantwoord worden. De centrale vraag van dit onderzoek stelt namelijk de vraag naar de reikwijdte van de vrijheid. Deze reikwijdte kan echter nooit geconcretiseerd worden, aangezien de sociale context per definitie contingent is. Om deze reden is de reikwijdte van de vrijheid ook contingent, aangezien de reikwijdte van de vrijheid afhankelijk is van de sociale context die bewegelijk is. Bovendien is de reikwijdte van de vrijheid per individu verschillend, aangezien de sociale context per individu verschilt. In de term sociale context zit een aanname dat de sociale omstandigheden zoals wetten, gendernormen, patriarchale vooroordelen en de directe en indirecte invloed van anderen op het Zelf op eenzelfde manier impact hebben. Dat betekent dat een bepaalde algemeenheid in de sociale context en de invloed van deze context op het Zelf wordt verondersteld. In de werkelijkheid beïnvloedt de sociale context het Zelf niet op eenzelfde manier door een verschil in individu en daarmee een verschil in de sociale context. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan het feit dat in de top van het bedrijfsleven niet alleen sprake is van seksisme, maar bijvoorbeeld ook van racisme. In dit onderzoek is enkel gefocust op sekse en gender. Andere factoren in de sociale context zijn in dit onderzoek – vanwege de reikwijdte – niet meegenomen.

Concluderend, de reikwijdte van de vrijheid is onbepaald. De reikwijdte van de vrijheid is continu in beweging vanwege de contingente sociale context. Voor de onderzoeksvraag betekent dit dat het antwoord op de vraag in hoeverre de vrouw als Zelf vrij is en kan zijn om te handelen in een sociale context onbepaald en hiermee onbeantwoord blijft. Sterker nog: dit antwoord is niet alleen onbepaald in dit betreffende onderzoek, maar is überhaupt onbepaald vanwege de contingentie. De reikwijdte van de vrijheid kan weliswaar vergroot worden door een sociaal aangestuurde verandering zoals een quorum en een bewustzijnsverandering in ieder Zelf. Maar, deze vereiste bewustzijnsverandering kan niet concreet ingevuld



worden. Het is daarentegen duidelijk dat de vrouw tegelijkertijd een actieve en passieve rol heeft in het bestrijden van de onbewuste vooroordelen en hiermee in het teweegbrengen van een gelijke man-vrouwverhouding. De vrouw is namelijk geen vrij *of* afhankelijk Zelf, maar een vrij *én* afhankelijk Zelf.

## Bibliografie

- AD. "Dit is waarom mannen sneller de top bereiken dan vrouwen." 28 december 2018.  
<https://www.ad.nl/werk/dit-is-waarom-mannen-sneller-de-top-bereiken-dan-vrouwen~a3ee6639/>.
- AD. "Vrouwenquotum moet voor de doorbraak zorgen," 20 september 2019.  
<https://www.ad.nl/werk/vrouwenquotum-moet-voor-de-doorbraak-zorgen~a0f9978a/>.
- Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe. II. L'expérience vécue*. Parijs: Éditions Gallimard, 1949.
- Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Vertaald door Constance Borde en Sheila Malovany Chevallier. New York: Vintage Ebooks, 2011.
- Beauvoir, Simone de. *De Tweede Sekse*. Vertaald door Jan Hardenberg en Jakob Mordegaai. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2020.
- Beauvoir, Simone de. *Pleidooi voor een moraal der Dubbelzinnigheid*. Vertaald door Paul Rodenko en Lev Mordegaai. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2018.
- BNNVARA. "Wat vinden van vrouwen van het vrouwenquotum." 1 oktober 2021.  
<https://www.bnnvara.nl/artikelen/wat-vinden-vrouwen-van-het-vrouwenquotum>.
- D66. Nieuws. "Tijdelijk vrouwenquotum is nodig," Geraadpleegd op 11 november 2021.  
<https://d66.nl/nieuws/tijdelijk-vrouwenquotum-is-nodig/>.
- Daigle, Christine en Landry, Christinia. "An Analysis of Sartre's and Beauvoir's Views on Transcendence: Exploring Intersubjective Relations." *PhaenEx* 8, nr. 1 (2013): 91-121.  
Doi: 10.22329/P.V811.3905.
- Edwards, Mary. "Sartre and Beauvoir on Women's Psychological Oppression." *Sartre Studies International* 27, nr.1 (2021): 46-75.  
Doi: 10.3167/ssi.2021.270104.

- Eerste Kamer. Verslag. “Verslag van de plenaire vergadering van dinsdag 14 september 2021.” Geraadpleegd op 12 november 2021.  
<https://www.eerstekamer.nl/verslag/20210914/verslag>.
- Galic, Dusan. “Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre: Regarding their conceptions of freedom and the relations these conceptions may have to ethical theory.” *Auslegung* 27, nr. 2 (2005): 17-32.  
 Doi: 10.17161/AJP.1808.9535.
- Gusman, Simon. *Sartre on Subjectivity and Selfhood. The Self as a Thing among Others*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.  
 Doi: 10.1007/978-3-030-56798-9.
- Historiek. “Vrouwen tot 1956 handelingsonbekwaam.” Laatst gewijzigd op 15 maart 2021.  
<https://historiek.net/vrouwen-tot-1956-handelingsonbekwaam/15127/>.
- Knowles, Charlotte. “Beauvoir on Women’s Complicity in Their Own Unfreedom.” *Hypatia* 34, nr.2 (2019): 242-265.  
 Doi: 10.1111/hypa.12469.
- Kruks, Sonia. “Simone de Beauvoir and the Limits to Freedom.” *Social Text*, nr. 17 (1987): 111–22.  
 Doi: 10.2307/466482.
- Leak, Adrew. “The significance of context in illustrative examples.” in *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*. Geredigeerd door Jonathan Webber, 118-130. New York: Routledge, 2011.
- Lombardi Agustina. “Dan Zahavi and John Searle on Consciousness and Non-Reductive Materialism.” *Scientia et Fide* 5, nr. 2 (2017): 155-170.  
 Doi: 10.12775/SetF.2017.020.
- Moi, Toril. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman*. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1994.
- NOS.” Wet voor meer vrouwen in de top definitief aangenomen.” 28 september 2021.  
<https://nos.nl/artikel/2399611-wet-voor-meer-vrouwen-in-top-bedrijfsleven-definitief-aangenomen>.

- Oganowski, Kristen. "Centralizing Ambiguity: Simone de Beauvoir and a Twenty-First Century Ethics." PhD diss., Syracuse University, 2013.
- Overheid.nl. Officiële bekendmakingen. "Verslag van een wetgevingsoverleg, gehouden op 2 december 2019, over Emancipatie" Kamerstuk 35300-VIII, 27 januari 2020.  
<https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-35300-VIII-144.html>.
- Pettersen, Tove. "Existential Humanism and Moral Freedom in Simone de Beauvoir's Ethics." in *Simone de Beauvoir – A Humanist Thinker*. Geredigeerd door Tove Pettersen en Annlaug Bjørnsnøs: 69-91. Leiden: Brill, 2015.
- Pettersen, Tove. "Freedom and Feminism in Simone de Beauvoir's Philosophy." *Simone de Beauvoir Studies* 24 (2007): 57-65.  
 Doi: 10.1163/25897616-02401006.
- Rijksoverheid. Nieuwsbericht. "Meer evenwicht tussen aantal mannen en vrouwen in top bedrijfsleven." 3 juli 2020.  
<https://www.rijksoverheid.nl/actueel/nieuws/2020/07/03/meer-evenwicht-tussen-aantal-mannen-en-vrouwen-in-top-bedrijfsleven>.
- Sartre, Jean-Paul. *Het zijn en het niet: Proeve van een fenomenologische ontologie*. Vertaald door Frans de Haan. Rotterdam: Lemniscaat, 2015.
- Tweede Kamer der Staten-Generaal over de Wet bestuur en toezicht. *Topvrouwen in de wachtkamer. Bedrijvenmonitor 2012-2015*. Door Babette Pouwels en Wilma Henderikse, 2015D43849, Zeist: VanDoorneHuisjes en partners, 2015.  
<https://www.nederlandse vrouwenraad.nl/docs/topvrouwen-in-de-wachtkamer-bedrijvenmonitor-2012-2015.pdf> (geraadpleegd op 27 oktober 2021).
- Vintges, Karen. "Misunderstanding in Paris." in *A Companion to Simone de Beauvoir*, geredigeerd door Laura Hengehold en Nancy Bauer, 478-488. Oxford: Willey Blackwell, 2017.

- Webber, Jonathan. "Bad faith and the Other." in *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, geredigeerd door Jonathan Webber, 180-195. New York: Routledge, 2011.
- Webber, Jonathan. *Rethinking Existentialism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Wehrle, Maren. "Doing Gender Differently? The Embodiment of Gender Norms as Between Permanence and Transformation." in *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme; series: Routledge Research in Phenomenology*, geredigeerd door Thomas Bedorf & Steffen Herrmann, 300-324. Abingdon: Routledge. Taylor & Francis, 2019.
- Zahavi, Dan. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT Press, 2005.
- Zahavi, Dan. "Is the Self a Social Construct?." *Inquiry* 52, nr. 6 (2009): 551-573.  
Doi: 10.1080/00201740903377826.
- Zahavi, Dan. "Self and other: from pure ego to co-constituted we." *Continental Philosophy Review* 48 (2015): 143-160.  
Doi: 10.1007.