

Interpassiviteit en de behoefte aan nieuw gezag

Gijs van Oenen

‘Respect!’ Zelden heeft een moreel geladen begrip zo’n snelle transformatie doorgemaakt in het spraakgebruik als ‘respect’. Werd dit woord vroeger op, inderdaad, respectvolle wijze uitgesproken als indicatie van de erkenning van gezag en waardigheid van een opponent, de laatste pakweg tien jaar hebben uitingen van respect een andere strekking gekregen. Was de gezagsrelatie vroeger duidelijk en onomstreden, nu wordt respect juist aangeropen waar zij niet meer vanzelf spreekt. Het is een bezweringsformule geworden voor situaties die makkelijk uit de hand zouden kunnen lopen, voor confrontaties van mondige individuen die niet meer weten hoe ze de sociale status van hun gesprekspartner moeten vaststellen of waarderen. Respect verwijst niet meer naar een vaste, duidelijke status. De aanroep ‘respect’ leidt hooguit tot respijt – een ambigue, instabiele opschorting van conflicten. Wie in een conflictueuze situatie ‘respect’ zegt tegen een ander en daarmee een tijdelijke *détente* creëert, geeft niet zozeer de ander maar vooral zichzelf een pluim: ‘Best wel goed van mij dat ik me inhoud en zo’n eikel als jij niet gewoon voor z’n harses sla’.

Wie de term ‘respect’ op deze nieuwe manier bezigt, perverteert of ondermijnt eigenlijk juist het gezag dat het aan- of oproept. Maar tegelijk moeten we mijns inziens deze nieuwe bejegening begrijpen als uitdrukking van een behoefte aan nieuw gezag – een nieuwe manier om respect waar te nemen, te waarderen en tot uitdrukking te brengen. Want het nieuwe respect keert zich niet tegen gezag, zoals de tegencultuur van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw beoogde traditionele gezagsverhoudingen neer te halen en te vervangen door ‘horizontale’ structuren van overleg en instemming. ‘Respect’ keert zich juist tegen het zich nergens tegen kunnen keren, of beter gezegd, tegen de onduidelijkheid hoe, waarom en tegen wie men zich respectvol of onrespectvol zou kunnen gedragen. Het is een uiting van de onzekerheid die men hierover voelt en van de behoefte om daar meer zekerheid over te krijgen. Het is een tegelijkertijd offen-

sieve en defensieve beweging, die de opponent zowel waarschuwt als geruststelt.

Mijn stelling is zodoende dat er inderdaad sprake is van een telooorgang van gezag, maar ook van een behoefte aan nieuw gezag, of nieuwe wijzen om gezag uit te oefenen en te aanvaarden. Beide zijn verbonden met de opkomst van een egalitaire democratische cultuur. Of, zoals ik het wel noem, het gezagsdilemma vormt onderdeel van ‘de tragedie van de geslaagde emancipatie’. Die emancipatie, hoe positief men die op zichzelf ook kan waarderen, heeft onvoorziene en onbedoelde gevolgen gehad waar we tegenwoordig in toenemende mate mee worden geconfronteerd. Nu de emancipatie een generatie lang een min of meer vanzelfsprekend onderdeel van het private en het publieke leven vormt, beginnen naast de lusten van ervan ook de lasten zich aan te dienen. Die lasten benoem ik als *interactieve metaal-moeheid*, resulterend in de conditie van *interpassiviteit*: een onvermogen te handelen naar normen die men zelf onderschrijft.

In deze bijdrage zal ik eerst enkele symptomen van de hedendaagse conditie ten tonele voeren (1). Vervolgens laat ik zien waarom we deze symptomen niet als ontaarding van norm- of waardebeseef of iets dergelijks moeten zien, maar als consequentie van de Verlichting en het daarmee samenhangende proces van emancipatie. Daartoe bespreek ik eerst een aantal politiek-maatschappelijke ontwikkelingen omtrent emancipatie in het derde kwart van de vorige eeuw. Daarbij ga ik in het bijzonder in op de Nederlandse situatie (2). Vervolgens laat ik zien hoe we deze emancipatoire ontwikkelingen kunnen zien weerspiegeld in prominente politiek-filosofische posities (3). In reactie daarop presenteer ik mijn eigen theorie van interpassiviteit (4). Ik verklaar zo de opkomst van het fenomeen interpassiviteit op historische wijze als onbedoeld en onvoorzien gevolg – een dialectische wending – van de geschiedenis van emancipatie. Interpassiviteit kan vervolgens zelf een systematische verklaring vormen voor een aantal hedendaagse maatschappelijke verschijnselen, zoals in het bijzonder veranderingen in gezagsappreciatie.

1.

‘Ik zeg wat ik denk en ik doe wat ik zeg’; ‘Pim zegt wat ik denk’: twee uitingen van het type mondigheid en openheid die typerend zijn voor het Nederlandse publieke debat van de laatste tien jaar – inderdaad dus sinds de opkomst van Pim (Fortuyn). Zijn persoon maakte iets los

bij schijnbaar grote groeperingen in de Nederlandse bevolking. Op eens gaven allerlei 'gewone mensen' te kennen dat ze voorheen 'nooit mochten zeggen wat ze vonden'. Er werd gewag gemaakt van een 'linkse kerk', die zulke uitingen onmogelijk zou hebben gemaakt door een maatschappelijk taboe daarop in te stellen. En meer in het algemeen van een politieke elite die niet naar gewone burgers zou luisteren en de geluiden van de straat niet zou kennen. Het hoeft niet te verbazen dat de ruige ondertoon van straatgeluid in de nieuw gevonden mondigheid leidde tot een verruwing van de publieke discussie, waarin boosheid, belediging en verontwaardiging om de voorrang strijden.

Een van de mooie voorbeelden van de nieuwe mondigheid verzameld door de socioloog Bas van Stokkom: op de stoep van zijn eigen café nuttigt een barkeeper alcoholische drank. Hij wordt hierop aangesproken door twee passerende politievrouwen. De man zegt: 'Ik pik dit niet! Ik woon hier! Rotten jullie gewoon op!' De zaak escaleert en de man wordt aangehouden. Naar zijn beweegredenen gevraagd tijdens het verhoor, verklaart hij: 'Ik vond dat ik niemand lastig viel. Maar nu werd ik lastiggevalen. Ik flipte daardoor.' (Van Stokkom 2005, 38)

Symbolisch voor dit soort gevallen van 'flippen', 'doorslaande stoppen', 'er knapte iets' en 'over de rooie gaan' is de verdachte van geweldpleging die, naar zijn motieven gevraagd, tegen de politierechter zegt: 'Tja edelachtbare, ik ben nu eenmaal een jongen met een kort lontje'. Zo kenmerkend is deze zelfopvatting dat SIRE in 2005 een hele campagne aan, of beter gezegd tegen, dit verschijnsel heeft gewijd, op basis van een heus NIPO-onderzoek. Daaruit blijkt dat 84% van de bevolking de lontjes korter vindt dan pakweg tien jaar geleden. Iedereen wordt intoleranter en assertiever ten opzichte van anderen, maar vindt tegelijkertijd dat die anderen het bonter maken dan zichzelf.¹

Hedendaagse burgers laten zich nog maar weinig gelegen liggen aan gezagsdragers, observeert de socioloog Gabriël van den Brink (2004, 82), en pogingen tot controle of gedragsverandering roepen vaak een allergische reactie op. Beroepsbeoefenaren aan wie vroeger gezag werd toegeschreven en die dientengevolge met respect werden behandeld, zijn tegenwoordig steeds vaker het object van verbale of zelfs fysieke agressie. In het voorbeeld hierboven fungeerde al de politie. Maar ook bijvoorbeeld de ambtenaar, de huisarts, de

brandweerlieden en het ambulancepersoneel moeten tegenwoordig incasseren. Burgers eisen op hoge toon dat onmiddellijk op hun problemen wordt gereageerd, en wel op een wijze die de burger zelf bepaalt of goedkeurt.

De nieuwste gezagsdrager in dit rijtje die moet buigen voor de nieuwe mondigheid is de rechter. Advocaat Mohammed Enait, die weigerde op te staan voor de rechter omdat 'volgens de islam alle mensen gelijk zijn', werd in eerste instantie door de Raad van Discipline van de Orde van Advocaten hiervoor berispt.² Maar het Hof van Discipline van die Orde maakte die berisping ongedaan. Volgens dit Hof dienen tegenwoordig ook in de rechtszaal 'andere culturele en godsdienstige opvattingen en uitingen te worden gerespecteerd en getolereerd'. En als klap op de vuurpijl: waar sprake is van een 'oprechte en authentieke geloofsovertuiging', is niet ontstaan volgens het Hof niet alleen niet onbetamelijk, maar past de partijen zelfs 'wederzijds respect'. Met andere woorden, de rechter moet dus ook Enaits gedrag 'respecteren'.³

Dus: wanneer iemand een geloofsgrond kan aanvoeren voor zijn weigering om respect te tonen, moeten we dit niet alleen accepteren maar zelfs respecteren. Deze motivering toont uitstekend de verschuivingen in de gezagsperceptie in Nederland, inclusief de invloed daarop van de discussie over multiculturalisme en integratie. Duidelijke institutionele omgangsvormen – van het type: rechter komt binnen, advocaat staat op – zijn vervangen door wederzijdse persoonlijke aanspraken op 'respect', die niet gebaseerd zijn op (institutioneel) gezag maar op een abstract maatschappelijk idee van gelijke waardigheid enerzijds en een uiterst subjectieve (maar 'te respecteren') eigen interpretatie daarvan anderzijds. Respect is steeds meer 'horizontaal' geworden; het gezag waar het naar verwijst, is in hoge mate vlottend geworden.

Indiceren de genoemde kortaangebonden, geïrriteerde en soms agressieve uitingen de ontaarding van een laatmoderne, normloos geworden samenleving? Die diagnose lijkt ten grondslag te liggen aan het 'normen en waarden' debat, zoals geïnitieerd door CDA-voorman Balkenende. Ik duid deze uitingen anders: als hulpeloze reacties op het ontbreken van extern gezag, als machteloos verzet tegen een situatie waarin er geen extern gezag meer is om zich toe te verhouden. We zien hier de voltooiing – in de hegeliïaanse zin van:

maatschappelijke verwerkelijking – van een emancipatoire ontwikkeling die twee eeuwen terug door de Verlichting in gang is gezet.

2.

De Verlichtingsfilosofie verklaarde ieder mens in beginsel mondig; het kwam er slechts op aan, de moed te vatten van dit vermogen gebruik te maken: *sapere aude!* Immanuel Kant maakte daarbij wel een onderscheid tussen publiek en privaat gebruik van de rede – in dat opzicht niet verschillend van Jeremy Bentham: ‘obey punctually, censure freely!’ Uitingvrijheid doet niets af aan gehoorzaamheidsplicht. Zowel voor de utilist Bentham als voor de plichtsfilosoof Kant stond het gezag van de overheid niet ter discussie.⁴ Hoe radicaal de mondigheidsclaim van de Verlichtingsfilosofen ook was, deze impliceerde geenszins een ‘horizontale’ verhouding tot de organen waartoe men zich als mondige burger richtte.

Dit gegeven verandert pas wezenlijk in de jaren zestig en zeventig van de 20^e eeuw, wanneer ongehoorzaamheid en verzet zich in de politieke cultuur gaan manifesteren. Zoals bijvoorbeeld in de burgerrechtenbeweging, in het bijzonder in de Verenigde Staten, en in het middel van burgerlijke ongehoorzaamheid. Mij lijkt aannemelijk dat er een verband bestaat tussen de herleving van interesse in kantiaanse moraalfilosofie, zoals die zich begin jaren zeventig bij uitstek manifesteert in Rawls’ *A Theory of Justice*, en de opkomst van burgerlijke ongehoorzaamheid. Want geeft de kantiaans-Rawlsiaanse moraalfilosofie niet aan het individu een titel om zich als eenling te verzetten tegen de deliberatie- en besluitvormingsmacht van een heel overheidsapparaat, of desnoods een heel volk? En meer in het algemeen bestaat er zeker een verband tussen de hernieuwde populariteit van deze moraalfilosofie in academische kringen, en de opkomst van een *rechten*-discours in dat kader, waarvan het werk van Ronald Dworkin de meest sprekende uitdrukking vormt.⁵

Burgerlijke ongehoorzaamheid impliceert in eerste instantie nog een moreel appel aan het gezag, maar daaraan ontgroeit zij al snel. Zulk ‘respectvol’ protest maakt in rap tempo plaats voor meer provocatieve en minder ‘eerbiedige’ vormen van protest, zoals demonstraties, sit-ins, ludieke acties, maar ook gewelddadig verzet. Het gezag van de overheid wordt niet meer als vanzelfsprekend aanvaard. Emancipatie van het individu brengt nu een andere verhouding tot

instituties met zich mee. Van instituties wordt verwacht, of zelfs geëist, dat zij gaan bijdragen aan de ontwikkeling van het individu, aan de vergroting van zijn (of haar) vrijheid en aan de realisatie van maatschappelijke gelijkheid.

Deze emancipatoire wending van instituties, hun dienstbaarheid dus aan de ontplooiing van individuen, gaat gepaard aan een grotere *zeggenschap* van die individuen in het functioneren van de instituties, dit als uitvloeisel van *mondigheid*. Vanuit sociologisch perspectief is dit destijds al gethematiseerd door Abram de Swaan (1979) als de transformatie van ‘bevelshuishouding’ naar ‘onderhandelingshuishouding’. Filosofisch beschouwd gaat het hier om een combinatie van twee ontwikkelingen: een verschuiving van gezag van externe entiteiten (heteronomie) naar het gezag van de eigen rede (autonomie), tezamen met een transformatie van een subjectief naar een intersubjectief begrip van rationaliteit. Niet alleen wordt dat gezag niet meer als vanzelfsprekend geaccepteerd, de legitimatie van dat gezag wordt nu ook mede afhankelijk van democratische mede-constitutie door de burgers. Zoals John Rawls het destijds formuleerde in een subtiële maar belangrijke herziening van zijn theorie: gerechtigheid is een politieke, geen metafysische notie. Meer in het algemeen geldt voor maatschappelijke normen dat moderne burgers deze meer niet hoeven te aanvaarden wanneer ze zichzelf niet kunnen beschouwen als ‘coproducenten’ van de rationaliteit waarvan die normen uitdrukking vormen.

In Nederland voltrekt de emancipatoire wending zich zowel relatief laat als relatief snel, en radicaal. Tot ver in de jaren zestig blijft Nederland een gezapige natie met traditionele, verzuilde gezagsstructuren (Lijphart 1968). Maar eenmaal aan het wankelen gebracht, ruimt het oude gezag opvallend snel het veld. Of beter gezegd, het Nederlandse bestuur weet zich snel aan te passen aan de gewijzigde verhoudingen, al dan niet met behulp van zogenaamde repressieve tolerantie. Ook maatschappelijke organisaties en instituties weten de ‘emancipatoire wending’ snel te maken, of er ontstaan nieuwe organisaties en instituties die zich tot doel stellen om de emancipatie te bevorderen. De instelling van ‘andragologie’ als academische opleiding, eind jaren zestig, vormt hiervan wel de bekroning. Dit kan symbool staan voor wat de socioloog Jan Willem Duyvendak het ‘ontologisch primaat’ van het individu boven de samenleving heeft genoemd: ‘Het autonome en

authentieke individu werd de maatstaf: de maatschappij moest aan zijn ontplooiing worden aangepast, in plaats van dat het individu zich aan de samenleving hoorde aan te passen' (Duyvendak 1999, 13).

In lijn met de andragologische inzichten worden instituties in de jaren zeventig snel en grondig getransformeerd van instellingen die richting geven aan het leven van individuen tot instellingen die individuele zelfbepaling en zelfontplooiing gaan 'faciliteren'. Tegelijkertijd, en in samenhang hiermee, vinden de waarden van democratisering en participatie ingang. Niet alleen moeten instituties zich inhoudelijk in dienst stellen van de vorming van individualiteit, ze moeten zich ook in hun besluitvormings- en communicatieprocessen openstellen voor en aanpassen aan de inzichten en overtuigingen van hun doelgroepen. Sterker nog: ze maken zichzelf deze emancipatoire uitgangspunten eigen. Ze stellen zich tot doel geëmancipeerde, mondige en assertieve burgers te creëren, die hun eigen levensvisie kunnen formuleren en nastreven zonder 'leiding van anderen'. Tegelijkertijd leren zij diezelfde burgers om zich hierover met instituties en andere burgers op interactieve wijze uiteen te zetten, waardoor een cultuur van vanzelfsprekende betrokkenheid bij het functioneren van zulke instituties wordt gecreëerd, in naam van breed onderschreven waarden als democratisering en medezeggenschap.

Deze doelstellingen komen overeen met de twee vermogens die Rawls formuleert als 'ideaal van de persoon': het vermogen om levensplannen te ontwikkelen, te evalueren en in de praktijk te brengen, en het vermogen om op redelijke termen met andere mensen samen te werken (vgl Rawls 1980, 528-533). Of dit als universeel, transhistorisch ideaal van de persoon zou moeten gelden – en of daarmee dus een liberale constructie van individualiteit als algemene norm wordt gepresenteerd – kunnen we hier in het midden laten. Het gaat mij erom dat deze constructie van individuele zelfbepaling en ontplooiing, en de (her)inrichting van maatschappelijke instituties die nodig is om deze te verwerkelijken en te bevorderen, adequaat de dominante maatschappelijke zelfopvatting van de emancipatoire jaren zeventig (en de late jaren zestig) weerspiegelt. In een historisch-sociologische toespitsing van Rawls' bekende formulering op de eerste pagina van *A Theory of Justice* dat 'rechtvaardigheid de eerste deugd is van maatschappelijke instituties' kunnen we zeggen dat in de jaren zeventig, internationaal maar vooral ook in Nederland, *emancipatie* die voornaamste deugd is geworden.

Het aldus door emancipatoire instituties opgebouwde 'zelfontplooiingsregime', in een term van Evelien Tonkens (1999), ondergaat een opvallende wending aan het begin van de jaren tachtig. Dit is de wending naar het neoliberalisme, die zich zowel in Nederland als daarbuiten snel en ingrijpend manifesteert (denk aan Thatcher en Reagan). Deze overtuiging lijkt op het eerste gezicht op gespannen voet te staan met de linkse, egalitaire gelijkheidsgedachte die in de jaren zeventig zo overtuigend ingang had gevonden. Maar zoals Duyvendak (1999) heeft opgemerkt, was er niet veel voor nodig om links emancipatiedenken te laten omslaan naar liberaal individualisme. Want de snelle emancipatie zeventig en de institutionele vestiging daarvan heeft eind jaren zeventig al de enigszins paradoxale consequentie dat de geëmancipeerde individuen zich gaan afzetten tegen diezelfde instituties die hun emancipatie hadden gefaciliteerd. Die instituties belichaamden, juist door hun streven individuen tot geëmancipeerde burgers te verheffen, nog een laatste duidelijke rest paternalisme. Het succes van dit streven kan niet duidelijker, maar ook niet ironischer, tot uitdrukking komen in de kritiek die eind jaren zeventig begint te weerklinken op de emancipatoire instituties, zoals het welzijnswerk, het meest prominent verwoord door Hans Achterhuis in zijn bestseller *De markt van welzijn en geluk* uit 1979. Met deze kritiek van de nieuw geëmancipeerde burgers op de emancipatoire instituties is in wezen de emancipatie voltooid. De 'empowerde' burgers zeggen in feite tegen de instituties: wij kunnen het nu zelf wel af; we hebben niets of niemand meer nodig om te bepalen hoe we ons leven moeten leiden – wat natuurlijk in wezen ook de boodschap van die instituties zelf was geweest.

3.

Deze maatschappelijke transformatie zien we filosofisch weerspiegeld in het werk van Rawls en Habermas (vgl Crossley 1996). De op Kant geïnspireerde visie van Rawls, zoals uiteengezet in *A Theory of Justice*, heeft haar wortels nog duidelijk in het tijdperk van de 'bevelshuishouding'. Het betreft in wezen een monologische conceptie, omdat de inrichting van instituties vanuit de 'oorspronkelijke keuzepositie' strikt genomen niet meer vereist dan de rationele reflectie van een enkel individu. Het gezag van de overheid is bij Rawls in principe onomstreden; zij volgt uit het principe van het sociaal contract. Impliciet zien we dit onomstreden gezag ook bevestigd in het (potentieel)

extreme vermogen tot herverdeling van goederen dat Rawls' theorie aan de overheid toeschrijft: zulke ingrijpende 'hervormingen' zijn alleen mogelijk als het gezag van die overheid onomstotelijk vast staat.

Bij Habermas daarentegen vinden we een intersubjectieve benadering: communicatieve rationaliteit komt in en door de dialoog tot stand. Een van de consequenties hiervan is dat ook de overheid geen vanzelfsprekend gezag meer heeft, maar dat dit gezag mede gebaseerd is op (feitelijke) interactie met de samenleving en de instemming van de burgers van die samenleving. Deze opvatting is bij Habermas ingebed in een historisch kader, dat van de ontwikkeling van een burgerlijke samenleving waarin een 'redenerend publiek' ontstaat en daarmee een cultuur van openbare meningsvorming. Deze is weer van groot belang is voor de vorming van kritische burgers in een geëmancipeerde samenleving, waarin burgers en overheid een 'interactieve' relatie krijgen (vgl Van Oenen 2010).⁶

Vanuit Habermasiaans perspectief is de relatie tussen (overheids)gezag en burger derhalve veel gedifferentieerder dan bij Rawls. Gezagsinstantie en publiek staan in een interactieve relatie tot elkaar en de institutionalisering van die relatie is meer of minder formeel omkaderd, afhankelijk van de voorwaarden die de verschillende mogelijke institutionele relaties impliceren. Zo gelden in een parlementaire situatie striktere formele normen en regels voor de regulering van de interactieve relatie dan in een lossere situatie van 'openbaarheid'. Kritische discussies over theorie en praktijk van deliberatieve democratie concentreren zich nagenoeg altijd op de vraag of de betreffende beginselen van institutionele organisatie niet op de een of andere wijze toch sommige individuen, groepen of publieken benadelen of misrepresenteren, met als mogelijk gevolg dat hun stem niet of onvoldoende wordt gehoord. De vraag is bijna steeds of het betreffende model wel 'inclusief' genoeg is (Fraser 2008).

Wat kan nu vanuit het kader van deze theorieën gelden als een kritische houding ten opzichte van gezag? Waarbij 'kritisch', aansluitend bij Kant, verwijst naar reflectie op de mogelijkheidsvoorwaarden en grenzen van de betreffende praktijk. Gegeven de kantiaanse aard van Rawls' theorie en haar wortels in de bevelshuishouding vindt die reflectie individueel plaats en gelden de uitkomsten ervan categorisch. Daarom is burgerlijke ongehoorzaamheid bij uitstek de vorm van kritiek die bij deze theorie past. In de kantiaans-Rawlsiaanse opvatting kan men immers als eenling tot een even ge-

fundeerd oordeel over de juiste inrichting van instituties komen als een regering, een parlement, of wat voor delibererend orgaan dan ook. Het belangrijkste verschil tussen de klassieke visie van Kant en de moderne van Rawls is de rechtvaardiging van praktische ongehoorzaamheid: in uitzonderlijke gevallen mag – of moet zelfs – het eigen morele oordeel leiden tot burgerlijke ongehoorzaamheid. Maar ook echt alleen in uitzonderlijke gevallen.

In een interactieve context gelden andere condities voor kritiek. Reflectie kan niet meer op individuele basis plaatsvinden; zij is nu een collectief proces. Kenmerkend hiervoor is de opkomst van 'nieuwe sociale bewegingen', als nieuw kritisch subject. Habermas' theorie is in dit opzicht ook geamendeerd via de notie van 'counter-publics': 'publieken' die geen deel hebben aan de formele structuur van het discours, maar wiens stem daarin toch mede zou moeten doorklinken.⁷ Voorts is de kritiek die zulke nieuwe actoren naar voren brengen niet meer categorisch van aard, maar noodzakelijk steeds geformuleerd in ('kritische') interactie met gezagsinstituties. Zij zijn actief betrokken bij het proces waarin regels, beleid, en andere vormen van maatschappelijke beïnvloeding tot stand komen.

Maar deze nauwe interactieve betrokkenheid werpt de vraag op hoe kritisch zulke nieuwe actoren nu eigenlijk zijn. Niet toevallig krijgen in de politieke en maatschappelijke praktijk zulke actoren vaak het verwijt dat zij 'bij de macht op schoot zitten'. Hun praktijk is met andere woorden moeilijk van die van hun 'tegenstander' te onderscheiden. Het antwoord, zoals dat onder anderen wordt gegeven door Ulrich Beck, luidt dat de nieuwe actoren een 'interactieve tegenmacht' kunnen vormen. Met behulp van de verworven emancipatoire interactieve vermogens kunnen zij eigen gezag of 'contra-expertise' organiseren. Dit ligt in lijn met Becks analyse van de 'Zweite Moderne': de problemen die de moderniteit heeft gecreëerd voor de rationaliteit kunnen toch weer op rationele wijze worden geadresseerd en opgelost. Met andere woorden, de oorzaak van het probleem kan ook (deel van) de oplossing ervan vormen. Sterker nog, Beck noemt de burgers zelfs 'toekomstvaardiger' dan de maatschappelijke instituties en hun representanten (Beck 1997, 19).

In wezen berust ook het tegenwoordig zo populaire 'toezicht', uitgeoefend door vele 'toezichhouders', op dit principe. Het gaat om 'onafhankelijke' instellingen – dat wil zeggen, onafhankelijk van de overheid; of in modern jargon: 'op afstand' daarvan – die niet

zozeer op een wezenlijk andere manier opereren, op basis van een andere rationaliteit of methodiek, als wel andere bronnen aanboren en expertise vanuit andere netwerken mobiliseren. Wat is precies de meerwaarde hiervan? Deze lijkt vooral kwantitatief te zijn: er wordt meer informatie aangedragen en er worden meer perspectieven in stelling gebracht. Het is goed mogelijk dat dit in eerste instantie een zinnige correctie vormde op mogelijke kortzichtigheid van het ('gouvernementele') overheidsperspectief. Maar na verloop van tijd wreekt zich dat in deze multiperspectivische situatie gezag permanent kan worden betwist, zonder uitzicht op beslechting van de inhoudelijke vragen. Hiervan getuigt bijvoorbeeld het nimmer eindigende geschil rondom de geluidshinder veroorzaakt door de luchthaven Schiphol, waarbij de betrokken partijen verwickeld zijn in steeds complexere discussies over hoe geluidsoverlast moet worden geoperationaliseerd en gewaardeerd (vgl Bröer 2006).⁸ Een heel recent voorbeeld is het fundamentele meningsverschil tussen de twee betrokken toezichhouders, de Nederlandsche Bank en de Autoriteit Financiële Markten, inzake het faillissement van de DSB bank, voorjaar 2010.

4.

In de cultuur van interactieve constestatie is gezag altijd aanvechtbaar en aantastbaar; gezag en 'tegengezag' zijn niet meer principieel van elkaar onderscheiden. Dat leidt tot diverse problemen. Enerzijds kan zo'n principieel anti-paternalistische gezagsappreciatie strategisch worden gebruikt om kritiek op het eigen asociale gedrag te neutraliseren: 'Dat bepaal ik zelf wel!' Of tegen burens die geluidsoverlast ervaren: 'Dan had je maar niet in de stad moeten gaan wonen!' Of men definieert zulk eenzijdig asociaal gedrag juist als een gezamenlijk probleem: 'Daar komen we samen wel uit' – een reclameslagzin die niet toevallig (door de tabakslobby) is bedacht in de jaren tachtig, toen de geëmancipeerde burger zich als liberaal individu begon te manifesteren, met de daarmee gepaard gaande eigengereidheid en desinteresse in publieke sfeer en algemeen belang (vgl Van Oenen 2000, 2004a).

Anderzijds wordt de morele druk van de emancipatie wel degelijk gevoeld. Nu de voorwaarden voor een geëmancipeerd leven inmiddels zo'n dertig jaar lang – een hele generatie dus – zijn vervuld, treedt een nog niet algemeen onderkend probleem op dat ik *interactieve metaalmoetheid* noem (vgl Van Oenen 2006, 2008, 2009, 2010). Net zoals metaal na langdurige continue belasting opeens haarscheurtjes

kan gaan vertonen, zo kan ons vermogen tot autonoom handelen bezwijken onder de niet aflatende druk van interactief engagement. Na pakweg een generatie interactief leven begint zich te tonen dat de interactieve *lust* kan omslaan in een interactieve *last*. Door onze interactieve affirmatie van maatschappelijke normen hebben we ons die normen 'eigen' gemaakt, waarmee we onszelf in feite de plicht opleggen ook daadwerkelijk naar die normen te handelen. En dit niet slechts voor een enkel terrein of onderdeel van ons leven. Doordat emancipatie en democratisering op steeds meer terreinen van het maatschappelijk en het persoonlijk leven zijn doorgedrongen, drukt de emancipatoir-interactieve last steeds vaker en onontkoombaar op onze schouders. Omdat we niet meer naar 'vreemde' normen hoeven te handelen, wordt de vormgeving van het gehele leven, zowel het individuele als het collectieve, geheel en al onze eigen verantwoordelijkheid.

Hierdoor ontstaat het historisch nieuwe fenomeen dat we er, in weerwil van onze eigen overtuigingen en bedoelingen, met enige regelmaat niet meer in slagen te handelen in overeenstemming met de normen die wij zelf onderschrijven. We 'trekken het niet meer', of zeggen: 'Nu even niet!' We 'staken' dan als het ware tegen onze eigen overtuigingen. Zulke morele 'uitvalsverschijnselen' in strijd met de eigen normen duid ik aan als *interpassiviteit*.

Deze term komt oorspronkelijk uit de kunstfilosofie. Robert Pfaller (2000, 2008) en Slavoj Žižek (1997) hebben betoogd dat de hegemonie van interactieve kunst, waarin kunstwerken zich alleen kunnen verwerkelijken of voltooiën via inbreng van de bezoekers, heeft geleid tot het ontstaan van interpassieve kunstwerken. Dat zijn kunstwerken waaraan de bezoeker juist zijn inbreng of bijdrage gaat *uitbesteden*. Moe geworden door zijn eigen sterke engagement en aldus lijdend aan – in mijn termen – interactieve metaalmoetheid, verzaakt de bezoeker zijn interactieve 'plicht'. Het kunstwerk op zijn beurt is als het ware 'pro-actief' geworden en neemt onze inbreng voor zijn eigen rekening. Het toont zich in staat en bereid, de interactieve last van ons over te nemen. Als bezoekers worden wij als het ware redundant.

Mijns inziens doet interpassiviteit zich dus niet alleen voor op het terrein van de kunst, maar ook op verschillende andere terreinen van het maatschappelijk en het persoonlijk leven, zoals in de arbeid, het publieke domein, en de politiek (Van Oenen 2006). In meer-

dere domeinen zien we dat mensen er niet meer in slagen te handelen in overeenstemming met de eigen normen. Tot een dergelijke conclusie kwam ook al de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid haar rapport *Waarden, normen en de last van het gedrag* uit 2003. Daarin bestrijdt zij de opvatting van bijvoorbeeld CDA-voorman (en toenmalig premier) Balkenende dat het zou gaan om een gebrekkig besef van normen en waarden. Terecht constateert de WRR dat normen en waarden breed worden gedeeld – vanuit mijn perspectief dus een gevolg van het succes van de emancipatie. Het probleem zit hem volgens de raad in ‘de last van het gedrag’: het kennelijke (en kennelijk nieuwe!) onvermogen om besef van normen en waarden om te zetten in daarmee corresponderend gedrag.

De diagnose van interpassiviteit kan een verklaring vormen voor de eigenaardige, voor onze tijd typerende gezagsappreciaties die ik aan het begin van deze bijdrage beschreef zoals de verbale agressie, het respectloos geëiste respect, de mondigheid tegen elke prijs en het korte lontje. Ik stel voor deze fenomenen te begrijpen als uitingen van een onvermogen om te gaan met geslaagde emancipatie. De – nu ongeveer drie decennia bestaande – periode van interactieve betrokkenheid bij het gezag moeten we beschouwen als het eindstadium van het proces van verwerkelijking van de emancipatoire belofte van de Verlichting. Via de interactiviteit hebben we die belofte waargemaakt en daarmee onszelf verantwoordelijk gemaakt voor de emancipatoire inrichting van zowel het persoonlijke als het publieke leven. We zijn er zo enerzijds aan gewend geraakt om systematisch interactief betrokken te zijn bij de legitimatie van gezag, maar anderzijds hebben we het onszelf op deze wijze onmogelijk gemaakt om ons nog tegen het gezag te keren. Daarmee keren we ons immers alleen tegen ons eigen gezag.

De interpassiviteitstheorie impliceert dat de emancipatie is gerealiseerd, dat we allemaal mondig zijn, en dat we ‘moe’ worden van het leven naar onze eigen normen. Over drie mogelijke bezwaren tegen deze stelling wil ik nog kort iets zeggen. Het eerste bezwaar luidt dat mensen helemaal niet zo actief betrokken zijn bij de vormgeving van de samenleving en de heersende normen; ze zullen daar dus ook niet zo moe van zijn. Maar het gaat bij niet primair om feitelijke betrokkenheid, maar om de voortdurende *mogelijkheid* om betrokken te zijn en de eigen stem te laten horen. En doen we dat niet, dan kunnen we daar later op worden aangesproken: ‘je had toch de kans om...’.

Het tweede bezwaar houdt in dat allerlei groepen juist nog niet, of nog onvoldoende, zijn geëmancipeerd; de al even genoemde inclusiviteitskritiek dus. Dat mag zo zijn, maar gegeven de sterk emancipatoire strekking van onze samenleving (intergratie, werk, eigen verantwoordelijkheid enz.) betekent dit dat het probleem van interpassiviteit zich in de (nabije) toekomst alleen nog maar verder zal gaan uitstrekken; op termijn zal iedereen erdoor worden geraakt.

Een derde mogelijk bezwaar luidt dat emancipatie van burgers en instituties juist *onmondigheid* produceert. Zo leidt bijvoorbeeld de ‘protocollisering’ die zich in vele instituties voltrekt, zoals in het onderwijs en de zorg, tot frustratie en onvrede bij zowel professional als cliënt. Dit is echter juist in overeenstemming met de diagnose van interpassiviteit; het vormt een fraai voorbeeld van hoe de ‘proactiviteit’ van instituties de inbreng van bezoekers, cliënten, en zelfs dus de eigen (eerstelijns) functionarissen *redundant* maakt.⁹

Wat betekent de opkomst van interpassiviteit voor de mogelijkheid en vorm van kritiek op gezag? Hoe de dragers van die nieuwe kritiek eruit zien, is moeilijk te zeggen. Om te beginnen omdat we met een nieuw verschijnsel te maken hebben en dus er nog maar weinig zicht en grip op hebben. Maar ook meer principieel is het subject van de nieuwe kritiek moeilijk grijpbaar. Het zal meer tijdelijk van aard zijn, lokaal, wisselend, onvoorspelbaar. Het zal niet meer eenvoudig zijn in te delen in traditionele tegenstellingen zoals individueel versus collectief of georganiseerde groep versus ‘beweging’. Een treffende metafoer hiervoor is de ‘flash mob’: de sinds enkele jaren populaire ‘mobilisatie’, via sms of andere hedendaagse sociale (mobiele) media, van een min of willekeurige verzameling mensen die op een bepaalde tijd en plaats onverwacht een min of meer willekeurige collectieve handeling verricht, en dan zich dan weer even plotseling verspreidt (vgl Van Oenen 2004b). Zo gaan – zo is mijn hypothese – ook nieuwe vormen van kritiek op het gezag zich in toenemende mate manifesteren: tijdelijk, quasi-spontaan, grillig, teatraal, even snel opkomend als weer verdwijnend.

Ook inhoudelijk zal de kritiek op gezag moeilijk zijn te duiden. Dat vloeit rechtstreeks voort uit de interpassiviteitsdiagnose. Ik heb interpassiviteit, in haar diverse uitingsvormen, getypeerd als een ‘uitvalsverschijnsel’. Dat is enerzijds op te vatten als een gebrek, een onvermogen om – volledig en steeds – te beantwoorden aan de emancipatoire eisen van de tegenwoordige tijd. Maar anderzijds is het ook

te zien als een – passieve – vorm van verzet, een ‘niet meedoen’ met de (interactieve) eisen van de tijd. Dit verzet is *noodzakelijk* passief, omdat een actieve vorm direct weer tot verdere interactiviteit zou leiden; precies dus datgene waar men zich nu juist tegen wil verzetten. De nieuwe kritiek kenmerkt zich dienovereenkomstig door een weigering om zich uit te spreken in termen van beginselen, doelen, of zelfs maar duidelijke argumenten. Zouden zulke argumenten wel worden gegeven, dan zou men weer ‘terugvallen’ in een interactieve relatie – een soort catch-22 dus. We zouden dit een ‘post-emancipatoire’ vorm van verzet kunnen noemen, een vorm waarin de mondigheid noodzakelijk omslaat in onmondigheid.

Analoog hieraan kunnen we spreken van een post-emancipatoir begrip – of misschien beter: onbegrip – van gezag. Enerzijds zien we interpassiviteit zich manifesteren als een afkeer van gezag, als een onverschillig, bot of zelfs agressief onvermogen zich te gedragen in overeenstemming met normen die men zelf onderschrijft. En eigenlijk dus als een onvermogen om te aanvaarden dat hedendaags gezag onvermijdelijk mede het *eigen* gezag uitdrukt. Gelijktijdig is dit gedrag echter te begrijpen als een – evenzeer (noodzakelijk) passief – zoeken naar nieuw gezag, of een nieuwe ervaring van en omgang met gezag.

Gegeven het succes van emancipatie en mondigheid zal zulk nieuw gezag niet primair op inhoudelijke gronden rusten. Het gaat eerder om ‘lege’ vormen, of in termen van de politiek-filosoof Ernesto Laclau ‘empty signifiers’, lege dragers van betekenis die door een ieder kunnen worden ingevuld al naar gelang wat hem persoonlijk fascineert of dwarszit. Dit proces kan gekanaliseerd of gekatalyseerd worden door een charismatische leider, die als de persoonlijke representant van de eigen willekeurige fascinaties of frustraties wordt gezien: ‘Pim zegt wat ik denk’. Deze nieuwe vorm van politiek gezag valt onder de algemene noemer van populisme (Laclau 2005), een stijl die de nabije politieke toekomst dan ook zal domineren.

Daarmee lijkt in strijd dat de aanhang van populistische partijen zichzelf veelal juist als onmondig ziet, dat wil zeggen als groep die juist geen toegang heeft tot de kringen waarin gezaghebbend wordt gesproken. De verklaring is mijns inziens dat deze groep zich het meest gefrustreerd voelt door de eigen onmacht om daadwerkelijk een volledig geëmancipeerd leven te voelen, en het meest ontvankelijk is voor de verleiding om de schuld daarvoor alsnog te projecteren op

extern gezag, zoals politici. Tegen beter weten in probeert men zo dus te ontkennen dat het externe gezag thans niet meer is dan een weerspiegeling van het eigen gezag. Dit gebruik van mondigheid om zichzelf onmondig te verklaren, leidt onvermijdelijk tot verdere frustratie en wrevel, welke zich uiten in een nog hardnekkiger ontevredenheid en een nog grilliger politiek keuzegedrag.

Maar hoe verschillend ook in sociaal-economische status en sociaal-culturele leefwereld, voor *alle* moderne burgers geldt dat de geslaagde emancipatie een nieuwe verhouding tot gezag impliceert. De interactieve metaalmoetheid doet ons verlangen naar nieuw gezag, naar instanties of instituties aan wie wij ons oordeel of onze verantwoordelijkheid kunnen delegeren. Tegelijkertijd staan wij ambivalent tegenover zulke delegatie, omdat dit zich moeilijk verdraagt met ons geëmancipeerde zelfbeeld. We hebben weer behoefte aan heteronoom gezag, dat wil dus zeggen aan instituties die ‘pro-actief’ onze interactiviteit voor eigen rekening gaan nemen, maar we vinden het moeilijk om dit toe te geven – aan anderen, maar in wezen vooral aan onszelf. We willen, anders gezegd, weer een oriëntatiepunt buiten onszelf vinden dat weer betekenis kan geven aan het ‘respect’ dat we zo nadrukkelijk verlangen. Welke vorm dit zal aannemen is op het ogenblik *anyone’s guess* – net zo onvoorspelbaar als het opduiken van de *flash mob*.

Literatuur

- Achterhuis, Hans (1979) *De markt van welzijn en geluk*. Ambo, Amsterdam
- Beck, Ulrich (1997) 'Kinder der Freiheit. Wider das Lamento über den Werteverfall', in: id. (hg), *Kinder der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 9-33
- Bröckling, Ulrich, en Robert Feustel (red.) (2010) *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Transcript, Leipzig
- Brink, Gabriël van den (2004) *Schets van een beschavingsoffensief. Over normen, normaliteit en normalisatie in Nederland*. Amsterdam university press
- Bröer, Christian (2006) *Beleid vormt overlast*. Aksant (diss. UvA)
- Crossley, Nick (1996) *Intersubjectivity*, Sage, London
- Duyvendak, Jan Willem (1999) *De planning van ontplooiing : wetenschap, politiek en de maakbare samenleving*. Sdu, Den Haag
- Fraser, Nancy (2008) 'Abnormal justice', in: *Critical Inquiry*, vol 34, spring 2008, 393-422
- Laclau, Ernesto (2005) *On populist reason*. Verso, London
- Lijphart, Arend (1968) *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. De Bussy, Amsterdam
- Oenen, Gijs van (2010) 'Three cultural turns. How multiculturalism, interactivity and interpassivity affect citizenship', in: *Citizenship Studies*, 14/3, p. 293-306
- Oenen, Gijs van (2009) 'Interactieve metaalmoetheid'. *Filosofie & Praktijk*, 30/1, p. 5-18.
- Oenen, Gijs van (2008) 'Interpassivity revisited. A critical and historical reappraisal of interpassive phenomena.' *International Journal of Žižek Studies*, 2/2, 1-16.
- Oenen, Gijs van (2006) 'A machine that would go of itself. Interpassivity and its impact on political life.' *Theory & Event*, 9/2 [internet tijdschrift, geen paginering]
- Oenen, Gijs van (2004a) "'Hit me with your rhythm-stick!'" De moderne burger vraagt om straf', in: *Filosofie & Praktijk*, 25/5 (2004), p. 50-62
- Oenen, Gijs van (2004b) 'Het nieuwe veiligdom. De interpassieve transformatie van de publieke sfeer', in: *Open. Cahier voor kunst en het publieke domein*, no. 6, p. 6-16.

- Oenen, Gijs van (2000) 'Veiligheid voor alles. Over rechtshandhaving en haar motieven', in: *Krisis*, 1/2, p. 20-35
- Pfaller, Robert (2008) *Ästhetik der Interpassivität*. Philo Fine arts, Hamburg
- Pfaller, Robert (red.) (2000) *Interpassivität*. Springer verlag, Wenen
- Rawls, John (1980) 'Kantian constructivism in moral theory', in: *Journal of Philosophy*, 77/9 (september 1980), 515-572
- Swaan, Abram de (1977) *Uitgaangsbepanking en uitgaansangst. Over de verschuiving van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding*. Meulenhoff, Amsterdam
- Tonkens, Evelien (1999) *Het zelfontplooiingsregime : de actualiteit van Dennendal en de jaren zestig*. Bert Bakker, Amsterdam
- Stokkom, Bas van (2005) *Beledigd in Amsterdam. Verbaal geweld tussen politie en publiek*. Uitgave Politieregio Amsterdam Amstelland
- WRR (2003) *Waarden, normen en de last van het gedrag*. Amsterdam university press
- Žižek, Slavoj (1997) *The plague of fantasies*. Verso, London

¹ Inmiddels is er zelfs al weer een SIRE-campagne die nog een stap verder gaat, onder het motto: “Aardige mensen, hoe gaan we er mee om?” Volgens SIRE wekt aardig gedrag tegenwoordig in de eerste plaats wantrouwen op.

² Opstaan voor de rechter is in Nederland geen wettelijke plicht, maar wel een gedragsregel vanwege de Orde van Advocaten.

³ Geloof en niet opstaan hoeven volgens het Hof niet per se besloten te liggen in een erkende godsdienst; het mag ook om ‘een eigen exege-se’ van de advocaat gaan. Dit laatste wellicht omdat Enait – een in Suriname geboren, maar in Nederland opgegroeide moslim – zich niet op de Koran baseerde, maar op een uitspraak van Abd al-Azeez ibn Abd-Allaah ibn Baaz, van 1993-1999 grootmoefi van Saoedi-Arabië, alsmede op overtuigingen van zijn eigen vader. Voor de uitspraak inzake Mohammed Enait zie:

<http://tuchtrecht.overheid.nl/uitspraak/2009/pdf/YA0183>.

⁴ Voor Kants opvatting zie bijv. *Metaphysik der Sitten*, A 175; voor die van Bentham de Preface van diens *Fragment on government*.

⁵ Veelzeggend is de titel van Dworkins eerste bundel essays uit 1977: *Taking rights seriously*.

⁶ In de literatuur worden soms Rawlsiaanse en Habermasiaanse benaderingen samengenomen onder de noemer van ‘deliberatieve democratie’. Dit is verdedigbaar voor het latere (‘politieke, niet metafysische’) werk van Rawls, maar niet voor zijn benadering in *A theory of justice*.

⁷ Daarbij rijst de vraag hoe zulke publieken moeten worden geïdentificeerd en, om zo te zeggen, ‘geaccrediteerd’? Respectievelijk of zulke identificatie en accreditatie hun kritisch potentieel juist weer ondermijnt. Daarover gaat een groot deel van de discussie in de hedendaagse Franse politieke filosofie, van Rosanvallon tot Rancière. Zie hierover Bröckling & Feustel 2010.

⁸ En vergelijk het tumult in februari 2010 rondom het IPCC-rapport over de klimaatproblematiek. Vermeende fouten in het rapport vormden onmiddellijk aanleiding tot twijfel aan de betrouwbaarheid van de overheid en daaraan verbonden instituties.

⁹ Over dit functioneren van instituties, of kunstwerken, als *dromenon* – een systeem dat volgens een eigen logica draait en de inbreng van toeschouwers of cliënten niet nodig heeft, met als gevolg dat die aan *Selbstvergeessenheit* gaan lijden – zie Pfaller 2002 en Van Oenen 2006.