

Richard de Brabander

wees

positief!

voorbij de retoriek van  
*empowerment* in  
het sociale domein



Amsterdam  
University  
Press

Wees positief!



# Wees positief!

*Voorbij de retoriek van empowerment  
in het sociale domein*

*Richard de Brabander*

Amsterdam University Press

Dit onderzoek is medegefinancierd door Regieorgaan SIA, onderdeel van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). Deze uitgave is mede tot stand gekomen met steun van het Domein Gezondheid, Sport en Welzijn en het Centre of Expertise Preventie in Zorg en Welzijn van Hogeschool Inholland.

Ontwerp omslag: Lyanne Tonk

Ontwerp binnenwerk: Crius Group, Hulshout

ISBN 978 94 6372 149 3

e-ISBN 978 90 4855 725 7

DOI 10.5117/9789463721493

NUR 740



Creative Commons License CC BY NC ND

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>)

© R. de Brabander / Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2022

Some rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, any part of this book may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise).

By contrast, a technique of *empowerment* does not present itself as deriving from a theory that would legitimate it. It is experimented with, and is only valid to the extent that it is efficacious, that it makes possible what it nevertheless cannot explain: the event of a becoming capable of thinking and feeling in a mode that escapes from generalities that ask for adherence.

– Philippe Pignarre & Isabelle Stengers



# Inhoudsopgave

|   |    |
|---|----|
| <b>Woord vooraf</b>   | 11 |
| <b>1. Inleiding</b>   | 17 |
| Empowerment – aanpassing of verzet?                                     |    |
| 1.1 Politisering in het sociale domein                                  | 17 |
| 1.2 Van verzet naar aanpassing  | 19 |
| 1.3 Empowerment bestaat niet  | 23 |
| 1.4 Het empowermentdiscours in praktijk                                 | 26 |
| 1.5 Van aanpassing naar verzet?   | 28 |
| 1.6 De opzet en reikwijdte van dit boek                                 | 30 |
| <b>2. Empowering business</b>   | 35 |
| De eerste contouren van een discoursomslag                              |    |
| 2.1 Het versterken van eigen kracht: de burger aan zet                  | 36 |
| 2.2 Paradoxen van beleid  | 39 |
| 2.3 Empowerment is core business  | 41 |
| 2.4 De radicale herkomst van empowerment                                | 46 |
| 2.5 Een verkeerd gebruik van empowerment?                               | 51 |
| 2.6 De nieuwe geest van het kapitalisme                                 | 53 |
| 2.7 Het ethos van creativiteit en <i>employee empowerment</i>           | 59 |
| 2.8 Tot slot: Een positieve draai                                       | 62 |
| <b>3. Het geweld van het positieve</b>                                  | 67 |
| Over wreed optimisme en postideologische misleiding                     |    |
| 3.1 Een positieve basishouding  | 68 |
| 3.2 Het proces van Verlichting  | 73 |
| 3.3 De paradoxen van Verlichting  | 78 |
| 3.4 Wreed optimisme   | 80 |
| 3.5 Postideologische misleiding: waarom we aan de leugen vasthouden     | 83 |
| 3.6 De positieve samenleving: ‘Niet omdat het moet, maar omdat het kan’ | 88 |
| 3.7 Tot slot: Chantage van het positieve                                | 95 |



|   |     |
|---|-----|
| <b>4. Het bestuur van positiviteit</b>                        | 99  |
| De vriendelijke technieken van positieve macht                |     |
| 4.1 Positieve macht   | 100 |
| 4.2 Bestaansethiek en tegengedrag                             | 103 |
| 4.3 Vriendelijke technieken                                   | 107 |
| 4.4 De cirkel van invloed                                     | 109 |
| 4.5 Het psychologiseren van kritiek                           | 112 |
| 4.6 Sturing op zelfsturing                                    | 116 |
| 4.7 Pedagogiek van optimisme: 'emotional empowerment'         | 119 |
| 4.8 Willen wat de overheid wil dat wij willen                 | 123 |
| 4.9 De kunst om niet bestuurd te worden                       | 125 |
| 4.10 Tot slot   | 129 |
| <b>5. 'Het positief hertalen van de macht'</b>                | 131 |
| De ethische vertaling van empowerment                         |     |
| 5.1 Een fundamenteel andere kijk?                             | 131 |
| 5.2 Een complexe verhouding tussen ethiek, moraal en politiek | 132 |
| 5.3 De kaalgeplukte haan, of de mens van Plato                | 136 |
| 5.4 Een relationeel mensbeeld en positieve emoties            | 138 |
| 5.5 De decentrerende van het subject                          | 142 |
| 5.6 Improviseren op basis van positieve waarden               | 145 |
| 5.7 'Eén plus één is drie'                                    | 150 |
| 5.8 Tot slot: Politiek in het register van de moraal          | 153 |
| <b>6. De terugkeer van het politieke</b>                      | 157 |
| Over het belang van conflicten en het delen van onenigheid    |     |
| 6.1 Een kwestie van beschaving?                               | 158 |
| 6.2 Politieke verdeeldheid                                    | 161 |
| 6.3 De politiek en het politieke                              | 163 |
| 6.4 Ordenen is uitsluiten                                     | 165 |
| 6.5 Excurs: code zwart  | 167 |
| 6.6 Depolitiserende op links                                  | 170 |
| 6.7 Internal exclusion  | 173 |

|           |  |            |
|-----------|--|------------|
| 6.8       | Tegenstanders, geen vijanden               | 175        |
| 6.9       | Polariseren: kansen en bedreigingen        | 179        |
| 6.10      | Ongekend onrecht                           | 182        |
| 6.11      | Dissensus: het delen van onenigheid        | 184        |
| 6.12      | Tot slot                                   | 187        |
| <b>7.</b> | <b>Empowerment als dissensus</b>           | <b>189</b> |
|           | Pogingen om anders te denken dan we denken |            |
| 7.1       | Wat is het probleem?                       | 191        |
| 7.2       | Problemen maken                            | 195        |
| 7.3       | De cliënt doet het niet                    | 197        |
| 7.4       | Ik ben niet mijn diagnose                  | 201        |
| 7.5       | Een 'empowering conception of ethics'      | 209        |
| 7.6       | Tot slot: Een handelingsperspectief        | 214        |
|           | <b>Nawoord</b>                             | <b>217</b> |
|           | <b>Verantwoording</b>                      | <b>223</b> |
|           | <b>Noten</b>                               | <b>225</b> |
|           | <b>Bibliografie</b>                        | <b>237</b> |
|           | <b>Over de auteur</b>                      | <b>249</b> |
|           | <b>Zakenregister</b>                       | <b>251</b> |



# Woord vooraf

Wanneer ik schrijf, doe ik dat vooral om mezelf te veranderen  
en om niet meer het zelfde te denken als voorheen  
– Michel Foucault

Het is inmiddels vele jaren geleden: in mei 1986 schreef ik voor mijn opleiding personeelswerk aan de sociale academie een eindwerkstuk – men sprak toen nog niet hoogdravend van een afstudeeronderzoek – over vervreemding van de arbeid, met als titel: *Vervreemding: zeggenschap in coöperatie*. In het voorwoord veroorloofde ik mij enkele kritische kanttekeningen over ‘het repressieve karakter van het personeelswerk’. Ik was mij er vaag van bewust dat de ‘kritische personeelswerker’, waartoe ik werd opgeleid, deel uitmaakt van iets waar hij of zij kritisch tegenover zou moeten staan.

Die kritische opmerking kwam natuurlijk voort uit het onderwerp van mijn eindwerkstuk, waarin ik mij liet leiden door een humanistisch marxisme. Vervreemding van de arbeid zag ik als de bron van al het kwaad en het sleutelwoord waarmee ik alles dacht te kunnen verklaren. De grote boosdoener was Frederick Taylor, de vader van het *scientific management* of taylorisme, waarvan de vervreemding in *Modern Times* van en met Charlie Chaplin op dolkomische wijze genadeloos in beeld wordt gebracht. Taylor verafschuwde het idee dat medewerkers zelf zouden nadenken of een splinter initiatief zouden nemen en legde de basis voor een verregaande deling van arbeid. Tot in de kleinste details werd hun werk ontleed en met de stopwatch in de hand in tijd gemeten. Een werknemer is slechts verantwoordelijk voor het effectief uitvoeren van dat deeltje in het productieproces waarvoor hij of zij is aangenomen. En zo zien we Chaplin achter de lopende band moeren aandraaien. Zodra hij zich gaat bemoeien met de anderen ontstaan er problemen.

De arbeidsdeling maakt een eind aan de medezeggenschap van medewerkers over hun inzet van talenten, mogelijkheden en inzichten. Arbeid is niet langer de weg om zichzelf te ontwikkelen. Eind jaren '80 kon je nog ongegeneerd spreken van klasse. De heersende klasse, dat wil zeggen degenen die de productiemiddelen bezitten en beheersen, betoogde ik, eigent zich niet alleen de zeggenschap over de productiemiddelen toe, maar laat haar invloed ook gelden in het onderwijs, cultuur, moraal en opvoeding. Daarmee volgde ik Karl Marx in zijn stelling dat de heersende ideeën de ideeën van de heersende klasse zijn en dat wij een vals bewustzijn hebben, dat wil zeggen: een verkeerde voorstelling hebben van onszelf, van wat wij zijn of zouden moeten zijn.

Voor de emancipatie van de arbeider liet ik mijn oog vallen op het Joegoslavische model van arbeidszelfbestuur dat, zo beweerde ik, 'goede mogelijkheden bood voor de opheffing van vervreemding en een grote mate van werkelijke zeggenschap'. Na het houden van interviews bij enkele arbeiderscoöperaties kwam ik echter van een koude kermis thuis, want, zo luidde een van mijn ontluisterende conclusies, 'ook binnen het arbeiderszelfbestuur is er sprake van vervreemding'. De slecht bezochte ledenvergadering, het geringe vertrouwen in de eigen mogelijkheden, conformisme, vluchtgedrag en het wantrouwen ten aanzien van zeggenschap en apathie waren tekenen aan de wand. De strijd tegen vervreemding, zo betoogde ik, vereiste 'een mentaliteitsverandering' die zich niet alleen zou moeten richten op de bewustwording van de eigen mogelijkheden en op het vertrouwen in het eigen kunnen. Nee, de verwachtingen werden door mij hoger gespannen. Middels een 'normatief-reëducatieve strategie' – een eufemisme voor heropvoeding, zo besef en vrees ik nu – beoogde ik een problematisering van hun conformistische houding tegenover 'verinnerlijkte' waarden en normen. Het doel was medewerkers bewust te maken van de noodzaak het eigen bestaan volgens hun eigen waarden in te richten en in groepsverband op te komen voor onderdrukte en verdrongen verlangens en al doende de weg vrij maken voor het

vrije spel van menselijke vermogens en verlangens die dan niet langer door een doel-middelrationaliteit zouden worden bepaald.

Inderdaad een mond vol.

Als kritische personeelswerker in spe – verder zal ik niet komen – stond ik zeer kritisch tegenover geestdodend werk, dehumanisering en automatisering van de arbeid. De emancipatie van de arbeider en humanisering van de arbeid spraken voor mij vanzelf. Die humanisering van de arbeid, zo citeerde ik uit *De werkplaats en de stopwatch. Over taylorisme, fordisme en massaproductie* (1980) van de Franse filosoof en econoom Benjamin Coriat, was echter ‘een nieuw oorlogswapen tegen de arbeidersklasse’ (Coriat, 1981, p. 112). Dat is wat een koude douche heet, die zijn ontvullende uitwerking niet heeft gemist, al beseftte ik de implicaties van zijn uitspraak toentertijd niet of nauwelijks.

Ik had, zo moet ik bekennen, eigenlijk geen flauw benul van wat ik opschreef, maar zo veel jaren later durf ik wel te stellen dat mijn scepsis tegenover jubel- en modewoorden of *buzz words* en de *feel good rhetoric* hier is ontstaan. Eigen kracht, eigen regie, zelfredzaamheid, zelfsturing en veerkracht zijn de *welfare words* (Garrett, 2020) van onze tijd. Het zijn woorden die voor in de mond liggen en een positieve uitstraling hebben, als vanzelf spreken en geen nadere uitleg nodig hebben. Wat kun je erop tegen hebben? Ze lijken een algehele consensus weer te geven en fungeren als gemeenplaatsen en gewoonten die niet of nauwelijks vragen oproepen. Niemand is tegen eigen regie (Taylor uitgezonderd). Omdat niemand burgers wil verzwakken en afhankelijk wil maken, zijn we geneigd een gemeenplaats als ‘burgers in de eigen kracht zetten’ als iets goeds te aanvaarden. Gemeenplaatsen representeren een positieve grondhouding (Zijderveld, 2017).

In de opmerking van Coriat zie ik nu, velen jaren later, een verwijzing naar het werk van Michel Foucault, van wiens bestaan ik in 1986 geen weet had. Ondanks dat ik geen enkele concrete aanwijzing heb kunnen vinden, is het zeer waarschijnlijk dat Coriat bekend was met het werk van Foucault. Foucault

was niet zomaar een filosoof, hij was een publieke figuur die als de opvolger van Jean-Paul Sartre werd beschouwd, op televisie verscheen en door alle befaamde dag- en weekbladen werd geïnterviewd. Vanaf 1970 tot vlak voor zijn dood in 1984 gaf hij openbare colleges aan het prestigieuze Collège de France die voor iedereen toegankelijk waren en volle zalen trokken. Eind jaren zeventig hield hij zijn beroemde colleges over de geboorte van de biopolitiek. Daarin betoogt hij dat het humanisme en zijn moraal ontstaan op het moment dat de mens object van weten wordt en dat daarin een macht schuilt. De ontwikkelingen in de psychiatrie, het afschaffen van lijfstraffen en openbare executies en de opkomst van het milde strafregime aan het eind van de negentiende eeuw zijn, zo leert Foucault ons, niet het gevolg van humanistische hervormingen, maar verbonden met nieuwe machtstechnieken, instrumenten en methodieken die een toenemende controle over individuen mogelijk maken en een dwang uitoefenen die zich ongemerkt voortzet in ons spreken en onze gewoonten. Het volstaat niet meer om macht te situeren in een aanwijsbare instantie, of dit nu de staat, de baas van de werkplaats of het hoofd van het gezin is, die ‘als een veldwachter in een poppenkast de verschillende personages knuppelt’ (Foucault, 2013 p. 23). Foucault introduceert een concept van *biomacht*: een macht die ‘een positieve invloed op het leven heeft en er probeert richting aan te geven’, die ‘wil dat er krachten naar boven komen, dat ze groeien en worden geordend’ in plaats van te dwarsbomen, te breken of te onderdrukken (Foucault, 2018, p. 138-139). Ik kom daar nog uitgebreid op terug.

Laat ik dan nu pogen lering te trekken uit de les van Coriat die ik als student aan de sociale academie niet heb getrokken, of beter gezegd: niet heb kunnen trekken. Want welke les valt uit zijn ontnuchterende uitspraak te leren over wat nu onder de noemer van *empowerment* wordt gevangen? In hoeverre is empowerment – het streven naar eigen kracht en eigen regie, het versterken van mensen en hun handelingsmogelijkheden, het greep en controle krijgen over het eigen leven en werkelijke macht

over levensomstandigheden – eigenlijk ‘een nieuw oorlogswapen’ tegen de burgers? In hoeverre oefent empowerment een ‘positieve invloed’ uit op het leven om het te controleren? Dat is de algemene vraag die achter dit boek ligt verscholen.

In mijn boek over de mythe van zelfredzaamheid meende ik, ook al was dat erg vluchtig, in het denken over empowerment een ander geluid te horen dan in de mantra van zelfredzaamheid. Voor een deel is dat ook zeker het geval, maar dat neemt niet weg dat ook empowerment, ontdaan van zijn maatschappijkritische wortels, volgens sommigen, is geïnstitutionaliseerd en verworden tot het tegenovergestelde: een *disempowering practice* (McLaughlin, 2016). Wat volgt is min of meer een omzwenning over hoe we empowerment weer kunnen radicaliseren, en recht kunnen laten doen aan zijn wortels. En zo keer ik weer terug naar 1986, maar zonder hetzelfde te denken als toen.

Ik had deze omzwenning niet kunnen maken zonder de steun van anderen. Allereerst gaat mijn dank uit naar Gerard van den Broek die al jaren op een rustige en onzichtbare manier leidinggeeft aan het Cluster Social Work Zuid van Hogeschool Inholland en mij twee jaar lang twee dagen per week heeft vrijgesteld van onderwijs om dit onderzoek te doen. Zonder Femke Kaulingfreks zou ik niet op het idee zijn gekomen noch de moed hebben verzameld om een subsidie voor een postdoconderzoek aan te vragen. Haar verfrissende ideeën vormen naar mijn mening een belangrijke bron van vernieuwing in het sociale domein. Zij weet als geen ander haar activistische kritiek een overtuigende en praktische inhoud te geven. Net als Femke waren Lieke Wissink, Pim van Rooij, Roel van Goor, Ympkje Albeda bereid eerdere versies van hoofdstukken van kritisch commentaar te voorzien. Ik heb veel aan hun kritische opmerkingen en suggesties gehad. De constructieve kritiek van Willem Trommel op het voorlaatste concept was even bemoedigend als verrijkend. Michelle Bax-Driehuijs bedank ik voor het corrigeren van het definitieve concept. Ook dank aan Annelies van der Meij die constructief meedacht om een open access uitgave van dit boek mogelijk te maken.





# 1. Inleiding

## Empowerment – aanpassing of verzet?

To reclaim real power and control over our lives we  
need to critically scrutinise both the concept and  
practice of empowerment.

– Kenneth McLaughlin

### 1.1 Politisering in het sociale domein

De laatste jaren zien we in discussies op de website van Tijdschrift voor Sociale Vraagstukken en Sociaal.net een toenemende aandacht voor de maatschappijkritische rol en de politieke opgave van het sociaal werk.<sup>1</sup> Niet alleen in het sociale domein, maar ook in zorg en in het onderwijs klinkt nadrukkelijker kritiek op de managementbenadering die deze praktijken domineert (Biesta, 2012; Banks 2014; Tirions, 2019; De Brabander, Kaulingfreks & Ham, 2021). Niet de vraag hoe we middelen efficiënt en effectief kunnen inzetten om het rendement te vergroten, maar ethisch-politieke vragen en principes van rechtvaardigheid zouden leidend moeten zijn om vast te stellen wat goed sociaal werk is.

Deze aandacht voor de maatschappelijke opgave in en van het sociaal werk is een kritiek op cultureel-maatschappelijke ontwikkelingen die na de val van de Berlijnse Muur in 1989 hebben geleid tot de opkomst van het neoliberalisme, marktwerking en *New Public Management*, die sindsdien het referentiepunt vormen voor het hervormen van de verzorgingsstaat (Sennett, 2009). De metafoor BV Nederland spreekt wat dit betreft boekdelen en maakt duidelijk dat de samenleving als een organisatie en politiek als management wordt gezien. Ook burgers leren zichzelf te zien als ondernemers die zelf verantwoordelijk zijn voor hun succes en falen (Dehue, 2008; Swyngedouw, 2018; Trommel, 2018). Trudy Dehue gaat zelfs zover dat ze beweert dat het doel van

veel programma's in de hulpverlening is 'mensen te bewegen tot hetzelfde gedrag als dat van bedrijven' (Dehue, 2008, p. 236). We worden aangesproken om 'in onszelf te investeren', doelen te stellen – 'waar wil je over vijf jaar staan?' – en na te denken hoe we die doelen willen bereiken. Net als bedrijven moeten wij ons steeds opnieuw uitvinden om onze positie op de arbeidsmarkt te behouden en bereid en in staat zijn om vaste zekerheden los te laten. Flexibiliteit, veranderingsbereidheid, het zoeken naar nieuwe uitdagingen en kansen en het maximale uit jezelf halen zijn de eigenschappen van het ondernemende zelf.

Bij deze sociaal-economische en cultuurpolitieke ontwikkelingen ligt de herkomst van vigerende waarden die aan de basis liggen van de participatiesamenleving: zelfredzaamheid, eigen regie, eigen kracht en eigen verantwoordelijkheid. Recente studies laten zien dat het beroep van de overheid op de zelfredzaamheid, de eigen verantwoordelijkheid, de eigen regie en het informele netwerk van het individu in onze complexe samenleving niet realistisch is (WRR, 2017; Bredewold et al, 2018). Om tot een oplossing van sociale problemen te komen, legt de overheid het probleem eenzijdig op het bordje van het individu. Er is nauwelijks oog voor de maatschappelijke en structurele oorzaken waardoor individuen of groepen in een kwetsbare positie zitten en daar niet uit kunnen komen. Het sociaal werk is meer en meer in de positie gedrongen om overheidsbeleid uit te voeren, niet om daarbij kritische of ethisch-politieke vragen te stellen. Voor zover we deze vragen stellen, zijn zij volgens de Britse ethica Sarah Banks onderdeel van het publieke management dat het gedrag van beroepskrachten in het sociale domein wil reguleren. Niet alleen in de manier waarop we het sociaal werk organiseren dringen waarden van de markt door, maar ook ethische standaarden, beroepscodes en ethische beslismodellen verraden de invloed van publiek management en zijn systemen om het gedrag van zowel beroepskrachten als cliënten en burgers te reguleren (Banks, 2014). Banks pleidooi voor 'reclaiming the ethical' beoogt ethiek te denken in relatie tot politieke vragen naar sociaal onrecht, mensenrechten en maatschappelijke uitsluitingsmechanismen.

De aandacht voor politiserend werken kunnen we zien als een reactie op de hiervoor grof geschetste sociaal-economische en cultuurpolitieke ontwikkelingen. Het idee daarachter is dat sociaal werk zich nadrukkelijker zou moeten laten leiden door 'principes van sociale rechtvaardigheid, mensenrechten, collectieve verantwoordelijkheid en respect voor diversiteit' (IFSW, juli 2018). Recente studieboeken over sociaal werk besteden veel aandacht aan mensenrechten en de politieke opdracht van sociaal werk (Nachtergaele et al., 2017; Hermans, et. al., 2019; Tirions, 2019; Raeymaeckers, 2021). In *#sociaalwerk* (Tirions, et al., 2019, p. 21) geven de auteurs een algemene beschrijving van deze opdracht. Sociaal werkers zouden ervoor moeten zorgen dat de mensen die zij helpen 'hun recht kunnen halen'. Daartoe moeten zij (leren) inzien dat de kwetsbare positie waarin zij zitten niet enkel aan henzelf is te wijten. De oorzaken voor hun problemen en kwetsbare positie liggen ook op het niveau van de samenleving. Daarom moeten sociaal werkers structurele oorzaken en uitsluitingsmechanismen kunnen herkennen. Essentieel is daarbij volgens de auteurs dat sociaal werkers hun stem laten horen en stem geven aan mensen die buitengesloten worden. Het gaat erom dat mensen weer macht en controle over hun eigen leven krijgen, dat de samenleving en politiek hen erkent voor wie zij zijn, dat zij hun ervaringen van onrecht serieus nemen en hen in staat stellen hun situatie te verbeteren. Oftewel: empowerment.

## 1.2 Van verzet naar aanpassing

Wie vandaag wil spreken over empowerment stuit op de moeilijkheid dat een heldere definitie ontbreekt en al snel op een hallelujastemming. Typ 'empowerment' in op een zoekmachine en je vindt ontelbare hits, die gaan over 'eigen kracht', 'eigen regie', 'dialogoog', 'in jezelf geloven', 'herstel', 'zelfsturing', 'verantwoordelijkheid', 'bewustwording', 'vergroten van je eigen waarden', 'anders leren kijken', 'positief denken', 'de kracht van positiviteit', 'innerlijk leiderschap' en 'identiteitsvorming'. Empowerment is

van toepassing op van alles en nog wat en bestaat in alle soorten en maten: Employee Empowerment, Self-Empowerment, Mind Empowerment, Dyslexia-Empowerment en Community Empowerment. In een willekeurige boekhandel kun je nauwelijks heen om de stapels zelfhulpboeken over positief denken en eigen kracht met titels als 'de kracht van nu', 'de kracht van kwetsbaarheid', 'jouw keuze', 'de kracht van oplossingen', 'leven in vrijheid', 'de kracht van troost', 'positief ouder worden', 'de kracht van ja' en 'de kracht van nee'. Zelf kreeg ik ooit bij wijze van boekenweekgeschenk een boekje met 'de beste feelgood adviezen' voor een sterk mentaal welzijn meegestuurd. Klaarblijkelijk maakte de 'winkel van ons allemaal' zich zorgen om mijn mentale gesteldheid vanwege het boek dat ik had besteld. Het geloof in eigen kunnen is ongekend en uitgegroeid tot een ware industrie van coaches, psychologen, goeroes en consultants die de blijde boodschap verkondigen op DVD's, in boeken en op hun eigen YouTube-kanalen, in Ted Talks en op congressen en wereldfora. Wie kracht zet, ziet zijn of haar problemen als sneeuw voor de zon verdwijnen; voor iedereen ligt de droombaan, het droomhuis of de droompartner binnen handbereik. Kortom: waar een wil is, is een weg. Het populaire 'omdenken' prijst zichzelf aan als een manier van denken 'waarbij je kijkt naar de werkelijkheid zoals die is, en wat je daarmee zou kunnen. Je gebruikt in feite de energie van het probleem voor iets nieuws'. Daarbij horen ook allerlei tegeltjeswijsheden die ons aanmoedigen de beren die we op onze weg tegenkomen te omarmen. Opmerkelijk is de National Empowerment Television (NET), beter bekend als America's Voice, een teeveezender van en voor zeer conservatieve Amerikanen die naar eigen zeggen in meer dan elf miljoen huiskamers wordt bekeken. Kortom, allerlei gezindten lijken zich onder het vaandel van empowerment te scharen.

Vanwege zijn enorme populariteit loopt empowerment volgens sommigen het 'gevaar' een containerbegrip of een hype te worden, te vervlakken en te worden uitgehold (Van Regenmortel, 2008; 2011; 2020). Dat is niet iets van de laatste tijd. Begin jaren negentig werd empowerment al gekarakteriseerd als 'a pill acting for all

seasons' (Askheim, 2003; cf. McLaughlin, 2016; Schutz, 2019). In haar uitgebreide zoektocht naar 'het hart van empowerment' constateert Jenny Boumans dat empowerment een 'breed begrip' is en een helder theoretisch raamwerk ontbeert: 'in feite krijgt het concept in elk artikel een andere inhoud' (Boumans, 2016, p. 34; cf. Van Regenmortel, 2020). Het leent zich voor tal van interpretaties, doeleinden en wordt gezien als begrip, paradigma, benadering, werkwijze, methode, proces of doel. Het gevaar van een toenemende populariteit bestaat er volgens haar uit dat de 'werkelijke inhoud' en 'essentie' van empowerment verloren gaat en dat de term te pas en te onpas wordt gebruikt voor elk willekeurig denk- en handelingskader. Die werkelijke inhoud is volgens Boumans verbonden met het streven naar emancipatie van sociaal achtergestelde individuen of groepen en heeft 'altijd' als doel '(een stukje) meer werkelijke macht over levensomstandigheden te verwerven'. Empowerment is, zo stelt zij, een 'kritisch begrip' waarin de relatie tussen individu en samenleving en de vraag naar de macht, dat wil zeggen het 'verleggen van grenzen tussen bepaald worden en zelf bepalen' en het creëren van een machtsvrije dialoog tussen gelijkwaardige partners centraal staat (Boumans, 2016, p. 8).

Het begrip empowerment is afkomstig uit de emancipatie- en burgerrechtenbeweging in de Verenigde Staten die in de jaren zeventig van de vorige eeuw streed tegen racisme en onderdrukking van Afro-Amerikanen en andere gemarginaliseerde groepen en voor sociale gelijkheid en rechtvaardigheid. Empowerment stond geheel in het teken van politieke invloed en verzet tegen sociaal onrecht en ongelijke machtsverhoudingen. Het hedendaagse narratief van empowerment herinnert daar nog nauwelijks aan. Over empowerment wordt gesproken als een proces waarbij individuen meer controle over hun leven krijgen, niet langer als een strijd tegen onderdrukking en voor een betere maatschappelijke positie voor achtergestelde groepen in de samenleving. Begrippen als onderdrukking, strijd en verzet zijn nagenoeg geheel verdwenen uit het hedendaagse vocabulaire van empowerment. Zo merkt Boumans terecht op dat empowerment

zijn maatschappijkritische inhoud verliest doordat het naar het centrum van het overheidsbeleid is verschoven.<sup>2</sup> De overheid zou in empowerment enkel een middel zien om kosten te besparen: mensen ‘mogen’ het nu allemaal zelf doen.

Het lijkt mij van belang om daaraan toe te voegen dat de hervorming van de verzorgingsstaat niet alleen financieel-economisch maar ook moreel-politiek van aard is. Zij richt zich namelijk ook op de manier waarop burgers zich tot zichzelf, anderen en hun situatie zouden moeten verhouden. De verschuiving representeert, aldus Kenneth McLaughlin ‘a depoliticising of action for change’. Het institutionaliseren van empowerment maakt het volgens hem tot een ‘disempowering police and practice’ (McLaughlin, 2016). Door mensen in hun kracht te zetten of te empoweren – om dat vreselijk jargon te gebruiken – verliezen zij de controle en de macht over hun eigen leven.

Dit boek gaat over de vraag hoe het mogelijk is dat empowerment is omgeslagen in disempowerment én hoe we deze omslag kunnen doorbreken. Om deze omslag van verzet naar aanpassing te begrijpen, moeten we haar plaatsen in de cultureel-maatschappelijke ontwikkelingen en de opkomst van het neoliberalisme, dat het referentiepunt vormt voor de hervorming van de verzorgingsstaat en het denken over empowerment. Empowerment staat niet langer in het teken van politiek verzet en strijd tegen machtsongelijkheid, maar krijgt een functie in de vorming van een neoliberaal subject dat leert zichzelf te ervaren als de oorzaak en de oplossing van zijn problemen. Empowerment richt zich vooral op het activeren en versterken van het individu, niet op het veranderen van de structurele factoren die individuen of groepen individuen in een achtergestelde positie brengen.<sup>3</sup> Daarom zal ik in de eerste drie hoofdstukken ingaan op de vraag hoe het neoliberalisme zich het begrip empowerment toe-eigent en depolitiseert, welke betekenis empowerment daarin krijgt en welke machts effecten dit heeft. Hier wordt een eerste stelling bereikt. Ik zal betogen dat de neoliberale toe-eigening van empowerment niet zozeer breekt met de maatschappijkritische herkomst, maar daar eerder op aansluit. Het ethos ervan

beantwoordt aan de eisen van zelfexpressie, zelfontplooiing en ruimte voor creativiteit en positiviteit en wordt verheven tot een moreel imperatief. Vervolgens komt het erop aan hoe we deze omslag kunnen keren en ruimte kunnen bieden aan het verzetspotentieel van empowerment. Daarover gaan de laatste drie hoofdstukken.

### 1.3 Empowerment bestaat niet

Hoe kunnen we van empowerment blijven spreken wanneer het is ontdaan van zijn ‘werkelijke inhoud’ of ‘essentie’? Hoe kan een term überhaupt zijn ‘werkelijke inhoud’ verliezen? Hoe is het mogelijk dat empowerment als notie van verzet en strijd tegen onrecht zich zonder al te veel moeite door het neoliberalisme heeft laten inlijven? Je zou toch zeggen dat we op grond van die werkelijke inhoud het kaf makkelijk van het koren kunnen scheiden en kunnen beoordelen of in de praktijk echt sprake is van empowerment. Bij het bepalen van die werkelijke inhoud of essentie stuiten wij evenwel op een onoverkomelijk probleem. Om te beoordelen of een bepaalde actie of interventie daadwerkelijk bijdraagt aan en een manifestatie is van empowerment, kunnen we geen beroep doen op wat empowerment ‘echt’ is, want dat laatste is nu juist onderwerp van discussie. Op grond waarvan zouden we onafhankelijk kunnen beoordelen dat ‘onze’ praktijk van empowerment beantwoordt aan de werkelijke inhoud van empowerment en die ‘van hun’ niet? In feite zeg ik hiermee dat er evenmin sprake is van vervlakking of uitholling of van een passend of onpassend gebruik van het begrip.

Dit boek gaat over praktijken van empowerment, maar gezien vanuit een discours-theoretisch perspectief. Het gaat mij namelijk niet om de vraag wat de werkelijke inhoud van empowerment is, maar welke betekenis van empowerment dominant wordt en hegemonie verwerft. Op basis van dit discours-theoretische uitgangspunt neem ik daarom zowel een inhoudelijke als een methodologische beslissing: dat empowerment geen hart, geen



essentie of werkelijke inhoud heeft, dat empowerment inderdaad een containerbegrip begrip is en dat het op zichzelf helemaal niets betekent. Kortom: zoiets als empowerment bestaat niet. Hiermee bedoel ik dat het begrip empowerment niet een op zichzelf staande zinvolle werkelijkheid beschrijft die onafhankelijk van de betekenissen die we eraan geven een ‘werkelijke inhoud’ heeft, die we eventueel juist weergeven. Mijn doel is daarom niet te bepalen wat de werkelijke inhoud van empowerment is. Het is misschien voor praktijken in het sociale domein wenselijk een begrip als empowerment eenduidig te definiëren, maar dat geeft geen inzicht in de discursieve mechanismen waardoor empowerment omslaat in disempowerment. Ik probeer veeleer na te gaan hoe empowerment op een *bepaalde* manier werkelijkheid krijgt en welke rol empowerment speelt in hoe we ons leren verhouden tot onszelf, anderen en onze situatie.

In het verlengde van Foucault omschrijf ik ‘discours’ of ‘vertoog’ als een geheel van wetenschappelijke inzichten en sociaal-culturele uitingen, opvattingen en meningen die onze blik op de werkelijkheid oriënteert en bepalend is voor de spontane wijze waarop wij denken, spreken en handelen en we onszelf ervaren, waarnemen en waarderen. Dit impliceert dat het empowermentdiscours zich niet enkel beperkt tot beroepspraktijken. Zouden we enkel en alleen in de praktijken van het sociale domein op onze eigen kracht worden aangesproken, dan zou dat weinig effect hebben. Reclames, talkshows en glossymagazines, media en het onderwijs spreken ons ook aan op de onderliggende sociaal-culturele waarden en normen. Anders gezegd: het gemak waarmee we het woord empowerment in allerlei contexten gebruiken reproduceert een dominant sociaal-cultureel discours.

Het impliceert ook dat een heersend discours de verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie reguleert en, in de woorden van Judith Butler, een ‘stilzwijgende censuur’ en dus macht uitoefent. Zij doelt daarmee niet op een spreekverbod dat de overheid ons oplegt, maar op ‘stilzwijgende machtswerkingen die een onuitgesproken afwijzing inhouden van wat onzegbaar moet

blijven' (Butler, 2007, p. 171; cf. Garrett, 2019). Deze stilzwijgende censuur valt moeilijk te doorbreken, omdat zij niet degenen die spreken controleert, maar het discours; het bakent de ruimte af waarbinnen we beginnen te spreken en wat wij zeggen serieus kunnen nemen en als zinvol kunnen (h)erkennen. Wie betoogt dat rechtvaardigheid, gelijkheid en solidariteit de agenda van de verzorgingsstaat zouden moeten bepalen, spreekt tegenwoordig koeterwaals en wordt door de overheid niet of nauwelijks serieus genomen. Zij die bezwaren aantekenen tegen zelfredzaamheid, eigen regie en eigen kracht, hebben heel wat uit te leggen, terwijl degenen die deze principes omarmen zich kunnen bedienen van aansprekende slogans die vanzelf spreken en geen uitleg meer behoeven (De Brabander, 2014, p. 22). Zo oefent een discours ongemerkt macht op ons uit.

Die onzichtbare macht en stilzwijgende censuur zichtbaar maken, is een van de doelen die ik met deze studie beoog. Ik benader empowerment als een ethisch-politiek discours dat onze oriëntatie op praktijken in het sociale domein en de samenleving als geheel sterk beïnvloedt. Evenmin als die van vrijheid of rechtvaardigheid kan de juistheid van een bepaalde betekenis van empowerment getoetst worden aan de empirische werkelijkheid. We kunnen vanuit een bepaald discours over rechtvaardigheid wellicht tot de conclusie komen dat de samenleving onrechtvaardig is, maar op basis van die waarneming kunnen we de juistheid van die rechtvaardigheidsopvatting bevestigen noch weerleggen. Mijn doel is de discoursomslag van empowerment te reconstrueren: welke betekenis van empowerment is dominant geworden en presenteert zichzelf als werkelijk, noodzakelijk en wenselijk, en welke effecten heeft dat op de werkelijkheid. Het gaat mij er niet om bestaande normatieve kaders te rechtvaardigen, maar ik wil deze kritisch doordenken. Dat een bepaalde invulling van waarden onze oriëntatie op onszelf en de samenleving domineert, wil namelijk niet zeggen dat deze invulling universeel, noodzakelijk en wenselijk is. Het betekent enkel dat een bepaalde invulling zonder geweld hegemonie heeft verworven, dat wil zeggen algemene instemming krijgt; andere

betekenissen en daarmee handelingsperspectieven worden daarmee uitgesloten als serieuze mogelijkheden.

#### 1.4 Het empowermentdiscours in praktijk

Ligt het gevaar van de enorme populariteit van empowerment er niet in dat het begrip gemeengoed is en we blind zijn voor de macht die het op ons uitoefent? Zolang we met elkaar blijven zitten binnen een bestaand discours, of zoals het tegenwoordig zo populair heet *bubble*, bestaat ons spreken uit niets anders dan het herhalen van wat al is gezegd: het bekende verhaal dat we voor waar en als vanzelfsprekend aannemen.

Dat verhaal leidt een eigen leven en wordt een praktijk. Reclames op televisie spreken ons aan op onze eigen kracht en vertellen ons dat het leven een keuze is. Op congressen, opleidingen, seminars en trainingen leren studenten en sociale beroepskrachten de taal van empowerment te spreken en hun handelen daarop af te stemmen. Op hun beurt vertellen zij het verhaal weer verder. De sociale beroepskrachten gaan met hun cliënt 'in dialoog' en samen en vanuit een wederzijdse verantwoordelijkheid 'op ontdekkingsstocht naar de eigen kracht'. De docent leert studenten te reflecteren op hun handelen: vanuit welk perspectief ga je in dialoog met je cliënt, de buurtbewoners of deelnemers; hoe richt je jouw aandacht op de eigen kracht van de cliënt; hoe spreek je zijn krachtbronnen aan? Zowel de cliënt als de student wordt gevraagd te denken vanuit krachten en mogelijkheden, niet vanuit problemen of tekorten.

Dat we steeds weer en in verschillende contexten en media (TED Talks, dvd's, praatprogramma's, reclames, zelfhulpboeken, in het onderwijs, op het werk, in de politiek en in het sociale domein) aangesproken worden op onze eigen kracht en eigen regie, sluit paradoxaal de mogelijkheid uit dat we daarover geheel zelfstandig beschikken. Hier treedt een fundamentele en complexe paradox van empowerment op de voorgrond. Spreken we iemand aan op zijn eigen kracht en regie, dan ontnemen

we hem of haar die tegelijkertijd. Deze paradox markeert een fundamentele afhankelijkheid van een spreken, denken en doen waarover we geen controle hebben. We beschikken immers niet over het discours, we zijn daarvan niet de auteur. We maken deel uit van dat discours en tegelijkertijd delen we het mede. Toch lijkt de aanspreking noodzakelijk om te kunnen handelen: 'We blijven afhankelijk van de manieren waarop we worden toegesproken om überhaupt enig vermogen tot handelen te kunnen realiseren' (Butler, 2007, p. 45). Zodra we worden aangesproken op onze eigen kracht, zal dat doorwerken in hoe we ons tot onszelf leren en gaan verhouden. Dat betekent echter niet dat deze doorwerking mechanisch en volledig voorspelbaar is (Butler, 2007, p. 54). Het betekent wel dat wie zich niet conformeert, als onwillig wordt gezien en eventueel sancties tegemoet kan zien.

Een discours is iets anders dan een theorie. Het is een praktijk van weten, reglementen, tactieken, technieken, bestuurlijke maatregelen, indelingen, bouwkundige, didactische, pedagogische of andersoortige voorschriften, instituties en filosofische en morele uitgangspunten, protocollen, procedures en procédés. Dit complexe geheel vangt Foucault onder de noemer van het 'dispositief van macht-weten' (Foucault, 2013, p. 41).<sup>4</sup> In zijn onderzoek naar het dispositief stelt hij de vraag naar *hoe* macht wordt uitgeoefend en welke technieken, tactieken, mechanismen en instrumenten in praktijken op verschillende niveaus (individu en samenleving) worden ingezet en met welk doel dat gebeurt. Het dispositief is geen structuur waarin de elementen vastliggen, maar een netwerk waarin de aard en het statuut van de elementen wisselen. Dit zegt ook Jenny Bouman met zoveel woorden als zij concludeert dat empowerment kan worden gezien als uitgangspunt, een paradigma, een manier van denken, een principe, een waarde, een doel, een methodiek of werkwijze die uiteenlopende zaken met elkaar kan verbinden: organisatiedoelen, hulpverleningsdoelen, preventie en individuele gedragsverandering (Boumans, 2016, p. 34).

Als we empowerment zien als een 'dispositief van macht-weten', dan is de vraag welke vormen van weten empowerment vooronderstelt, hoe empowerment macht uitoefent en welke

technieken het daartoe inzet en met welk doel. Welk beeld bestaat er van mensen die *empowered* (moeten) worden en hoe wordt gereguleerd hoe zij zich tot zichzelf, anderen en hun situatie leren verhouden? Daarin komen drie lijnen samen: die van het weten (*savoir*) en de kennis (*connaissance*)<sup>5</sup> over 'de mens' die circuleert en in praktijken wordt verwerkelijkt; die van de ethiek en de normatieve vooronderstellingen over hoe we ons tot onszelf zouden kunnen verhouden; en die van de macht en de machtsmechanismen die daarin werkzaam zijn. Neem de veel gehoorde en bekende uitspraak dat we moeten kijken naar wat mogelijk is, niet naar wat niet mogelijk is. Dit laat zich lezen als een morele imperatief die is gebaseerd op het idee (weten) dat wie of wat we zijn niet wordt bepaald door de omstandigheden waarin we leven en dat we daaraan kunnen ontstijgen (macht) en we onszelf niet moeten zien als slachtoffer van omstandigheden wanneer deze even niet meezitten (ethiek).

Wanneer we willen begrijpen hoe empowerment macht uitoefent, dan zullen we moeten kijken naar vormen van macht die onze cognitieve en morele organisatie van onze ervaringen, verlangens en handelen niet onderdrukken maar op een positieve wijze besturen.

## 1.5 Van aanpassing naar verzet?

Maar als ons spreken stilzwijgend wordt gecensureerd, is er dan nog ruimte om anders over empowerment te spreken? En zo ja, hoe dan? Het is Foucault wel verweten dat hij met zijn ideeën over macht iedere kritische positie bij voorbaat onmogelijk maakt. We maken immers onvermijdelijk deel uit van het discours dat we bekritisieren. Dat alles betekent echter niet dat een discours geen grenzen heeft en allesomvattend is. Juist aan die grens ontkiemt de mogelijkheid van verzet.

Foucaults analyse van de macht leidt uiteindelijk tot een 'kritiek op de ontologie van het zelf' (Foucault, 2001; Hacking, 2004). Het gaat er in deze kritiek niet om een bepaalde opvatting van

empowerment te weerleggen en als onjuist af te doen, maar om het blootleggen van de vooronderstellingen, machtsmechanismen en normatieve aanspraken die we als natuurlijk en werkelijk voorstellen. De kritische vraag luidt in hoeverre dat 'wat ons als universeel, noodzakelijk en verplicht wordt voorgeschoteld, bijzonder, toevallig en het product van willekeurige voorschriften' is (Foucault, 2001, p. 1393). Kritiek bestaat eruit 'om erachter te komen hoe en tot welke grens er op een andere manier zou kunnen worden gedacht' (Foucault, 2018, p. 172) en in de grensoverschrijding de mogelijkheid te scheppen om anders te zijn, te spreken en te denken dan we gewend zijn. Daarom spreekt Foucault ook over kritiek als een grenshouding: we moeten de grenzen opzoeken (Foucault, 2001, p. 1393). We stuiten op die grens als het discours 'niet meer toereikend is om op een vanzelfsprekende manier over de wereld, onze medemens en over onszelf te praten. Verzet wortelt in de discursieve benardheid die we voelen als we verstrikt raken in paradoxen' (Oosterling, 2020, p. 45). Paradoxen 'lichten tegels van vanzelfsprekendheid' (Denys, 2020, p.15).

De kritiek van de ontologie van het zelf biedt de opmaat voor of het scharnierpunt van een politisering van empowerment. De vraag naar de grens en de legitimatie daarvan is immers de kernvraag van de politiek (Mouffe, 2008; Lefort, 2016; Frissen, 2016a). Wie staat wel in zijn eigen kracht en wie niet? Wie is wel een goede burger en wie niet? Wie komt wel voor een voorziening in aanmerking en wie niet? Welke activiteiten worden wel als tegenprestatie gehonoreerd en welke niet? Steeds gaat het om de vraag waar de grens wordt getrokken. Niet alleen op het ingewikkelde niveau van de politieke filosofie, maar ook of misschien juist in alledaagse situaties, in de ontmoeting tussen sociaal werkers en hulpvragers aan de spreekwoordelijke keukentafel: waarom krijgt mijn buurvrouw wel schoonmaakhulp en ik niet?

De politicoloog Michael Lipsky (2010) beweert dat beleid gemaakt wordt in deze interactie tussen enerzijds de beroepskrachten, door hem *street-level bureaucrats* genoemd, en anderzijds burgers aan de keukentafel of aan het loket. Daarbij

wijst hij op de volgende paradox: hoe kunnen sociaal werkers de regels gelijkelijk toepassen en tegelijkertijd recht doen aan de afzonderlijke situatie waarin individuen of gezinnen verkeren? Natuurlijk, in de dagelijkse praktijk is het van belang zorgvuldig met deze dilemma's om te gaan. Deze prudente omgang beperkt zich echter tot lastige manoeuvres binnen bestaande normatieve kaders en beleidskaders. Het politiseren gaat een stap verder door de kaders zelf ter discussie te stellen. Het grijpt de dilemma's aan om te laten zien dat de gestelde kaders ontoereikend zijn en vigerende waarden en normen die daaraan ten grondslag liggen – eigen kracht en eigen regie, eigen verantwoordelijkheid – op hun grenzen stuiten en allerminst vanzelf spreken. Het biedt zo ruimte om andere ordeningen dan de bestaande te tonen.

Dat roept onmiddellijk de vraag op wat die grensoverschrijding legitimeert, want ook politisering raakt verstrikt in de vraag naar haar legitimiteit. Hoe te schrijven in het besef dat we verstrikt raken in een discours dat op zijn grenzen stuit? Volgens de socioloog Willem Schinkel komt dat erop neer om 'zo te spreken dat het spreken met zichzelf in de knoop raakt' (Schinkel, 2008, p. 13). Zo ver heb ik in dit boek niet durven gaan. Wel heb ik gepoogd om de paradox serieus te nemen waarin empowerment verstrikt raakt. Niet om empowerment daarmee af te serveren, maar om aandacht te vragen voor vormen van empowerment waarin groepen of individuen zich verzetten tegen de hun toegewezen subjectposities en een andere verhouding tot zichzelf zoeken zonder zich daarbij te beroepen op een essentie of identiteit. Op de momenten waar het spreken over empowerment in paradoxen verstrikt raakt, toont het zijn performatieve kracht, waarmee het verzet tegen de opgelegde verhoudingen en subjectposities vrij kan komen.

## 1.6 De opzet en reikwijdte van dit boek

Tot slot van deze inleiding een woord over de aard, reikwijdte en opzet van deze studie. Dat dit boek put uit politieke en cultuurfilosofische ideeën die niet onmiddellijk zijn te vertalen in

bruikbare methodieken, wil niet zeggen dat het geen betekenis heeft voor de praktijk. Voor zover praktijkgericht onderzoek kennis wil ontwikkelen die bijdraagt aan de vernieuwing van de beroepspraktijk, richt ik mij vanuit een discours-theoretisch perspectief op de ethisch-politieke dimensie van een dergelijke vernieuwing, op basis van de vooronderstelling dat iedere praktijk politiek van aard en dus begrensd is en daarmee een of andere vorm van uitsluiting impliceert.

Als praktijken voor zich spreken, dan volharden zij in hun eigen gelijk en sluiten zij op voorhand andere mogelijkheden uit. Neem bijvoorbeeld het veelgehoorde verwijt dat de theorie niet aansluit bij de praktijk, of, maar dat hoor ik maar zelden, de praktijk niet aansluit op de theorie. Het verwijt 'dat is theorie' dient niet zelden als stoplap om een bepaalde opvatting als onwerkbaar, onbruikbaar of onwerkelijk af te serveren en de bestaande praktijk te handhaven. Het trekt een scheidslijn tussen wat zinvol is en wat niet, tussen wat we wel en wat we niet serieus moeten nemen. Het haalt daarmee zijn eigen gelijk door die grens te legitimeren met de bestaande praktijk en discussie daarover kort te sluiten. Kennis ontwikkelen en valideren zou dan enkel dienen om bestaande praktijken te legitimeren. Praktijkgericht onderzoek kan niet alleen inhouden dat we oplossingen aandragen voor gestelde problemen, maar we zullen ook stil moeten staan bij de reden waarom en op basis van welke vooronderstellingen een probleem wordt gesteld, dat wil zeggen bepaald, begrensd en afgebakend. Iedere probleemstelling is noodzakelijk een beperkte representatie, die bepaalt wat relevant is om in te brengen en over te spreken en reguleert daarmee ook hoe we met het gestelde probleem zouden moeten omgaan. Hoe kan praktijkgericht onderzoek echt innovatief – om dat jeukwoord maar te gebruiken – zijn, wanneer het de grenzen niet opzoekt, niet ter discussie stelt en niet toont dat het anders kan?

Wat is de weg die wij gaan? Om te begrijpen hoe empowerment van haar politieke herkomst is losgeraakt en in haar tegendeel omslaat, zoom ik in het eerste hoofdstuk uit op sociaal-culturele en politieke ontwikkelingen. Op basis van Luc Boltanski en Ève



Chiapello's studie naar de 'nieuwe geest van het kapitalisme', betoog ik dat het concept empowerment een morele legitimatie bood aan het in de jaren negentig van de vorige eeuw opgekomen neoliberalisme. Het gebruik van empowerment sluit aan bij wat zij een artistieke kritiek noemen, een kritiek die strijdt voor creatieve ruimte, zelfexpressie, autonomie en zelfontplooiing. Deze kritiek vindt weerklank in maatschappijkritische managementliteratuur die afstand neemt van hiërarchische structuren waarin weinig ruimte is voor eigen inbreng, eigen regie en democratie. De artistieke kritiek richt zich positief-kritisch op de mogelijkheden van het individu.

In het tweede hoofdstuk stel ik dat empowerment onlosmakelijk verbonden is met wat ik het ethos van positiviteit noem. Dit ethos spreekt ons aan op een positieve grondhouding tegenover het leven. In dit hoofdstuk zoek ik naar de grenzen van deze positiviteit, die geen ruimte laat voor het vreemde, het andere, het negatieve en, in de woorden van Han, leidt tot 'de hel van het gelijke'. De vraag hoe het ethos van positiviteit doorwerkt in praktijken en de verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie, staat centraal in het hoofdstuk over het bestuur van positiviteit. Dit bestuur hanteert vriendelijke technieken van positieve macht om ons moreel aan te spreken op ons kunnen. Om de omslag van empowerment in disempowerment te begrijpen, moeten we niet over macht denken in termen van onderdrukking, verboden en geboden, maar die beschouwen als een vorm van positieve macht die tot uiting komt in het activeren van individuen.

De kritische en integrale benadering van empowerment biedt een belangrijk weerwoord tegen de eenzijdige aandacht op het versterken van de eigen kracht. Die benadering wil empowerment bevrijden uit de 'neoliberale recuperatie' (Peeters, 2015) door het te verbinden met structurele oorzaken waardoor mensen uitgesloten worden en in een kwetsbare positie komen. Mijn kritiek in het vijfde hoofdstuk is dat deze benadering, ik zei het al eerder, schatplichtig blijft aan het ethos van positiviteit en dat zij het politieke moment bespeelt in het register van de moraal. Exemplarisch daarvoor is 'het positief hertalen van de macht'. In het voorlaatste hoofdstuk ga ik in op de terugkeer van *het*

*politieke*, dat bevestigt dat iedere ordening politiek van aard is en onvermijdelijk uitsluit. Verzet komt daarom niet van buiten maar is immanent aan de orde. Dat uit zich lokaal en op manieren die we niet onmiddellijk als politiek erkennen. Ik zal hier met name ingaan op het werk van Chantal Mouffe en Jacques Rancière. In het laatste hoofdstuk duid ik enkele van die momenten.

Voor de reconstructie die ik beoog, heb ik mij voornamelijk gebaseerd op literatuuronderzoek. Voor een interpretatie van de sociaal-culturele en politieke ontwikkelingen heb ik mij gebaseerd op het werk van sociologen als Luc Boltanski en Ève Chiapello en cultuurfilosofen als Slavoj Žižek en Byung-Chul Han en politiek filosofen als Chantal Mouffe en Jacques Rancière. Aangezien ik dit boek heb willen schrijven voor beleidsmakers en beroepskrachten in het sociale domein en voor onderzoekers die zich richten op de praktijken in het sociaal domein, heb ik gepoogd hun gedachtegoed zo helder mogelijk weer te geven, zonder daarbij de complexiteit van hun denken tekort te doen. Wel heb ik vermeden in te gaan op onderlinge discussies die zij vaak op het scherp van de snede met elkaar voeren. Slechts wanneer dat voor mijn betoog relevant is verwijs ik bijvoorbeeld naar de kritiek die Han heeft op Foucault. Behalve het werk van filosofen maak ik ook gebruik van het onderzoeksjournalistieke werk van Barbara Ehrenreich en Anand Giridharadas. Om meer inzicht te krijgen in de 'kritiek op de ontologie van het zelf' heb ik gebruik gemaakt van het werk van Foucault en zogenaamde *governmentality studies* die beschrijven hoe ons gedrag in praktijken wordt gestuurd. Daarbij heb ik zowel gebruik gemaakt van studies die in Nederland zijn gedaan naar decentralisaties en burgerschap, als van rapporten van het Sociaal en Cultureel Planbureau en de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, van handleidingen en programmatische teksten over empowerment en politisering in het sociaal werk. Een discours beperkt zich niet tot wetenschappelijk kennis (*connaissance*), het komt ook en juist tot uiting in de manier waarop we spontaan over onszelf denken. Daarom verwijs ik soms op anekdotische wijze naar voorvallen die ik zelf heb meegemaakt

of waargenomen en waarin die spontane manier tot uiting komt of wordt onderbroken.

Ik richt mij in dit boek specifiek op Nederlandse context. Het versterken van eigen kracht is beleid geworden, maar empowerment kent in Nederland ook een kritische benadering die teruggrijpt op de maatschappijkritische herkomst van het begrip. Door het werk van Tine van Regenmortel heeft deze kritische benadering vanaf de eeuwwisseling steeds meer voet aan de grond gekregen. Haar ideeën over empowerment vinden we terug in de Nederlandse literatuur over sociaal werk en vormen het kennisfundament<sup>6</sup> voor een kritisch-integrale benadering van empowerment in het sociale domein. Daarom zal ik steeds weer terugkeren naar haar opvattingen. Dat ik kritisch tegenover deze benadering sta heeft slechts één doel: het denken over empowerment een stap verder te zetten door het te verbinden met de vraag naar de macht, dat wil zeggen met de vraag naar hoe empowerment deel is van een positieve macht die ons leert en 'voorschrijft' ons positief te verhouden tot onszelf, anderen en onze kwetsbare situatie.

## 2. Empowering business

De eerste contouren van een discoursomslag

If we want things to stay as they are,  
things will have to change.

– Angel Gurría

Vraag ik studenten en sociaal werkers naar de betekenis van empowerment, dan luidt het spontane antwoord negen van de tien keer: ‘in hun eigen kracht zetten’ of ‘het versterken van eigen kracht’. De vanzelfsprekendheid waarmee zij empowerment associëren met het versterken van eigen kracht is volgens Tine van Regenmortel (2008, p. 18) tekenend voor de eenzijdige nadruk die de praktijk en het alledaagse discours legt op de eigen kracht van het individu. Dat studenten en sociaal werkers empowerment onwillekeurig vereenzelvigen met ‘eigen kracht’ is daarom niet verwonderlijk. Het beantwoordt aan het dominante vertoog en beleid in het sociale domein, waarin eigen regie, eigen verantwoordelijkheid, zelfredzaamheid en eigen kracht de vigerende principes zijn.

Paul Michel Garrett munt de term *welfare words* voor buzz words in zorg en welzijn. Meer dan enkel modewoorden die rondzoemen, belichamen deze welfare words echter bredere sociale en culturele veranderingen, waarin een manier van denken tot uitdrukking komt die vormgeeft aan het alledaagse leven en praktijken. Om de betekenis en impact op alledaagse praktijken te begrijpen, kunnen we deze welfare words, waartoe ik empowerment reken, niet scheiden van ‘the cultural political economy of capitalist society in which they came to prominence’ waardoor hun betekenis cultureel en politiek wordt ‘herijkt’ (*re-calibrated*; Garrett, 2020, p. 5). De welfare words staan namelijk niet op zichzelf en zijn verweven met maatschappelijke, economische

en culturele ontwikkelingen, die sinds de jaren negentig niet alleen in Nederland maar in heel Europa plaatsvinden. Deze ontwikkelingen liggen aan de basis van de hervorming van de verzorgingsstaat en bepalen de manier waarop sociaal werkers over zichzelf en hun beroep spreken en naar buiten communiceren. In de transitie van 'zorgen voor naar zorgen dat' spreekt de 'professional' of 'klantmanager' de 'klant' aan op zijn eigen kracht, eigen regie, zelfredzaamheid en eigen verantwoordelijkheid. De klant wordt niet langer 'geholpen' (helpen is het eerste wat studenten sociaal werk afleren: 'Dat mag toch niet meer mijnheer, helpen?'), maar 'ondersteund', 'begeleid', of 'gefaciliteerd'.

Welke discoursomslag empowerment binnen deze ontwikkelingen maakt is het onderwerp van dit hoofdstuk. Ik zal betogen dat deze omslag voortborduurde op de artistieke maatschappijkritiek van de jaren zeventig die wonderlijk genoeg breed wordt omarmd in de managementliteratuur van de jaren negentig. Voordat ik inga op de bredere culturele en politieke ontwikkelingen en mijn stelling, schets ik eerst de betekenis en functie die empowerment krijgt in het overheidsbeleid. Vervolgens contrasteer ik de maatschappijkritische herkomst van empowerment met de wijze waarop de betekenis daarvan wordt herijkt.

## **2.1 Het versterken van eigen kracht: de burger aan zet**

In wetgeving die de hervorming van de verzorgingsstaat bekrachtigt, stelden de opeenvolgende kabinetten Balkenende voor het eerst expliciet dat de burger zelf verantwoordelijk is voor zijn zelfredzaamheid en deelname aan de samenleving. Het hervormen van de verzorgingsstaat heeft tot doel te besparen op de almaar stijgende kosten van zorg en welzijn. Het is echter van belang dat deze hervorming normeert hoe de burger zich tot zichzelf, anderen en zijn situatie zou moeten verhouden. De burger stelt zich volgens de overheid te afwachtend, te calculerend en te consumptief op. Door zich terug te trekken wil de overheid dit gedrag veranderen. Een overheid die alles wil regelen, zet het

eigen initiatief en verantwoordelijkheid buiten spel en ‘geeft voeding aan het onjuiste idee bij veel burgers dat de zorg voor de collectieve belangen eenzijdig bij de overheid kan worden gelegd’ (Kabinet Balkenende I, 2002). Dat onjuiste idee zou de burger een excuus bieden om zich niet verantwoordelijk te voelen. De kabinetten Rutte zetten dit beleid voort en vervangen de klassieke verzorgingsstaat voor wat sinds de troonrede van 2013 de participatiesamenleving is gaan heten. In de participatiesamenleving spreekt de overheid burgers uitdrukkelijk aan op hun eigen kracht en eigen regie en op de verantwoordelijkheid die zij hebben voor hun leven, voor hun omgeving en voor de hulp en ondersteuning aan anderen. Dit heeft gevolgen voor de manier waarop de overheid kwetsbare burgers ondersteunt. Ondersteuning dient de zelfredzaamheid van burgers en cliënten te faciliteren en te stimuleren en daarmee goede gezondheid en actieve deelname aan de samenleving. Dat is niet langer alleen de taak van de overheid, maar in de eerste plaats een gezamenlijke verantwoordelijkheid van onszelf. Voor hulp en ondersteuning moeten wij in eerste instantie een beroep doen op familie, vrienden, kennissen en burens en pas in laatste instantie op de overheid.

Deze ontwikkeling resulteerde in 2015 in decentralisaties waarbij onder het motto ‘dichter bij de burger’ gemeenten verantwoordelijk werden voor de uitvoering van de Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo), de Participatiewet en de Jeugdwet. Remy Vink en Jessica van Toorn (2019, p. 14) wijzen erop dat het begrip ‘eigen kracht’ als zodanig voor het eerst voorkomt in de *Memorie van Toelichting op de Jeugdwet* (2013) en het centrale uitgangspunt is van het gemeentelijk beleid. Het krijgt betekenis in relatie tot begrippen als probleemoplossend vermogen, eigen verantwoordelijkheid, eigen mogelijkheden, inzet van sociaal netwerk, zelfmanagement en eigen inbreng. Net als eigen verantwoordelijkheid, eigen regie en zelfredzaamheid, is het begrip ‘eigen kracht’ een normatief begrip waarvan de betekenis allesbehalve eenduidig is (Gisling, Jansma & Schöne, 2017). Hierdoor ‘vindt het professioneel werken aan en met eigen kracht niet vanzelfsprekend

vanuit een scherp, richtinggevend kader plaats' (Gisling, Jansma & Schöne, 2017, p. 6). Beleidsmakers en sociaal werkers geven verschillende betekenissen aan het begrip 'eigen kracht'. Dat brengt het risico met zich mee dat zij het verschillend hanteren, wat grote gevolgen kan hebben voor cliënten. De mate waarin een sociaal werker de eigen kracht van een cliënt beoordeelt kan immers gevolgen hebben voor het al dan niet toekennen van een voorziening. Dat 'eigen kracht' geen eenduidig begrip is, neemt overigens niet weg dat sociaal werkers het versterken van eigen kracht op zichzelf als wenselijk en noodzakelijk zien. Anders gezegd, dat zij de eigen kracht van burgers en cliënten moeten versterken lijkt voor hen voor zich te spreken. Alleen over het antwoord op de vraag wat 'eigen kracht' inhoudt en hoe die kan worden versterkt bestaat verschil van mening.

Recentelijk verscheen een aantal studies van het Verwey-Jonker Instituut die proberen het begrip 'eigen kracht' te conceptualiseren.<sup>1</sup> In *Eigen kracht ontleed* (2017) stellen Rob Gisling, Anna Jansma en Judith Schöne zich tot doel tot een richtinggevend kader en model van eigen kracht te komen. Zij onderscheiden het versterken van eigen kracht uitdrukkelijk van empowerment. Empowerment gaat in hun ogen om het 'proces van het versterken van eigen kracht' en dat is iets wezenlijk anders dan eigen kracht als het 'persoonlijk kapitaal', dat wil zeggen de 'natuurlijke of aangeboren' talenten waarover het individu beschikt (Gisling, Jansma & Schöne, 2017, p. 7). Dat sluit volgens hen aan bij het uitgangspunt van empowerment dat stelt dat het gaat om wat mensen wel kunnen en niet om wat zij niet kunnen. Het persoonlijk kapitaal kan groter en kleiner worden en stelt individuen in staat maatschappelijke of individuele doelen te realiseren. Zo gezien heeft het een instrumenteel karakter. Remy Vink en Jessica van Toorn merken in *Denkend aan Eigen Kracht zie ik...* (2019) eveneens op dat empowerment 'meer' omvat dan eigen kracht. Om duidelijk te maken wat dat 'meer' is, verwijzen zij naar Jenny Boumans, die empowerment omschrijft als 'het proces van toenemende kracht én toenemende macht. Het is de dubbele strijd om meer greep te krijgen op persoonlijke beperkingen en

kwetsbaarheden alsook op de maatschappelijke omstandigheden die handelingsmogelijkheden inperken' (Boumans, 2015, p. 8).

Al deze nuances doen evenwel niets af aan de manier waarop eigen kracht en empowerment in het dagelijks discours en praktijk met elkaar worden vereenzelvd. Zo constateren Deniz Ince en Anne Schmidt (2017) in hun literatuuronderzoek naar het begrip eigen kracht, dat de hedendaagse betekenis van empowerment de nadruk legt op het individu en empowerment definieert als een veranderingsproces van een individu waarbij dat zijn eigen kracht ontdekt, ontwikkelt en effectief leert toepassen.

## 2.2 Paradoxen van beleid

In *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn?* (De Brabander, 2014) heb ik betoogd dat de hervorming van de verzorgingsstaat en het beroep op zelfredzaamheid niet alleen financieel wordt gemotiveerd. De nadruk die de overheid legt op de eigen kracht, regie, verantwoordelijkheid en zelfredzaamheid van het individu beoogt een *bepaalde* burgerlijke identiteit te bewerkstelligen. De overheid hanteert een narratief dat de overgang van de verzorgingsstaat naar de participatiesamenleving behalve als noodzakelijk en wenselijk ook als iets natuurlijks representeert. Ik wijs daarbij op discursieve mechanismen die samenkomen in wat ik de normatieve sprong noem: 'een achterwaartse salto waarbij *de orde haar fundament voorstelt alsof het een neutrale en wenselijke en natuurlijke grond is die onafhankelijk van haar bestaat*' (De Brabander, 2014, p. 35). Het resultaat hiervan is dat zelfredzaamheid en eigen verantwoordelijkheid nagenoeg vanzelf zijn gaan spreken, niet langer als normatieve waarden worden herkend en nauwelijks nog ter discussie kunnen worden gesteld. De vigerende waarden worden beleidsmatig herijkt tot basisbehoeften die geen nadere uitleg nodig hebben, en worden daarmee tot standaarden waaraan we moeten willen voldoen en op basis waarvan in het sociale domein handelingsperspectieven en methodieken worden ontwikkeld. Een vergelijkbare conclusie trekt Willemijn van der



Zwaard in *Omwillen van fatsoen*, waarin zij zich verwondert over het gemak waarmee normen ten aanzien van een menswaardig bestaan en opvattingen over het goede leven en wat 'goed' is voor mensen in beleid en wet- en regelgeving worden vertaald (Van der Zwaard, 2021, p. 8). Begrippen als eigen verantwoordelijkheid, eigen regie, zelfredzaamheid en participatie 'voorzien in een neutrale standaard waaraan "goed" werk en "goed" bestuur kunnen worden afgemeten', terwijl het gaat om 'normatieve uitspraken over wat een menswaardig bestaan is' (Van der Zwaard, 2021, p. 8). Deze neutralisering van waarden leidt tot de paradox dat de overheid bepaalt hoe de burger regie over zijn leven zou moeten voeren.

Achter het beroep dat de overheid doet op de eigen verantwoordelijkheid, eigen regie, zelfredzaamheid en eigen kracht, heeft ook een aantal adviesorganen van meet af aan de nodige vraagtekens gezet. Hun kritische kanttekeningen leggen de vinger op paradoxen waarin het discours verstrikt raakt. Zo wijst de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling in *Vershil maken. Eigen verantwoordelijkheid na de verzorgingsstaat* (2006) op de paradox dat de overheid ons aanspreekt op zowel onze autonomie als op onze redelijkheid én tegelijkertijd uitgesproken ideeën heeft over hoe we die eigen verantwoordelijkheid zouden moeten nemen: 'burgers moeten voldoen aan de verwachtingen van de overheid, anders gedragen zij zich niet verantwoordelijk' (RMO, 2006, p. 59). Het Sociaal en Cultureel Planbureau trekt in *Een beroep op de burger* (2012) een vergelijkbare conclusie wanneer het stelt dat de eigen verantwoordelijkheid aan strikte voorwaarden is gebonden, om onvoorspelbare en ongewenste keuzes van burgers in goede banen te leiden en dat het beroep op hun eigen verantwoordelijkheid burgers kwetsbaar en onzeker kan maken. In zijn recente rapport *Sociaal domein op koers?* (2020) geeft het SCP vergelijkbare kritiek. Werkers in het sociale domein onderschrijven weliswaar de uitgangspunten van eigen kracht en staan positief tegenover het inzetten van het eigen netwerk, maar brengen tegelijkertijd naar voren dat dit vaak niet uitvoerbaar is. Soms werken sociaal werkers te lang vanuit het idee dat zij op hun handen moet zitten en cliënten in hun eigen kracht moeten

zetten, terwijl cliënten met de inzet van zwaardere middelen beter geholpen zouden zijn. Veel groepen hulpbehoevenden worden niet bereikt en de verwachtingen van zelfredzaamheid zijn te hoog. In het rapport waarschuwt het SCP om niet te sterk te leunen op 'klinkende begrippen' als 'eigen kracht' en 'ruimte voor professionals': 'Wanneer die in specifieke praktijken niet passend zijn, kunnen het juist holle of belemmerende begrippen worden die de betrokkenen eerder ontmoedigen dan helpen' (SCP, 2020, p. 15). Dat de verwachtingen ten aanzien van eigen kracht, zelfredzaamheid en eigen verantwoordelijkheid te hoog gespannen zijn, is ook een conclusie die de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid trekt in *Weten is nog geen doen* (2017). Door van iedereen dezelfde mate van zelfredzaamheid en verantwoordelijkheid te vragen, verliezen veel mensen die die lat niet halen juist de regie over hun leven.

Veel van deze terechte kanttekeningen wijzen op de onbedoelde gevolgen van beleid, of op wat de socioloog Kees Schuyt 'tegendraadse werkingen' noemt. Het komt erop neer dat het realiseren van doelen leidt tot resultaten die het tegenovergestelde zijn van wat in die doelen ligt besloten (Schuyt, 1995, p. 8). Een kritiek die enkel wijst op de onbedoelde gevolgen, houdt vast aan die doelen en de waarden die daarin liggen besloten. Zij gaat voorbij aan de culturele en politieke ontwikkelingen die leiden tot een neutralisering en depolitisering van geldende waarden. Zij gaat ook voorbij aan de vragen die mij bezighouden: welke rol speelt empowerment in de manier waarop we ons tot onszelf, anderen en onze situatie leren verhouden en welke vooronderstellingen en machtsmechanismen gaan daarin schuil? Voor een antwoord op deze vragen breng ik, om te beginnen, samen met Anand Giridharadas een kort bezoekje aan het Clinton Global Initiative.

### 2.3 Empowerment is core business

'Empowering girls and women is the hot new branding thing. It's not just the right thing to do. It's 'the business-smart thing to do'.

Deze uitspraak tijdens een paneldiscussie over *girl empowerment* op de jaarlijkse bijeenkomst van het Clinton Global Initiative maakt in ieder geval één ding duidelijk: empowerment is big business. Of, zoals een andere deelnemer aan de discussie stelt: 'empowering lives is the core purpose of business' (Giridharadas, 2019, p. 232).

Volgens Anand Giridharadas illustreren deze uitspraken dat sociale veranderingen op een marktconforme manier moeten plaatsvinden, dat wil zeggen zonder de bestaande machtsverhoudingen te verstoren. Zo citeert hij in zijn wereldwijde bestseller *Winners take all* de paradoxale uitspraak van de voorzitter van de Organisation for Economic Cooperation and Development, die als motto boven dit hoofdstuk hangt: 'Als je wilt dat de dingen blijven zoals zij zijn, dan moet je ze veranderen'. Het is vanwege dit soort 'cynisme' dat Giridharadas hun streven om de wereld te verbeteren typeert als een 'elitaire schertsvertoning': 'ze geloven de wereld te veranderen wanneer zij het systeem beschermen dat de sociale problemen veroorzaakt die zij willen oplossen' (Giridharadas, 2019, p. 34). Deze schertsvertoning kent volgens hem een strikte 'ethics of positivity': 'We stand for something, not against anything' (Giridharadas, 2019, p. 254). Deze '*ethics of positivity*' is geen ethiek die systematisch reflecteert op de heersende moraal en poogt te bepalen wat in concrete situaties juist is om te doen en waar de grens tussen goed en kwaad ligt. Het gaat deze ethiek niet om de vraag hoe te handelen, maar om de vraag hoe te leven. Om deze reden vertaal ik *ethics of positivity* met ethos van positiviteit. Het ethos is een bestaansethiek of levenskunst en richt zich primair op hoe we ons tot onszelf, anderen en onze situatie leren verhouden; het houdt zich niet bezig met het oplossen van dilemma's.

Een ethos is een geheel van overtuigingen dat doorwerkt in hoe wij met de werkelijkheid omgaan. Het biedt een collectieve voorstelling van het algemeen goede die richting geeft aan ons denken, doen en emoties. Het ethos wordt gedragen door een groep of samenleving en is in zekere mate duurzaam; het verandert niet van de ene dag op de andere. Dat een bepaald

ethos ons beeld van het goede representeert, betekent niet dat het daarmee is gerechtvaardigd. Om niet willekeurig te lijken, fundeert een ethos zich op een neutrale of natuurlijke grond die onafhankelijk daarvan zou bestaan. Als zodanig belichaamt het een *bepaalde* manier waarop we in het leven zouden moeten staan. Doordat termen als positief, proactief, creatief, veerkracht, zelfvertrouwen en zelfwaardering circuleren in het heersende discours, krijgt een bepaald *common good* echter een *common sense* en ontwikkelt het zich tot een ethos van positiviteit. De *common sense* is een gangbare vorm van alledaags denken die tot uiting komt in denkgewoonten, alledaagse uitspraken, culturele en sociale conventies, bijvoorbeeld in de manier waarop we ons kleden of geacht worden dat te doen. Ik zal het niet in mijn hoofd halen om in korte broek college te geven, want ik weet zeker dat mijn leidinggevende of collega's mij daarop zouden aanspreken. Een *common sense* of gemeenplaats oefent een stilzwijgende censuur uit en stuurt volgens de Nederlandse socioloog Anton Zijderveld ongemerkt ons spreken en handelen. Ongemerkt, want gemeenplaatsen spreken vanzelf en hebben geen nadere uitleg nodig. Daarom zijn we geneigd om ze zonder kritische vragen als goed, wenselijk, positief of zelfs noodzakelijk te aanvaarden. Voor deze 'positieve grondhouding' zijn gemeenplaatsen ontworpen (Zijderveld, 2017, p. 21).

Het ethos van positiviteit impliceert een depolitisering, doordat het de blik afwendt van de politiek en van structurele oorzaken waardoor mensen in een kwetsbare positie komen: 'You can talk about our common problems, but don't be political, don't focus on root causes, don't go after bogeymen, don't try to change fundamental things. Give hope. Roll with the waves. That is the MarketWorld way' (Giridharadas, 2019, p. 90). In dit citaat ligt besloten dat we grote ontwikkelingen die onze bestaanszekerheid aantasten moeten accepteren en tegelijkertijd in onszelf moeten blijven geloven. Meegaan met de stroom. Hoop bieden. Geen fundamentele zaken veranderen. Kritische geluiden moeten passen binnen de bestaande orde, maar mogen die orde als zodanig niet ter discussie stellen. In het aan de orde

stellen van sociale problemen, gaat de aandacht daarom uit naar individuen of groepen in een kwetsbare positie: het gaat erom hoe zij daarmee omgaan en een positieve houding aannemen tegenover hun problemen en niet om de structurele oorzaken die ten grondslag liggen aan de tweedeling in de samenleving die hen in een kwetsbare positie brengt.

Uit die belangstelling voor het persoonlijk leed dat mensen ervaren, spreekt volgens Giridharadas in de meeste gevallen daadwerkelijk een oprechte betrokkenheid met hun precaire situatie. Hij trekt geenszins de intenties in twijfel van bijvoorbeeld *graduates* van de topuniversiteiten en consultants die hun talenten willen inzetten voor het ontwikkelen van projecten om maatschappelijke problemen te bestrijden. Hij laat wel zien dat ogenschijnlijk onschuldige managementtechnieken bepalend zijn voor hoe sociale problemen worden geanalyseerd. In plaats van sociale problemen integraal en vanuit verschillende perspectieven te analyseren, delen zij complexe problemen op in losstaande deelproblemen, de *atomizing method*, waardoor snelle oplossingen, dat wil zeggen *quick wins*, in het verschiep liggen. De aandacht richten zij op het persoonlijk kapitaal van het individu en dat heeft tot gevolg dat het politieke persoonlijk wordt gemaakt, in plaats van het persoonlijke politiek, zoals het feminisme in de jaren zeventig betoogde (Giridharadas, 2019, p. 97).

De consultant vervangt de activist, de *thought leader* de *critic*<sup>2</sup>. Terwijl de criticus een grondige en integrale analyse geeft van sociale problemen om de structurele oorzaken daarvan bloot te leggen, houdt de thought leader een TED Talk die, zo laat Giridharadas zien, een voorspelbare opbouw en positieve uitkomst heeft. TED conferenties beginnen bij een persoonlijke ervaring en het inzicht dat die de spreker heeft gegeven, om vervolgens op basis daarvan dat inzicht op een toegankelijke manier te generaliseren tot een oplossing voor iedereen. De critic daarentegen analyseert de structurele oorzaken van bijvoorbeeld werkloosheid en ongelijke verdeling van inkomen en betoogt dat een rechtvaardige verdeling van welvaart fundamentele maatschappelijke

verandering vereist. De thought leader vertelt een verhaal over John die al vijf jaar werkloos is en blijft solliciteren zonder de hoop op te geven ooit nog een baan te vinden, omdat hij ondanks alles in zichzelf blijft geloven. Een positieve kijk op mensen die in armoede leven laat zien dat zij enorm veerkrachtig zijn en dat leert ons dat we in die veerkracht moeten investeren. De oplossing ligt bij de werklozen, niet in het tegengaan van de maatschappelijke ongelijkheid, vrijemarkteconomie of globalisering die armoede veroorzaken, want dat is een heilloze weg: 'een oceaan kun je niet indammen' (Giridharadas, 2019, p. 90). Het ethos van positiviteit houdt in dat we niet de samenleving of bestaande machtsstructuren moeten willen veranderen, maar de persoon in kwestie. Op die manier worden sociale problemen en daarmee oplossingen geïndividualiseerd.

De Canadese socioloog Anne-Emmanuèle Calvès (2009) komt in haar studie naar de herkomst van het begrip empowerment tot vergelijkbare conclusies. Zij beschrijft hoe in het ontwikkelingswerk het begrip empowerment zijn politieke lading verliest. Binnen ontwikkelingsorganisaties en projecten van de Verenigde Naties krijgt empowerment, zoals feministen dat in de jaren tachtig ontwikkelen, volgens haar geen steun. Als de Verenigde Naties en de Wereldbank in de jaren negentig het begrip uiteindelijk overnemen, komt de nadruk te liggen op het individuele vermogen keuzes te maken, op toegang tot onderwijs, toegang tot basisvoorzieningen en het bieden van werkgelegenheid. Empowerment richt zich dan op economische zelfstandigheid, terwijl machtsongelijkheid, sociale ongelijkheid of sociale conflicten onbesproken blijven. De Wereldbank heeft volgens Calvès een instrumentele visie op empowerment die in het teken staat van hoe armen zich doelmatig leren gedragen volgens de wetten van de markt in plaats van het versterken van hun macht. Illustratief is volgens haar het microkrediet, dat de Wereldbank presenteert als middel bij uitstek voor de empowerment van vrouwen en armen. Het beantwoordt volgens Calvès aan een neoliberale uitgangspunt waarbij de markt er niet is voor de burger, maar de burger voor de markt.<sup>3</sup> Inmiddels

heeft de Wereldbank de term empowerment vervangen door het begrip menselijk kapitaal. In haar jaarrapport van 2018, *The Human Capital Project*, komt het woord empowerment niet meer voor. De Wereldbank spreekt nu over menselijk kapitaal als ‘een centrale drijfveer van duurzame groei en reductie van armoede’. Dat zij de aandacht hierbij richt op het individu dat zich effectief weet te verbinden met de markt, blijkt reeds uit de openingszin: ‘Door hun vaardigheden, gezondheid, kennis en veerkracht – hun menselijk kapitaal – te verbeteren, kunnen mensen productiever, flexibeler en innovatiever zijn’ (World Bank, 2018).

Giridharadas en Calvès laten zien dat als gevolg van sociaal-culturele, economische én politieke ontwikkelingen de betekenis van empowerment verandert en zijn politieke veren verliest. Empowerment richt zich, conform de regels en mores van de markt, op het activeren en versterken van het individu, niet op de structurele oorzaken waardoor groepen in een kwetsbare positie komen. Het ethos van positiviteit lijkt een belangrijke sleutel in de discoursomslag die het denken over empowerment maakt. Alvorens daarop nader in te gaan, keren we van ons bezoek aan het Clinton Global Initiative eerst terug naar de herkomst en de geboortegrond van empowerment.

## 2.4 De radicale herkomst van empowerment

Deze terugkeer leidt ons naar de Verenigde Staten waar in de jaren zestig en zeventig de burgerrechten-, emancipatie- en protestbewegingen streidden tegen maatschappelijke ongelijkheid én voor gelijke rechten voor etnische minderheden, vrouwen, homo's, en mensen met een handicap. De toenmalige theorieën van empowerment stellen het perspectief van de onderdrukte groepen in de samenleving centraal. Zij willen deze groepen in staat stellen hun eigen stem te laten horen en ondersteunen in hun verzet tegen onderdrukking.<sup>4</sup>

Op deze herkomst beroept zich de recente kritische en integrale benadering van het empowermentparadigma<sup>5</sup> dat Tine van

Regenmortel rond de eeuwwisseling introduceerde en dat in het Nederlandse sociaal werk 'de meest gangbare' definitie is (Tirions et al., 2019, p. 41). Van Regenmortel omschrijft empowerment als 'Een proces van versterking waarbij individuen, organisaties en gemeenschappen greep krijgen op de eigen situatie en hun omgeving en dit via het verwerven van controle, het aanscherpen van kritisch bewustzijn en het stimuleren van participatie' (Van Regenmortel, 2008, p. 22). Empowerment is een 'construct' waarin meerdere lagen of dimensies (individu, gemeenschap en samenleving) onderling met elkaar zijn verbonden en van elkaar afhankelijk zijn (Boumans, 2015; Van Regenmortel, 2008, 2020; Kaulingfreks, 2019; Linders, 2019). Een bredere sociaal-politieke en structureel-maatschappelijke dimensie is onlosmakelijk verbonden met het begrip empowerment. Wie uitgaande van de verwevenheid van de individuele, collectieve en maatschappelijk-politieke dimensie de bril van empowerment opzet, richt zijn blik wel op structureel-maatschappelijke factoren waardoor groepen in de samenleving worden uitgesloten en gemarginaliseerd. Hij of zij 'kijkt vanuit deze gelaagdheid' naar sociale vraagstukken met als doel het versterken van het vermogen van mensen hun leven vorm te geven en heeft daarbij aandacht voor de rol van de samenleving en voor ongelijke kansen en uitsluitingsmechanismen (Linders, 2019).

Deze benadering bekritiseert de reductie van empowerment tot eigen kracht. Zij stelt dat Nederlandse vertalingen als 'zelfsturing', 'eigenmachtig worden' 'bemachtigen', 'versterking van de maatschappelijke weerbaarheid' te eenzijdig zijn en de gelaagdheid van het Engelse *empowerment* tekortdoen (Van Regenmortel, 2011, p. 13). Behalve dat zij kritisch staat tegenover de eenzijdige nadruk die de overheid en het alledaagse discours op eigen kracht leggen, gaat zij ook in tegen de neoliberale opvatting over autonomie van het individu. De eenzijdige aandacht voor 'eigen kracht' verbindt empowerment 'automatisch' met 'eigen verantwoordelijkheid' en schiet door naar 'eigen schuld, dikke bult', wat weer zou leiden tot negatieve gevoelens die het proces van empowerment alleen maar in de weg staan (Van



Regenmortel, 2008, p. 19; 2011, p. 18; 2020, p. 6; Peeters, 2015). Als we de processen van empowerment willen begrijpen, dan moeten we de aandacht niet alleen richten op de eigen kracht van het individu, maar ook op het veranderen van bestaande machtsverhoudingen, waardoor zij aan eigen kracht inboeten. Het gaat er niet alleen om dat burgers meedoen aan de samenleving, maar dat zij politieke invloed hebben op hoe die samenleving wordt geordend.

Deze kritisch-integrale benadering verwijst stevast naar Amerikaanse 'autoriteiten op het vlak van empowerment' (Van Regenmortel, 2008, p. 22; 2011, p. 13) waaronder Barbara Solomon, Marc Zimmerman, Julian Rappaport, Lorraine M. Gutiérrez. In 1976 sprak Barbara Solomon in *Black Empowerment: Social Work in Oppressed Communities* als een van de eersten over empowerment in relatie tot het sociaal werk.<sup>6</sup> Zij zag empowerment als een proces dat personen die behoren tot de onderdrukte zwarte gemeenschap in de VS ondersteunt bij het ontwikkelen van hun vaardigheden om invloed uit te oefenen op hun eigen leven. Eind jaren tachtig gebruikt Patricia Hill Collins de term voor radicalere politieke doeleinden. Zij wilde Afro-Amerikaanse vrouwen ertoe aanzetten hun eigen stem te vinden en weerstand te bieden aan de betekenissen die de dominante groep aan hun positie geeft. Empowerment duidt voor haar niet alleen op een individuele bevrijding, maar ook op een collectieve en politieke strijd tegen de gevestigde maatschappelijke instituties. Zij zag de onderdrukking van de stem, ideeën en kennis van zwarte vrouwen als een uiting van systemisch geweld waarmee gevestigde groepen – lees de witte Amerikaanse mannen én vrouwen – hun maatschappelijke positie behouden.

Voor het ontwikkelen van theorieën en praktijken van empowerment doen zij een beroep op de 'pedagogiek van de onderdrukten' van de Braziliaanse pedagoog Paulo Freire (2005. Oorspr. 1970). Diens pedagogiek is sterk beïnvloed door Karl Marx' idee van het valse bewustzijn: de verkeerde voorstelling die wij hebben van onszelf, van wat wij zijn of zouden moeten zijn. Indachtig Marx' stelling dat de heersende ideeën die van

de heersende klasse zijn, zouden de onderdrukten het beeld dat de onderdrukkers van de werkelijkheid hebben internaliseren (Freire, 2005, p. 47). Freire beoogde de onderdrukten te bevrijden van ideologische constructies die sociale ongelijkheid in stand houden of rechtvaardigen. Daarbij gaat het nadrukkelijk niet om het overdragen van kennis en inzichten, maar om bewustwording en het ontdekken van eigen mogelijkheden, kracht en creativiteit. Dat zou ons in staat stellen om op een andere manier naar onze situatie te kijken, om de ruimte die onze situatie biedt te benutten en de grenzen te onderzoeken en te verleggen.<sup>7</sup>

In de jaren tachtig formaliseert en nomineert Julian Rappaport het begrip empowerment als de beste kandidaat voor de ontwikkeling van een theorie van *community psychology*. Voor hem is empowerment een verzameling *phenomena of interest*, waarmee de uitkomsten en variabelen in verschillende onderzoeksprojecten begrepen, voorspeld, verklaard en beschreven kunnen worden (Rappaport, 1987, p. 129). Het begrip staat voor hem zowel voor individuele zeggenschap over het eigen leven als voor de democratische deelname aan de gemeenschap waarvan men deel uitmaakt. Deze deelname vindt veelal plaats via school, buurtwerk, kerken en andere vrijwilligersorganisaties. Empowerment verbindt persoonlijke controle of invloed met het hebben van sociale invloed, politieke macht en recht. Het is een proces waarin mensen zeggenschap verwerven over hun persoonlijke aangelegenheden. Empowerment biedt geen *one size fits all*-oplossingen en neemt afstand van 'the centralized single solutions of a monolithic "helping" structure' (Rappaport, 1987, p. 122). Empowerment richt zich niet op het versterken van de eigen kracht van het individu, maar op het sterker maken van de relatie die wij hebben met anderen, de gemeenschap of de omgeving. Het strijdt voor raciale, economische en sociale rechtvaardigheid, voor gelijke onderwijskansen, en voor gelijke rechten en rechtsbescherming (*legal rights*).

Rappaport legt voornamelijk nadruk op het belang van instituties en het veranderen van formele structuren. Vanuit een meer psychologisch perspectief definieert Lorraine M. Gutiérrez

(1990) empowerment als een proces van toenemende individuele, interpersoonlijke en politieke macht waardoor individuen hun levensomstandigheden kunnen verbeteren. Als sociaal werkers daadwerkelijk met 'women of color' willen werken, dan moeten zij deze vrouwen erop wijzen dat hun individuele problemen samenhangen met hun maatschappelijke positie die hen hun macht ontnemt. Machteloosheid heeft direct concrete gevolgen voor hun ervaringen. Gutiérrez ziet empowerment expliciet als een conflictmodel: 'Empowerment theory is based on a conflict model that assumes that a society consists of separate groups possessing different levels of power and control over resources. Social problems stem not from individual deficits, but rather from the failure of society to meet the needs of all its members' (Gutiérrez, 1990, p. 150). Hoewel we individuele cliënten kunnen ondersteunen om met armoede om te gaan, zal de sociale orde moeten veranderen om armoedeproblemen tegen te gaan en uiteindelijk te voorkomen. Zonder de suggestie te willen wekken dat er sprake is van een stappenplan, onderscheidt Gutiérrez vier psychologische veranderingen die door elkaar heen lopen en elkaar zouden moeten versterken. Allereerst noemt zij het geloof in eigen kunnen en het vermogen het eigen leven te reguleren. Iedereen is in staat te leren, zich te ontwikkelen en zichzelf en zijn situatie te veranderen. Ten tweede noemt zij 'het ontwikkelen van groepsbewustzijn'. Daarmee doelt zij op inzicht in hoe politieke en maatschappelijke structuren individuele ervaringen van individuen of groepen beïnvloeden. Dit bewustzijn biedt onderdrukte en gemarginaliseerde groepen een kritisch perspectief op de samenleving en stelt hen in staat om de aandacht te vestigen op de maatschappelijke oorzaken van hun problemen. Daarmee wordt, ten derde, de neiging beperkt zichzelf de schuld te geven van de situatie waarin zij verkeren. Dergelijke schuldgevoelens maken het hen moeilijk in beweging te komen en iets aan hun situatie te doen. Tot slot is het van belang dat individuen zich verantwoordelijk voelen om iets aan hun situatie te veranderen, of in ieder geval niet bij de pakken neer te zitten en actie te ondernemen.

## 2.5 Een verkeerd gebruik van empowerment?

Hiermee lijkt het contrast tussen de maatschappijkritische herkomst van empowerment en de empowering business helder. Aanvankelijk stond empowerment niet in het teken van het versterken van eigen kracht, maar in het teken van emancipatie van groepen die in de samenleving achtergesteld worden en van het doorbreken van verstarde machtsverhoudingen. Daarbij richt het de aandacht niet alleen op het veranderen van structuren die groepen marginaliseren of uitsluiten, maar ook op psychologische mechanismen waardoor individuen zich machteloos voelen en het geloof in eigen kunnen verliezen.

De eenzijdige nadruk die het overheidsbeleid legt op het individu verbindt de kritisch-integrale benadering met het neoliberale discours. Zo schrijft Van Regenmortel: 'Nadeel is dat empowerment weleens als een containerbegrip wordt geduid en soms (bewust of onbewust) verkeerdelijk of te eenzijdig wordt geïnterpreteerd. Bijvoorbeeld door sommige beleidsmakers om hun neoliberale discours van "eigen kracht en eigen verantwoordelijkheid" te verantwoorden [...]' (Van Regenmortel, 2020, p. 6). Peeters merkt op dat empowerment in de huidige neoliberale context 'vaak wordt gebruikt in de betekenis van individuele responsabilisering, een vertaalslag die empowerment van zijn politieke angel ontdoet' (Peeters, 2015, p. 96). Bij individualiserende interpretaties van empowerment denkt hij aan het verhogen van mogelijkheden om te wedijveren op de arbeidsmarkt, het vergroten van keuzevrijheid, en het versterken van eigen kracht. Empowerment is volgens hem een politiek begrip vanwege de ideeënstrijd die erover bestaat, maar ook omdat het gaat om macht (power) en het vermogen om tot sociale actie en verandering te komen. Als politiek begrip moeten we empowerment verdedigen 'tegen recuperatie in een neoliberale context' (Peeters, 2015, p. 127; Peeters, 2010, p. 91).

De neoliberale toe-eigening van empowerment kan echter, zo wil ik betogen, niet enkel worden afgedaan als een 'verkeerdelijk' gebruik of zelfs misbruik van empowerment. Het blijft voor mij

problematisch om deze ontwikkeling op grond van de ‘werkelijke inhoud’, politieke herkomst en ‘autoriteiten op dit vlak’ als ‘verkeerdelijk’ (Van Regenmortel, 2020, p. 6) te beoordelen.

In de eerste plaats, omdat de werkelijke inhoud waarop men zich beroept inzet van de ideeënstrijd is. Iedere bepaling of definitie van empowerment is verbonden met de vraag naar haar legitimatie, de vraag naar de grens tussen wat wel en wat geen empowerment is. Door te spreken van een verkeerd gebruik of een te gemakkelijke interpretatie leggen Van Regenmortel en Peeters op voorhand al het gelijk aan hun kant. Wat empowerment tot een politiek begrip maakt is niet zozeer dat het aandacht heeft voor machtsongelijkheid die besloten ligt in maatschappelijke structuren, maar dat zijn inhoud wordt gedefinieerd, begrensd of bepaald en dat die bepalingen andere uitsluiten en wezenlijk betwist kunnen worden. Door met een beroep op autoriteiten en de werkelijke inhoud bepaalde neoliberale interpretaties van empowerment als onjuist te beoordelen, depolitiseren zij, ondanks de politieke inzet die hen voor ogen staat, de eigen definitie.

Ten tweede wil ik opmerken dat de termen ‘maatschappijkritiek’, ‘sociale actie’ en ‘sociale verandering’ niet zijn voorbehouden aan progressief en ‘links’. Ook in het neoliberalisme en het marktdenken ligt namelijk een maatschappijkritiek besloten. Baseert de aandacht voor het individu zich niet op het streven hem te bevrijden van het paternalisme van vadertje staat, van diens bemoeienis met de manier waarop we zouden moeten leven en de soms tirannieke wijze waarop hij voorschrijft wat het goede leven is (Claassen, 2011)? En schuilt in de kritiek op de inperkingen van de individuele vrijheid en op de hiërarchische structureren van maatschappelijke instituties niet een emancipatoir streven om machtsongelijkheid tegen te gaan? Niet politieke leiders en partijideologen, maar leiders van grote internationale ondernemingen hijsen zich met de nodige tamtam op het schild als de grote *emancipators of the common man*. In *One market under God* beschrijft de Amerikaanse publicist Thomas Frank hoe het bedrijfsleven, aangevoerd door managementgoeroes van

de *business revolution*, strijdt voor een wereldwijde democratie, de oorlog verklaart aan zowel de heersende klasse als aan het idee van een sociale hiërarchie: '[...] the management literature of the nineties almost universally insisted that its larger project was liberation, giving voice to the voiceless, "empowering" the individual, subverting the pretensions of the mighty, and striking mortal blows against hierarchy of all kinds' (Frank, 2002, p. 179).

Me dunkt, stem geven aan hen die geen stem hebben, het individu 'empoweren' en hiërarchische machtsrelatie ontmantelen, het is nogal wat. Ik moet toegeven dat we dit alles natuurlijk makkelijk kunnen afdoen als holle managementretoriek, maar dan gaan we te gemakkelijk voorbij aan de vraag wat deze neoliberale toe-eigening mogelijk maakt en welke rol empowerment daarin speelt. Als we ons willen hoeden voor een neoliberale toe-eigening, dan is het belangrijk inzicht te krijgen in de reden waarom het neoliberalisme zich empowerment toe-eigent en kan toe-eigenen. Wat heeft empowerment het neoliberale marktdenken te bieden? Kort gezegd dit: empowerment biedt de morele legitimatie die het neoliberalisme nodig heeft en het vindt deze morele legitimatie in de maatschappijkritiek zoals deze in de jaren zeventig tot uiting kwam.

## 2.6 De nieuwe geest van het kapitalisme

Volgens Thomas Frank is het marktpopulisme een vitale en duurzame doctrine, omdat zij in staat is iedere kritiek te pareren: 'it has inoculated itself against its opposition' (Frank, 2002, p. xvi). Met dezelfde metafoer van vaccinatie trekken de Franse sociologen Luc Boltanski en Ève Chiapello dezelfde conclusie in hun vuistdikke studie naar de nieuwe geest van het kapitalisme, die oorspronkelijk verscheen in 1999. Zij laten zien hoe de nieuwe geest van het kapitalisme de kritiek van mei '68 incorporeert en in haar voordeel gebruikt om zichzelf te rechtvaardigen. Hoewel zij niet spreken over empowerment, biedt hun analyse een mogelijk antwoord op de vraag hoe het mogelijk is dat het aanvankelijk

maatschappijkritische begrip van empowerment zonder veel moeite beantwoordt aan de geest van het nieuwe kapitalisme, waarvan zij de opkomst situeren tussen 1960 en 1995.

De term ‘geest van het kapitalisme’ ontleen zij aan Max Webers *De Protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme* (2012b) dat in 1920 verscheen. Voor de goede orde merk ik op dat ‘geest’ staat voor mindset of een geheel van morele motivaties en overtuigingen die in de werkelijkheid is verankerd en leert hoe wij ons tot ons leven en werk verhouden. Van belang is dat deze geest vreemd is aan het principe van ‘de onbepaalde accumulatie van kapitaal die met vreedzame middelen wordt verkregen’ (Boltanski & Chiapello, 2018). Alleen voor degenen die direct profiteren van deze accumulatie en winstmaximalisatie – zeg maar de kapitalisten – biedt dat principe voldoende rechtvaardiging, niet voor de gewone arbeiders of werknemers. De geest van het kapitalisme dient als een morele rechtvaardiging, om niet te zeggen aansporing, om ons met het kapitalisme te engageren.

In hun studie analyseren Boltanski en Chiapello de gedaantewisseling van deze geest, waarvan zij drie typen onderscheiden. De eerste en oorspronkelijke negentiende-eeuwse geest van het kapitalisme komt volgens Weber voort uit de protestantse ethiek en de christelijke ascese tegenover leven en werk. Zij leert ons te berusten in het lot dat ons toevalt, vast te houden aan principes, waarheden en zekerheden, ook al brengen zij niet (meteen) wat we ervan verwachten, en ons niet te laten leiden door gevoelens van afgunst, plezier en genot. De hiërarchische bureaucratie belichaamt deze ascese en haar ‘discipline van de uitgestelde beloning’. Iedereen kent zijn plaats en vervult de plichten die daarbij horen. Iedereen ziet het als zijn roeping zijn beroep toegewijd uit oefenen. De tweede geest van het kapitalisme situeert Boltanski en Chiapello tussen 1930 en 1960 en kent de geboorte van de heroïsche figuur van de manager. Anders dan de eigenaar of aandeelhouder die de groei van zijn persoonlijke rijkdom nastreeft, wordt de manager gedreven door de groei van het bedrijf en de rationalistische organisatie en standaardisering van het werk, om zo massaproductie en -consumptie te realiseren.

Deze rationalistische standaardisatie leidt tot hiërarchische top-down bestuurd bedrijven.

In hun studie staat de derde of nieuwe geest van het kapitalisme centraal. Die waait vanaf halverwege de jaren zestig en rekent af met hiërarchische structuur, bureaucratie, standaardisatie en omarmt competitie, flexibiliteit, creativiteit, innovatie en zelfsturing. De bezielende kracht die hiervan uitgaat, verbindt een morele rechtvaardiging voor het 'nieuwe kapitalisme' met maatschappijkritiek.

Zoals gezegd wordt het kapitalisme niet gerechtvaardigd door de toename van kapitaal, economische welvaart en materiële vooruitgang. Om te overleven moet het zich vrijwaren van uitwassen, waarbij de accumulatie van kapitaal, eventueel spreekwoordelijk, over lijken gaat. De materiële vooruitgang en welvaart heeft een niet te ontkennen keerzijde. Zo publiceerde de Club van Rome in 1972 *Grenzen aan de groei*, dat liet zien dat natuurlijke hulpbronnen niet onuitputtelijk zijn. Voortgaan op de ingeslagen weg zou leiden tot verslechtering van voedselvoorziening en vervuiling van het milieu. In 1987 verscheen het Brundtland-rapport van World Commission on Environment and Development. De commissie wees daarin op een mondiale tweedeling: de niet-duurzame en grenzeloze productie en consumptie in het rijke deel van de wereld leidt tot enorme milieuproblemen en tot ernstige armoede in grote delen van de rest van de wereld. Hedendaagse studies spreken van ecologische onrechtvaardigheid en laten zien dat het arme deel van de wereldbevolking het minst bijdraagt aan vervuiling en opwarming van de aarde, maar er het meest te lijden van heeft; het deel van de wereldbevolking dat het grootste aandeel heeft in klimaatverandering, heeft er het minst last van (Huntjes, 2021). Richard Wilkinson en Kate Pickett beschrijven in *The Spirit Level* (2007) en *The Inner Level* (2019) hoe een sterke sociaal-economische ongelijkheid leidt tot toename van mentale en sociale stress die niet alleen het welzijn van armen maar dat van iedereen aantast. Een toename van materiële welvaart leidt niet tot meer welzijn en een gezonde samenleving. Zij wijten dat



onder andere aan sociale vergelijking en ongelijke tred in sociale mobiliteit (Wilkinson & Pickett, 2007).<sup>8</sup>

Verwijten van flagrante zelfverrijking, milieuvervuiling, kinderarbeid, slechte arbeidsomstandigheden, nieuwe slavernij, sociale ongelijkheid, gebrek aan zeggenschap, bestaansonzekerheid en schending van mensenrechten ondermijnen de rechtvaardiging voor de eindeloze accumulatie van kapitaal. De vooruitgang in welvaart heeft weliswaar zijn politieke pendant in de democratische vrijheden, maar dat is niet genoeg voor het kapitalisme om met name het goed opgeleide deel van de bevolking, dat het middenkader moet vormen en dat oog heeft voor de uitwassen van economische welvaart, voor zich te winnen. Tijdens de studentenrevolte van mei '68 kwamen de beter opgeleiden in opstand tegen maatschappelijk onrecht en wilden niet langer zomaar hun geld verdienen in het bedrijfsleven. De nieuwe geest van het kapitalisme slaagt er echter wonderwel in om de kritische geluiden die haar grondslagen aanvechten in zich op te nemen en in haar voordeel aan te wenden. Om deze paradox te begrijpen maken Boltanski en Chiapello een onderscheid tussen sociale en artistieke kritiek die in de studentenrevolte samenkwamen. Behalve een sociale kritiek van de arbeidersbeweging die strijdt tegen uitbuiting en sociaal-economische ongelijkheid, wijzen zij op een artistieke kritiek die haar herkomst vindt in kunstzinnige en culturele kringen die zich afzetten tegen vercommercialisering van expressie en vervreemding van onszelf en die strijden voor creativiteit, zelfexpressie, autonomie, vloeibare identiteit en zelfontplooiing.

Het is met name deze artistieke kritiek die gehoor vindt in het managementvertoog dat zich richt op het goed opgeleide middenkader. Dat vertoog richt zich niet alleen op de techniek van organiseren om zo efficiënt mogelijk winst te maken, maar ook en steeds nadrukkelijker op het motiveren en de betrokkenheid van medewerkers. Het grijpt terug op normatieve doelstellingen die rekening houden met het algemeen goede en de persoonlijke ambities van creativiteit, autonomie en zelfontplooiing. De toen in Nederland bekende en veelgelezen sociaalpsycholoog P.J. van

Strien schrijft in *Om de kwaliteit van het bestaan* (1978) dat de studentenbeweging strijdt voor een nieuwe samenleving die wordt gekenmerkt door directe democratie, eigen verantwoordelijkheid, coöperatie, creativiteit, flexibiliteit, solidariteit en kritiek op werkniveau (Van Strien, 1978, p. 33). Mensen met een goede opleiding, zo gaat het verhaal, werken niet alleen voor geld (extrinsieke motivatie), maar eisen ook arbeidssatisfactie en willen een bijdrage leveren aan de samenleving en de leef- en werkomstandigheden van iedereen verbeteren (intrinsieke motivatie). Humanisering van de arbeid, human relations management, medezeggenschap en democratisering waren inderdaad de thema's die centraal stonden in de opleiding personeelswerk die ik van 1982 tot 1986 volgde.

De managementtheorieën belichamen een moderniteit die af wil rekenen met de centralistische hiërarchie van organisaties en autoritaire macht. De vrijheid en autonomie die wereldberoemde managementgoeroes en thought leaders als Tom Peters, Peter Drucker, Gibson Burrell & Robert Cooper en Stephen Covey prediken, beantwoorden niet alleen aan democratische waarden waarop de westerse wereld zich beroept, maar zullen hoogopgeleide medewerkers in managementfuncties ook motiveren in en betrokken doen raken bij hun werk.<sup>9</sup> Zij verwerpen hiërarchische machtsrelaties die geen ruimte laten voor creatieve autonomie van met name managers en die strijdig zijn met democratische vrijheden. Deze centraal aangestuurde organisaties worden afgeschreven als bureaucratisch, onpersoonlijk, kil, inefficiënt en een kweekvijver van nepotisme. Het hoeft geen betoog dat het voormalige Oostblok hierbij als afschrikwekkend voorbeeld wordt gesteld. Platte organisaties, lerende organisaties, netwerk- en projectorganisaties en zelfsturende teams die flexibel en innovatief zijn en inspelen op veranderingen in de samenleving, bieden ruimte voor autonomie en zelfontplooiing én versterken de concurrentiepositie van bedrijven. Taakverbreding en -verrijking, deelname aan steeds weer andere projecten samen met medewerkers uit andere organisaties, uit andere landen en culturen en met een andere professionele achtergrond doen

een beroep op al onze capaciteiten. Zo ontdekken we wat we kunnen en leren we onszelf beter kennen en realiseren we onze autonomie, waarvoor zelfkennis en persoonlijke ontwikkeling noodzakelijke voorwaarden zijn. De toename van persoonlijk kapitaal in steeds wisselende omstandigheden garandeert dat we breed inzetbaar blijven op de arbeidsmarkt en geeft ons ook bestaanszekerheid. Bestaanszekerheid wordt met andere woorden niet langer toegedicht aan de grillen van de economie, maar aan de manier waarop we op die grillen en conjuncturen anticiperen; daarin moeten we anderen voor zijn of overtreffen.

Het belang dat managementliteratuur toekent aan spontaneïteit, creativiteit, visionair leiderschap, openstaan voor verschillen, openheid voor andersdenkenden, taakverbreding en -verrijking, informele contacten en zelfmanagement beantwoordt aan de artistieke kritiek. Bij het wegvallen van hiërarchisch toezicht merken Boltanski en Chiapello op dat in managementliteratuur steeds nadrukkelijker sprake is van vertrouwen. Vertrouwen in anderen, in de organisatie, maar ook en vooral in onszelf en onze mogelijkheden en eventueel verborgen talenten. Vertrouwen is een teken dat de situatie onder controle is, want mensen schenken hun vertrouwen enkel aan hen die zeggen wat zij denken en doen wat zij zeggen en die het gegeven vertrouwen niet schaden. Om te slagen moet je anderen vertrouwen en zelf hun vertrouwen winnen. Vertrouwen is een vorm van controle in een wereld waarin niemand meer de 'baas' is en we eigen baas zijn, in de zin dat we onszelf controleren.

En hier komt een belangrijke paradox aan het licht. In een poging het werk en organisaties menselijker te maken – de humanisering van de arbeid – richt de managementliteratuur zich steeds meer op het beheer van de menselijke relatie (*human relation management*) en menselijke bronnen (*human resource management*). Juist omdat zij menselijker zijn, dringen de nieuwe managementtechnieken dieper door in ons innerlijk leven en bevorderen zij een instrumentalisering van en controle over de meest menselijke eigenschappen (Boltanski & Chiapello, 1999). Anders gezegd: onze vrijheid maskeert een diepere onvrijheid of

‘positieve macht’ die, zo zullen we in het volgende hoofdstuk zien, niet verbiedt maar appelleert aan wat we kunnen. De manager, of beter gezegd de goede manager, is geen bullebak die zijn personeel afsnauwt, maar een coach die zijn collega’s als gelijkwaardig beschouwt, stimuleert en uitdaagt zich te ontwikkelen: ‘Waar wil je over vijf jaar staan?’.

## 2.7 Het ethos van creativiteit en *employee empowerment*

Rond het jaar 2000 verschijnen meerdere invloedrijke publicaties van onder andere Jeremy Rifkin, Charles Landry, Pine en Gilmore en Richard Florida die wijzen op wat de filosoof Slavoj Žižek de ‘culturalisering van de markteconomie’ noemt (Žižek, 2000, p. 25). Daarmee doelt hij niet zo zeer op de commodificatie van de cultuur – Mondriaan op het servicegoed – maar eerder op de centrale rol die cultuur, creativiteit en provocaties spelen in de economie. De artistieke kritiek is zowel in de economie als in het dagelijks leven doorgedrongen. Was meedenken, zelfstandigheid en creativiteit in het *scientific management* van Francis Taylor vloeken in de kerk, met de overgang van een goederen- naar een diensteneconomie en van diensteneconomie naar een kenniseconomie, wordt aan het eind van de twintigste eeuw de menselijke creativiteit de drijvende kracht achter onze economische groei en maatschappelijke en culturele veranderingen.

In *The Age of Access* (2000) constateert de econoom Jeremy Rifkin dat de ‘nieuwe economie’ een ‘gewichtloze economie’ is, waarvan niet fysiek kapitaal, maar intellectueel kapitaal de motor is: ‘Concepts, ideas, and images – not things – are the real items of value in the new economy’ (Rifkin, 2000, p. 5). Voor de wereldwijde vermaarde stedenbouwkundige Charles Landry is creativiteit ‘the life blood of cities’ (Landry, 2000). De belangrijkste bron voor steden zijn de bewoners met hun slimheid, verlangen, motivaties, verbeelding en creativiteit. Hun

creativiteit zal het succes van steden bepalen. De fundamentele vraag voor de creatieve stad is of we de manier waarop mensen en organisaties denken kunnen veranderen. Het gaat om het veranderen van een mindset, dat wil zeggen de denkgewoonte waarmee we binnen de bestaande orde onze verhouding tot de werkelijkheid structureren. De creatieve industrie – architecten, gameontwerpers, wetenschappers, kunstenaars, cultureel ondernemers – boort menselijk kapitaal aan dat cruciaal is voor het ontwerpen van steden: open geest, flexibiliteit, de bereidheid intellectuele risico's te nemen, problemen anders dan gebruikelijk te benaderen, de durf om te experimenteren, de bereidheid om te veranderen.

Joseph Pine en James Gilmore wijzen op de overgang van een kennis- naar een beleveniseconomie. Wanneer we een dienst kopen, dan kopen we een belevenis. Door een belevenis toe te voegen concurreren diensten met elkaar. Een belevenis is meer dan enkel amusement. Een belevenis spreekt een persoon – die geen klant mag heten – fysiek, emotioneel en intellectueel of zelfs spiritueel aan (Pine & Gilmore, 2000, p. 30). En om aan te spreken moet die belevenis, zo claimen zij, echt en authentiek zijn. Wie in een restaurant in New York door een serveerster wordt bediend die overdreven vriendelijk is, weet direct dat het gespeeld is. De serveerster en ik weten dat we geen vrienden zijn. Als een restaurant dit toneelspel echter in scene zet om die vriendelijkheid als nep te ontmaskeren, dan creëert het een belevenis. In dat geval gaan we in de eerste plaats naar dat restaurant om mee te spelen in een postmodern theaterstuk waarin feit en fictie in elkaar overgaan.

In zijn analyse van de opkomst van de creatieve klasse beschrijft de socioloog Richard Florida hoe miljoenen Amerikanen steeds meer werken en leven op de manier waarop kunstenaars en wetenschappers altijd al hebben geleefd. Creativiteit is niet langer een onderscheidend kenmerk van de kunstenaar of artistiekeling, maar een ethos, 'een fundamentele geest of karakter van een cultuur' (Florida, 2002, p. 21). Het 'ethos van creativiteit' dringt niet alleen door in de manier waarop we werken en ons

werk inrichten, maar ook in onze waarden en in de manier waarop we ons tot onszelf leren verhouden als 'economic and social actors – our very identities' (Florida, 2002, p. 22). Niet alleen artistiekelingen experimenteren met hun identiteit; we streven er allemaal naar om onze identiteit te creëren. Niet de maatschappelijke instituties bepalen wie wij zijn en hoe wij ons tot onszelf, anderen en onze omstandigheden zouden moeten verhouden, maar wijzelf. Aan de basis van die verhouding nemen waarden als zelfexpressie, autonomie, zelfontplooiing, tolerantie, diversiteit, openheid voor andersdenkenden en authenticiteit een centrale plaats in.

Het ethos van creativiteit verenigt volgens Florida Webers protestante ethiek en de *bohemian ethic*. De *bohemian ethic* beoefent een artistieke kritiek en zet alle kaarten op intuïtie, emotionele expressie en non-conformisme. De bohemien gaat zijn eigen weg, is *open minded* en eclectisch. Die weg leidt naar de 'remaking of the "self" in order to achieve self-realization and self-fulfillment' (Daniel Bell geciteerd in Florida, 2002, p. 196). In zijn wereldwijde bestseller *The Culture of Narcissism* (1979) veroordeelt Christopher Lasch dit 'remaking of the self' als een narcisme dat traditionele waarden als hard werken, vlijt, deugdzaamheid en moed te grabbel gooit. De bohemien en de narcist binden zich niet, zij hebben een niet aflatende zucht naar zelfliefde en zelfbevestiging en geven niets om anderen. De creatieveling van Florida is daarentegen de non-conformistische zwerver die zichzelf wil ontwikkelen én bereid is hard te werken. De erfenis van de sixties is niet Woodstock, maar Silicon Valley (Florida, 2002, p. 202). Dat gooide de hiërarchische structuren daadwerkelijk om en maakte het werk esthetisch en experimenteel, spiritueel en waardevol. Hackers die zich niets aantrekken van hoe ze gekleed gaan en in hun skate outfit bij computerbedrijven tot laat in de avond zichzelf kunnen zijn en hun hobby uitoefenen, zijn daarvan het bekende clichébeeld (Žižek, 1999, p. 368).

Creativiteit is de bron van verandering en, niet onbelangrijk, stelt ons in staat met veranderingen om te gaan. Verandering is een sleutelterm in het discours over employee empowerment.

Verandering is een waardeoriëntatie: de wil om voortdurend te veranderen zou het resultaat van employee empowerment moeten zijn (Ivanova & Von Scheve, 2020). Deze wil beantwoordt aan de kritiek van de artiest die zich niet wil binden. Deze kritiek wordt volgens hen in de managementliteratuur gelegitimeerd als een noodzakelijk antwoord op de toenemende wereldwijde concurrentie die vraagt om toegewijde, creatieve en flexibele medewerkers. Die moeten snel kunnen inspelen op sociaal-economische, sociaal-culturele en politieke veranderingen en openstaan voor andere manieren van denken, andere culturen en opvattingen. In lijn met deze noodzaak predikt employee empowerment flexibiliteit, aanpassingsvermogen, autonomie, responsiviteit en betrokkenheid. Tegelijkertijd beantwoordt het aan de menselijke behoefte aan verbondenheid – het werken in en aan betekenisvolle relaties – en vrijheid: vrij van controle en beperkingen die van boven af worden opgelegd en vrij om onze mogelijkheden te ontwikkelen en te zijn wie we zijn. Voorheen waren medewerkers met handen en voeten gebonden aan de bevelen van de baas, maar in de nieuwe geest van het kapitalisme krijgen zij de ruimte zelfstandig te oordelen en beslissingen te nemen.

## **2.8 Tot slot: Een positieve draai**

Ik ben mij ervan bewust dat de hierboven geschetste sociaal-culturele ontwikkelingen met een grove toets op het doek zijn gezet. Het centrale punt dat ik heb willen maken is dat de artistieke kritiek en het ethos van creativiteit de morele legitimatie zijn waar volgens Boltanski en Chiapello de ‘nieuwe geest van het kapitalisme’ om verlegen zit. Creativiteit, autonomie, kritiek op hiërarchische structuren, zeggenschap, persoonlijke ontwikkeling, zelfexpressie, autonomie, zelfontplooiing, stem geven, authenticiteit, maar ook verbondenheid met anderen en iets willen betekenen voor de samenleving, vatten de maatschappijkritische inzet van de artistieke kritiek samen. Die artistieke

kritiek biedt de grondslag voor het ethos van creativiteit, dat volgens Florida de fundamentele geest van onze cultuur is. De artistieke kritiek en dit ethos appelleren aan het vermogen ons te ontplooiën, onze mogelijkheden te verwerkelijken en onszelf steeds opnieuw uit te vinden. Dit ethos van creativiteit is een bestaansethiek die antwoord geeft op de vraag hoe te leven en hoe we ons verhouden tot onszelf, anderen en onze situatie. Daaruit spreekt een geloof in eigen kunnen. In die zin is het ethos van creativiteit ook een ethos van positiviteit: het richt de aandacht op het individu, niet op de maatschappelijke structuren en uitsluiting, die onderwerp is van de sociale kritiek.

De discoursomslag in het denken over empowerment vindt niet plaats langs de lijn van sociale kritiek, maar langs die van de artistieke kritiek die wel degelijk een maatschappijkritische herkomst en potentieel van verzet heeft. Terwijl de sociale kritiek zich negatief-kritisch richt tegen uitbuiting en strijd tegen sociaal onrecht, houdt de artistieke kritiek zich juist positief-kritisch bezig met de mogelijkheden die het individu heeft. De artistieke kritiek en het ethos van creativiteit getuigen van een positieve grondhouding tegenover onszelf, anderen en onze situatie. Zo gezien komt daarin het ethos van positiviteit tot uiting dat zich rechtvaardigt op grond van de vrijheid van het individu zich te ontwikkelen.

Natuurlijk kunnen we de manier waarop het bedrijfsleven de artistieke kritiek en empowerment herijkt, afdoen als valse retoriek, maar ik wil nogmaals benadrukken dat we daarmee over het hoofd zien dat de aandacht voor het individu, zijn autonomie en flexibiliteit, creativiteit en zelfontplooiing geworteld is in een maatschappijkritiek die zich verzet tegen een kil en onpersoonlijk rationalisme dat de organisatie van zowel bedrijven als de samenleving kenmerkte. Dat we de term 'maatschappijkritiek' onwillekeurig associëren met progressief en 'links', mag niet verhelen dat op 'rechts' in het marktdenken en de nieuwe geest van het kapitalisme een maatschappijkritiek besloten ligt. Baseert de aandacht voor het individu en het ontwikkelen van zijn mogelijkheden zich niet op het streven



het te bevrijden van het paternalisme van vaders staat, van diens bemoeienis met de manier waarop we leven en de soms tirannieke wijze waarop hij voorschrijft wat het goede leven is? En schuilt er in de kritiek op de inperkingen van de individuele vrijheid en op de hiërarchische structuren van maatschappelijke instituties niet een emancipatoir streven om machtsongelijkheid en uitsluitingsmechanismen tegen te gaan? Zo laten Peter Miller en Nikolas Rose zien dat overheidsprogramma's hun ethische claim ontleen aan het idee dat er een sfeer van vrijheid gecreëerd moet worden waarin burgers vrij hun keuzes kunnen maken en hun voorkeuren kunnen volgen om zo het maximale uit hun leven te halen (Miller & Rose, 2008, p. 82).

In een artikel waarin zij antwoord willen geven op de vraag waarom empowerment zijn intrede doet in de managementliteratuur, wijzen Mirela Ivanova en Christian von Scheve op drie principes. Allereerst draagt employee empowerment, zoals het heet, bij aan de reductie van productiekosten. Ten tweede hebben organisaties medewerkers nodig die creatief en flexibel zijn en in staat zichzelf te managen. Voor dit principe verwijzen zij expliciet naar de nieuwe geest van het kapitalisme (Ivanova & Von Scheve, 2020, p. 780). Boltanski en Chiapello merken op dat de nieuwe managementtechnieken dieper doordringen in ons innerlijk leven en de meest menselijke eigenschappen controleren (Boltanski & Chiapello, 2018). Dat leidt tot het derde principe: *governmentality*, een begrip waarop ik in hoofdstuk vier uitgebreid in ga: het geheel van managementtechnieken waarmee zonder dwang medewerkers zichzelf gaan begrijpen als flexibel, autonoom en 'ondernemer van zichzelf'. Volgens Ivanova en Von Scheve is empowerment 'one of the main neoliberal governing strategies', niet alleen binnen bedrijven maar over het hele politieke spectrum: 'Used by the right and by the left, incorporated in the rhetoric of feminists, community leaders, health researchers, the World Bank, psychological therapists and management gurus, empowerment transforms into a module of contemporary

governmentality since it implies the idea of self-governance – a technique individuals apply to themselves’ (Ivanova & Von Scheve, 2020, p. 782).

Hier stuiten we op een belangrijke paradox, namelijk dat vrijheid tot zelfdwang wordt. De vrijheid je mogelijkheden te ontwikkelen, de ‘vrijheid van het kunnen’, brengt zelf vormen van dwang voort (Han, 2016, p. 9). Deze paradox, die in het volgende hoofdstuk centraal staat, is naar mijn mening cruciaal om de omslag van empowerment naar disempowerment te begrijpen en de neoliberale toe-eigening tegen te gaan. Peeters (2015) contrasteert empowerment als een ‘positieve macht’ (het vermogen tot handelen) met een negatieve macht als een vorm van heerschappij en onderdrukking. Deze tegenstelling belemmert echter juist het zicht op de manier waarop het neoliberalisme beslag heeft gelegd op de positieve macht en de vrijheid van het kunnen en de zelfdwang die daarin schuilt. Daarmee stuiten we ook op de vraag of en in hoeverre de kritisch-integrale benadering, die eveneens een positieve grondhouding vooropstelt, schatplichtig blijft aan wat zij wil bekritisieren.



### 3. Het geweld van het positieve

Over wreed optimisme en postideologische  
misleiding

Elke poging om het geweld radicaal uit te bannen, bergt het  
risico in zich het ongewild op te roepen en te vergroten.

– Hans Achterhuis

Het geweld dreigt niet van de kant van het negatieve,  
maar van het positieve.

– Byung-Chul Han

De titel van dit hoofdstuk zal menigeen verbazen, want eerder dan met geweld associëren we positiviteit of een positieve houding met optimisme, hoop, kansen, blijmoedigheid, zelfvertrouwen en -waardering, creativiteit, een open geest en geloof in eigen kunnen. Omgekeerd zien we geweld als iets negatiefs. Zijn geweld en positiviteit juist niet in tegenspraak met elkaar? Sluiten positiviteit en geweld elkaar niet juist uit? Of stuiten wij hier andermaal op een paradox die de kern van empowerment raakt? En waaruit zou het geweld van het positieve überhaupt kunnen bestaan? Allereerst zal ik ingaan op de vraag welke ethisch-politieke betekenis deze positieve basishouding krijgt in de kritische benadering van empowerment. Vervolgens bezie ik de positiviteit in een ruimer historisch perspectief en bespreek ik het proces van de Verlichting en de paradoxen daarvan. Benieuwd ben ik ook hoe het te verklaren is dat een positieve levenshouding en optimistisch geloof in eigen kunnen zo in onze cultuur zijn ingebakken, terwijl er op de wereld zo veel ellende is. Mijn stelling is dat de positieve basishouding een verplichting is geworden die ons met nieuwe vormen van geweld wordt opgelegd. Is er geen sprake van een kwaadaardig soort optimisme waarbij het bieden van valse hoop het échte verbeteren van de situatie in de

weg staat? Dit alles dient als opmaat voor de vraag in hoeverre de kritische benadering van empowerment schatplichtig blijft aan het discours dat zij wil doorbreken.

### 3.1 Een positieve basishouding

Empowerment getuigt van een positieve basishouding die niet alleen in het oog springt in de opbeurende retorische oneliners die ons op websites en sociale media van alle kanten aanmoedigen de held van ons leven te worden in plaats van het slachtoffer. Zo schrijft Julian Rappaport, dat empowerment 'een wijdverbreide positieve waarde is in de Amerikaanse cultuur'. Het is een positieve waarde, in de zin dat het ons in staat stelt maatschappelijk of politiek invloed uit te oefenen. Empowerment geeft namelijk zowel uitdrukking aan het gevoel van persoonlijke controle en invloed op ons leven als aan de democratische betrokkenheid bij sociale en politieke invloed op de kwaliteit van ons bestaan (Rappaport, 1987, p. 121). Door empowerment als een 'positieve waarde' te benoemen maakt Rappaport het tot een normatief begrip dat een positieve basishouding als wenselijk of zelfs noodzakelijk voorstelt. Het gaat er niet alleen om dat we invloed (kunnen) hebben op onszelf en ons leven, maar ook dat we die invloed zouden moeten aanwenden om onze situatie te verbeteren. We worden met andere woorden aangesproken op ons vermogen tot maatschappelijk handelen. Wees positief. Geloof in jezelf. Zit niet bij de pakken neer. Geef niet op.

Ook Van Regenmortel stelt in haar werk expliciet dat een positieve basishouding noodzakelijk is (Van Regenmortel, 2008, 2011, 2020). Welke ethisch-politieke inhoud krijgt de positieve basishouding in de kritische benadering van empowerment? In *Zwanger van empowerment* benadrukt Van Regenmortel dat het empowermentparadigma 'in wezen anti-fatalistisch' is (Van Regenmortel, 2008, p. 21). De 'positieve kijk' van empowerment 'houdt een wezenlijke positieve antifatalistische kijk in waarbij hoop en geloof in verandering steeds overeind blijven, ook in

de meest grauwe milieus en situaties' (Van Regenmortel, 2008, p. 23). Zij spreekt van een 'positieve ontmoeting en dialoog', positief omdat de dialoog gericht is op inclusie en open staat voor de 'vreemde andere'. Zoals we al zagen gaat zij in het verlengde van onder andere Rappaport en Gutiérrez uit van de verwevenheid van individuele kracht, collectieve krachtbronnen en politiek-maatschappelijke macht om op maatschappelijk niveau veranderingen door te voeren. Van belang is dat deze dimensies 'positief op elkaar in kunnen werken' (Peeters, 2015, p. 94) waardoor een 'zelfversterkend proces' ontstaat dat duidt op een 'positieve opvatting over "macht verwerven"' (Van Regenmortel, 2008, p. 18). De positieve kijk van empowerment krijgt betekenis in een aantal contrasten. De blik richt zich op het welzijn in plaats van op problemen, stelt krachten vast in plaats van risicofactoren en zoekt in negatieve aspecten van een situatie de positieve zaken (Van Regenmortel, 2008, p. 21, 2011, p. 14). In deze zin is empowerment een 'positief concept' dat afstand doet van het deficitmodel, dat het ontbreken van juiste inzichten, vaardigheden en gepaste houding als uitgangspunt neemt (Van Regenmortel, 2011, p. 19).

Voor deze positieve kijk beroept Van Regenmortel zich onder andere op Martin Seligman voor wie het werken aan sterkte en veerkracht het uitgangspunt is van de positieve psychologie. In plaats van veel nadruk te leggen op de persoonlijke eigenschappen en omstandigheden die het leven moeilijk maken, wijst de positieve psychologie vooral op wat het leven de moeite waard maakt, zoals geluk. Behalve dat zij werkt aan 'positieve emoties' als hoop, zelfvertrouwen en 'positieve eigenschappen en deugden' als integriteit, moed en loyaliteit, heeft de positieve psychologie ook aandacht voor 'positieve instituties' als democratie, die positieve emoties en eigenschappen kunnen ondersteunen. Voor de positieve benadering van instituties verwijst Van Regenmortel naar de positieve sociologie, 'die zich niet bezighoudt met negatieve zaken (als bijvoorbeeld racisme, seksisme)', maar onderzoek doet naar hoe instituties gemeenschappen en personen tot bloei brengen (Van Regenmortel, 2008, p. 32).

Het begrip veerkracht speelt in dit discours een belangrijke rol en markeert de overgang van een 'damage' naar een 'challenge' model (Van Regenmortel, 2008, p. 35), wat tegenwoordig spreekwoordelijk uitdrukking vindt in het tot vervelens toe veelgehoorde adagium dat er geen problemen bestaan, maar alleen uitdagingen. De aandacht richt zich niet op de schade die mensen van negatieve stresssituaties ondervinden, maar op hoe goed personen blijken te kunnen overleven. Van Regenmortel definieert veerkracht als 'het vermogen van een mens of een systeem (groep, gemeenschap) om een goed bestaan te leiden en zich ondanks moeilijke levensomstandigheden positief te ontwikkelen en dit op een sociaal aanvaardbare wijze' (Van Regenmortel, 2008, p. 35). De volgende stap is 'dat men voordeel gaat (leren) halen uit de tegenslagen die men in het leven meemaakt, dat men gesterkt wordt door tegenspoed' (Van Regenmortel, 2011, p. 19). Terwijl het deficitmodel de aandacht vestigt op schade en negatieve gevoelens die personen ervaren als gevolg van tegenslagen, richt veerkracht de lens op personen die tegenslagen 'goed blijken te overleven' (Van Regenmortel, 2008, p. 35). Sociale netwerken vormen een belangrijke basis om veerkracht te versterken, en daarbij zijn 'positieve rolmodellen' een cruciale factor, omdat zij 'positieve ervaringen kunnen toevoegen die de schaal naar het positieve kunnen doen doorwegen. [...] Het geloof in een betere toekomst, een focus op potenties, het niet opgeven en blijven geloven in de persoon zijn cruciale aspecten' (Van Regenmortel, 2008, p. 36). Een belangrijk aspect van veerkracht is 'de weigering' om een slachtofferrol en ondergeschikte positie aan te nemen die de maatschappij hen oplegt. Het empowermentparadigma staat geen slachtoffermoraal toe, net zomin als het *blaming the victim*, dat individuen zelf verantwoordelijk houdt voor de preciaire situatie waarin zij zitten.

Op Sociaal.net, het Belgische platform voor sociale professionals, verwoordt Anton Stellamans het met zijn medeauteurs als volgt: 'Veerkracht is het vermogen om mee te deinen op de golven, tegenslagen te overwinnen en aan te grijpen als kansen om te groeien. Als we geloven dat we van nature veerkrachtig

zijn, dan blijven we niet op de grond liggen bij een tegenslag. [...] Mensen met deze mentale souplesse aanvaarden snel wat niet te veranderen is. Maar ook een andere reactie is mogelijk: het positieve waarnemen, ons erdoor laten voeden' (Stellamans et al., 2020). Als rolmodel voeren de auteurs als krachtig bewijs Stig Broeckx ten tonele. Deze jonge wielrenner kwam in 2016 zwaar ten val, lag zes maanden in coma, stond weer op, werkte daarna onvermoeibaar aan zijn herstel en zit nu weer op de fiets. Wat daarbij opvalt, aldus de auteurs, 'is dat hij nooit vervalt in slachtofferschap. Als regisseur van het eigen leven, richt hij zich op wat nog wel kan. Op vooruitgang. Dat geeft hem de energie om heel veel kleine stappen voorwaarts te zetten' (Stellamans et al., 2020).

Empowerment vereist een positieve basishouding, waarvan Van Regenmortel vier aspecten onderscheidt. Ik merk hier op dat empowerment volgens haar geen instrument, techniek of methodiek is, maar voor alles een houding. Het eerste aspect van deze basishouding hangt nauw samen met wat hierboven over veerkracht is gezegd. Daarbij gaat het vooral om een positief mensbeeld: we geven niemand op en iedereen telt mee en heeft het vermogen om te leren, te veranderen en zich te ontwikkelen. Tot deze basishouding hoort ook 'er zijn voor de ander' en de erkenning dat de ander ertoe doet. De sociaal werker is 'flexibel' en verdoezelt niet wie hij is of waarvoor hij staat (Van Regenmortel, 2008, p. 45). Met deze houding hangt, ten derde, het respect voor ieders uniciteit samen. Iemand respecteren betekent open staan voor verschil en anders-zijn, waarmee het werken volgens vaste patronen niet te verenigen is. Tot slot is partnerschap een onmisbaar aspect van de positieve basishouding. Kenmerkend voor dit partnerschap is betrokkenheid en de wil echt iets voor de ander te betekenen. Er mag dan sprake zijn van een machtsverschil tussen sociaal werker en hulpvrager, maar beiden zijn mens. Deze 'gelijkwaardigheid in mens-zijn' draagt bij aan een gelijkwaardige relatie, waarbij het machtsverschil bespreekbaar is. Tot slot kenmerkt de wederkerigheid tussen geven en nemen het partnerschap. Hulpvragers komen in een



afhankelijkheidsrelatie wanneer zij enkel hulp en ondersteuning krijgen en niet de kans krijgen om iets terug te geven.

‘De positieve basishouding scherpt het gevoel van erbij te horen bij de hulpvrager aan. Positief zijn betekent ook meedeinen met twijfels, een meebewegen met weerstanden, steun geven aan het geloof in het eigen kunnen van de hulpvrager. Dit werkt motiverend en zet aan tot beweging en actie. Vanuit deze positieve band met de hulpverlening, vanuit een partnerschap, kunnen stappen ‘naar buiten’ worden gezet die terug aansluiting met de samenleving mogelijk maken. Dit werkt versterkend op de gevoelens van zelfwaarde en meesterschap van de hulpvrager (dit geldt trouwens evenzeer voor de gevoelens van de hulpverlener)’ (Van Regenmortel, 2011, p. 24).

Het gaat mij uitdrukkelijk niet om de psychologie, maar om de ethisch-politieke betekenis en vooronderstellingen die in deze positieve basishouding liggen besloten, dat wil zeggen om de vraag hoe we ons tot onszelf, anderen en onze situatie leren verhouden. In het bovenstaande citaat zien we hoe de drie lijnen van Foucaults kritiek van de ontologie van het zelf: weten, ethiek en macht met elkaar zijn verweven. Het paradigma gaat uit van een positief mensbeeld dat bijvoorbeeld tot uiting komt in het geloof in eigen kunnen, het geloof in veerkracht en de overtuiging dat iedereen ertoe doet en in positieve emoties en deugden als zelfvertrouwen, moed en loyaliteit. De blik richt zich op hen die tegenslagen overwinnen en niet bij de pakken neer zitten. De positieve kijk richt zich op wat wel kan, niet op wat niet kan. Hij wijst een slachtoffermoraal af, evenals het *blaming the system* (Van Regenmortel, 2008, p. 19).

Bezien we deze positieve basishouding in een ethisch-politiek perspectief, dan verschilt empowerment in wezen niet van het ethos van positiviteit dat de nieuwe geest van het kapitalisme kenmerkt. Tegelijkertijd staat het zeer kritisch tegenover individualisering, liberalisering, privatisering, marktwerking en streeft het naar inclusie en sociale rechtvaardigheid, naar het

realiseren van rechten en het bestrijden van sociale ongelijkheid en armoede en het bevorderen van participatie. Daarbij wordt opgemerkt dat participatie hier niet van boven wordt opgelegd, maar een functie is van empowerment en rekening houdt met de kwetsbaarheden en krachten van betrokkenen (Van Regenmortel, 2020, p. 11). Bovendien gaat het paradigma niet uit van eigen verantwoordelijkheid, maar van een gedeelde verantwoordelijkheid, niet van autonomie, maar van relationele autonomie.

### 3.2 Het proces van Verlichting

Zien we hier de 'stuiptrekkingen van een modernistisch discours', dat volgens de filosoof Henk Oosterling niet meer toereikend is om ons denken en doen in de eenentwintigste eeuw te begrijpen en op zijn grenzen stuit? (Oosterling, 2020, p. 50). Om te begrijpen wat het positieve gewelddadig maakt en de vraag te beantwoorden of en in hoeverre de kritische benadering van empowerment gevangen blijft in een discours dat het wil doorbreken, doe ik een stap terug in de geschiedenis.

In een ruimer historisch perspectief ligt de herkomst van dat modernistische discours en de positieve basishouding in de Verlichting. Het idee dat wij door het gebruik van de rede boven onze omstandigheden en onze eigen belangen kunnen uitstijgen, onszelf kunnen bevrijden van de beren die we op onze levensweg tegenkomen en beschikken over een vrije wil, definieert sinds het einde van de zeventiende eeuw het positieve beeld dat wij van onszelf hebben. Als een verzameling van politieke, economische, culturele ontwikkelingen is de Verlichting volgens Foucault nog steeds bepalend voor ons huidige denken en doen. Volgens hem moeten we 'onszelf analyseren als deels door de Verlichting historisch bepaalde wezens' (Foucault, 1984, p. 1381). Hij beschouwt de Verlichting daarom niet zozeer als een afgesloten periode in de geschiedenis, maar eerder als een ethos, dat hij kenmerkt als een 'permanente kritiek op onszelf als historische wezens' (Foucault, 1984, p. 1391).

In zijn essay over de Verlichting bespreekt Foucault het invloedrijke essay *Wat is Verlichting*, dat Immanuel Kant, de grootste denker van de Verlichting, tweehonderd jaar eerder schreef, in 1784. Kant definieert verlichting als een proces waardoor de mens zich bevrijdt van zijn onmondigheid die hij aan zichzelf heeft te wijten. Als de mens voor zichzelf wil denken, dan moet hij iedere autoriteit afwijzen die hem zegt wat en hoe te denken. Niet onwetendheid, maar gebrek aan moed en vastberadenheid, luiheid en lafheid ontnemen hem de vrijheid van spreken en denken (Kant, 2003, p. 56). Liever dan ons in te spannen en de moed te hebben om zelf te oordelen, verlaten we ons op het oordeel van de ander: de leraren, de goeroes en leiders die de onmondigheid in stand houden. Behalve dat het lastig en onaangenaam is zich van het eigen verstand te bedienen, is het namelijk ook nog eens ‘gevaarlijk’, althans in de ogen van de ‘bevoogders’. Het gevaar is namelijk dat we op verkeerde gedachten komen, dat wil zeggen dat we ideeën ontwikkelen die afwijken van die van de bevoogders.

We zien hier een kritiek op het deficitperspectief, waarbij interventies uitgaan van een tekort aan inzicht, gebrek aan vaardigheden en het ontbreken van een gepaste houding. De sociaalpedagoog Danny Wildemeersch merkt op dat ook de kritische pedagogiek deelnemers vanuit dit perspectief benaderd. Daarbij bevinden ‘de sterkeren zich in een superieure maatschappelijke positie [...], die die tekorten bij bepaalde doelgroepen, bijvoorbeeld de kansarmen, vaststellen en van daaruit een strategie bepalen om die tekorten op te heffen’ (Wildemeersch, 2018, p. 31). De sterkeren weten wat goed is voor de kwetsbaren in onze samenleving. Precies dit paternalisme kleeft aan de emancipatiebeweging in de jaren zeventig van de vorige eeuw. Toen stond emancipatie vooral in het teken van de bewustwording van onderdrukte verlangens en bevrijding van het verkeerde beeld dat wij van onszelf hebben. De logica van deze emancipatie laat zich samenvatten als ik-zie-ik-zie-wat-jij-niet-ziet. Om mijn ware zelf te ontdekken moet ik de valse voorstelling afleggen die ik van mijzelf heb: ‘Gaat het met

de baas goed, dan gaat het met mij goed' of 'Ik wil mijn man dienen'. Omdat mijn valse bewustzijn echter de toegang tot mijn ware zelf en verlangens belemmert, werpen therapeuten, psychologen en docenten zich op als een noodzakelijke gids die de weg wijst naar ons ware zelf. Op die manier sluipen toch weer autoriteiten binnen die ons vertellen wat onze ware verlangens zijn en ware zelf is. De weg naar emancipatie is zelf dus allerminst emancipatoir.

Behalve als een bevrijding van 'geestelijk despotisme' ziet Kant het zelfstandig gebruik van de rede als de basis van menselijke waardigheid. Het gaat hem om een ethiek die de autonomie van de mens centraal stelt. Goed handelen kunnen we niet baseren op de omstandigheden die ons ergens toe dwingen of op medelijden met anderen. Laten we ons handelen leiden door omstandigheden, voorkeuren, politieke opvattingen of autoriteiten, dan handelen we willekeurig. De ethiek vereist volgens Kant een universeel beginsel, dat in alle omstandigheden van toepassing is. Het gaat hem om een ethiek van de zuivere motieven, dat wil zeggen dat we handelen zonder bijbedoelingen uit respect voor dat universele principe. Handelen we uit zuivere motieven, dan handelen we uit vrije wil en zijn we autonoom. Autonomie betekent hier letterlijk dat we zelf (auto) de wet (nomos) voorschrijven. Voor het bepalen van de wet of het universele principe kunnen we ons niet beroepen op het woord van God, de natuur of op de omstandigheden of gevoelens van medelijden of afkeer. De mens is autonoom, omdat hij zich met de rede boven zichzelf als historisch wezen kan uitstijgen. Dat we autonoom zijn betekent echter weer niet dat we alles kunnen doen wat we willen. Het algemene principe moet ons als autonome wezens respecteren, omdat we daaraan onze waardigheid ontleen. Ook Kant zou dus een fatalistische kijk en slachtoffermoraal afkeuren. Wie bij de pakken neer zit, haalt zijn waardigheid naar beneden.

Het proces van Verlichting bevrijdt ons niet alleen van onze bevoogders, maar ook van mysteries en onberekenbare krachten. Het positieve denken werd door August Comte<sup>1</sup>, een van de grondleggers van de sociologie, gezien als het derde 'positief rationele

stadium' van de ontwikkeling van de mensheid waarin de mense-lijke rede zich op alle gebieden heeft gevestigd en eerdere stadia van religie en metafysica het nakijken geeft. Beweringen kunnen enkel voor wetenschappelijk doorgaan wanneer zij zijn gebaseerd op waargenomen verschijnselen, de rest is speculatie (Comte, 1979). Onze verhouding tot onszelf, anderen en de werkelijkheid (de natuur) wordt een positieve, dat wil zeggen wetenschappelijke en niet-speculatieve verhouding. Het positieve denken zou een oplossing bieden voor de maatschappelijke problemen die hij om zich heen zag en aantonen dat de sociale moeilijkheden niet politiek, maar zedelijk van aard zijn. Dientengevolge hoeven niet de politieke instellingen, lees de bestaande machtsverhoudingen, te veranderen. Hierdoor zal de drang tot opstandige activiteiten volgens hem afnemen. Binnen het positieve denken geldt, volgens Comte, de orde als basisvoorwaarde voor vooruitgang en dient de vooruitgang op haar beurt de orde tot doel te hebben (Comte, 1979, p. 108). De verwachtingen zijn daarbij hooggespannen: de 'positieve theorie van de Mensheid' zal 'exact de invloed bepalen die iedere daad, iedere gewoonte, iedere geneigdheid en ieder gevoel al dan niet rechtsreeks op het privé- of sociale leven uitoefent'. Dit zal uitmonden 'in evenzovele algemene of bijzondere gedragsregels die, door optimaal aan de universele orde te beantwoorden, het individuele welzijn doorgaans zo gunstig mogelijk beïnvloeden' (Comte, 1979, pp. 122-123).

De andere grondlegger van de sociologie, de al eerder genoemde negentiende-eeuwse socioloog en Kant-adept Max Weber, spreekt van de 'onttovering van de wereld' of het 'proces van toenemende intellectualisering en rationalisering'. Toenemende, want, aldus Weber, voor iemand die in een proces van vooruitgang leeft, is er altijd nog een stap vooruit' (Weber, 2012a, p. 20). Dat betekent volgens hem niet dat we algemene kennis verwerven over de omstandigheden waaronder we leven, maar wel dat we het geloof of de zekerheid dat we die kennis kunnen verwerven, dat er geen geheimzinnige en onberekenbare machten zijn die onze omstandigheden bepalen en dat we alles door berekening kunnen beheersen (Weber, 2012a, pp. 19-20). Een instrumentele

doel-middelrationaliteit gaat de verhouding tot onszelf en de werkelijkheid domineren. Dit proces van rationalisering is volgens hem niet meer te stoppen en brengt met zich mee dat we ons niet meer kunnen verschuilen achter God of een wereldse autoriteit die zegt wat we moeten doen. De wetenschap heeft tot taak mogelijke verhoudingen tot het leven zichtbaar te maken, maar zij zou zich op politiek en demagogisch vlak begeven wanneer zij ons die keuze uit handen zou nemen en een verhouding zou voorschrijven. De politiek, zo houdt hij zijn gehoor van studenten voor, hoort niet thuis in de collegezaal (Weber, 2012a, p. 27). Daarmee lijkt hij afstand te nemen van Comte die spreekt van algemene en bijzondere gedragsregels.

Ik ben mij ervan bewust dat ik het proces van Verlichting met zevenmijlslarzen heb doorlopen. Desondanks laat het zien dat weten (mensbeeld), ethiek (menswaardigheid) en macht (emancipatie) met elkaar zijn verweven in het positieve denken dat hier zijn herkomst vindt. Daarmee krijgen we het ethos van positiviteit scherper in het vizier. Een mensbeeld beschrijft niet enkel wat het wezen van de mens is, maar schrijft ook voor hoe hij zich tot zichzelf, anderen en zijn situatie zou moeten verhouden. Omdat we over de rede beschikken, zouden we voor onszelf moeten denken, ons niet de les moeten laten lezen door zelfbenoemde autoriteiten en ons niet moeten verschuilen achter omstandigheden, natuurkrachten of hogere machten om ons handelen te rechtvaardigen. Concreet betekent dit dat we zelfstandig onze oordelen zouden moeten vellen, onze verhouding tot onszelf, anderen en de werkelijkheid steeds weer opnieuw zouden moeten bepalen en daarvoor verantwoordelijkheid zouden moeten nemen. Wij zijn in staat om onszelf steeds weer opnieuw uit te vinden. Ook hier richt de aandacht zich op de mensen zelf, niet op de politieke orde. Dat geldt overigens ook voor Kant. Het openlijk gebruik van de rede moet volgens hem dan altijd vrij zijn, al moeten we wel gehoorzamen aan de staat. Sociaal werkers mogen in debatten en discussie hun mening geven over hoe sociaal werk vorm zou moeten krijgen en wat er allemaal niet aan deugt, maar in de uitoefening van hun beroep moeten zij zich houden aan de wetten, regels en procedures.

### 3.3 De paradoxen van Verlichting

Het proces van Verlichting voltrekt zich niet langs een lineair opgaande lijn waarin we onszelf en de werkelijkheid steeds beter leren kennen. Het zit vol paradoxen en interne spanningen. In hun in 1947 gepubliceerde *Dialectiek van de Verlichting* betogen Max Horkheimer en Theodor Adorno dat de belofte van de verlichting dat de mens heer en meester is over zijn natuur en leven omslaat in haar tegendeel: 'de volledig verlichte aarde straalt in het teken van triomferend onheil' (Horkheimer & Adorno, 1987, p. 17). Het proces van rationalisering leidt tot een instrumenteel-rationele houding tegenover zowel onszelf als tegenover de natuurlijke werkelijkheid waarin we ons begeven. In plaats van ons mondig te maken en zeggenschap te geven over ons leven, leidt het verlichtingsdenken tot een 'totaal geadmistrateerde wereld' en een 'totaliteit van een absoluut weten' waaraan niets vreemd blijft en zich uiteindelijk niets onttrekt (Adorno, 2014).

Door onze instrumenteel-rationalistische verhouding tot de natuur beheersen we haar, maar voor de vermeerdering van onze macht betalen we 'met de vervreemding van datgene waar over [we] macht uitoefenen' (Horkheimer & Adorno, 1987, p. 23). Die geadmistrateerde wereld kennen we maar al te goed uit de kluwen van regels, procedures en protocollen, die onze menselijke natuur en gedrag moeten controleren. De bureaucratisering en technologisering zijn zelf een geheimzinnig en ondoordringbaar systeem geworden waarover we geen enkele macht meer hebben. De kindertoeslagenaffaire laat zien dat niet alleen de 'toeslagenmoeders' (de vaders zijn opvallend afwezig in de media), maar ook advocaten, ambtenaren, politici, staatssecretarissen en ministers de greep op het belastingsysteem kwijt zijn. De invloed van algoritmes en artificiële intelligentie op onze samenleving, onze besluitvorming en ons leven hebben we evenmin onder controle. Dat een arts dadelijk met behulp van algoritmes pijlsnel een diagnose kan stellen is wellicht een zegen, maar wat te denken van het feit dat een computer eerder weet dat we homoseksueel zijn dan wijzelf? In een land waar homoseksualiteit verboden is,

kan deze kennis zeer ernstige gevolgen hebben als de autoriteiten erover beschikken. De invloed van het algoritme gaat verder en zal volgens de bij het grote publiek bekende historicus Yuval Noah Harari 'ons beeld van wat de mens is en wie wij zijn fundamenteel veranderen' (Harari, 2017, p. 95).

Het verlichtingsdenken minacht volgens Adorno het ver-gankelijke en het bijzondere, omdat het wordt gedreven door een 'gerationaliseerde woede' tegenover alles wat zich aan ons begrip onttrekt (Adorno, 2013, p. 65). Hiermee neemt hij afstand van de totaliteit van het absolute weten waaraan niets vreemd blijft. Concreet doelt hij op de dialectiek van Hegel. Volgens deze negentiende-eeuwse grondlegger van de dialectiek ontwikkelt de menselijke geest zich zelfstandig. Deze ontwikkeling verloopt via opeenvolgende stadia die elkaar noodzakelijkerwijs ontkennen en opheffen. Hegel verduidelijkt deze noodzakelijke ontwikkeling met de metafoer van een ontkiemende plant. Om een plant te worden, moet het zaadje in de grond zich als zaadje ontkennen. Immers zolang het een zaadje blijft, zal het geen plant worden. Enkel door zichzelf in opeenvolgende stadia te ontkennen wordt het zaadje de plant die het al in zich heeft. Zo ook vooronderstelt de ontwikkeling van de mensheid een samenhangend geheel, dat zich door de tijd heen noodzakelijkerwijs ontvouwt via ontkenningen, tot het moment dat de mensheid zich heeft verwerkelijkt. Historische gebeurtenissen en maatschappelijke omstandigheden zijn volgens Hegel enkel een uitdrukking van deze ontwikkeling.

Dit vooronderstelt dat in het licht van deze ontwikkeling iedere gebeurtenis, ramp of verschrikking misschien niet op het moment zelf als een noodzakelijk moment in de ontwikkeling van de mensheid kan worden gerechtvaardigd, maar in elk geval wel achteraf. Auschwitz heeft volgens Adorno, die zelf als Jood Nazi-Duitsland heeft moeten ontvluchten, op geen enkele manier zin gehad en onttrekt zich aan ieder begrip. De dialectiek van Hegel bagatelliseert de radicale negativiteit van de holocaust tot een noodzakelijke negatie. Welke zin kunnen de holocaust en alle andere genocides hebben die daaraan zijn voorafgegaan, zoals de Armeense in 1915, en er nog op zullen volgen, zoals Rwanda en



Srebrenica in de jaren negentig van de vorige eeuw? Auschwitz is het failliet van iedere redelijkheid en van de belofte dat de mens zichzelf kan beheersen. De emancipatie van de mensheid is volgens Adorno onmiskenbaar verbonden met het denken van de Verlichting. Als we de Verlichting willen redden, dan moeten we weerstand bieden aan een denken dat alles wil begrijpen en leren omgaan met wat zich aan ons begrip onttrekt. Hiermee legt hij de kern van zijn negatieve dialectiek en kritiek van de positieve rede. Ieder denken bepaalt, trekt grenzen en brengt ordeningen aan. In plaats van deze bepaling te veralgemeniseren tot het ware, zal het denken echter tegen zichzelf in moeten denken: 'Meet het zich niet aan het meest extreme, aan wat aan het begrip ontsnapt, dan is het sowieso al van het slag van de begeleidende muziek, waarmee de SS liefst het gekerm van haar slachtoffers overeenstemde' (Adorno, 2014, p. 413).

Ook in de kritiek op de Verlichting zijn de drie lijnen van de Foucaults kritiek van de ontologie van het zelf met elkaar verweven. Het weten stuit hier op de grens van het weten (mensbeeld). Niet alleen zijn we niet alwetend, we zouden het streven alles te willen weten moeten verbinden met een permanente zelfkritiek (ethiek) in plaats van een geloof in eigen kunnen.

### 3.4 Wreed optimisme

Wat betekent Adorno's negatieve dialectiek voor de positieve blik die in de meeste grauwe situatie de hoop op verandering en geloof in de betere toekomst blijft zien? Welke uitdaging biedt de ellende die bijvoorbeeld de slachtoffers van de kindertoeslagenaffaire hebben moeten ondergaan? In de documentaire *Alleen tegen de staat*<sup>2</sup> laten vijf 'toeslagenmoeders' daarover weinig twijfel bestaan. Wat kunnen zij hieruit anders leren dan dat ze tot op het bloed toe zijn vernederd en hun leven kapot is gemaakt door een overheid waarin zij geen enkel vertrouwen meer hebben? De getuigenis van de moeders afdoen als een *blaming the system* en hen daarmee verwijten een slachtofferrol aan te nemen zou

die vernedering compleet maken. Ook het opvoeren van een veerkrachtig rolmodel dat niet op de grond blijft liggen na zoveel tegenslag, zou hen kleineren en de rol bagatelliseren die zowel de uitvoerende, rechtsprekende als de wetgevende macht in hun ellende hebben gespeeld. Wat houdt in dit geval een gedeelde verantwoordelijkheid in? Dat zowel ouders als de drie machten blijven geloven in en werken aan een betere toekomst?

De positieve houding is misschien niet zozeer het probleem, maar wel dat dit tot een plicht en norm is geworden (Wees Positief!) en negativiteit als iets wat we tegen elke prijs moeten vermijden. Dat maakt het tot een 'giftige positiviteit' die leidt tot onderdrukking van negatieve emoties wat onze gezondheid schaadt (Goodman, 2022). De ouders en andere mensen die in diepe ellende zitten aanmoedigen om positief te blijven en te blijven focussen op een betere toekomst getuigt van een 'wreed optimisme' (Berlant, 2011). Niet iedere fantasie over het goede leven is op voorhand wreed. Van wreed optimisme is sprake, aldus Lauren Berlant, 'when something you desire is actually an obstacle to your flourishing' (Berlant, 2011, p. 1). De topbaan waar we van dromen om gelukkig te worden gaat ten koste van de gezondheid, omdat we ons steeds weer opnieuw moeten verbeteren. De vrijheid om ons leven zelf te bepalen leidt tot veel onzekerheid, omdat we alles zelf moeten beslissen, ook of we het advies van anderen overnemen. Dezelfde paradox speelt op maatschappelijk niveau. Zo betoogt politiek filosoof Gijs van Oenen dat de emancipatie en democratie niet van buitenaf of door reactionaire krachten in de samenleving worden bedreigd, maar aan hun eigen succes ten onder gaan. Emancipatie en democratie hebben ons weliswaar veel meer zeggenschap gegeven over hoe we ons leven willen leiden en onze samenleving politiek willen inrichten, maar hebben ons tegelijkertijd opgezadeld met torenhoge verwachtingen, verantwoordelijkheden en zelfdwang; we bevrijden ons van de last van het gezag, die we vervolgens op onze eigen schouders leggen (Van Oenen, 2011; 2018).

Wellicht bestaat de wreedheid van het optimisme juist hierin: wat het optimisme weerspreekt en logenstraft, bevestigt het

onmiddellijk en laat het in zijn voordeel spreken. Hoe is het immers anders te verklaren dat een positieve basishouding en het optimisme zo alomtegenwoordig worden beleden, terwijl er genoeg situaties en omstandigheden zijn aan te wijzen die hen logenstraffen? Waarom hechten wij zo sterk aan een positieve instelling, aan fantasieën of ideeën over een goed en gelukkig leven, relaties, politieke systemen, instituties en werk, terwijl telkens weer blijkt hoe instabiel en fragiel zij zijn (Berlant, 2011)?

Die vraag ligt ook aan de basis van *Smile or Die. How Positive Thinking Fooled America & The World* (2009). Hierin geeft de Amerikaanse onderzoeksjournalist Barbara Ehrenreich een inblik in de veelzijdige wereld van het positieve denken. Al jaren belicht zij 'de achterkant van de Amerikaanse droom' door *undercover* te gaan. Zo ging zij werken als kamermeisje, schoonmaakster en hulp in de huishouding om te ervaren wat het betekent om aan de onderkant van de samenleving te leven. De reden dat laagbetaalde medewerkers niet tegen hun erbarmelijke arbeidersomstandigheden in verzet komen, heeft volgens haar alles te maken met de achtergestelde positie waarin zij, om met Hannah Arendt te spreken, hun recht op recht verliezen: 'Als je als laagbetaalde aan de slag gaat – en datzelfde geldt vaak ook voor mensen die modaal verdienen – lever je je burgerrechten in bij de poort, laat je Amerika en alles waar het zogenaamd voor staat achter je en leer je je mond te houden tot je werkdag erop zit' (Ehrenreich, 2018, p. 228). Ondanks een toenemende sociaal-economische ongelijkheid, de zwakke arbeidsmarktpositie van miljoenen slecht betaalde Amerikanen, de milieu- en gezondheidsproblemen en de enorme hoeveelheid antidepressiva die Amerikanen slikken, identificeren zij zich echter met het ethos van positiviteit. Dat geldt volgens Ehrenreich ook voor de rest van de wereld. Zelf kwam ze ongelukkigerwijs in aanraking met de wereld van het positieve denken, nadat bij haar borstkanker werd geconstateerd. Zij moest, zo werd haar voorgehouden, haar borstkanker niet ervaren als een tragisch noodlot dat haar overkwam, maar als iets waar zij als herboren uit kan komen, op voorwaarde dat zij positief ingesteld blijft en erin blijft geloven dat zij de ziekte kan

overwinnen. De impliciete boodschap luidt: wie aan kanker overlijdt, heeft dat mede aan zichzelf te danken. Niets is onoverkomelijk, zolang je maar positief ingesteld blijft. Eerder dan dat ziekte en ellende het positieve denken weerleggen, bevestigen zij het: 'Je bent niet positief genoeg geweest'.<sup>3</sup> En daarmee heeft het positieve denken het gelijk altijd aan haar zijde.

Dat is inderdaad extreem gesteld, maar waar het mij hier om gaat is dat de logica van het positieve denken als het ware iedere negativiteit uitsluit door het in zijn voordeel te laten werken. Geen enkele omstandigheid – ziekte, economische crisis, een achtergestelde positie in de samenleving, langdurige werkloosheid – biedt een excuus om bij de pakken neer te zitten en het kopje te laten hangen. Mijn punt is dus niet dat er tal van situaties zijn aan te wijzen die het optimisme weerspreken, maar het is eerder dat in de logica van het positieve denken die situaties het belang van optimisme bevestigen. Dat gaat verder dan het cliché dat wrijving warmte en glans geeft. Ellende die mensen ervaren is geen bewijs tegen, maar voor een positieve basishouding: wie onverhoopt aan kanker overlijdt of werkloos blijft en in armoede leeft, heeft dat aan zijn negatieve instelling te danken; wie onverhoopt zijn baan verliest heeft zichzelf niet genoeg geoptimaliseerd en is emotioneel en cognitief tekortgeschoten. Het optimisme is wreed omdat het de machteloosheid en het lijden van kwetsbare groepen bagatelliseert en verandert in iets waar zij positief tegenover zouden moeten staan.

### **3.5 Postideologische misleiding: waarom we aan de leugen vasthouden**

Het positieve denken is niet enkel een psychologisch fenomeen, het is een ethos en deel van een politiek die tot doel heeft ons denken en handelen, onze leefwijze te sturen. In haar journalistieke kruistocht tegen het positieve denken ziet Ehrenreich positiviteit als een ideologie. Ideologie vat zij niet op als een partijpolitieke opvatting, maar als een manier waarop we de

wereld verklaren en denken dat we moeten functioneren, als een ethos. Zij voegt eraan toe dat de ideologie haar kracht ontleent aan een 'opzettelijke zelfmisleiding' (Ehrenreich, 2009, p. 5). Maar waarom zouden wij onszelf opzettelijk misleiden? Waarom hechten wij aan fantasieën of ideeën over een positieve levenshouding? Waarom houden wij aan onze leugen vast? En impliceert 'opzettelijk' dat we heel goed weten dat we onszelf misleiden door de fantasie van positief denken en er tegen beter weten aan vasthouden? Voor een antwoord op deze vragen wend ik mij tot Slavoj Žižeks 'discours-analytische ideologiekritiek' (Vande Veire, 2015, p. 265). Volgens Žižek is de opzettelijk zelfmisleiding namelijk de basisoperatie van iedere ideologie: een ideologie moet zichzelf namelijk als ideologie ontkennen om werkelijkheid te worden en overtuigingskracht te hebben. Wat Žižek met deze basisoperatie van de ideologie bedoelt laat zich niet makkelijk en hier slechts schematisch samenvatten, niet in de laatste plaats omdat hij nergens een systematische uiteenzetting van zijn ideologiebegrip heeft gegeven.

In historisch perspectief verwijst deze ideologische zelfmisleiding naar het tijdperk, dat sinds de val van de Berlijnse Muur in 1989 en de zelfverklaarde overwinning van de liberale democratie, postideologisch of postpolitiek wordt genoemd: 'De huidige tijd noemt zichzelf voortdurend postideologisch, maar deze loochening van ideologie is slechts het ultieme bewijs dat we meer dan ooit in ideologie vastzitten' (Žižek, 2011, p. 67). Met het uiteenvallen van het Oostblok viert het Westen zijn ideologische overwinning. In de strijd met het communisme heeft de westerse liberale democratie gezegevierd en haar gelijk gekregen. Dit wil zeggen dat de liberale democratie niet een bepaalde ideologie vertegenwoordigt, maar overeenkomt met een objectieve sociaal-economische en politieke werkelijkheid die haar eigen wetmatigheden volgt. Vanaf de overwinning wordt de economie 'genaturaliseerd': 'politieke beslissingen worden doorgaans gepresenteerd als kwesties van zuivere economische noodzaak' (Žižek, 2011, p. 15). In sociaal-economisch opzicht is de mensheid volwassen en heeft zij de eisen van de kapitalistische

sociaal-economische werkelijkheid aanvaard. Margaret Thatcher vat dit inzicht samen met haar beroemde uitspraak: 'There is no alternative'. De politiek stelt zich ogenschijnlijk neutraal op en voert namens die economische werkelijkheid het woord. Zij heeft enkel tot taak de natuurwetten van de economie te volgen en publiek te maken en legitimeert haar besluiten op basis van een mondiale markt waarvoor we ons niet kunnen afsluiten. Als de overheid de verzorgingsstaat hervormt, dan voert zij marktwerking in op het terrein van zorg en welzijn; als zij sociale huurwoningen te koop zet op de wereldmarkt, dan doet zij dat niet uit ideologische overtuiging maar uit een noodzaak die de economische werkelijkheid haar oplegt. Zo werkt het nu eenmaal.

Deze ontkenning is duidelijk vals, aldus Žižek. De hele notie van het kapitalisme als een neutrale sociaal-economische werkelijkheid is een ideologie die zichzelf als ideologie ontkent. Gewoonlijk duiden we ideeën die afwijken van de heersende waarden en normen en van het heersende beeld van de werkelijkheid aan als ideologie, maar voor Žižek is de sociale werkelijkheid als zodanig een ideologische en ethische constructie.<sup>4</sup> In die zin beschouw ik ideologie en ethos hier als synoniem: beide staan voor een geheel van overtuigingen dat doorwerkt in hoe wij ons tot de werkelijkheid zouden moeten verhouden. De kern van zijn discours-analytische ideologiekritiek is dat een ideologie berust op een fantasma of drogbeeld, dat zij als een realiteit presenteert. De term 'ideologie' verwijst dus niet naar een specifieke (partij) doctrine of leer die een onjuist beeld geeft van de werkelijkheid. Daarin verschilt Žižeks ideologiekritiek van de marxistische, die zou zeggen dat de marktideologie een verkeerde voorstelling van de werkelijkheid geeft. Is de werkelijkheid een ideologische en ethische constructie, dan kunnen we een ideologie bevestigen noch weerleggen op basis van naakte feiten; die feiten zelf zijn immers al bij voorbaat ideologisch gekleurd.<sup>5</sup> Daarom heeft de ideologische misleiding ook niets te maken met *fake news* of *alternative facts*. De beschuldiging van *fake news* houdt in dat media de werkelijkheid verdraaien en veronderstelt nog een

realiteit: 'Julie verdraaien de feiten om mij in een kwaad daglicht te plaatsen, maar in werkelijkheid is er iets heel anders gebeurd'.

In *Poging om in de waarheid te leven* beschrijft de schrijver-dissident en latere president van Tsjechoslowakije Václav Havel (1990) hoe iedereen, van groenteboer tot partijbons, leeft in de leugen en dit weet. De groenteboer die een bord in zijn etalage plaatst – of beter gezegd moet plaatsen – met daarop de tekst 'Proletariers aller landen, verenigt u!' doet dat niet uit innerlijke overtuiging en neemt dat niet serieus. Datzelfde geldt overigens voor de partijbonzen. Žižek groeide zelf op in het Joegoslavië van Tito. Wat hem naar eigen zeggen 'choqueerde' was dat de partijtop de eigen officiële ideologie niet serieus nam én degenen die dat wel deden en niet bereid waren tot enig compromis juist als dissident zag (Žižek & Daly, 2004, p. 44). De partijtop doorziet de leugenachtigheid van de ideologie en volgt hetzelfde cynisme als de elite die Giridharadas beschrijft: als je wilt dat de maatschappelijke verhoudingen blijven zoals zij zijn, dan moet je ze veranderen. De 'dissident' houdt daarentegen onvoorwaardelijk vast aan de ideologie en sluit geen compromis.

Maar waarom houden wij desondanks vast aan de leugen? Hoe opzettelijk is de misleiding als we haar doorzien? Voor een antwoord op deze vragen moeten we een volgende stap zetten in de complexe en paradoxale analyse die Žižek van de basisoperatie van ideologie geeft. Voor Žižek is iedere sociale werkelijkheid een ideologische en ethische constructie. Dit betekent dat wat we als werkelijkheid beschouwen niet de echte werkelijkheid is, maar de werkelijkheid zoals we haar hebben leren waarnemen en begrijpen. Wat 'echt' is, of reëel, onttrekt zich aan onze ideologische constructies. Geen enkele ideologische constructie, geen enkel vertoog is in staat het reële te vatten zoals het 'echt' is. Het reële is niet hetzelfde als realiteit. Het reële is de naam voor een radicale negativiteit die zich aan ons begrip onttrekt. Zo blijven we in de ban van het reële waarop we vat willen maar niet kunnen krijgen. Hier manifesteert zich wederom een wreed optimisme. We houden vast aan een utopische voorstelling van de samenleving waarin alles pais en vree is, maar het realiseren

van deze utopie vraagt om het nodige geweld, omdat alles wat haar bedreigt moet worden buitengesloten.

In relatie tot het reële onderscheidt Žižek twee functies van ideologische misleiding. In zijn vroege werk is de functie van ideologie het verbergen van het reële, dat wil zeggen het verbergen van het fantasma waarop de ideologische constructie zich baseert. Enkel door het reële te verbergen, kan de ideologische constructie zichzelf als werkelijkheid presenteren. Een ideologie ontleent haar overtuigingskracht aan de mate waarin zij de feiten die haar tegenspreken voor zich laat spreken en weet om te zetten in haar voordeel (Žižek, 2008, p. 50). Pas dan slaagt zij erin onze alledaagse ervaringen te bepalen. Dit betekent niet dat de 'onaangename mogelijkheden' en 'negatieve gedachten' geheel afwezig zijn, maar nu schuiven we hen af op een zondebok: de media (*fake news*), het wereldnieuws of anderen die een negatieve houding hebben. Hoe, zo vraagt Žižek (2002) zich af, oordeelt een overtuigd antisemiet over zijn Joodse buurman die altijd hulpvaardig en genereus is? Is dit geen argument tegen het antisemitisme dat zegt dat alle Joden in wezen slecht zijn? Volgens Žižek zal de antisemiet die hulpvaardigheid nu juist zien als het bewijs van de werkelijke, leugenachtige aard van de Joden: de hulpvaardigheid en vrijgevigheid dienen enkel om hun ware aard te maskeren. In zijn latere werk benadrukt Žižek een andere functie van de ideologie. Die vult niet alleen het radicale tekort op door het reële toe te dekken en af te schuiven op een zondebok, maar – en dit is de tweede functie – houdt tegelijkertijd het reële op afstand en daarmee het verlangen er greep op te krijgen in stand.<sup>6</sup>

Žižek benadert culturele en politieke vraagstukken steeds opnieuw, soms helder en soms op onnavolgbare wijze, vanuit dit reële dat ons motiveert en tegelijkertijd verontrust, frustreert en beangstigt, juist omdat we er geen vat op krijgen. Deze paradoxale verhouding is de wreedheid van het optimisme. Het reële is het object dat ons verlangen en fantasie over het goede leven voedt en tegelijkertijd een obstakel om dit te realiseren. Werklozen leren positief te staan ten opzichte van hun precare situatie. Die positieve houding biedt geen garantie dat zij vat krijgen op hun precare



situatie die het gevolg is van een sociaal-economische werkelijkheid die is genaturaliseerd. Ze leren dromen over vrijheid, sociale mobiliteit, bestaanszekerheid, sociale en economische gelijkheid, maar tegelijkertijd leren zij accepteren dat zij deze werkelijkheden niet kunnen veranderen. De wreedheid van het optimisme is dat zij om respect te krijgen nagenoeg gedwongen zijn een positieve houding aan te nemen tegenover een bestaan dat uiterst onzeker blijft. Dat we een positieve houding zouden moeten aannemen behoeft geen verdere uitleg. Dat spreekt namelijk nagenoeg vanzelf.

### **3.6 De positieve samenleving: ‘Niet omdat het moet, maar omdat het kan’**

Het wrede optimisme past binnen het ethos van positiviteit dat, zo zagen we met Giridharadas, iedere tegenstand en tegenbeweging uit de weg gaat: ‘We stand for something, not against anything’, ‘Give hope. Roll with the waves’. Precies dit meegaan met de stroom kenmerkt volgens de Duits-Koreaanse filosoof Byung-Chul Han ‘de positieve samenleving [...] waarin elke negativiteit, dus elke tegenbeweging steeds verder wordt teruggedrongen ten gunste van het alleen maar positieve’ (Han, 2017, p. 51). In deze positieve samenleving komen nieuwe vormen van geweld op. Deze geweldsvormen zijn niet negatief, in de zin dat zij onze vrijheid met fysieke dreigementen of wettelijk inperken. Niet via gebod en verbod, maar via activeren en motiveren wordt positief geweld uitgeoefend. Sociaal werkers, coaches, psychologen kunnen ons weliswaar aanspreken op een positieve houding, maar leggen deze niet bij wet op. Nee, het geweld is positief, omdat het gebruik maakt van de ‘vrijheid van het kunnen’ die meer vormen van zelfdwang voortbrengt dan het disciplinaire moeten, dat geboden en verboden formuleert (Han, 2016, p. 9). Deze paradox werpt meer licht op de vraag die mij zo bezighoudt in deze studie: hoe empowerment kan omslaan in disempowerment. Voor nu beperk ik mij tot de grote lijn van zijn argumentatie die ik met een aantal voorbeelden zal illustreren.

In het volgende hoofdstuk ga ik nader in op het bestuur van positiviteit en de vriendelijke technieken van de positieve macht die vrijheid tot zelfdwang maken.

Laat ik beginnen met op te merken dat Han de samenleving niet alleen aanduidt als positief, maar ook als vermoeid, transparant, gehaast, intiem, gecontroleerd en palliatief (Han, 2017). Al deze duidingen hangen met elkaar samen en belichten onze samenleving van verschillende invalshoeken. Niettemin is er volgens hem geen groter *buzzword* in het huidige maatschappelijke discours dan transparantie. Onze huidige neoliberale samenleving is voor alles een transparante samenleving. Alles en iedereen wordt doorgelicht en van alle kanten klinkt de eis om transparantie. Alles wordt, zo vervolgt Han, binnenstebuiten gekeerd om informatie te verwerven, want meer informatie en communicatie betekent in de huidige economie meer productiviteit. In haar streven naar transparantie dringt de neoliberale samenleving elk negativiteit en elke tegenbeweging terug ten gunste van 'het alleen maar positieve'. Daarom neemt de transparante samenleving de gedaante aan van een positieve samenleving, die gevrijwaard is van conflicten, van onenigheid, die alle negativiteit wegwerkt, opdat alle communicatie, kapitaal en informatie zonder problemen kan circuleren (Han, 2017, p. 51). Het verlangen naar transparantie en het streven naar positiviteit vereist de onderdrukking van en geweld tegen het negatieve, het andere en het vreemde. Een negatieve houding is onwenselijk, net als het stellen van kritische vragen die de probleemloze kenniscirculatie verstoren en vertragen. Lastige, trage en fundamentele vragen van kritische denkers maken plaats voor het optimisme van thought leaders die hoopvolle oplossingen bieden waarmee 'we verder kunnen'. Het 'positieve zapt' en is zonder geest. De geest of theorie, staat stil bij het negatieve, maar de transparantie schaft elke tegenkracht af om zichzelf te kunnen versnellen: 'Niet meer stil staan bij het negatieve, maar voortrazen door het positieve' (Han, 2017, p. 56).

Door voort te razen verliezen wij onze en de dingen hun eigenheid. Daardoor is alles en iedereen volledig inwisselbaar en

vergelijkbaar, en kunnen we alles en iedereen naadloos op elkaar afstemmen. De positieve samenleving 'nivelleert elk mens tot een functioneel systeemelement', leidt tot 'een hel van het gelijke' en vereist 'totale conformiteit' (Han, 2017, p. 53). Daarom worden wij 'ontinnerlijkt' en wordt, aldus Han, de menselijke inbreng geminimaliseerd. Deze 'totale protocollering van het leven' (Han, 2016, p. 66) beoogt een vlekkeloos bestaan waarin onze beslissingen de uitkomst zijn van berekeningen en niet van afwegingen tussen rationale inzichten enerzijds en gevoelens van sym- of antipathie, rechtvaardigheids- of verantwoordelijkheidsgevoel of wispelturigheden anderzijds. Concreet: het moet niet uitmaken wie voor een groep studenten staat, wie dit onderzoek doet of wie kwetsbare burgers ondersteunt.

Paradoxaal genoeg schetst Han dus een ronduit negatief beeld van de positieve samenleving. Die moeten we overigens niet opvatten als een feitelijk gegeven, maar als een samenleving waarin het ethos van positiviteit een dwingende overtuigingskracht en hegemonie heeft en ons denken en handelen structureert. De positieve samenleving is werkelijk voor zover zij het streven daarnaar als ideologie ontkent, als iets wenselijks en natuurlijks (een basisbehoefte) voorstelt en zichzelf langs die lijnen organiseert. Onze samenleving lijdt in de ogen van Han aan een 'overmaat van het positieve', het geloof dat 'alles' kan en dat wij ons tot het uiterste moeten inspannen om onszelf steeds opnieuw weer uit te vinden en te optimaliseren. Het doel is om alles en het beste uit onszelf te halen en dat te laten zien en uit te vergroten (want de positieve samenleving is ook een etalage- en pornosamenleving). De overmaat van het positieve en het grenzeloze geloof in eigen kunnen wijst op de uitbuiting en misbruik van de vrijheid van het kunnen. De slagzin 'niet omdat het moet, maar omdat het kan' – waarmee een onderneming het gebruik van haar mobiele telefoons aanbeveelt – is hiervan de categorische imperatief; Barack Obama's *Yes, we can* is de ultieme aansporing en het *moet kunnen* neemt ieder moreel bezwaar weg. We bevrijden ons van de uiterlijke dwang om ons vervolgens te onderwerpen aan een innerlijke dwang steeds beter te presteren en onszelf te

optimaliseren. Daarom is het kunnen grenzeloos en oefent het een bijna onzichtbare dwang en morele druk uit. Dit betekent niet dat de vrijheid van het kunnen het 'moeten' overbodig maakt. Alleen we 'moeten' nu, omdat het kan. En 'het' kan altijd beter. Een aantal voorbeelden kan dit illustreren.

De Nationale Vacaturebank vermeldt dat twintig procent van de beroepsbevolking plastische chirurgie overweegt om die droombaan te krijgen. Zonder het aan te moedigen en in de hoop dat de werkgever verder kijkt dan een mooie *look* benadrukt Joop Uitendaal van de Nationale Vacaturebank niettemin het belang van een goed uiterlijk: 'Binnen enkele seconden heeft een werkgever al een eerste indruk van een sollicitant. Het uiterlijk, en dan met name of je er verzorgd uitziet, speelt dus een rol bij de sollicitatieprocedure. Werkgevers kijken daarbij met name naar het totaalplaatje van uitstraling, houding en competenties van een potentiële nieuwe medewerker'.<sup>7</sup> Er verzorgd uit zien beperkt zich niet langer tot gepoetste schoenen, gestreken blouses, gewassen en gekamde haartjes, schone nageltjes en de nodige make up. We *kunnen* ook onze neus laten recht zetten, oogleden laten liften en afstaande oren laten corrigeren. Als we daarmee die representatieve functie kunnen bemachtigen, staat ons, behalve misschien de kosten, niets in de weg een plastisch chirurgische ingreep te ondergaan.

Televisieprogramma's als *Extreme Make Over* en *Hotter than my Daughter* zijn niet alleen extreme vormen van lichaamscorrectie, maar de mediale manifestatie van deze culturele lichaamspolitiek. Make-overs zijn volgens filosoof Jenny Slatman een duidelijk voorbeeld van een normaliseringsproces. In onze beeldcultuur spelen media een belangrijke rol in dit proces. Media en genoemde programma's wekken sterk de indruk dat een 'onverzorgd' uiterlijk en afwijkende manier van kleden diepere psychische gronden heeft. Behalve dat de presentator en dochterlief haar uitlachen om hoe zij erbij loopt, want het zijn bijna altijd alleen moeders en dochters die meedoen, gaan zij namelijk ook het gesprek aan over de achterliggende problematische redenen waarom de moeder er zo 'vreselijk' bijloopt en wat een ongezond lichaam psychisch met je

doet. De suggestie dat een onaangepast uiterlijk en een ongezond lichaam de spiegel van een gehavende ziel zijn werkt in positieve zin door: wie er goed uitziet, is gelukkig en zit ook figuurlijk gesproken goed in zijn vel. Slatman doet hier een interessante observatie. Vijftig jaar geleden werden afstaande oren ook als abnormaal gezien en moesten we ermee leren leven. Er is niets mis mee om dit te laten corrigeren, maar het is volgens haar wel problematisch dat het normaliseren zelf tot norm wordt verheven. Slatman: 'Als je je kromme neus niet laat normaliseren terwijl dat wel kan, dan pas ben je abnormaal' (Slatman, 2008, p. 128). Omdat het kan, moet het. Deze *body positivity* komt ook tot uiting in onschuldigere vormen. Als ik tegen mijn vriendin die aan de lijn wil gaan doen zeg dat dat echt niet nodig is ('je bent helemaal niet dik'), dan bevestig ik, ondanks mijn ongetwijfeld goede bedoelingen, toch het ideaal van een slank lichaam (Goodman, 2022). De goed bedoelde aanmoediging maakt overigens ook goed duidelijk hoe een heersend discours in spontane uitspraken tot uiting komt.

In een uitzending van het tv-programma *Tegenlicht* geeft Giridharadas het taxiplatform Uber als voorbeeld van hoe vrijheid wordt uitgebuit. Onder het mom van vrijheid en dat ze alles zelf kunnen bepalen, biedt Uber een platform dat chauffeurs aanspreekt als zelfstandig ondernemer. Het spiegelt hen een vrijheid voor die het hen tegelijkertijd ontnemt, doordat ze zich als zelfstandig ondernemer niet kunnen mobiliseren. 'Ze (Uber) gebruiken het begrip "vrijheid" om een van de grote verworvenheden van de twintigste eeuw te ondermijnen. Ze misbruiken 'vrijheid' om het af te schaffen'<sup>8</sup>. Uber-directeur Nick van Leeuwen vindt zelfs dat de aanhouding van Uber-chauffeurs de 'noodzaak' onderstreept om de taxiwet aan te pakken, omdat deze in strijd is met de vrijheid. Door dit als een noodzaak te presenteren suggereert hij dat de wet zich moet voegen naar de wetten van de markt die onontkoombaar zijn.<sup>9</sup> Han verwoordt de positie van de Uber-chauffeur als volgt: 'Zelfuitbuiting is efficiënter dan uitbuiting door een ander, omdat productiviteit nu gepaard gaat met het gevoel van vrijheid' (Han, 2017, p. 118). We zijn onze eigen uitbouter.

Eenzelfde opvatting verwoordt Žižek (2011) als hij opmerkt dat onze keuzevrijheid in feite niet meer inhoudt dan een formeel gebaar waarmee we instemmen met onze eigen onderdrukking. 'Je kiest er toch zelf voor om voor Uber te rijden. Dan moet je ook niet klagen dat je zo slecht wordt betaald. Je kunt ook iets anders gaan doen'. Volgens Žižek wordt de onzekerheid die voortkomt uit de afbraak van de verzorgingsstaat op een positieve manier aan de man gebracht als de ideale gelegenheid voor nieuwe vrijheden en als de bevrijding van de verplichtingen van een vaste baan die nieuwe kansen en uitdagingen biedt. Zo liggen volgens de website [businessinsider.nl](http://businessinsider.nl) de voordelen van de ZZP'er voor de hand. De ZZP'ers zijn vrij. Zij kunnen rustig gaan winkelen of naar het strand gaan, terwijl de rest van Nederland werkt. Zij kunnen zelf hun tijd indelen en bepalen of zij 's avonds of in het weekend werken. ZZP'ers hebben 'geen last van kantoorpolitiek, vergaderterreure, vervelende collega's en irritante bazen. Je bent je eigen baas en je bent waarschijnlijk productiever dan menige "loonslaaf" <sup>10</sup>. Vrijheid staat voor avontuur en automobilititeit, een baan die zekerheid biedt staat gelijk aan slavernij. Er wordt een beroep gedaan op een emancipatoir vocabulaire waarin de grens van bepaald worden ('loonslaaf') wordt verschoven naar zelf bepalen (ZZP'er). De vrijheid die het bestaan als ZZP'ers biedt leidt, aldus Isabelle Lorey in *Het regeren van precaireren. De staat van onzekerheid* (2016) tot een precarisering, een voortdurend staat van onzekerheid die ons bestuurt. Bij alles wat we doen moeten we nadenken of het onze bestaanszekerheid in gevaar kan brengen. Daarbij stuiten we onmiddellijk op de moeilijkheid dat we de gevolgen van onze beslissing niet kunnen overzien en dat we nooit weten of we het goed doen. Dat put ons uit. Daarom is de positieve samenleving ook een vermoeide samenleving (Han, 2016; Van den Berg, 2021).

De situatie van de Uber-chauffeur is misschien makkelijk te herkennen. Lastiger wordt het wanneer het optimaliseren van positieve emoties en deugden het doel is. In de positieve organisatiepsychologie spreekt men van amplitie (van het Latijnse *amplio* = versterken, vergroten, vermeerderen). Amplitie is een

verzamelnaam voor interventies die het optimaal functioneren en positieve toestanden bevorderen, zoals welbevinden, gezondheid en geluk dat zowel de medewerkers als de organisatie ten goede komt. Tot dat doel worden gedragsmatige en cognitieve activiteiten ingezet als het vertonen van vriendelijk gedrag, goed nieuws delen, dankbaarheid tonen, vergeven, zegeningen tellen, optimisme stimuleren en genieten van het leven. Al deze investeringen in het menselijke kapitaal leiden tot plezier, motivatie, minder verzuim en verloop, en meer productiviteit en innovatie. In de woorden van Han worden emoties grondstof voor het vergroten van motivatie. Amplitie laat goed zien hoe het 'ik' een project is waarbij in menselijk kapitaal wordt geïnvesteerd. Daarbij gaat amplitie een stap verder dan preventie. Die richt zich namelijk op het voorkomen van negativiteit (burn-out, ziekteverzuim), terwijl amplitie zich richt op de emotie, op wat ons beweegt en beroerd, niet op dat waardoor we uit de running raken.

Wat Ehrenreich beschrijft is symptomatisch voor de positieve samenleving die geen negativiteit duldt en een grenzeloze vrijheid van het kunnen predikt. Ondanks de toenemende sociaal-economische ongelijkheid, stress en het enorme aantal mensen dat antidepressiva slikt, blijven Amerikaan zich identificeren met het ethos van positiviteit. Han draait het om: depressie en andere neurale ziekten als burn-out en ADHD zijn een gevolg van de positieve samenleving. 'Depressie is de ziekte van een samenleving die lijdt onder een overmaat aan positiviteit' (Han, 2017, p. 20). Want alleen in een samenleving die in het teken staat van het principe dat alles mogelijk is, kan het gevoel niets meer te kunnen leiden tot destructieve zelfverwijten. De positieve samenleving is ook een vermoeide samenleving: de vrijheid van het kunnen put ons uit (cf. Van den Berg, 2021). In *De depressie-epidemie* komt Trudy Dehue tot vergelijkbare conclusies. Zowel hulpverleningsprogramma's als tv-programma's en psychogietijdschriften moedigen ons aan aan onszelf te werken en vertellen ons dat succes een keuze is. Om succes te hebben moeten we levenslustig, nieuwsgierig, creatief, ambitieus,

ondernemend, dominant en manipulatief zijn. Deze eigenschappen illustreren als 'contrastwerking' perfect de huidige definitie van een depressief mens (Dehue, 2008, p. 239). Han noch Dehue willen hiermee beweren dat depressie of ADHD verzinsels zijn en geen biomedische oorzaken hebben, maar wel dat neerslachtigheid een ziekte kan heten in een samenleving die dat in moreel opzicht onaanvaardbaar acht.

### 3.7 Tot slot: Chantage van het positieve

Welke lessen kunnen we leren uit het voorafgaande? Ik heb gepoogd te laten zien dat in de begrippen positiviteit en positieve houding drie lijnen van Foucaults kritiek van de ontologie van het zelf – weten, ethiek en macht – met elkaar zijn verweven. De positieve wetenschapsopvatting (het positivisme) en het geloof dat we de natuur en daarmee onszelf kunnen beheersen, hangen onlosmakelijk samen met een ethiek waarin de mens verantwoordelijk is voor zijn bestaan en zich niet voor zijn keuzes kan verschuilen achter duistere krachten of grotere machten, of dat nu god is of maatschappelijke omstandigheden zijn. Het idee dat wij verantwoordelijkheid zijn voor ons bestaan ligt ten grondslag aan wat we als menswaardig beschouwen. Door deze verantwoordelijkheid te nemen dwingen respect af, niet door de schuld voor onze benarde situatie waarin we zitten buiten onszelf te leggen.

Voorts heb ik naar voren gebracht dat dit proces van verlichting omslaat in zijn tegendeel én dat het positieve denken er op bijna geniale wijze in slaagt deze paradox glad te strijken door alles wat het geloof in de positieve houding weerspreekt in het voordeel daarvan te laten spreken. Daarmee krijgen we de paradoxale wreedheid van het optimisme nog scherper in beeld. De wreedheid van het optimisme is niet alleen dat werklozen of kwetsbare groepen in onze samenleving zich om respect te krijgen gedwongen zien een positieve houding aan te nemen tegenover een bestaan dat uiterst onzeker blijft. Wreed is dat deze



positieve houding ons uitlevert aan de vrijheid van het kunnen dat geen grenzen kent en ons dwingt onszelf steeds weer opnieuw uit te vinden, creatief te zijn, te veranderen en onze grenzen op te zoeken, steeds weer het beste uit onszelf te halen en te laten zien. Tegenslagen worden niet als een weerlegging maar als een bevestiging van de vrijheid van het kunnen gezien.

Is de les hiervan dat we de kritisch-integrale benadering van empowerment terzijde kunnen leggen? Oefent de positieve basishouding geweld uit en leidt het tot een wreed optimisme? Enerzijds sluit de positieve basishouding negativiteit uit. In grauwe situaties moeten we het positieve blijven zien, fatalisme en *blaming the system* zijn uit den boze. In moeilijke omstandigheden ziet het mogelijkheden ons positief te ontwikkelen 'en dit op een sociaal aanvaardbare wijze'. Wat betekent empowerment vanuit die positieve basishouding voor slachtoffers van de kindertoeslagenaffaire die, zo is gebleken, hun ellende en uitzichtloze situatie terecht wijten aan de overheid, die ieder vertrouwen in de overheid, de rechterlijke macht en hulpverlening hebben verloren, die geen uitzicht meer zien en na jaren murw gebeukt zijn? Is het verantwoord om deze mensen aan te spreken op hun negatieve houding? En leidt de positieve blik op krachten en mogelijkheden niet af van de structurele oorzaken en maatschappelijke en politieke machtsverhoudingen waardoor de groep in de ellende is geraakt? Is empowerment niet juist het ondersteunen van de slachtoffers van het toeslagenschandaal in hun strijd tegen de overheid c.q. belastingdienst, de regering, de Tweede Kamer en de rechters die hen in steek lieten?

Anderzijds staat de kritisch-integrale benadering in haar streven naar inclusie open voor het vreemde en het andere en wil zij sociaal onrecht tegengaan en mensenrechten en sociale rechtvaardigheid bevorderen. In dat licht is het toch opmerkelijk te noemen dat de positieve blik zich richt op positieve eigenschappen, deugden en waarden, en op positieve instituties die deze eigenschappen, deugden en waarden tot bloei brengen, maar 'zich niet bezighouden met negatieve zaken (als bijvoorbeeld racisme, seksisme)' (Van Regenmortel, 2008, p.32)? Protest- en

actiebewegingen als #MeToo, Black Lives Matter en Kick Out Zwarte Piet of de Indignados geven juist uiting aan hun verontwaardiging waarop deze instituties functioneren. Zij strijden tegen seksuele intimidatie, racisme en voor een dak boven het hoofd, onderwijs en gezondheidszorg voor iedereen, kansengelijkheid, bestaanszekerheid en voor echte democratie om greep te krijgen op hun bestaan. Moeten we deze verontwaardiging als negatieve houding kenmerken?

Waar we naar mijn mening afstand van moeten doen is ons te laten chanteren door het positieve. Daarmee wil ik zeggen, dat we niet gedwongen zouden moeten worden om voor of tegen het positieve te kiezen: 'ben je niet voor het positieve, dan ben je voor het negatieve.' Als we, tegen de neoliberale toe-eigening in, de politieke herkomst van empowerment willen herwaarderen, dan moeten we erkennen dat macht niet alleen wordt uitgeoefend door het opleggen van beperkingen, geboden en verboden. Dat is de belangrijke les die we kunnen leren uit het voorgaande. Nogmaals, het probleem is niet dat we positief in het leven staan, maar dat de positieve houding is genormaliseerd en inzet van interventies wordt. Het normaliseren van positiviteit is de inzet van wat ik het bestuur van positiviteit noem en dat tot doel heeft dat we ons volgens de heersende positieve waarden richten op zelfsturing en dat we negatieve eigenschappen en conflicten leren vermijden.

Juist bestuur van positiviteit legt beslag op hoe we ons leven vormgeven en ordent de waarden en normen volgens welke wij ons positief tot ons zelf, anderen en onze situatie zouden moeten verhouden. In het hiernavolgende hoofdstuk poog ik inzicht te geven in hoe dit bestuur werkt en welke machtstechnieken het daartoe inzet. Dat inzicht helpt hopelijk een empowerment te realiseren die in ongehoorzaamheid, conflict en onenigheid nieuwe verhoudingen tot zichzelf, anderen en hun situatie zoekt. Vervolgens zal ik mijn buigen over de vraag in hoeverre de kritische benadering van empowerment vanwege haar positieve basishouding schatplichtig blijft aan het neoliberale discours dat zij wil doorbreken.



## 4. Het bestuur van positiviteit

### De vriendelijke technieken van positieve macht

En het ironische van dit dispositief is: het brengt ons  
in de waan dat het gaat om onze 'bevrijding'.  
– Michel Foucault

Too often, empowerment means reconciling  
to being powerless  
– Kenneth McLaughlin

We geven ons leven al dan niet uit overtuiging vorm op basis van het ethos van positiviteit, maar er is niemand die ons wettelijk verplicht dat we positief in het leven moeten staan. Voor zover het ethos van positiviteit macht uitoefent, kunnen we die macht niet herleiden tot een staatsmacht of een legalistisch model. Natuurlijk, de mantra van de overheid dat we moeten kijken naar wat wel mogelijk is in plaats van naar wat niet mogelijk is en de nadruk die zij legt op het versterken van eigen kracht vat de intenties van haar sociaal beleid samen, maar geldt niet als bestuurlijke maatregel die zij ons oplegt. De mantra deelt in feite het ethos van positiviteit mede dat breed wordt gedeeld in verschillende praktijken, zoals het sociaal werk, organisatiemanagement, ontwikkelingssamenwerking en maatschappijkritische bewegingen.

Behalve discursieve strategieën waarmee we ideeën als vanzelfsprekend delen, zijn er ook andere machtstechnieken in het spel die ons leren ons op een positieve manier tot onszelf, anderen en onze situatie te verhouden. In het verlengde van Foucaults begrip bestuurlijkheid schaar ik deze technieken en hun doel onder de noemer van bestuur van positiviteit. De technieken die dit bestuur hanteert en de rol die empowerment daarin speelt, zal ik aan de hand van enkele voorbeelden illustreren. Eerst ga ik nader in op

de notie van de kunst van het besturen, zoals dat door Foucault als een vorm van positieve macht is beschreven. Daarbij verken ik ook een eerste afslag in de zoektocht naar hoe we in het licht van dit bestuur verzet zouden kunnen doordenken en vormgeven.

#### 4.1 Positieve macht

Na zijn benoeming in 1970 tot hoogleraar aan het prestigieuze Collège de France geeft Foucault, tot vlak voor zijn dood in 1984, van januari tot begin april wekelijks openbare colleges. Tijdens een van die colleges, op 7 januari 1976, verontschuldigt hij zich voor een tot de nok gevulde zaal dat zijn onderzoek naar de relatie tussen weten en macht zich voortsleept, niet vooruitkomt en geen samenhangend geheel en continuïteit vormt. Het is niet steekhoudend én zou naar eigen zeggen zelfs beantwoorden aan 'een koortsachtige luiheid' (Foucault, 1997, p. 6). Een merkwaardig streng oordeel voor iemand die het jaar daarvoor een zeer invloedrijke studie over macht had gepubliceerd: *Discipline, Toezicht en Straf. De geboorte van de gevangenis* en in 1976 het eerste deel van de geschiedenis van de seksualiteit. In dat laatste boek, *De wil tot weten*, betoogt hij dat het leven inzet is van politieke strijd. Op basis van historisch onderzoek naar de herkomst van strafprocedures, van de institutionalisering van de psychiatrie, van een bepaald weten van seksualiteit en van de gezondheidspolitiek en oorlogsvoering ontwerpt Foucault in beide boeken en zijn colleges tot 1984 een analyse van de macht, die hij zal verbinden aan woorden als 'disciplinerings', 'biomacht', 'dispositief', 'biopolitiek', 'bestuurlijkheid' en 'het bestuur van zichzelf en anderen'.

Foucault ontdekt dat vanaf de zeventiende eeuw gesproken wordt over een 'art de gouverner' die een 'positieve invloed' op het leven wil uitoefenen. Deze kunst van het besturen laat een heel ander beeld zien van hoe macht wordt uitgeoefend en hoe de macht verspreid wordt.<sup>1</sup> Niet alleen de vorst, maar ook de abt, het hoofd van het gezin en de magistraat zijn bestuurders.

De kunst van het besturen richt zich niet alleen op het behoud van het rijk, maar ook op het huishouden, de ziel, de kinderen, het klooster en het gezin. Weliswaar spiegelen de bestuurders zich aan de vorst – de vader als hoofd van het gezin, de abt als hoofd van het klooster, de schooldirecteur – maar het belangrijke verschil is dat zij een bestuurder zijn te midden van anderen. De vorst of soeverein staat als het ware boven de samenleving, de bestuurder is daarvan onderdeel. De uitspraak van Mark Rutte dat hij niet de baas van Nederland is, illustreert op treffende wijze de verbestuurlijking van de staat. Mark Rutte, of welke premier dan ook, is een bestuurder of een manager, geen alleenheerser. De kunst van het besturen<sup>2</sup> of bestuurlijkheid richt zich op het positieve beheer van mensen, hun leven en hoe wij ons daartoe verhouden. Deze positieve macht probeert richting te geven aan het leven, de waarde daarvan op te voeren en te vermenigvuldigen (Foucault, 2018, p. 139). Positief betekent hier dat zij niet functioneert op basis van de wet en het rechtssysteem, die ons verboden en geboden opleggen. Deze biomacht (bio is leven) hanteert allerlei technieken die nagenoeg onopgemerkt ons leven en hoe wij ons daartoe verhouden controleren en reguleren.

Het woord ‘macht’ roept al snel misverstanden op. Bij ‘macht’ denken we onwillekeurig aan een dictator die zijn volk onderdrukt, de CEO die zijn personeel zegt wat het moet doen, de vader of moeder die het gezin bestiert of een superrijke elite die de macht naar zich toetrekt. Macht wordt hier gezien als iets dat een persoon of groep bezit, dat met dwang, dreigement of geweld en list en bedrog wordt verworven en uitgeoefend en wordt geassocieerd met onderdrukking. Volgens Foucault bezitten we geen macht. Macht is allereerst een machtsverhouding. In het spel van confrontaties en conflicten veranderen die machtsverhoudingen voortdurend. De macht balt zich niet samen in de persoon van een soeverein, al zal zij zich op een gegeven moment belichamen in wetten en een sociale hegemonie (Foucault, 2018, p. 98). De *power beyond the state* komt overal vandaan. De macht functioneert als een netwerk waarbinnen wij tegelijkertijd macht uitoefenen én ondergaan. Zij is gericht op een doel en wil iets bereiken, maar

dat betekent niet dat zij voortvloeit uit de keuze of beslissing van een individu. Evenmin zijn wij het 'het onbeweeglijk en gewillige doelwit van de macht'. De bestuurspraktijk kent een eigen dynamiek die niet in de eerste plaats door wet- en regelgeving wordt begrensd, maar eerder door de doelstellingen die gesteld en middelen die effectief ingezet kunnen worden.

Het is verleidelijk om de *surveillance state* als een hedendaagse uiting van soevereine macht te zien. We zien hier een macht die van bovenaf of vanuit het centrum zijn tentakels al dan niet via geheime agenten, camera's en andere controlemechanismen, apps, dataverzameling en -analyse, uitstrekt tot in de haarvaten van de samenleving met als enige doel de macht te behouden. Wie in China vijf keer door rood loopt, zal punten moeten inleveren op zijn sociaal kredietsysteem en kan op een gegeven moment zelfs zijn baan verliezen of niet tot de universiteit worden toegelaten. Natuurlijk, er zijn nog steeds wetten die onze vrijheid inperken en ons beschermen tegen de vrijheid van anderen, de staatsmacht speelt nog steeds een rol. Die straffen beogen echter geen vergelding; surveillance en het verzamelen van big data staan in dienst van het bestuur van menselijk gedrag (Han, 2016; Lanier, 2018; Rasch, 2020). De surveillance is eerder een panoptische blik, waarvan Foucault in zijn boek over de geboorte van de gevangenis de machtswerking beschrijft. De kern van deze blik is dat bewakers de gevangenen kunnen waarnemen zonder dat de gevangenen kunnen zien dat de bewakers hen waarnemen. Het effect daarvan is dat de gevangenen zich gedragen alsof zij altijd geobserveerd worden en de macht op zichzelf kan toepassen.

Behalve de onzichtbare blik die alles ziet, is ook het examen een belangrijk instrument van deze macht. Die examens vinden niet alleen plaats in het onderwijs. In ziekenhuizen, psychiatrische inrichtingen, organisaties, justitiële instellingen en op consultatiebureaus worden zowel cliënten, ouders en patiënten als medewerkers op basis van vastgestelde normen nagenoeg ongemerkt aan examinerende toezicht onderworpen. Het doel daarvan is te achterhalen wat hun motieven zijn en de gedragskenmerken en sociale achtergrond te beschrijven. Wat

belemmert hen? Waarom bieden zij weerstand? In feite gaat het om bekentenissen, die in de christelijke traditie de kern vormen van de pastorale macht. Via de biecht leert de pastoor of herder wat zijn schaapjes beweegt, wat hun verlangens en noden zijn. In onze seculiere samenleving gaan we elders te biecht. In gesprek met de psycholoog, tijdens functioneringsgesprekken of teambuilding op het werk, keukentafelgesprekken, counseling, intervisie, supervisie of studieloopbaanbegeleiding reflecteren we op ons handelen en wie we zijn of willen zijn en leggen we onze motieven, verlangens, behoeften en weerstanden op tafel.<sup>3</sup>

De voortdurende reflectie op onszelf en het gesprek daarover vormt een van de 'hoogst gewaardeerde technieken voor het produceren van de waarheid', aldus Foucault (2018, p. 67) en een belangrijk element in het 'dispositief van macht-weten' (Foucault, 1982). De psycholoog schrijft oefeningen voor om onze woede te beheersen of biedt via psycho-educatie inzicht in hoe we ons tot onszelf en anderen verhouden en hoe we dat kunnen veranderen. Onder leiding van de teambuilder gaan collega's met elkaar in gesprek over hoe zij aankijken tegen hun rol als docent, hoe zij elkaar daarin kunnen versterken en welke concrete stappen zij daarin gaan zetten. Sociaal werkers gaan bijvoorbeeld met elkaar in gesprek over wat de transitie van 'zorgen voor' naar 'zorgen dat' voor hen betekent om zo zichzelf als sociaal werker opnieuw uit te vinden. De zogenaamde keukentafelgesprekken laten zien hoe niet alleen de menselijke interactie, maar ook de omgeving een rol speelt: 'Ik zit liever bij die mensen op de bank om een gesprek te voeren. Ik vind dat ik daar meer uit krijg dan als ik een laptop openklap, want dan staat er toch iets tussen je in'.<sup>4</sup>

## 4.2 Bestaansesthetiek en tegengedrag

Welke consequenties heeft deze positieve macht voor de kritische benadering van empowerment? Het doel van positieve macht is volgens de Britse sociologen Miller en Rose (2008) niet zozeer de vrijheid van burgers beperkingen op te leggen, als wel hen in staat



te stellen om vrijheid op verantwoorde manier te dragen. In dat verband merken zij op dat empowerment zich richt op het gedrag en de cognitieve en morele organisatie van ervaringen, intenties en handelingen. Empowerment komt er volgens hen op neer dat sociaal werkers hun cliënten leren en 'verleiden' (*coaxing*) zich op een bepaalde, dat wil zeggen positieve manier tot zichzelf, anderen en hun situatie te verhouden (Miller & Rose, 2008, p. 106). Daarbij wordt een *bepaald* tekort voorondersteld. Zij die in hun kracht moeten worden gezet, ontbreekt het, althans volgens de gestelde normen, aan cognitieve, emotionele, praktische en ethische vaardigheden om verantwoordelijkheid te nemen om de vrijheid die zij hebben op een goede, dat wil zeggen sociaal aanvaardbare manier en volgens de heersende conventies in te vullen. Met de nadruk op het versterken van de eigen kracht die individuen in staat stelt zelf regie over hun leven te nemen, zet de overheid interventies in om deze eigen regie in goede banen te leiden. De opmerkelijk implicatie van deze gedachte is dat vrijheid geen sleutelrol speelt in de macht die wordt uitgeoefend.<sup>5</sup>

Een kritische benadering van empowerment vereist niet alleen dat we deze positieve macht en haar mechanismen leren herkennen, maar ook een antwoord op hoe we deze kunnen doorbreken. Hoe zouden we anders de invloed op ons leven kunnen vergroten? Heeft empowerment alleen oog en oor voor uitsluitingsmechanismen op structureel maatschappelijk niveau, dan gaat het voorbij aan de mechanismen van positieve macht die de verhouding tot ons zelf, anderen en onze situatie cognitief, moreel en emotioneel ordent. Maar hoe kunnen we ons verzetten tegen de positieve macht? Een koning kunnen we afzetten, het parlement kan de premier naar huis sturen, de raad van commissarissen de CEO. Maar hoe kunnen we ons verzetten tegen een complex dispositief van macht-weten dat door niemand beheerd wordt en waar niemand in het bijzonder zeggenschap over heeft, waarvan we zowel onderwerp als lijdend voorwerp zijn?

Opstand, revolte en revolutie richten zich veelal tegen een gevestigde staatsmacht. Het verzet tegen de positieve macht vraagt om andere middelen. Foucault zelf zocht in de bestaansethiek<sup>6</sup>

en de daarmee verbonden ‘technologieën van het zelf’ en ‘zorg voor zichzelf’ de mogelijkheid van een soort tegengedrag en verzet (Foucault, 1984a). Daarmee doelt hij op de verhouding die we tot onszelf aannemen en de manier waarop we onszelf in een ‘weldoordachte en welbewuste praktijk’ (Foucault, 2018, p. 174) proberen te veranderen. Doorbreekt deze bestaansesethiek waarin we onszelf, onze verhouding tot anderen en onze situatie vormgeven de positieve macht? Biedt de bestaansesethiek en haar leidende vraag hoe we van ons leven een kunstwerk kunnen maken voldoende weerwoord tegen het ethos van positiviteit? Biedt zij de mogelijkheid om empowerment zijn emancipatoire herkomst nieuw leven in te blazen? Foucault bekritiseert het idee dat we onszelf zijn, dat wil zeggen het idee dat we een vast onveranderlijk zelf hebben die de kern van onze identiteit uitmaakt. ‘Word wie je bent’, ‘Wees jezelf’ of ‘Blijf dichtbij jezelf’ zijn daarvan de hedendaagse morele imperatieven. Om een verhouding tot onszelf vorm te geven en de vrijheid uit te oefenen, wijst Foucault op de zelftechnieken of technologieën van het zelf, zoals problematiseren van onze identiteit, het werken aan onszelf en het scheppen van nieuwe mogelijkheden of identiteiten waarmee groepen in vrijheidspraktijken experimenteren. De technologieën zouden ons in staat stellen meesterschap over onszelf uit te oefenen, over onze manier van leven, over ons denken en ons handelen. Zogezien dragen deze technologieën bij aan empowerment.

Wat houden deze technologieën van het zelf concreet in? Het is minder abstract dan het lijkt. Neem het problematiseren van onze identiteit, dat wil zeggen van hoe wij ons als vanzelfsprekend ervaren en de codes en gedragsregels die daarbij horen. Wie ben ik? Ben ik wie ik denk dat ik ben? We kunnen pas veranderen en ons zelf vormgeven, wanneer we ons afvragen wie of wat we (willen) zijn. Problematiseren houdt in dat we de identiteit of subjectpositie die we toebedeeld krijgen, ter discussie stellen en dat we weigeren daaraan volgens de bestaande codes en normen invulling aan te geven. Wat betekent het om vrouw of man te zijn? Wat betekent het om zwart of wit te zijn? Wat betekent het om

interseksueel te zijn? Hoe geef je vorm aan je seksualiteit zonder terug te vallen in bestaande categorieën van man en vrouw? Wie ben ik als moeder of vader? De zorg voor zichzelf vereist een 'kritische arbeid van het denken met betrekking tot zichzelf'. Niet toevallig verstaat Foucault onder filosofie – of beter: de activiteit van het filosoferen – een poging 'om erachter te komen hoe en tot aan welke grens we er op een andere manier zou kunnen worden gedacht' (Foucault, 2018, p. 172). De 'zorg voor zichzelf' vraagt dat we aan onszelf werken en de confrontatie met onszelf aangaan. We kunnen ons voor ons handelen niet verschuilen achter vaste regels en principes, achter beleid of achter onze identiteit ('zo ben ik nu eenmaal'). Werken aan onszelf houdt een voortdurende strijd in met onszelf en de moed om, in hedendaags jargon, buiten gebaande paden te treden of out-of-the-box te denken. De bestaansethiek impliceert dus een kritiek van de ontologie van het zelf.

Bestaansethiek is verbonden met de bevrijding die verstarde hiërarchische machtsrelaties – zoals die tussen man en vrouw, leraar en leerling, blank en zwart, ouder en kind, heteroseksueel en homoseksueel, cliënt en hulpverlener – doorbreekt. Deze bevrijding heft niet iedere machtsrelatie op. Er zullen altijd machtsverhoudingen blijven bestaan, maar in vrijheidspraktijken waarin we in relatie tot anderen zorg voor onszelf dragen krijgen deze machtsrelaties op een andere manier vorm. De emancipatiebewegingen in de jaren zeventig van de vorige eeuw zijn hiervan bekende voorbeelden. De leraar is niet meer de alwetende verteller die dicteert 'hoe het in elkaar zit', maar construeert samen met leerlingen kennis. Frontaal onderwijs maakt plaats voor projectonderwijs. De bevelshuishouding waarin vader aan het hoofd van de tafel het woord neemt en het vlees snijdt is overgegaan in een onderhandelingshuishouding: de kinderen hebben, althans ogenschijnlijk, ook iets in de melk te brokkelen. De hulpverlener gaat op gelijkwaardige wijze met zijn cliënten op zoek naar een oplossing.

Het zal de oplettende lezer niet zijn ontgaan dat Foucaults bestaansethiek veel overkomsten vertoont met de artistieke

kritiek en het ethos van creativiteit dat speelt met zelfexpressie, zelfontplooiing en vloeibare identiteiten. Niet alleen kunstenaars experimenteren met hun identiteit, dat doen we allemaal, aldus Florida (2002). Žižek heeft zeker een punt wanneer hij stelt dat Foucaults idee van bestaansesстетiek een echo vindt in de dynamiek van het 'postmoderne kapitalisme' (Žižek, 2011, p. 103). Betekent dit dat het praktiseren van de bestaansesстетiek en technologieën van het zelf een centraal onderdeel zijn van het bestuur van positiviteit?

### 4.3 Vriendelijke technieken

Dat is inderdaad wat Byung-Chul Han beweert. Foucault heeft volgens hem niet ingezien, of misschien door zijn vroege dood in 1984 niet in kunnen zien, dat 'het neoliberale gezagsregime volledig beslag legt op de technologie van het zelf' (Han, 2016, p. 34). De technologie van het zelf is de kern van het bestuur van positiviteit. Boltanski en Chiapello betogen dat de artistieke kritiek door de nieuwe geest van het kapitalisme is ingelijfd. Voor Han biedt Foucaults bestaansesстетiek antwoord op de vraag hoe we van ons leven een kunstwerk kunnen maken 'een mooie, bedrieglijke schijn die het neoliberale regime overeind houdt om het geheel uit te buiten' (Han, 2016, p. 34). Het bestuur van positiviteit gebruikt de technologieën van het zelf om dat zelf te sturen.

Toch verwijst hij het werk van Foucault niet naar de prullenmand. In plaats daarvan stelt hij voor om met Foucault voorbij Foucault te denken. De vormen van positieve en productieve macht die Foucault beschrijft hangen samen met de komst van de industrie. De nieuwe industrie en haar mechanische productie maakt het noodzakelijk om het lichaam te disciplineren, opdat het naadloos op de machines kan worden aangesloten. Disciplineren richt zich in de eerste plaats op de productie van gehoorzame lichamen die het leger en de fabrieken effectief kunnen inzetten: 'Een lichaam is gehoorzaam als het onderworpen, veranderd,

geperfectioneerd en gebruikt kan worden' (Foucault, 1989, p. 190). Vanaf die tijd bestuderen wetenschappers het lichaam tot in detail om zijn economie en effectiviteit van zijn bewegingen te perfectioneren en bruikbaar te maken voor productie en oorlogsvoering. De wetenschap onderwerpt het lichaam aan de 'politieke anatomie van het detail'. Deze politiek legt de basis voor het scientific management van Taylor, waarnaar ik in het voorwoord verwees.

Niet disciplinerende technieken als drillen, exerceren en examineren, maar motiveren, activeren, uitdagen, proactief zijn, concurreren, optimaliseren en initiëren zijn de 'vriendelijke technieken' van hedendaagse positieve macht. Disciplinerend staat nog in het teken van een moeten en onderdrukking, terwijl het bestuur van positiviteit geheel draait om de vrijheid van het kunnen waarin we onszelf tot een project maken dat tot doel heeft dat we steeds beter presteren. De immateriële economie, zo zagen we ook in hoofdstuk twee, draait op de productie van kennis, beelden en beleving. Zij vraagt van ons creativiteit, flexibiliteit, zelfsturing en de bereidheid te veranderen en vereist eerder een 'mentale zelfoptimalisering' dan een gehoorzaam lichaam. Als ondernemer van onszelf die concurreert met anderen, leren we onszelf voortdurend te motiveren om het beste uit onszelf te halen en van onszelf te laten zien, met onze tijd mee te gaan, op toekomstige veranderingen te anticiperen, continu op onszelf te reflecteren en ons mede te delen. We leren onszelf te ervaren als autonome individuen die de verantwoordelijkheid nemen voor hun succes. Dat vereist dat we voortdurend de confrontatie met onszelf aangaan en dat we steeds een poging doen om anders te denken dan we gewoon zijn om te denken. Kortom, de technologieën van het zelf die voor Foucault nog de mogelijkheid bieden tot verzet, worden nu ingezet voor de productie van wat Richard Sennett (2009) het geïdealiseerde zelf noemt. Tijdens zelfmanagementseminars, persoonlijkheidsstrainingen, motivatieweekenden en wat al niet meer, leren we buiten gebaande paden te treden, over onze schaduw heen te springen en uit onze comfortzone te stappen

en een andere, positieve verhouding tot onszelf en onze situatie aan te nemen.

Welke vriendelijke technieken van de macht zien we zoal aan het werk?

#### 4.4 De cirkel van invloed

Tijdens het begeleiden van afstudeeronderzoeken viel het mij op dat studenten sociaal werk herhaaldelijk het werk van Stephen Covey noemen. Toen ik hen verbaasd vroeg waarom zij voor hun methodische uitgangspunten verwijzen naar deze wereldberoemde managementgoeroe, vertelden zij mij dat methodieken die zij in de praktijk gebruiken op zijn werk zijn gebaseerd. En inderdaad, wie op het internet Covey intikt, ontdekt dat zijn ideeën over leiderschap en de cirkel van invloed niet alleen navolging vinden in managementkringen, maar ook in de behandelkamer van de psycholoog, in het klaslokaal en in de huiskamer. De onderstaande voorbeelden spreken nagenoeg voor zich.<sup>7</sup>

Stel je eens voor: je bent druk bezig met een adviesrapport voor je werk. Je wilt een perfect stuk aanleveren, want dit rapport zou er zomaar eens voor kunnen zorgen dat je die nieuwe opdracht ook binnensleept. Je opdrachtgever vraagt om de dag hoe ver je al bent en je ziet de onmogelijke deadline steeds dichterbij komen. Naast het adviesrapport heb je ook nog eens een berg aan andere werkzaamheden liggen. Je vraagt je af in hoeverre de gestelde deadline realistisch is. Maar in plaats van hier lang bij stil te blijven staan, maak je een efficiënte planning waardoor je de deadline uiteindelijk net haalt, met een adviesrapport waarvan je je manager van zijn stoel blaast. Bovenstaand voorbeeld van succes, is een situatie waarbij jij verantwoordelijkheid neemt en invloed uitoefent. Jij bent in charge bij het oplossen van het probleem. Je ziet het probleem van de deadline als een uitdaging: challenge accepted. Je had

ook kunnen blijven geloven in de aard van het probleem en je boos kunnen maken over het feit dat de deadline onhaalbaar is. Waar de één direct actie onderneemt om het probleem te tackelen, schrijft de ander het probleem toe aan 'externe factoren waar hij geen invloed op heeft'. Het ligt tenslotte aan je opdrachtgever, aan de moeilijke opdracht, aan de maatschappij, aan het weer...

Dit 'voorbeeld van succes' maakt het ethos van positiviteit duidelijk. Het perfecte stuk waarmee de baas van zijn stoel wordt geblazen en dat tot nieuwe opdrachten moet leiden en de 'net gehaalde deadline' bevestigt de norm dat we het uiterste uit onszelf moeten halen. Het woord stress wordt wijselijk niet genoemd. Negatieve emoties, verwijten aan de baas, opdrachtgever en samenleving, worden afgedaan als ineffectief. Of ze rechtvaardig zijn of niet lijkt geen onderwerp van discussie. Het probleem en de oplossing worden volledig geïndividualiseerd, alles wat buiten de cirkel van invloed ligt moet daar vooral blijven liggen. Het volgende fragment laat daar en over het optimaliseren van het zelf aan duidelijkheid niets te wensen.

Er zijn dingen waar we wel en waar we geen invloed op hebben. Dat is het probleem niet. Een probleem ontstaat, aldus een GZZ-psycholoog, 'wanneer we proberen om zaken te beïnvloeden die buiten onze cirkel van invloed liggen. Je probeert namelijk ergens bij te komen waar je niet bij kunt. Dat is een welbeproefd recept voor teleurstelling of frustratie en vormt bovendien een prima voedingsbodem voor het ontwikkelen van psychische klachten.' De GZZ-psycholoog concludeert dat we niet moeten proberen dat te beïnvloeden waarop we geen invloed hebben en we 'zoveel mogelijk winst moeten proberen te halen' uit waar we wel invloed hebben. De cirkel van invloed richt de blik op onszelf, op *onze* mogelijkheden en op de manier waarop we omgaan met een situatie door onszelf te veranderen. Als we de situatie proberen te veranderen, dan zal dat enkel negatieve energie, frustratie, stress en in

het ergste geval ernstige psychische klachten opleveren. De cirkel van invloed leert ons te accepteren wat buiten onze invloedssfeer ligt – de economische situatie, beleid, ziekte – en verantwoordelijkheid te nemen om de mogelijkheden die binnen onze cirkel van invloed liggen ‘optimaal te benutten’.

Dit fragment bevestigt Giridharadas’ stelling dat het ethos van positiviteit sociale problemen individualiseert en depolitiseert. Het staat ook haaks op de kritische benadering van empowerment die uitgaat van een verwevenheid van individuele en maatschappelijke factoren en aandacht vraagt voor structurele uitsluitingsmechanismen die buiten de eigen cirkel van invloed liggen. Dat laatste geeft enkel negatieve energie, frustratie en stress.

Deze cirkel van invloed verbindt de drie lijnen van de kritiek van de ontologie van het zelf: weten, ethiek en macht. Wij hebben de verantwoordelijkheid onze verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie te bezien vanuit de cirkel van invloed en die invloed optimaal te benutten. Betoogt Covey dat we het perspectief op onszelf en anderen kunnen wijzigen en daarmee onszelf kunnen overwinnen, dan beziet hij dat vanuit deze cirkel. Het is goed dit voor ogen te houden wanneer hij proactief en reactief handelen contrasteert. Proactiviteit is een belangrijke eigenschap die meer omvat dan het nemen van initiatieven: ‘Het betekent dat je verantwoordelijk bent voor je eigen leven. Ons gedrag is afhankelijk van onze beslissingen, niet van onze omstandigheden’. En, vervolgt Covey, de mens ‘is van nature proactief’ (Covey, 2010, p. 57). Hij poneert proactiviteit als een natuurlijk, neutraal en even noodzakelijk als wenselijk fundament dat geen verdere uitleg behoeft. Zo maakt hij proactiviteit tot een norm van hoe we ons tot onszelf en onze situatie zouden moeten verhouden. Proactieve mensen zijn vrij, laten zich niet in de luren leggen door een vreselijke baas of echtgenoot, bepalen zelf of ze wel door anderen gekwetst zijn of niet en of ze wel of geen slechte bui hebben. De proactieve mens aanvaardt geen onoverkomelijkheden of een moeten. Hij/zij ziet zijn leven als het resultaat



van eigen keuzes en neemt daarvoor alle verantwoordelijkheid. Reactieve mensen daarentegen leggen de schuld van hun ellende bij anderen of de omstandigheden en ontslaan zich van elke verantwoordelijkheid. Zij spreken in een reactieve taal, waarin zij vertellen dat zij er niets aan kunnen doen, omdat ze nu eenmaal zo zijn en niets anders kunnen. Met andere woorden: zij zijn fatalistisch of bieden weerstand.

#### **4.5 Het psychologiseren van kritiek**

Van een organisatie kreeg een student de opdracht te onderzoeken waarom mensen in de bijstand weigeren mee te werken als de gemeente hen vraagt om bij wijze van tegenprestatie iets voor de samenleving te doen. Haar werd gevraagd te onderzoeken waarom mensen niet openstaan voor de tegenprestatie en welke methoden en werkwijzen effectief kunnen worden ingezet om die weerstand te verminderen en betere resultaten te bereiken. De richting voor een oplossing werd ook al gegeven: 'Positieve begeleiding vermindert de weerstand en biedt meer kans op resultaat'.

In al zijn eenvoud illustreert dit voorbeeld hoe positieve begeleiding een subtiele en vriendelijke vorm van macht uitoefent, die sociale problemen individualiseert en terugdeinst voor iedere vorm van maatschappijkritiek. Allereerst valt het op dat de opdrachtgever het gedrag van mensen in de bijstand als vanzelfsprekend als weerstand en gebrek aan motivatie beoordeelt, en niet als een kritiek op de kwetsbare positie die zij in de samenleving hebben of als verzet tegen de manier waarop de gemeente hun eigenwaarde aantast, door niet naar hen te luisteren en telkens de bal bij hen neer te leggen als het gaat om het verbeteren van hun kwetsbare positie. Kritiek wordt gepseudologiseerd, om niet te zeggen gepathologiseerd, als 'weerstand', 'niet willen', 'niet mee willen werken' of 'onwil'. Het psychologiseren van de kritiek leidt niet alleen af van maatschappelijke factoren die groepen mensen naar de onderkant van de samenleving drukken, het maakt hen

ook zelf verantwoordelijk voor hun falen en de achtergestelde positie waarin zij zitten.

Stimuleren, activeren, motiveren zijn de vriendelijke technologieën van het zelf die worden gebruikt om iedere weerstand te verminderen, kritiek te marginaliseren, iedere frictie glad te strijken en ons soepeltjes te voegen naar het beleid. De metaforen die William Miller en Stephen Rollnick in hun standaardwerk over motiverende gespreksvoering gebruiken om de *spirit* daarvan te verwoorden, spreken boekdelen. Een motiverend gesprek heeft volgens hen meer weg van dansen dan van worstelen: 'Een goed MVG-gesprek ziet er net zo soepel en vloeiend uit als een ballroomwals' (Miller & Rollnick, 2014, p. 32). De hulpverlener is hierbij een danspartner, de 'gids' die leidt én de cliënt ziet als de 'onweerlegbare expert van zichzelf'. De hulpverlener leidt de dans, maar niet als een betweter die weet wat de cliënt moet doen en wat het beste voor hem is. De hulpverlener is gids en een 'bevoorrechte getuige' van verandering die 'samen op de bank door een fotoalbum van iemands leven bladert' om zo de wereld te zien door de ogen van de cliënt (Miller & Rollnick, 2014, p. 32). Zij streeft ernaar een 'positief klimaat' te creëren dat verandering stimuleert, maar niet afdwingt. Dat vraagt om een onvoorwaardelijke acceptatie, dat wil zeggen een 'onvoorwaardelijk positieve blik' van de hulpverlener. Als mensen het gevoel hebben dat hulpverleners hen accepteren zoals zij zijn, dan 'worden ze vrij om te veranderen' (Miller & Rollnick, 2014, p. 35). De bronnen voor de verandering hebben de mensen al in zich. In plaats van te wijzen op gebreken, is het de taak van de hulpverlener deze bronnen aan te boren en te leren begrijpen.

Het zal weinigen verbazen dat Miller en Rollnick uitgaan van een humanistisch mensbeeld dat stelt dat 'mensen van nature in een positieve richting zullen veranderen' als zij goed worden begeleid. Toch nemen zij een ambigue positie in. Opmerkelijk genoeg houden zij een slag om de arm als het gaat om de vraag of de mens *van nature* positiviteit nastreeft. Dat weten we niet, maar, zo zeggen zij, 'we *kunnen* wel ons eigen mensbeeld kiezen, de manier waarop we besluiten naar mensen en de menselijke

aard te kijken – wetend dat de manier van kijken vaak fungeert als een verwachting die zichzelf waarmaakt’ (Miller & Rollnick, 2014, p. 35). Daarmee (h)erkennen zij dat het humanistische mensbeeld een *bepaalde* opvatting is waar we voor kunnen kiezen en dat zij die keuze niet baseren op de menselijke natuur. Dit betekent dat die keuze voor dat mensbeeld en motiverende gespreksvoering niet neutraal, maar ideologisch is. We kunnen ook een ander mensbeeld kiezen, maar zij *besluiten* om op een positieve manier naar mensen te kijken. Daarbij tekenen zij ook nog aan dat die manier van kijken haar eigen verwachtingen waarmaakt. De manier waarop we kijken bepaalt wat we zien en niet zien. In principe zijn andere manieren van kijken even legitiem.

Opvallend genoeg wijzen Miller en Rollnick op het mogelijk manipulatieve misbruik van motiverende gespreksvoering. Door de spirit, de mentaliteit en intentie te beschrijven willen zij voorkomen dat motiverende gespreksvoering een trucje wordt, ‘een manier om mensen te manipuleren zodat ze iets gaan doen wat ze niet willen’ (Miller & Rollnick, 2014, p. 31), ja zelfs een manier om ‘een ander uit te buiten’ (Miller & Rollnick, 2014, p. 38). Of zoals zij het nader formuleren: ‘MGV is niet een manier om mensen op misleidende wijze tot veranderen te brengen; het is een manier om hun eigen motivatie en bronnen voor verandering te activeren’ (Miller & Rollnick, 2014, p. 33). Daarom is compassie een belangrijk kernelement van motiveren, waarmee Miller en Rollnick willen onderstrepen dat het welzijn en de belangen van de cliënten voorop staan en dat hulpverleners, psychologen en coaches zich daarvoor actief zouden moeten inzetten. Daarbij moeten zij goed voor ogen houden dat niet het object van veranderen, maar het veranderen en de motivatie vooropstaat. Iemand kan alleen uit eigen beweging stoppen met roken en van zijn verslaving afkomen. Er zijn talloze redenen waarom dit niet gaat lukken en het moeilijk is, maar tijdens motiverende gespreksvoering richt de aandacht zich op de motieven om te willen stoppen.

Dit voorbeeld laat een belangrijk verschil zien met de opdracht die de student kreeg, want mensen in de bijstand komen

niet zelf op het idee een tegenprestatie te verlenen. Wanneer we motivatie gebruiken om weerstand te verminderen, dan is er volgens Miller en Rollnick sprake van oneigenlijk gebruik. Daarom is het des te merkwaardiger dat Movisie – volgens eigen zeggen 'hét landelijk kennisinstituut voor een samenhangende aanpak van sociale vraagstukken' – hun motiverende gespreksvoering op zijn website als volgt introduceert. Ik citeer:

Motivatie of gebrek aan motivatie (ook wel weerstand genoemd) is een probleem dat in veel domeinen van de sociale sector speelt. Het kan gaan om weerstand tegen de hulpverlening op zich, weerstand tegen onderdelen van de hulpverlening (bijvoorbeeld specifieke opdrachten) of weerstand tegen de gedragsverandering die vaak het doel van de hulpverlening is. Hulpverleners ervaren regelmatig een weerstand tegen veranderingen, ook al hebben die voor buitenstaanders evidente voordelen.<sup>8</sup>

Miller en Rollnick zijn 'ongelukkig' met de term weerstand, omdat het de verantwoordelijkheid daarvoor geheel bij de cliënt legt en hem of haar ervan lijkt te betichten moeilijk te zijn (Miller & Rollnick, 2014, p. 232). Als we van weerstand spreken, dan richten we de aandacht op het onvermogen van de cliënt. Die heeft een 'gebrek aan motivatie'. Weerstand is volgens hen veelal het effect van begeleiding of counseling. Miller en Rollnick nemen de ambivalentie of tweestrijd die de cliënt met zichzelf voert om zijn situatie of zichzelf te veranderen als vertrekpunt. Cliënten willen hun gewoonten veranderen en tegelijkertijd daaraan vasthouden. In gesprekken wisselen 'verandertaal' ('ik wil stoppen met roken') en 'behoudtaal' ('maar eerst mijn examen doen') elkaar voortdurend en niet zelden binnen een zin af. Behoudtaal is 'een natuurlijk antwoord' op verandering: 'Dat "weerstand" noemen is het pathologiseren van een volstrekt natuurlijk aspect van het proces van verandering' (Miller & Rollnick, 2014, p. 232).

## 4.6 Sturing op zelfsturing

Dat zij motiverende gespreksvoering niet als een techniek of panacee voor een oplossing zien, maar als 'een stijl om present te zijn', heeft niet kunnen voorkomen dat motiverende gespreksvoering of motiveren in het algemeen wordt ingezet in overheidsprogramma's die zich richten op zelfsturing, op het 'bestuur van het zelf door het zelf' of op *self-management*. Het bestuur van positiviteit beoogt via vriendelijke technieken van de macht een mentale zelfoptimalisering waarin we de vrijheid van ons kunnen oefenen en zelf sturen. Het bestuur van positiviteit beoogt zowel een mentale zelfoptimalisering als een morele regulering van de vrijheid. Die leert ons dat ons leven het resultaat is van de keuzes die we maken, hoe we daarmee willen omgaan en dat we daarvoor verantwoordelijk zijn.

In hun veelvuldig aangehaalde artikel betogen Tony Gilbert en Jason Powell (2010) dat overheidsprogramma's in Groot-Brittannië zich toeleggen op het reguleren van keuzes die burgers maken. Op macroniveau spreken deze programma's burgers aan op welzijn in termen van inclusie en verantwoordelijkheid, op het individuele niveau sporen zij hen aan om hun welzijn te realiseren door de juiste keuzes te maken, dat wil zeggen keuzes die bijdragen aan inclusie en eigen verantwoordelijkheid. Dit vormt de basis voor een *moral self-regulation* van zowel sociaal werkers als burgers én cliënten. De keuzes van sociaal werkers, opbouwwerkers en hulpverleners worden gereguleerd door hun werk en interactie met burgers en cliënten te professionaliseren, dat wil zeggen te organiseren en vorm te geven in trajecten, procedures met bijbehorende budgetten en tijdslimieten en het monitoren daarvan. Cruciaal voor professionalisering zijn trainingen, zelftesten en 'reflectietools' die bijdragen aan een mentale zelfoptimalisering en een beter presteren. Professionaliseren is een vorm van machtsuitoefening; het zet een norm waaraan sociaal werkers zich dienen op te trekken en bedient zich van vriendelijke technologieën van het zelf die sociaal werkers uitdagen over zichzelf na te denken in relatie tot hun beroep in

termen die niet van hen zelf zijn, maar wel van hen zelf worden door daar met elkaar invulling aan te geven.

We zien de gele, roze en blauwe post-its al op het whiteboard verschijnen.

Het streven naar zelfsturing richt zich niet alleen op de cognitieve en morele ordening van onze ervaringen, intenties en handelingen. Dat wordt duidelijk in *Eigen kracht ontleed* waarin Gilsing, Jansma en Schöne stellen dat het aanwenden van eigen kracht plaatsvindt via zelfregulatie en zelfreflectie. Die zelfregulatie bestaat eruit dat mensen hun gedrag aanpassen aan veranderende omstandigheden en zo in staat zijn zelfstandig problemen op te lossen, terwijl zelfreflectie staat voor 'de kritische reflectie op eigen wensen en verlangens' (Gilsing et al., 2017, p. 4). Die kritische reflectie maakt deel uit van het bestuur van positiviteit en bestaat eruit dat we op een bepaalde, gewenste manier over onszelf gaan nadenken. Wildemeersch stelt het als volgt: 'Mensen leren zichzelf te bevragen, te problematiseren en te evalueren. Zo ontstaat een kritisch-reflexief 'zelf' dat het centrum wordt van deze controle' (Wildemeersch, 2018, p. 33). De kritische reflectie beperkt zich tot de eigen cirkel van invloed; zij richt zich op het problematiseren van 'jezelf', niet op het problematiseren van de maatschappelijke structuren. Zij richt de aandacht op de ontwikkeling van de individuele persoon, niet op de doelen en normen die de overheid daaraan stelt. Cliënten leren zichzelf te problematiseren, de confrontatie met zichzelf aan te gaan, niet het beleid te bevragen. Zij dienen, aldus Gilbert en Powell, niet alleen de regels te volgen van wat zij wel en wat zij niet kunnen zeggen en doen, maar ook aan zichzelf te werken om de persoon te worden die gezien en gehoord kan worden binnen het heersende discours.<sup>9</sup>

Sturing op zelfsturing vormt ook de kern van het re-integratiebeleid en staat volgens de Raad voor Werk en Inkomen (RWI) nagenoeg gelijk aan empowerment. In zijn handreiking voor re-integratieprofessionals *Het heft in eigen hand. Sturing op zelfsturing* (2010) ziet het RWI zelfsturing als een goede manier – of beter: strategie – om aan te sluiten bij de motivatie van de

klant. Het geeft een 'gevoel van autonomie': 'Als een klant zelf kan bepalen hoe en wanneer hij iets mag doen, neemt zijn motivatie toe' (RWI, 2010, p. 16). Een manier om effectieve re-integratie te bevorderen 'is door klanten zelf te laten (mee)beslissen over en verantwoordelijk te maken voor de invulling van hun re-integratietraject'. In zijn handreiking benadrukt de RWI dan ook dat zelfsturing geen vrijheid, blijheid betekent:

Zelfsturing is iets heel anders dan 'leef je droom'. Zelfsturing is juist een manier om de klant zijn eigen verantwoordelijkheid te laten vormgeven. Verantwoordelijkheden die horen bij de samenleving en bij alle mensen die in die samenleving (moeten) participeren. Ieder mens heeft te maken met randvoorwaarden, met kaders, of we ze nu leuk vinden of niet. Daarbinnen proberen we er vaak het beste van te maken en is ieder mens geneigd te streven naar zo veel mogelijk autonomie (RWI, 2010, p. 7).

Programma's om werkzoekenden te activeren zijn erop gericht dat werkzoekenden zich gaan gedragen als verantwoordelijke individuen die zichzelf managen. Dit neemt niet weg dat institutionele praktijken niet alleen vriendelijke technieken toepassen als motiveren, counseling en reflectie, maar ook onvriendelijke middelen als sancties. Ida Solvang en Truls Juritzen (2018) laten zien dat arbeidsconsulenten cliënten motiveren zelf hun doelen te formuleren, waarna die zich verplichten deze doelen te realiseren. Daarbij merken zij op dat dergelijke programma's vooronderstellen dat cliënten al empowered zijn. Arbeidsconsulenten zien degenen die hun doelen niet halen al snel als iemand die zijn verantwoordelijkheid niet neemt, met als gevolg dat zij snel overgaan tot het opleggen van een maatregel in plaats van het bieden van verdere ondersteuning. Enerzijds stimuleren arbeidsconsulenten de empowerment van cliënten, maar anderzijds wijzen zij op mogelijke sancties die volgen op het moment dat zij hun doelen niet halen.<sup>10</sup> Een 'motiverende duw' of een meer verplichtende aanpak kan helpen, aldus de RWI, 'voor klanten

die inmiddels zó gewend zijn aan het werkloos bestaan dat dit voor hen comfortabel is geworden' (RWI, 2010, p. 32). In zekere zin, zo gaat de RWI verder, zijn zij 'vastgeroest', dat wil zeggen niet meer te motiveren of in beweging te krijgen.

Het staat er echt.

Overheidsprogramma's beperken de ruimte of cirkel van invloed waarbinnen klanten mee kunnen beslissen en hun traject kunnen vormgeven. Binnen de wettelijke kaders krijgt de klant ruimte om zelf te sturen en 'zelf zijn traject naar werk en zijn verantwoordelijkheden vorm te geven'. Dat werkt motiverend en komt het resultaat ten goede, aldus de RWI. Methodisch wordt het vormgeven van de eigen verantwoordelijkheid gestructureerd in een 'zelfsturingcyclus' waarin managementtechnieken en technologieën van het zelf met elkaar verweven zijn. Klanten benoemen zelf hun sterke en zwakke punten, hun behoeften, wensen en voorkeuren (cognities en zelfkennis), stellen doelen, maken plannen, vertalen deze plannen in afspraken en activiteiten, voeren deze uit, overwinnen obstakels, bewaken de voortgang, vragen feedback, verwerken teleurstellingen, en evalueren uiteindelijk de resultaten en sturen op basis daarvan hun activiteiten bij.

#### 4.7 Pedagogiek van optimisme: 'emotional empowerment'

Geïnspireerd door onder andere Berlants *Cruel Optimism* en Sara Ahmeds *The Promise of Happiness* beschrijven Josien Arts en Marguerite van den Berg (2019) hoe klantmanagers en jobcoaches cliënten en werklozen leren om hun preciaire situatie te accepteren en tegelijkertijd strategieën te ontwikkelen om daaraan te ontsnappen. Burgers leren hun verantwoordelijkheid te nemen en optimistisch te blijven over hun toekomst. In sollicitatietrainingen spreken jobcoaches werklozen aan op het belang van 'zelfredzaamheid', 'vooruitkijken' en 'positief denken' en drukken zij hun op het hart niet te blijven hangen



in woede over discriminatie die zij op de arbeidsmarkt ervaren en hun afkeer van slecht betaalde banen opzij te zetten. Een belangrijke component van de pedagogiek van het optimisme is *emotional empowerment*: werklozen leren hoop te houden, hun negatieve gedachten en gevoelens ‘te parkeren’, de aandacht te richten op wat ze wel kunnen doen en te blijven geloven in hun toekomstdromen. Activeren of empowerment krijgt de betekenis van stimuleren van gevoelens van hoop en optimisme (Arts & Van den Berg, 2018, p. 70).

En ook hier doet Coveys cirkel van invloed zijn werk. In de woorden van een klantmanager: ‘Je hebt alleen invloed op jezelf, niet op alle andere dingen’ (Arts, 2018). Niet alleen leren deelnemers hun situatie als onvermijdelijk te accepteren, zij leren ook hun negatieve gedachten en gevoelens in toom te houden en hun aandacht te richten op wat zij wel kunnen doen: iedereen heeft zijn mindere kanten en beperkingen, maar iedereen heeft ook kwaliteiten. Begeleiders verleggen de aandacht steeds van het denken in beperkingen naar het denken in mogelijkheden. Een laatste vriendelijke techniek is deelnemers leren zich een betere toekomst voor te stellen. Klantmanagers en jobcoaches interpreteren kritische opmerkingen of andere vormen van verzet als negatief en onproductief (Arts & Van den Berg, 2018, p. 78). Om de negatieve spiraal te doorbreken maken zij gebruik van ‘soft paternalistic pedagogies of optimism’ om deelnemers aan te moedigen de ‘juiste keuzes’ te maken en de bereidheid te tonen hun negatieve mindset om te zetten in een positieve wil en optimistisch te blijven. Optimisme is niet alleen een positief gevoel dat deelnemers hoop geeft en moed. Het is een morele plicht of verplichting, een ‘obligation of having positive feelings’ (Arts & Van den Berg, 2018, p. 69). Deelnemers wordt geleerd verantwoordelijkheid te nemen en te werken aan een positieve instelling tegenover zichzelf en hun kwetsbare situatie. Hoop doet niet alleen leven, maar ook werken. Deelnemers leren hun onzekere situatie te accepteren zonder de hoop te mogen verliezen dat zij zelf die situatie kunnen veranderen.

De pedagogiek van het optimisme is een vriendelijke machtstechniek. Zij erkent namelijk dat ons leven niet altijd meezit, en dat we moeten accepteren dat we niet alles naar onze hand kunnen zetten en dat we de mensheid niet kunnen veranderen. Maar dat betekent niet dat we het kopje moeten laten hangen en bij de pakken neer moeten zitten. Het goede leven staat gelijk aan een optimistisch, positief ingesteld leven. Handelen uit optimisme kent een immanente rechtvaardiging: het optimisme is iets dat we om wille zichzelf en zonder enig excuus moeten nastreven, want wie niet optimistisch is en met zijn vinger wijst naar discriminatie op de arbeidsmarkt of andere sociaal-economische ongelijkheden, krijgt de pin op de neus en is negatief of onwillig. De pedagogiek van het optimisme beantwoordt volledig aan het ethos van positiviteit dat fundamentele en politieke kwesties uit de weg gaat. Op het platform Sociaal.net zegt Guido de Baere daarover: 'Door activering maak je een individuele cliënt sterker, zodat die aan het werk kan op de arbeidsmarkt. Maar al doe je dat echt op maat en op een empowerende manier, dan nog doe je niets aan de sociale ongelijkheid die structureel ingebakken zit in het neoliberale economisch model'<sup>11</sup>.

De pedagogiek van het optimisme wijst op een belangrijk aspect van het bestuur van positiviteit: de politiek van emotie of van affect. Volgens de Brits-Australische filosoof Sara Ahmed zijn emoties niet zozeer psychologische verschijnselen, als wel sociaal-culturele praktijken die bepalen hoe we ons leven leiden of zouden moeten leiden. Haar vraag is niet wat emoties zijn, maar wat emoties met ons doen in relatie tot anderen en tot wat ons overkomt. Wat doet haat met ons, of geluk? In *The Promise of Happiness* beschrijft zij hoe de *feel-good industry* een normatief discours representeert dat ons beeld van geluk en van wie gelukkig (kunnen) zijn voor een groot deel bepaalt. Niet alleen vertellen talloze boeken en cursussen hoe we gelukkig kunnen worden, maar ook dat we ernaar moeten streven. Volgens haar is geluk in onze huidige samenleving een plicht

(*duty*): bij alles wat we doen, zouden we ons moeten afvragen of we daar gelukkig van worden. Daarbij kent geluk een immanente rechtvaardiging: dat wil zeggen het behoeft geen uitleg dat we naar geluk zouden moeten streven. Iedereen wil toch gelukkig zijn?

Ahmed wijst erop dat het altijd om *bepaalde* vormen van geluk en het goede leven gaat. Het is volgens haar van belang om voor ogen te houden dat het idee van het goede leven gebaseerd is op een 'exclusive concept of life: only some had the life that enabled one to achieve a good life' (Ahmed, 2015). Wie zijn gelukkig – of beter: welk beeld van de gelukkige – schotelen de wetenschappen, de media en de geluksindustrie ons voor? Dat zijn mensen die economisch welvarend zijn, een knap uiterlijk hebben, die behoren tot de meerderheid, getrouwd zijn en een goede band hebben met familie en vrienden, die fysiek en mentaal gezond zijn, open minded en controle hebben over hun eigen leven. Een gelukkig en goed leven is bovenal een gelukt leven. Wat geluk is wordt bepaald aan de hand van de *happy few*: een bevoorrechte groep in de samenleving die een goed en welvarend leven leidt. Sara Ahmed: 'Ideas of happiness involve social as well as moral distinctions insofar as they rest on ideas of who is worthy as well as capable of being happy "in the right way" ' (Ahmed, 2010).

Van zichzelf is geluk geen positieve emotie. Wat geluk mogelijk en positief maakt is de *juiste* manier waarop we ons tot onszelf, anderen en onze situatie verhouden. Geluk wordt een belofte: als we ons op de juiste manier verhouden tot onszelf, anderen en wat ons overkomt, dan worden we gelukkig, ook al zitten de omstandigheden tegen. We zijn verantwoordelijk voor ons eigen geluk, en daarop worden we aangesproken: 'Ik wil alleen maar dat je gelukkig wordt' of: 'Jij wilt toch ook dat je kind gelukkig wordt. Jij wilt toch het beste voor je kind?!' Het onderstaande citaat dient enkel ter illustratie:

Als ouder of opvoeder wil je graag kinderen grootbrengen die een goed gevoel over zichzelf hebben, die veerkrachtig en

vol vertrouwen zijn, die in staat zijn tot liefhebben en voor zichzelf opkomen, die plezier hebben en in evenwicht zijn. Die, kortom, gelukkig zijn. Dat geluk kun je niet voor je kind creëren, dat kan alleen hij of zij zelf. Maar je kunt er wél een basis voor leggen.

Zo bekeken is opvoeden een van de belangrijkste spirituele taken die een mens op zich kan nemen. Dit begint bij jezelf; jouw levenshouding en gedrag werken namelijk diep door bij je kind. Jezelf kennen, bewust in het leven staan en het geluk omarmen is het belangrijkste wat je kunt doen om de kans op geluk voor je kind te vergroten.<sup>12</sup>

#### 4.8 Willen wat de overheid wil dat wij willen

Het belangrijkste aangrijpingspunt van het bestuur van positiviteit is de wil. De overheid kan een positieve houding immers niet wettelijk voorschrijven. Imrat Verhoeven en Evelien Tonkens merken in hun bijdrage aan *De affectieve burger. Hoe de overheid verleidt en verplicht tot zorgzaamheid* dat overheden en beleidsmakers burgers niet kunnen dwingen om te participeren en voor hun burens te zorgen, maar zij kunnen wel ‘proberen om burgers te laten willen wat zij wensen dat burgers willen’ (Verhoeven & Tonkens, 2013, p. 26). In hun conclusie bij deze bundel over affectief burgerschap schrijven Tonkens en Duyvendak: ‘De overheid weet wat ze wil: ze wil dat burgers veel meer voor elkaar gaan doen. Dit staat niet ter discussie, burgers moeten in dit plan mee. Maar het moet “voelen” alsof ze dit uit eigen beweging doen, burgers moeten het zelf gaan willen, het moet een vorm van “zelfdwang” zijn’ (Tonkens & Duyvendak, 2013, p. 235).

Wat hulpverleners als weerstand ervaren, wijst volgens hen op ‘een gebrek aan overeenstemming’ en tegenstrijdige belangen. In relatie tot burgers proberen sociaal werkers, aldus Tonkens en Duyvendak, het gedrag en de emoties van burgers positief te beïnvloeden ‘door gewenst gedrag te prijzen en negatief gedrag te negeren [...] zodat zijzelf het beleidsdiscours ook als

wenselijk gaan ervaren' (Tonkens & Duyvendak, 2018, p. 243). Deze positieve benadering brengt volgens Marcel Ham en Imrat Verhoeven in *Brave burgers gezocht* (2011) een morele blindheid en instrumentele verdringing met zich mee. Goede burgers zijn brave burgers die (willen) voldoen aan het ideaaltype dat de overheid van de burger heeft gevormd. De overheid zet de burger in zijn eigen kracht en geeft hem de regie over zijn eigen leven en motiveert hem tegelijkertijd zijn leven vorm te geven zoals de overheid dat graag wil. Burgers worden zo middel om beleidsdoelen te realiseren, wat *crowding out citizenship* wordt genoemd. Daartegenover zetten zij zelf *crowding in citizenship* in. Daarmee doelen zij op overheidsinterventies die burgers ervaren als een ondersteuning van hun intrinsieke motivatie (Verhoeven & Ham, 2011, pp. 15-16).

Maar wat betekent hier intrinsieke motivatie wanneer diezelfde overheid probeert om burgers te laten willen wat zij wenst dat burgers willen? En waarmee legitimeert de overheid zich, wanneer zij zich voor haar beleid beroept op de wil van de burger: met de onafhankelijke wil van de burger zelf of met haar eigen wil die zij op de burger projecteert? Burgers willen, aldus de overheid, niet afhankelijk zijn van de overheid, dat wil zeggen van professionele hulp en ondersteuning; zij verlangen naar informele solidariteit en meer invloed. De decentralisatie komt zo tegemoet aan de wil van de burger die meer democratie wil, in de zin dat de gemeente naar aanleiding van feedback van betrokkenen (burgers, sociaal werkers en overheid) het beleid sneller kan aanpassen. Of burgers willen wat de overheid zegt dat zij willen, trekken Tonkens en Duyvendak overigens in twijfel. Onderzoek laat volgens hen zien dat de voorkeuren van de burgers in omgekeerde richting gaan en dat daarover nauwelijks discussie mogelijk is. Dat neemt niet weg dat beroepskrachten in het belang van de cliënt soms anders handelen dan het beleid voorschrijft. Lang niet alle sociaal werkers zijn echter in staat die ruimte te pakken – een beroepsmatig tekort – en lang niet alle burgers zijn mondig genoeg om die ruimte op te eisen en voor elkaar in de bres te springen.

#### 4.9 De kunst om niet bestuurd te worden<sup>13</sup>

Heb ik niet een te zwartgallig beeld van het bestuur van positiviteit geschetst, alsof dit bestuur ons gedrag volledig bepaald en we niets meer over onszelf te zeggen hebben? Kunnen we ons verzetten tegen het bestuur van positiviteit dat ongemerkt de verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie zowel richting geeft als controleert? Wat rest ons aan verzet, wanneer zelfs vrijheidspraktijken en technologieën van het zelf die Foucault voorstelde door het neoliberale regime zijn toegeëigend?

Eerst terug naar Foucault. Volgens hem vooronderstellen macht en verzet elkaar: 'Waar macht is, daar is ook verzet (Foucault, 2018, p. 100). Macht is namelijk niet iets wat we bezitten, maar een spel van ongelijke en veranderlijke machtsverhoudingen die via aanhoudende conflicten steeds weer veranderen. Verzet vooronderstelt een zeker besef dat ons gedrag bestuurd wordt. Wanneer een persoon of een groep zijn macht duidelijk laat gelden door de vrijheid van anderen in te perken, is dat besef sterker dan wanneer de macht nagenoeg ongemerkt met vriendelijke technieken de vrijheid van het kunnen uitbuit. Denken we echt dat we vrij zijn en eigen regie hebben? Accepteren werkzoekenden werkelijk hun precaire situatie zonder hun toekomstdromen te verliezen? Hechten wij werkelijk belang en geloof aan een positieve instelling en geloven wij werkelijk in het geluk dat alsmaar uitblijft? Geloven we werkelijk dat we het leven in de hand hebben en geen enkele omstandigheid een aanvaardbaar excuus biedt om bij de pakken neer te zitten? Is het optimisme werkelijk zo wreed dat het alles wat het weerspreekt onmiddellijk in zijn voordeel kan laten spreken? Eerder (hoofdstuk 3) wees ik al op Žižek, die betoogt dat de bevolking en partijleiding in het voormalig Oostblok de ideologie niet serieus namen. Sterker nog, degenen die onwrikbaar vasthielden aan de ideologie, werden gezien als dissident. Men gedraagt zich volgens verwachting en niet uit innerlijke overtuiging, want de ideologische misleiding doorziet men heel goed.

Het is meer dan aannemelijk dat ook werkzoekenden de misleiding van de pedagogiek van het optimisme doorzien en een positieve houding tegenover hun precaire situatie simuleren. Dit simuleren zou volgens de Amerikaanse politicoloog en etnograaf James C. Scott een heimelijke vorm van verzet zijn, die hij *hidden transcripts* noemt (Scott, 1990; cf Hoijsink, 2018). Scott tekent bezwaar aan tegen het idee dat er alleen sprake is van verzet wanneer dat publiekelijk en collectief plaatsvindt. Hij beschrijft in zijn werk verborgen vormen van verzet die we als de pendant van de vriendelijke technieken van de macht kunnen zien. Groepen die onderdrukt worden, verzetten zich niet openlijk tegen hun onderdrukkers, maar achter hun rug maken zij hen belachelijk, creëren zij een eigen (geheim)taal of spelen zij het spel mee om het te ondermijnen (uit ervaring weet ik dat een dagje teambuilding vooral wordt gezien als dagje uit, maar meer ook niet). Om machtsverhoudingen en verzet te begrijpen, moeten we niet alleen kijken naar de publieke uitingen van macht, opstanden en protestmarsen met veel vlagvertoon, maar juist ook oog hebben voor de verborgen vormen van verzet.

Scott baseert zijn verzetsnotie niet op een mensbeeld noch op morele verontwaardiging. Stille vormen van verzet vormen de logische keerzijde van de manier waarop de staat door middel van uniformerende standaarden en administratieve technieken steden, bossen, landbouw en burgers effectief wil besturen. Denk aan de invoering van achternamen, standaarden voor gewichten en afmetingen (niet duim, el(leboog) of voet, maar centimeters), kadastrale kaarten, bevolkingsregisters die allemaal tot doel hebben inzicht te krijgen in bevolkingsgroei en wat er wordt geproduceerd en verhandeld. Daartoe simplificeert de staat de alledaagse sociale dynamiek, de plaatselijk omstandigheden en lokale kennis en vaardigheden die in lokale gemeenschappen aanwezig zijn. Dezelfde schematische standaardisering zien we in het sociale domein. Zelfredzaamheidsmatrix, DSM (het standaardstelsel voor psychiatrische diagnostiek), de diagnosebehandelcombinatie (DBC), stappenplannen, participatieladders of -cirkels, methodieken en registratiesystemen hebben tot doel

zowel het gedrag van sociaal werkers, begeleiders, hulpverleners en behandelaars als van cliënten en burgers niet alleen financieel maar ook agogisch te beheersen en te controleren. Zo gaat ook het bestuur van positiviteit, in zijn poging onze verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie cognitief en moreel te reguleren, voorbij aan alle ervaringen die de positieve instelling in de weg staan. Sterker nog, het doet deze af als negatief.

Schematische standaardisering en rationalisering falen veelal omdat zij zowel de bijzondere omstandigheden waarop zij van toepassing zijn als de lokale conventies, gebruiken, technieken, kennis en vaardigheden veronachtzamen.<sup>14</sup> Sterker nog: om succes te hebben, parasiteren de schematische ontwerpen op lokale kennis en vaardigheden. Ook hier kunnen we een analogie maken met het sociale domein. Wanneer sociaal werkers precies volgens de voorschriften zouden werken, dan zouden veel cliënten tussen wal en schip raken. In 2021 sprak ik met sociaal werkers en bestuurders van meerdere instellingen over het belang van politiseren en de mogelijkheden en belemmeringen die zij zagen (De Brabander, 2022). Zij kwamen met voorbeelden waarbij als gevolg van het handhaven en navolgen van regels 'de bedoeling van de wet' niet werd gerealiseerd. Zo spaart een organisatie de vrijwilligersvergoeding van een vrouw die een uitkering heeft en in de schulden zit. Met dat geld zou zij een opleiding kunnen volgen. Goed plan en allemaal legaal. De regels zeggen echter dat de uitkering stopt als men gaat studeren, dus het gaat niet door en de vrouw komt niet verder. Een andere persoon krijgt geen uitkering, omdat hij niet via bankafschriften kan aantonen dat hij boodschappen doet. De persoon in kwestie 'winkelt proletarisch', maar wil daar graag vanaf. De aanvraag wordt afgewezen en de persoon wordt dus niet geholpen. De bestuurder:

Wat was ook alweer onze bedoeling? Mensen zo snel mogelijk zelfstandig krijgen, op de rit krijgen. Dat ze zelfstandig kunnen voorzien in hun levensonderhoud. Een baan is daar belangrijk voor. Dat is onze expertise. Wij trainen mensen daarin. Wij leiden daarin op. Moeilijke doelgroep. Dus deze



man is helemaal de persoon die wij moeten begeleiden. Wat is onze conclusie op basis van het handhavingsonderzoek: dat gaan wij dus niet doen, wij wijzen het af.

Het *public transcript* is dat sociaal werkers en bestuurders beleid volgen en uitvoeren. Zij omschrijven zichzelf als 'knecht', 'uitvoerder' en 'verkoper'. Zij profileren hun succesvolle interventies op websites en symposia om zich in de kijker te spelen. Instellingen bieden tegen elkaar op in creativiteit: 'zij verzinnen dit, wij verzinnen dat'. Dat is een 'gezonde competitie', maar het gaat ook ten koste van de diepgang, omdat het vaak gaat om eenmalige acties die gericht zijn op de korte termijn en de 'show eromheen'. Niettemin hebben zij kritiek op de marktwerking in het sociale domein, de aanbestedingscarrusel, het *New Public Management*, dat streeft naar resultaten, en de manier waarop de gemeente voorschrijft hoe er gewerkt moet worden. Zij ventileren dat niet heel openlijk uit vrees de aanbesteding te missen. Zo zegt een bestuurder: 'Je moet je organisatie overeind houden. Je wilt een doel bereiken, maar dan moet je toch een beetje mee in de taal en de manier waarop je wordt ingekocht'. Tegelijkertijd signaleren zij wel onbedoelde gevolgen van maatregelen en gaan zij daarover in gesprek met ambtenaren hoe dat kan worden bijgesteld. Volgens de conventies die de machtsverhoudingen bestendigen, uit men dan kritiek.

Maar men verzet zich ook in stilte: 'We schreeuwen niet. We staan niet op de barricade, maar we zijn het wel gewoon anders aan het organiseren'. Zo zegt een bestuurder van een instelling:

Maar in de praktijk wordt natuurlijk vrolijk gerommeld met alle regels. Dat staan wij gewoon, niet eens oogluikend, toe. Dat is gewoon zo. Dus dat doen we dan... Jij noemt het discretionaire bevoegdheid, maar het is gewoon eigenlijk stiekem handelen. Of niet echt stiekem, want we vinden het goed eigenlijk. Dan staat er op een gegeven moment wel mooi in een beschikking wel of niet, maar dan hebben we er gewoon iets bij bedacht. Je maakt in feite gewoon je eigen regels.

Sociaal werkers vertellen ook dat zij niet alles registeren wat zij waarnemen. Of het nu om wietplanten gaat of het feit dat een moeder bijklust: 'ik kom daar niet als politieagent'. Daarbij wordt naar eigen 'inschatting' gehandeld. Formulieren zijn 'verplichte nummers' die 'tactisch' worden ingevuld. Zouden formulieren in het kader van een veiligheidscheck op basis van feiten worden ingevuld, 'dan zou ik, bij wijze van spreken, al een melding bij Veilig Thuis moeten doen'. 'Lokale' kennis en vaardigheden liggen aan de basis van het heimelijk verzet. Op het eerste gezicht voldoet men aan de verwachtingen, om vervolgens de ruimte te pakken die in iedere standaardisering, ieder beleid en iedere regel ligt verborgen. Dat doet men niet uit eigen belang, maar uit morele betrokkenheid met groepen die in een kwetsbare positie zitten. Men is doordrongen van de dilemma's en zoekt naar een pragmatische oplossing voor individuen die tussen wal en schip vallen. Daarbij gaat het ook om het vakmanschap, want dat is de sociaal werker als gevolg van marktwerking en *New Public Management* ontnomen.

Andere beproefde vormen van verzet zijn parodie, grappen en het samenstellen van een vocabulaire van jeukwoorden die de leugenachtigheid van het ethos van positiviteit doorprikken: 'Ga lekker zelf in je kracht staan'. Zelf wil ik nog wel eens iemand uitnodigen naar voren te komen en in de schijnwerper te gaan staan en vragen over zijn of haar schaduw heen te springen. Het lijkt me veelzeggend dat nog nooit iemand zich als vrijwilliger heeft aangeboden.

#### **4.10 Tot slot**

Het bestuur van positiviteit richt zich op de mogelijkheden en eigen kracht die het individu heeft om zijn situatie te verbeteren, niet op het tegengaan van sociale ongelijkheid, kansenongelijkheid of de geglobaliseerde markteconomie. Niet de samenleving of bestaande machtsstructuren moeten veranderen, maar de persoon in kwestie. Het bestuur hanteert positiviteit als een

norm op basis waarvan het op sociaal en moreel vlak onderscheid maakt. Het vooronderstelt een idee van de *common good*. Dat dit idee wordt verbonden aan successen is een bijkomstigheid. Voor wie aan de norm wil voldoen en zich positief tot zichzelf, anderen en zijn situatie verhoudt, negatieve emoties uitsluit en niet met zijn vinger wijst naar anderen en omstandigheden, voor diegene ligt succes mogelijk in het verschiet. In feite doet dat welslagen er echter niet toe. Niet succes, maar de positieve basishouding is doel en middel van het bestuur van positiviteit. Het beoogt een morele attitude waarin we verantwoordelijkheid nemen voor hoe we ons op een positieve en proactieve wijze tot onszelf, anderen en onze situatie verhouden. Die manier depolitiseert, omdat het maatschappelijke structuren waardoor mensen in een kwetsbare positie komen bij de cirkel van invloed legt. In feite wordt de aandacht voor politieke en maatschappelijke oorzaken van sociale problemen gezien als een bron van negativiteit en frustratie, om niet te zeggen van het kwaad.

Een positieve basishouding die zich baseert op positieve waarden en emoties lijkt mij een onvoldoende uitgangspunt voor empowerment. Niet alleen omdat de positieve kijk op emoties en waarden afleidt van structurele maatschappelijke oorzaken en uitsluitingsmechanismen, maar ook omdat zij én de instituties als democratie en 'hechte families' die deze positieve waarden en emoties ondersteunen al een bepaalde morele ordening en maatschappelijke uitsluiting vooronderstellen. In haar kritiek op de reductie van empowerment tot het versterken van eigen kracht, benadrukt de kritisch-integrale benadering terecht het belang van de verwevenheid tussen individu, gemeenschap en politieke structuren. De vraag is nu hoe zij de positieve basishouding verenigt met de vraag naar de macht en de vriendelijke technieken die het bestuur van positiviteit inzet? Kan zij de morele en emotionele ordeningen doorbreken die de cirkel van invloed bepalen? Of anders gezegd, politiseert de kritische benadering van empowerment het ethos van positiviteit?

## 5. ‘Het positief hertalen van de macht’

### De ethische vertaling van empowerment

Wat er aan de hand is, is dat het politieke tegenwoordig  
wordt uitgespeeld in het *morele register*.  
– Chantal Mouffe

#### 5.1 Een fundamenteel andere kijk?

Onder de kop ‘Zonder empowerment geen participatiesamenleving’ doet Movisie op zijn website verslag van een conferentie die in 2016 werd georganiseerd onder de veelzeggende titel ‘Meer kracht, meer macht. Waarom empowerment juist nu nodig is’.<sup>1</sup> Die noodzaak ligt vooral in het antwoord op – of beter: in het weerwoord op – zowel het populaire gemak waarmee het woord empowerment te pas en te onpas wordt gebruikt als op het eenzijdige beroep dat de overheid doet op zelfredzaamheid en het versterken van eigen kracht. De eenzijdige gerichtheid op en activering van het individu als antwoord op sociale problemen gaat voorbij aan de structurele en maatschappelijke patronen waardoor individuen in een kwetsbare positie raken en blijven. De kritiek die tijdens deze conferentie over tafel gaat, staat niet op zichzelf. Eerder wees ik op de vraagtekens die worden gezet bij zowel de ‘verhuizing van de verzorgingsstaat’ en de beloften van nabijheid en eigen regie die daarin liggen besloten (Bredewold, et al., 2018) als bij de manier waarop de overheid langs de lijnen van zelfredzaamheid en verantwoordelijkheid de participatiesamenleving vormgeeft.

Behalve naar het vergroten van eigen kracht, streeft de kritisch-integrale benadering van empowerment nadrukkelijk naar het versterken van politieke macht van sociaal achtergestelde

individuen of groepen. Zo worden die in staat gesteld om hun omstandigheden te verbeteren, sociale rechtvaardigheid te realiseren en sociale ongelijkheid tegen te gaan (Van Regenmortel, 2008, 2020; Peeters, 2015; Boumans, 2016; Linders, 2019). In haar kritiek claimt de kritisch-integrale benadering van empowerment ‘een fundamentele verandering in het kijken naar sociale problemen en oplossingen’ (Van Regenmortel, 2008, p. 22; cf. Peeters, 2015, p. 36) en ‘een fundamenteel andere kijk op de werkelijkheid’ dan het overheersende liberale mens- en wereldbeeld (2010, p. 67).

Maar hoe fundamenteel anders is deze kijk op empowerment, wanneer zij een positieve basishouding centraal stelt? In hoeverre doorkruist deze fundamenteel andere blik het ethos en bestuur van positiviteit en onttrekt hij empowerment aan de neoliberale toe-eigening? Dat is algemene vraag waarop ik een antwoord poog te geven door de drie lijnen van weten, ethiek en macht langs te lopen. Allereerst maak ik een uitstapje en ga ik in op de ingewikkelde relatie tussen ethiek, moraal en politiek. Vervolgens bespreek ik het mensbeeld waarop de kritische benadering zich baseert. Dat mensbeeld is verweven met een ethiek die zich positief vertaalt in de vraag naar de macht of het politieke moment. Of deze ‘positieve hertaling van de macht’ het neoliberalisme ver achter zich laat, valt echter te bezien.

## **5.2 Een complexe verhouding tussen ethiek, moraal en politiek**

Positiviteit is een norm, zo zagen we eerder, waarop sociaal werkers burgers en cliënten aanspreken en op basis waarvan zij de houding beoordelen die die cliënten tegenover zichzelf, anderen of hun situaties aannemen. Bezien vanuit het ethos van positiviteit kent het aannemen van een positieve houding een immanente rechtvaardiging en behoeft geen nadere uitleg. Zo-gezien is iemand moreel gezien ‘goed bezig’ als die zich proactief opstelt, bereid is om te veranderen, creatief is en loyaal. Degene

die voor zijn kwetsbare situatie naar anderen, het systeem of de overheid wijst, biedt weerstand, is niet bereid om zijn of haar eigen aandeel in zijn of haar situatie te onderzoeken en heeft heel wat uit te leggen. We hebben ook gezien dat de cirkel van invloed niet verder reikt dan de eigen polsstok lang is.

Een morele imperatief representeert het ethos van positiviteit, dat tot uiting komt in dagelijkse uitspraken over wat normaal is, wat echt niet kan en hoe we met elkaar om zouden moeten gaan en hoe we in het leven zouden moeten staan. In tal van dagelijkse uitspraken in de krant, op televisie, op het werk of in verwijten die we elkaar maken en vragen die we elkaar stellen, gaan antwoorden schuil op de vraag hoe we moeten leven, hoe we ons tot onze situatie moeten verhouden, welke waarden belangrijk zouden zijn en welke niet. 'We zijn een familie. Ook jij hoort erbij'. 'Je moet niet kijken naar wat mensen niet kunnen, maar naar wat ze wel kunnen'. 'Wees sterk!'. 'Zie het als een uitdaging'. 'Je moet het verschil maken'. 'Jezelf kennen, bewust in het leven staan en het geluk omarmen is het belangrijkste wat je kunt doen om de kans op geluk voor je kind te vergroten'. We zien het ook terug in media die veel aandacht besteden aan 'helden', dat wil zeggen mensen die een moeilijke periode in hun leven doorstaan en daaruit hoop putten. Reportages waarin mensen vertellen hoe zij omgaan of zijn omgegaan met ernstige ziekte of verlies, verbeelden hen niet als slachtoffer en stellen hun 'kracht' als voorbeeld. Zo presenteren media drievoudig paralympisch kampioen en viervoudig para-wereldkampioen snowboarden Bibian Mentel als toonbeeld van positiviteit. Na haar overlijden zegt haar man daarover: 'Wij proberen haar positiviteit voort te zetten en hopen ook een voorbeeld te kunnen zijn'.<sup>2</sup> Dergelijke helden zijn de ambassadeurs van het ethos van positiviteit en spreken ons aan op de vraag wie we zijn of willen zijn.

Bezien vanuit het discours-theoretische uitgangspunt dat aan de basis van deze studie ligt, is de heersende opvatting van het goede een performatieve constructie: het ethos van positiviteit creëert het algemeen goede (*common good*) dat zij slechts lijkt

te beschrijven. In het derde hoofdstuk heb ik aan de hand van Žižeks discours-analytische ideologiekritiek laten zien dat het ethos van positiviteit een ideologische constructie is die zichzelf als zodanig ontkent. Deze ontkenning depolitiseert het ethos en onttrekt het aan het politieke debat over het algemeen goede. Maar dat sluit een *ethische* discussie niet uit. Nagenoeg alle handboeken over ethiek onderscheiden ethiek en moraal. Zo stellen René ten Bos en Mollie Painter-Morland dat ethiek ‘wezenlijk samenhangt met een kritische benadering van de heersende moraal’ (2013, p. 20). Wie kritiek op de heersende moraal ‘niet wil nastreven’, geeft volgens hen iedere poging tot ethiek op. De ethiek vraagt zich bijvoorbeeld af waarop bepaalde regels of voorschriften zich baseren. Zijn er universele principes, waarden of normen waarop we kunnen oordelen hoe we met elkaar moeten omgaan, en niet te vergeten met de natuur en de dingen? Wat houden die waarden in en welke wegen zwaarder en waarom? Zijn waarden universeel of tijds- en plaatsgebonden? Weegt vrijheid zwaarder dan gelijkheid, of andersom? Wat betekent respect en moeten we iedereen altijd respecteren? Moet je altijd je meerdere gehoorzamen? Zijn wij altijd verantwoordelijk voor wat we doen? Is abortus en euthanasie ethisch verantwoord? Ethische theorieën pretenderen, of wekken tenminste de indruk dat zij tegenover de heersende moraal een onafhankelijke positie kunnen innemen.

Het gangbare onderscheid tussen ethiek en moraal is echter uiterst problematisch. Zo beoogde Kant met zijn ethiek te komen tot een algemeen geldend principe dat zich op geen enkele manier mocht baseren op de moraal, omdat deze tijdsgebonden en daarom willekeurig is. John Gray merkt echter op dat Kant zijn ethiek ontwierp ‘om de conventionele overtuigingen van zijn tijd te ondersteunen’ (Gray, 2009, p. 47). Feministische filosofen werpen Kant voor de voeten dat volgens hem de *mens* over rede beschikt, maar dat hij met hetzelfde gemak stelt dat alleen mannen werkelijk ethisch kunnen redeneren en handelen. Vrouwen zouden zich te veel door emoties laten leiden en daarom volgens hem niet in staat zijn om een algemeen geldend

principe te volgen en autonoom te handelen (Hermsen, 1993, p. 163). Geen enkele ethische theorie is geheel onafhankelijk of in moreel opzicht neutraal. Ook als kritische reflectie op de heersende moraal is ethiek bij voorbaat al onderdeel van de moraal waarop zij kritiek heeft. Ethiek, zo stelt de Canadese antropoloog Michael Lambek 'can never be pure or absolute' (Lambek, 2015, p. 3).

Moraliteit en ethiek zijn altijd ingebed in een historische en culturele context en sociale praktijken én altijd verbonden met economische en politieke dimensies (Fassin, 2015). Een kritische reflectie zou moeten laten zien dat wat als universeel en vanzelfsprekend wordt gezien, contingent is en een bepaalde overtuiging. Het bestuur van positiviteit stuurt niet alleen met vriendelijke technieken van de macht (de politieke dimensie) op een *bepaalde* verhouding die we tot onszelf, anderen en onze situatie zouden moeten aannemen (de ethiek), maar het veralgemeniseert en neutraliseert positiviteit tot norm. Daarmee onttrekt het bestuur van positiviteit het politieke moment aan ons zicht en moraliseert het de politieke dimensie. Wil empowerment de politieke macht van kwetsbare individuen of groepen in de samenleving versterken, dan zal het juist de morele dimensie moeten politiseren en moeten laten zien dat moraliteit het resultaat is van een politieke strijd om de hegemonie.

Dat brengt mij op de volgende observatie, want over empowerment laat de kritische benadering zich vooral uit in morele termen. Zo spreekt Van Regenmortel (2008) van een 'morele herbewapening' en 'een synthese van ethische perspectieven' en gaat Peeters uitgebreid in op 'een ethische vertaling' en 'een vernieuwd ethisch perspectief' dat 'een nieuw kader biedt voor onze morele oordelen' (Peeters, 2015, p. 48). De vraag die ik nu wil voorleggen is of zij het politieke moment spelen 'in het register van de moraal', om met Chantal Mouffe te spreken (Mouffe, 2008, p. 81), oftewel: of zij het politieke moment moraliseren in termen van goed en kwaad dan wel de moraal politiseren? En op welk mensbeeld baseren zij hun ethische vertaalslag en morele herbewapening?



### 5.3 De kaalgeplukte haan, of de mens van Plato

Ieder mensbeeld is normatief, voor zover het niet alleen beschrijft wat de mens in wezen of van nature is, maar ook wat hij zou moeten zijn. In wezen, want een mensbeeld beschrijft niet hoe iemand zich gedraagt, noch zijn uiterlijke kenmerken. Mensbeelden bevatten normatieve vooronderstellingen die aan de basis liggen van zowel de moraal als de politieke ordening van de samenleving.

Dat het niet eenvoudig, zo niet onmogelijk is om vast te stellen wat de mens in wezen is, wordt uitentreuren geïllustreerd met de beroemde anekdote over de cynicus Diogenes van Sinope (ca. 400-324 v. C.). Diogenes, zo gaat het verhaal, zou na een lezing waarin Plato de mens definieerde als een ongevederd wezen dat zich voortbeweegt op twee benen, naar de markt zijn gehold om daar een kaalgeplukte haan te kopen en hem deze voor de voeten te werpen met de woorden: 'Zie hier de mens van Plato!'. Dat hij hiermee Plato's metafysica naar de vuilnisbak verwijst is duidelijk. Plato stelt dat dat de waarheid huist in de metafysische of bovennatuurlijke Ideeënwereld en dat de empirische werkelijkheid waarin wij leven daarvan slechts een flauwe afspiegeling is. En omdat die empirische werkelijkheid voortdurend verandert, is het volgens hem ook volkomen zinloos om de waarheid te achterhalen door empirisch onderzoek te doen. Het wezen van de mens kan niet aan de hand van uiterlijke kenmerken en gedragingen worden beschreven. Vanaf de Griekse Oudheid tot de vorige eeuw heeft de filosofie zich erop toegelegd de eenheid of totaliteit van de veelheid van verschijnselen die wij waarnemen en ervaren in een laatste diepere grond te funderen. De traditionele filosofie pretendeert daarmee boven de wisselvallige werkelijkheid uit te kunnen stijgen, een vermogen dat in de filosofie transcendentie heet en in managementjargon een *helicopter view* of 'over je eigen schaduw springen' genoemd wordt. Welke naam deze diepere grond ook kreeg – essentie, substantie, Ideeën, God, fundament, de rede – in alle gevallen is er sprake van een bovenzintuiglijke entiteit die volkomen zelfgenoegzaam en zelfvoldaan is. Zo

zegt God: ik ben die ik ben. De eerste onbewogen beweging van Aristoteles is letterlijk automobiel: hij zet zichzelf in beweging en heeft daarvoor niets anders dan alleen een duwtje van zichzelf nodig. Over intrinsieke motivatie gesproken.

De vraag wat de mens is, ligt aan de basis van zowel de vraag naar het goede leven als de politiek. De nog altijd invloedrijke zeventiende-eeuwse Britse politiek filosoof Thomas Hobbes (1588 – 1679) stelt dat we elkaar naar het leven staan in ons streven naar zelfbehoud en onze vrijheid enkel uit eigenbelang opgeven. Diep van binnen zijn wij sociaal noch moreel. Wij worden in wezen gedreven door wedijver en wantrouwen en een eindeloos verlangen naar macht. Rousseau daarentegen stelt dat de mens er een wezenlijke afkeer van heeft om anderen te zien lijden. Niet wedijver, jaloezie en afgunst, maar eigenliefde en medelijden ligt in het wezen van de mens besloten. De praktische en politieke consequenties van deze mensbeelden laten zich makkelijk raden. De aanhanger van Hobbes lijkt op voorhand niemand te vertrouwen en ziet overal gevaar en verwacht elk moment een mes in zijn rug, kijkt voortdurend over zijn schouder, ziet achter goede bedoelingen bij voorbaat een verborgen agenda en ontwaart intriges en machtspelletjes van vriendelijke collegae die aan zijn stoelpoten zagen. Dat klinkt onrustbarend.

Los van eventuele kwade bedoelingen komt dit mensbeeld tot uiting in het georganiseerde of geïnstitutionaliseerde wantrouwen, dat zó alom aanwezig is in onze instituties, dat we het nauwelijks opmerken. Protocollen, procedures, en allerlei soorten plannen, instructies, reglementen en evaluaties lijken voort te komen uit een wantrouwen tegenover functionarissen – psychologen, leraren, rechters en ambtenaren, wetenschappers – die als ze daartoe de gelegenheid krijgen te veel hun eigen weg zouden gaan. De oorlog van allen tegen allen die Hobbes ons voorspiegelt ligt ook aan de basis van een dominant vertoog over veiligheid. Zo merkt filosoof en criminoloog Marc Schuilenburg op dat Hobbes' ideeën doorwerken in het denken over veiligheid, waarin steeds nadrukkelijker een oorlogsretoriek doorklinkt. De 'softe aanpak' maakt plaats voor repressieve systemen, kordaat en krachtig optreden, het stapelen

van controlesystemen en het zuiveren van de publieke ruimte van wat als vreemd, onaangenaam en mogelijk bedreigend wordt ervaren (Schuilenburg, 2019). In de transitie van verzorgingsstaat naar participatiesamenleving schuilt een mensbeeld. Daarop zijn normatieve opvattingen gebaseerd over hoe we ons tot ons zelf, anderen en onze situatie zouden en moeten verhouden. Zelfredzaamheid, eigen regie, participatie en eigen verantwoordelijkheid en eigen kracht zijn daarvan de richtinggevende principes. Die beogen een menswaardig bestaan en gaan terug op een liberaal mensbeeld dat ervan uitgaat dat de mens in wezen autonoom is.

#### 5.4 Een relationeel mensbeeld en positieve emoties

Tegenover dit liberale mensbeeld stelt de kritische benadering van empowerment een relationeel mensbeeld: wie of wat we zijn krijgt inhoud in relatie tot anderen en onze situatie. Daarbij vallen twee zaken op.

Allereerst lijkt het relationele mensbeeld een kritiek in te houden op de pretentie dat wij onszelf kunnen overstijgen en in het middelpunt kunnen staan van waaruit we die relatie controleren en beheersen. Peeters brengt dit relationele mensbeeld in verband met een filosofische notie van 'decentering van het subject'. Ik citeer:

Mensen liggen niet aan de oorsprong van zichzelf maar ze worden wie ze zijn via hun relaties met anderen en de wereld. Het individu staat dus niet zomaar in zijn eigen middelpunt van waaruit het die relaties controleert en beheerst. De filosofie noemt dat 'decentering van het subject', wat een fundamentele kritiek inhoudt op het liberale mensbeeld van het autonome zelfoorspronkelijke individu (Peeters, 2010, p. 69).

Ten tweede zet Peeters het relationele mensbeeld in tegen het atomistische en competitieve mensbeeld dat ten grondslag ligt aan de politieke filosofie van Hobbes en het neoliberalisme

en plaatst daar het relationele mensbeeld tegenover dat communautair, coöperatief en altruïstisch is. Hij volgt hier de primatoloog Frans de Waal die op basis van zijn evolutionaire onderzoek naar moraal bij chimpansees tot de conclusie komt dat altruïsme en moraal 'inherent' zijn aan onze zijnswijze en dat de mens van nature of in wezen goed is. In *De aap en de filosoof* (2007) bekritiseert De Waal het werk van Hobbes, volgens wie de beschaving niets meer zou zijn dan een fragiel laagje vernis waaronder amorele, egoïstische en asociale verlangens schuilgaan, zoals het vuil dat onder het tapijt wordt geveegd. De Waal betoogt daarentegen dat wij 'tot op het bot sociaal zijn'. Wij worden niet als eenlingen geboren. De ergste straf die we ons volgens hem kunnen voorstellen is eenzame opsluiting. Zonder sociale contacten raken we in een depressie (De Waal, 2007, p. 25). Onze sociale aard is volgens hem 'zo vanzelfsprekend' dat we er niet bij stil hoeven te staan.

Niettemin leggen de rechtsgeleerdheid, de economische wetenschap en de politicologie de nadruk op de individuele autonomie en rationaliteit en verwaarlozen zij emoties. Dit mensbeeld reduceert ethiek tot het rationeel afwegen van belangen en waarden: 'Als de menselijke moraal daadwerkelijk kon worden teruggebracht tot berekening en geredeneer, zouden we sterk op psychopaten lijken, die wel degelijk niets goeds in de zin hebben als ze aardig doen' (De Waal, 2007, p. 73). De stelling dat niemand te vertrouwen is, is volgens De Waal in strijd met 'het bewijs' dat emotionele processen de drijvende kracht achter onze moraal zijn. Onderzoek onder primaten maakt volgens hem duidelijk dat morele gevoelens van empathie, sympathie en altruïsme onlosmakelijk verbonden zijn met de sociale evolutie.<sup>3</sup> De eerste loyaliteit richt zich op onszelf en onze directe verwanten, de eigen groep, die zich door een toenemend vertrouwen en samenwerking uitstrekt tot de gemeenschap. Dat hier ook groepsdruk een rol speelt mag niet onvermeld blijven: de leden hebben belang bij harmonie en integriteit. Wat de groep ten goede komt wordt beloond, wat de groep of gemeenschap schaadt wordt bestraft. Anders dan dieren ontwikkelen mensen een logisch raamwerk

op grond waarvan zij kunnen beredeneren hoe zij zich zouden moeten gedragen en of een handeling goed of kwaad is. Zij laten zich niet door hun emoties meeslepen. Onze moraal komt voort uit de neiging om samen te werken en is verankerd in sociale emoties die daarmee samenhangen.

Deze intuïtionistische benadering van moraal neemt vijandigheid jegens mensen buiten onze gemeenschap echter niet weg. Het spreekt vanzelf, aldus De Waal, 'dat de grootste kracht waardoor een gemeenschapsgevoel wordt opgeroepen vijandigheid jegens buitenstaanders is' (De Waal, 2007, p. 75). De menselijke soort treedt 'collectief op tegen tegenstanders'. De paradox dat de sociale evolutie van moraliteit nauw verband houdt 'met ons meest basale gedrag: strijd' (De Waal, 2007, p. 75), laat Peeters opvallend genoeg onvermeld. De vraag hoe deze strijd zich verhoudt tot oorspronkelijke gevoelens van empathie en sympathie blijft onduidelijk. Het voor de hand liggende antwoord is dat we uit empathie en sympathie voor de eigen groep ons beschermen en strijden tegen buitenstaanders die onze groep bedreigen. Maar mij gaat het om een implicatie die in deze paradox ligt besloten. Het idee dat de sociale evolutie van moraliteit een strijd met een collectieve tegenstander vooronderstelt, impliceert dat 'het politieke' aan de moraal voorafgaat. Over het concept van 'het politieke' kom ik het volgende hoofdstuk nog uitgebreid te spreken. Voor nu volsta ik ermee te zeggen dat het politieke verwijst naar een strijd om de hegemonie tussen tegenstanders, die uiteindelijk resulteert in een bepaalde moraliteit die het pleit heeft gewonnen. Iedere morele orde is politiek van aard en altijd gebaseerd op een vorm van uitsluiting (Mouffe, 2008).

Peeters hanteert een 'positief' begrip van macht: empowerment is het vermogen tot handelen, tot gezamenlijk handelen en 'een kenmerk van een sociaal proces van positieve interactie' (Peeters, 2015, p. 97). Deze primair positieve omgang met macht neemt echter niet weg dat er sprake kan zijn van reële machtsongelijkheid en dat empowerment strategisch ingezet kan worden om onderdrukking te bestrijden. De basale strijd waarover De Waal spreekt is evenwel een andere en laat zien dat

het relationele mensbeeld en de moraliteit die daarin besloten ligt, oorspronkelijk politiek van aard zijn. De positieve omgang met macht en moraliteit die daarmee verbonden is, vooronderstelt een *bepaalde* opvatting van relatie. Het feit dat Peeters die basale strijd onvermeld laat, kenmerkt de manier waarop hij het relationele mensbeeld presenteert als een natuurlijke zijnswijze. De mens is een 'intrinsiek sociaal wezen' en interdependentie is 'een wezenlijk kenmerk van het menszijn' (Peeters, 2010, p. 69). Met dergelijke beschrijvingen stelt hij de relationele mens in feite weer centraal. Hij presenteert het relationele mensbeeld niet als een politieke keuze of ideologie, zoals, zo zagen we in vorige hoofdstuk, Miller en Rollnick dat wel doen, maar als een natuurlijke zijnswijze, een neutrale, onafhankelijk en wenselijke grond die haar ethische vertaalslag vindt in een relationele ethiek die nieuwe visies op politiek mogelijk maakt.

Door empowerment te baseren op een moraal die inherent is aan ons menszijn, maakt Peeters een normatieve sprong: hij universaliseert een bepaalde, particuliere opvatting van menszijn. Hij waardeert het begrip 'relationeel' als zodanig positief en verbindt het met positieve emoties als empathie, sympathie, lotsverbondenheid en samenwerking. Het mensbeeld opent volgens hem een nieuw ethisch perspectief, een nieuw kader voor morele oordelen. Peeters maakt 'een ethische vertaling' (Peeters, 2015, p. 48). Het 'feitelijk gegeven' van lotsverbondenheid wordt niet gezien als een 'noodlot' dat ons overkomt, maar als vertrekpunt voor een 'positieve opdracht'. Die benadering ziet hij terug in de zorgethiek die uitgaat van een relationeel mensbeeld en die de nadruk niet legt op plichten, maar op een noodzakelijke betrokkenheid waarin wij elkaar als betekenisvol erkennen: 'Zonder dat is geen 'goed leven' mogelijk' (Peeters, 2015, p. 49).

De ethische vertaling geeft ook een andere betekenis aan autonomie, door de nadruk te leggen op wederzijdse afhankelijkheid en relationele autonomie: we zijn enkel autonoom en zelfredzaam in relatie tot anderen. In het verlengde hiervan gaat individuele verantwoordelijkheid over in een gedeelde en geschaalde verantwoordelijkheid die rekening houdt met eigen

mogelijkheden en maatschappelijke kwetsbaarheid. Er wordt een beroep gedaan op wat we zelf kunnen doen, maar niet zonder heel goed te kijken naar wat binnen onze mogelijkheden ligt. Concreet betekent dit dat regels niet worden toegepast omdat het nu eenmaal de regels zijn, maar dat in elke situatie weer wordt gekeken in hoeverre een regel van toepassing is of in het geheel wel zinvol is.

Het relationele perspectief heeft oog voor wat mensen niet kunnen, en biedt een 'positieve visie' op empowerment en op de eigen vermogens van mensen. Dat neemt echter niet weg dat het relationele perspectief positiviteit als norm bevestigt, door de positieve emoties die daarmee zijn verbonden te benadrukken. Net zoals ik 'maatje vierendertig' als norm bevestig, wanneer ik met alle goede bedoelingen tegen mijn vriendin zeg dat zij helemaal niet hoeft te lijnen.

## 5.5 De decentrerings van het subject

Peeters zet het relationele mensbeeld in tegen het atomistische en competitieve mensbeeld van zowel Hobbes als het neoliberalisme, zonder de mens als zodanig uit het centrum te verbannen. Anders gezegd, hij baseert zijn kritiek op het liberalisme op een relationele ontologie van het zelf: de mens is *intrinsiek* sociaal en *in wezen* betrokken op anderen. In het begrip 'decentrerings van het subject', dat afkomstig is van Foucault (1985, p. 25), ligt echter een kritiek op iedere bepaling of essentie van de mens besloten, meer dan alleen op een specifieke bepaling van het wezen van de mens. Deze kritiek wil laten zien dat ieder mensbeeld een performatieve of discursieve constructie en politiek van aard is.

Volgens de traditionele filosofie blijft het laatste fundament, de essentie (van het Latijnse *esse* = zijn), onder alle omstandigheden gelijk aan zichzelf en onveranderlijk. Wanneer we zeggen dat de mens in wezen sociaal is, dan wil dat nog niet zeggen dat wij ons feitelijk sociaal gedragen en egoïstisch gedrag is uitgesloten.

Dat egoïsme komt dan niet voor uit ons mens-zijn, maar uit de schaarste die ons in het verlangen te overleven tegen elkaar opzet. Om te zijn wat het is, heeft de essentie niets of niemand anders nodig; het bestaat volkomen op zichzelf.

Juist deze zelfingenomen zelfgenoegzaamheid blijkt een zere plek waarop de Franse filosoof en tijdgenoot van Foucault, Jacques Derrida als geen ander een vinger heeft gelegd. Een (erg) schematische weergave van zijn 'deconstructie van de metafysica' laat het volgende zien. Doordat de essentie bovennatuurlijk is, toont zij zich niet rechtstreeks aan ons en kunnen we haar niet waarnemen. Iedere bepaling, interpretatie, uitleg of beschrijving vervangt wat zich aan onze waarneming onttrekt. We beschikken dus niet rechtstreeks over kennis van een essentie of oorspronkelijke werkelijkheid die onafhankelijk van haar interpretatie of uitleg van zichzelf een werkelijke inhoud heeft. Daarom is het supplement oorspronkelijk. En, dit is cruciaal, we kunnen niet om het supplement heen om te kijken of het die 'oorspronkelijke werkelijkheid' juist weergeeft.<sup>4</sup>

Laat ik een poging wagen Derrida's ingewikkelde denkbeweging te verduidelijken aan de hand van een bekend metafysische figuur: God. Om het maar eens plat te zeggen, niet God zelf zit bij ons op zondagochtend aan tafel om zijn woord te verkondigen, maar zijn woordvoerder of vervanger in de figuur van de dominee, de priester, de imam, de theoloog of filosoof. Enkel via zijn (of haar) woordvoerder spreekt God tot ons. Dus zo zelfgenoegzaam is God niet. Hij (of zij) heeft immers een geestelijke spreekbuis nodig om zijn (of haar) woord te verkondigen. Op weg naar God vinden we hoe dan ook een geestelijke op ons pad die ons de weg wijst. Maar hoe weten we dat de woordvoerder Gods woord overbrengt zonder daaraan een eigen draai te geven? En wanneer meerderen het woordvoederschap van God opeisen, hoe weten we dan wie God als zijn (of haar) woordvoerder heeft aangesteld? En hoe kunnen we beoordelen welke woordvoerder het bij het rechte eind heeft wanneer zij elk iets anders zeggen over wat Gods wil is? De talloze kerkscheuringen en godsdienstoorlogen die de kerkgeschiedenis rijk is, bewijzen dat we controverses vanaf de



kansel niet kunnen beslechten met een beroep op Gods woord, omdat dat Woord nu juist onderwerp van de godsdienststrijd is.

Eenzelfde logica ligt verscholen in de kritische theorie en pedagogiek van de onderdrukten van Paolo Freire, waarnaar de kritische benadering van empowerment herhaaldelijk en met instemming verwijst. Zoals ik eerder schreef, baseert Freire zijn pedagogiek op het idee dat wij een verkeerde voorstelling van onszelf hebben en van wat wij zijn of zouden moeten zijn. Emancipatie streeft ernaar ons bewust te maken van ons 'ware zelf' en van de machtsverhoudingen die ons 'ware zelf' onderdrukken. Maar omdat wij een verkeerd beeld van onszelf hebben, zijn wij niet in staat om onze onmacht en ongelijke machtsverhoudingen zelfstandig te doorbreken en ons 'ware zelf' te vinden. Tussen dat 'ware zelf' en de buitenwereld staan de woordvoerders die pretenderen namens ons 'ware zelf' te spreken: verlichte therapeuten, psychologen en docenten. Op die manier sluipen toch weer autoriteiten binnen die ons vertellen wat onze ware zelf is. Ook hier geldt dat iedere ontkenning – 'Ik word niet onderdrukt' – in het voordeel van hun zogenaamde alwetendheid en onze onwetendheid spreekt. (De Brabander, 2019c, pp. 111-112).

De decentrerung van het subject betekent dus niet zozeer dat de mens een relationeel wezen is, als wel een wezen zonder grond. Het zet een streep door de zelfgenoegzame wijze waarop de mens zichzelf als de oorzaak van zijn eigen handelen en als fundament van het weten in het middelpunt of centrum van zijn eigen bestaan heeft gezet. In zijn poging zijn oorspronkelijkheid te doorgronden, stuit de mens, aldus Foucault, op de bestaande taal en inzichten over het leven en de vruchten van zijn arbeid. Iedere definitie van het wezen van de mens is een effect van een historische vorm van weten die wisselend kan worden samengesteld en bepalend is voor hoe wij onszelf leren ervaren. Anders gezegd, wat wij als universeel, essentieel en onvermijdelijk ervaren is historisch, particulier en contingent. In de reflectie op ons handelen en op de vraag wie we zijn, bedienen we ons onvermijdelijk van een taal die niet van onszelf is, een taal die we

geleerd hebben en ons is overgeleverd, een taal die ons toegang geeft tot wie we zijn en deze toegang tegelijkertijd verspert.

Hoe ingewikkeld dit misschien ook klinkt, het is onmiddellijk te herkennen voor studenten die een socialisatieverslag hebben moeten schrijven, waarin zij met behulp van theoretische begrippen reflecteren op de vraag wie zij zijn. In feite vragen we hen over zichzelf na te denken op een manier en in een taal die niet van henzelf is. Een student merkte daar enigszins raadselachtig, maar daarom niet minder treffend over op: 'Veel jongeren gedragen zich naar de term *selffulfilling prophecy*'. Zij had ook kunnen opmerken dat studenten sociaal wenselijke antwoorden geven.

## 5.6 Improviseren op basis van positieve waarden

Ook Van Regenmortel maakt een ethische vertaling. In haar antwoord op de retorische vraag of in onze tijd een 'morele herbewapening' aan de orde is, noemt Van Regenmortel in *Zwanger van empowerment* Zygmunt Baumans 'ambivalente ethiek'.

In onze 'vloeibare samenleving' kunnen we ethiek volgens deze Britse socioloog niet langer baseren op universeel geldende regels. Onze huidige samenleving is 'een broeinest van onzekerheden' waarin sociale vormen en instituties sneller uiteenvallen dan de tijd die zij nodig hebben om vaste vorm aan te nemen (Bauman, 2012, p. 15). Op zoek naar houvast merken we dat de grond onder onze voeten wegzakt en we niet meer als vanzelfsprekend op collectief gedragen waarden kunnen teruggrijpen, omdat de betekenis daarvan onderdeel is van discussie. Daarmee ontbreekt ieder moreel ijkpunt. Het moreel kompas dat men tegenwoordig ter hand neemt om zijn weg te bepalen, biedt daarom uiteindelijk geen soelaas. Het geeft weliswaar mogelijke richtingen aan, maar wijst ons daarmee niet per se in de goede richting, als die richting al bestaat en aan te wijzen is. Een kompas werkt pas als we eerst hebben besloten welke richting we op willen gaan. Het kompas zelf kan een dergelijk besluit niet rechtvaardigen. Met moraliseren doelt zij daarom niet op een klassiek hiërarchisch moraliseren

dat met opgeheven vingertje de ander belerend toespreekt, maar op een 'positief dialogisch moraliseren waarbij de relatie het vehikel is' (Van Regenmortel, 2008, p. 20). Deze moralisering valt niet terug op eenduidige universele regels, bekritiseert de paternalistische bemoeienis van hulpverleners en gaat uit van ambivalenties en onzekerheden.

Maar wat houdt moraliseren dan in? Waarop kan het zich beroepen? Voor een antwoord op deze vraag verwijst zij summier naar de bundel *Handboek moraliseren. Burgerschap en een ongedeelde moraal* (2006). In haar inleiding geeft een van de redacteuren, Evelien Tonkens, naar eigen zeggen een neutralere definitie van moraliseren als 'het ontwikkelen en uitdragen van een visie op het goede leven en de goede samenleving' (Tonkens, 2006, p. 10). Zij zet zich af tegen het liberale idee dat moraliseren niets meer is dan een vorm van paternalistische bemoeizucht. Het zijn namelijk de liberalen, die de individuele vrijheid en rechten vooropstellen en vinden dat de vraag naar het goede leven een privézaak is. Een moralist wordt door hen gezien als iemand die anderen de levensles leest. Iedereen moet zelf bepalen hoe hij of zij wil leven en zolang we anderen of de gemeenschap daarbij niet schaden hoeft de overheid niet in te grijpen.

In *Het huis van de vrijheid* verdedigt politiek filosoof Rutger Claassen dit standpunt: 'de staat moet alleen vrijheidsgoederen leveren, maar zich niet mengen in de zaken die autonome burgers vervolgens ondernemen' (Claassen, 2011, p. 59). Zodra de overheid zich bemoeit met de vraag naar het goede leven, door hem het welzijnsideaal genoemd, bestaat het risico dat zij deze visie, eventueel op tirannieke wijze, oplegt aan burgers. Dat geldt in zekere zin ook voor het liberale autonomie-ideaal, maar daarvan zegt Claassen dat dit ideaal de meeste vrijheid biedt om ons leven naar eigen goeddunken vorm te geven. Het gaat hier niet om een principieel maar om een gradueel verschil. De discussie over vaccinatieplicht in de strijd tegen het covid-virus laat zien dat beide opvattingen in zichzelf verstrikt raken. De paradox is dat een verplichte vaccinatie de meeste vrijheid zou bieden om ons leven zelf vorm te geven. Degenen die zich om al of niet

principiële redenen niet laten vaccineren en met die keuze de vrijheid nemen hun eigen leven vorm te geven, belemmeren die vrijheid. Tonkens wijst er terecht op dat in het liberalisme dwang en vrijheid hand in hand gaan. In het liberalisme schuilt een moralisme dat keuzevrijheid en zelfredzaamheid gelijkstelt met het goede leven.

In hun slotbeschouwing van *Handboek moraliseren* merken Tonkens en Boutellier op dat er in de publieke moraal slechts overeenstemming bestaat over wat we niet willen, maar dat is volgens hen niet genoeg. Deze stelling leunt op het onderzoek dat Boutellier vanaf zijn publicatie *Solidariteit en slachtoffer-schap* (1993) doet naar de vraag hoe we invulling kunnen geven aan moraliteit in een vloeibare of postmoderne samenleving waarin een geheel van regels en verwachtingen ontbreekt dat onze onderlinge verhoudingen ordent. De grens tussen wat moreel wel en niet toelaatbaar is, ligt bij het slachtoffer, bij degenen die schade ondervinden als gevolg van het handelen van anderen. Deze slachtoffermoraal wordt gedragen door een opvatting van negatieve vrijheid. Deze negatieve vrijheid duidt op het ontbreken van externe obstakels, dat wil zeggen mensen die mij schade toebrengen. Het niet-schadebeginsel begrenst mijn handelingsvrijheid en die van de overheid. Dit beginsel, zo zagen we bij Claassen, is leidend voor de liberale opvatting van vrijheid. In de discussie over vaccinatieplicht is de vraag wie schaadt nu wie? Schaden degenen die zich niet willen laten inenten de vrijheid van degenen die dat wel willen? Schaden zij de patiënten die niet geopereerd kunnen worden vanwege de toename van het aantal covid-patiënten op de intensive care afdeling? Of schaadt een vaccinatieplicht mensen die zich vanuit een levensovertuiging niet laten inenten?

Dit voorbeeld maakt al duidelijk dat een slachtoffermoraal in het broeinest van onzekerheden weinig houvast biedt. Volgens Boutellier is het probleem met deze moraal dat zij niet aanzet tot een reflectie over het goede leven. In *De improvisatiemaatschappij* schrijft hij: 'Het goede moet worden uitgedaagd, zonder te worden voorgeschreven. Dat het ontbreekt aan de morele coherentie

van weleer, betekent nog niet dat we deze niet zouden willen ervaren' (Boutellier, 2011, p. 96). De slachtoffermoraal biedt een te smalle basis, mede omdat niet altijd duidelijk is of er sprake is van schade en hoe we die kunnen berekenen. Ik roep hier Judith Butler in herinnering. Zij liet zien dat Amerikaanse rechters een brandend kruis voor het huis van zwarte mensen beschouwen als het vrij uiten van een mening, omdat zwarte mensen dit naar hun oordeel niet noodzakelijk als kwetsend hoeven te ervaren – ze kunnen er ook hun schouders over ophalen. Schelden doet geen zeer. De bekentenis van een soldaat in het Amerikaanse leger dat hij homoseksueel is valt daar niet onder, omdat die uitspraak zelf als een daad van aanranding werd beoordeeld. Toch zou je ook hier kunnen zeggen dat de ander zijn schouders ophaalt en zegt: 'Nou, leuk voor je'.

Tegenover de slachtoffermoraal pleiten Tonkens en Boutellier voor een moraliseren dat gebaseerd is op 'positieve normen en waarden' als tolerantie, duurzaamheid, inclusie, betrokkenheid, respect voor verschil en participatie. Zij nemen deze vooral waar in alledaagse praktijken waarin men prudent, dat wil zeggen genuanceerd, omzichtig en dialogisch te werk gaat. Alledaagse praktijken weerspiegelen de ambivalente ethiek en het improvisatievermogen: 'Het [moraliseren] is genuanceerd, voorzichtig, realistisch, en dialogisch. Van opleggen en afdwingen lijkt weinig sprake. Er bestaat respect voor verschil, voor de constatering dat anderen andere waarden hanteren en in andere omstandigheden verkeren, waardoor niet iedereen langs één meetlat gelegd kan worden' (Boutellier & Tonkens, 2006, p. 184). Prudent omgaan met opvattingen over het goede leven verdraagt geen doel-middelrationaliteit waarbij we een rechte lijn kunnen trekken van waarden naar normen, van normen naar handelen, maar vraagt om improvisatie waarin we verschillen op elkaar afstemmen, zonder dat vooraf voorwaarden en voorschriften bepalen wat en hoe we die verschillen op elkaar moeten afstemmen. Improviseren is uitproberen en dat staat onvermijdelijk in een bepaalde traditie, aldus Boutellier. Hoe experimenteel freestyle jazz ook klinkt, heavy metal zal het nooit worden.

Als improvisatie volgt het moraliseren geen vaste voorschriften, maar het baseert zich wel op de maatschappelijk opgave van het beroep, op 'positieve waarden' en 'positieve normen' die met een specifieke praktijk verbonden zijn (Boutellier & Tonkens, 2006, p. 182). Positief, omdat zij gericht zijn op wat we willen en wenselijk vinden in plaats van op wat we niet willen en onwenselijk vinden. Dit onderscheid tussen negatieve en positieve normen en waarden lijkt mij om meerdere redenen uiterst wankel. Allereerst omdat we problemen makkelijk positief kunnen herformuleren in uitdagingen. Dat positief herformuleren is trouwens een van de *techno-managerial dispositives*. Toen mijn collega's en ik in het kader van teambuilding werd gevraagd om de op geeltjes geschreven steekwoorden toe te lichten, drukten de trainers ons op het hart 'om in positieve bewoordingen te formuleren'. Dus niet: 'niet meer klagen', maar 'elkaar hulp vragen'.

Daarbij komt, ten tweede, dat het antwoord op de vraag of bijvoorbeeld zelfredzaamheid en eigen regie positieve of negatieve waarden zijn, op zichzelf al een waardeoordeel impliceert. Behalve dat geen enkele waarde van zichzelf positief of negatief is, is het toch moeilijk vol te houden dat de grens getrokken wordt bij wat we willen. Zeker, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, wanneer de overheid probeert om 'burgers te laten willen wat zij wensen dat burgers willen'. Belichamen positieve waarden wat wij willen of wat de overheid wil wat wij willen?

Dit brengt mij op het volgende en derde punt. Eerder dan een prudente omgang met morele dilemma's, blijkt dat in het dialogisch moraliseren een positieve macht schuilt die ons verlangen bezet. Zoals ik in het vorige hoofdstuk over het bestuur van positiviteit heb betoogd, bestaat positieve macht er niet zozeer in burgers beperkingen op te leggen als wel hen in staat te stellen om vrijheid te dragen op een manier die van hen wordt verlangd. Positieve macht legt geen beperkingen op, maar bestuurt met vriendelijke technieken de cognitieve en morele organisatie van onze ervaringen, verlangens en handelingen. Het is deze positieve macht die ons verlangen bezet en ons als het ware influistert wat we wenselijk moeten vinden en wat niet. Zo zagen we eerder

dat volgens Tonkens en Duyvendak beroepskrachten negatief gedrag van cliënten negeren en emoties positief beïnvloeden 'door gewenst gedrag te prijzen en negatief gedrag te negeren', met als doel dat cliënten 'het beleidsdiscours ook als wenselijk gaan ervaren' (Tonkens & Duyvendak, 2018, p. 243). Zo prudent is het moraliseren dus ook weer niet.

## 5.7 'Eén plus één is drie'

Empowerment, zo weten we inmiddels, richt de blik op positieve in plaats van negatieve aspecten, op krachten in plaats van risicofactoren. Deze positieve kijk laat zich volgens Van Regenmortel ook 'voelen in het positief hertalen van macht' (Van Regenmortel, 2008, p. 23). Deze hertaling beoogt weerstand en conflict te voorkomen. Zowel Peeters als Van Regenmortel benadrukt in nagenoeg dezelfde bewoordingen dat als de ene partij meer macht krijgt, dat niet tot gevolg mag hebben dat die van de andere partij kleiner wordt, omdat die benadeelde partij zich dan zal gaan verzetten. De empowerment van de ene groep mag niet indruisen tegen die van andere groepen en moet een meerwaarde hebben voor alle betrokken partijen. Empowerment draait om het 'creëren van synergie' waarbij 'één plus één drie is' (Van Regenmortel, 2008, p. 24).

Deze rekensom verschilt in de kern niet van de win-winbenadering die volgens Giridharadas kenmerkend is voor het denken over sociale verandering.<sup>5</sup> Wat als een rode draad door die win-winbenadering loopt is 'a promise of painlessness' (Giridharadas, 2019, p. 38). De hertaling van macht dringt de weerstand terug ten gunste van het alleen maar positieve. De positieve blik die empowerment werpt op hoe mensen in moeilijke omstandigheden toch weten te overleven, vindt volgens Van Regenmortel haar basis in de positieve psychologie die het accent legt op positieve emoties als hoop en vertrouwen, op positieve eigenschappen als integriteit, loyaliteit en deugden en op positieve instituties die deze positieve emoties en eigenschappen ondersteunen. Deze nadruk

op positieve emoties en positieve waarden lijkt andermaal toch de nadruk te leggen op het individu die een positieve houding moet leren aannemen tegenover zichzelf en zijn situatie. Ik wijs hier nogmaals op een uitspraak waarin Van Regenmortel spreekt over veerkracht als 'het vermogen van een mens of een systeem (groep, gemeenschap) om een goed bestaan te leiden en zich ondanks moeilijke levensomstandigheden positief te ontwikkelen en dit op een *sociaal aanvaardbare wijze*' (Van Regenmortel, 2008, p. 35). Wat betekent hier op sociaal aanvaardbare wijze? Impliceert dit dat het sociale op zichzelf aanvaardbaar is en zijn ordening buiten de discussie staat? Is een ontwikkeling enkel aanvaardbaar wanneer zij past binnen bestaande sociale ordeningen? Betekent dit dat alleen die ontwikkelingen sociaal aanvaardbaar zijn die een positieve blik werpen op onszelf, anderen en hun situaties, hoe grauw deze ook is?

Anneleen Kenis (2010) laat zien hoe deze hertaling van de macht in de praktijk uitpakt. Zij beschrijft een progressief lokaal initiatief dat duurzame en veerkrachtige gemeenschappen wil opbouwen door 'positieve, constructieve en coöperatieve acties', zonder daarbij te willen wijzen naar tegenstanders want, zo is de redering, wij kunnen wel met onze vinger wijzen naar de boosdoeners, maar wij zijn allemaal verslaafd aan fossiele brandstoffen. De pot verwijt ketel dat die zwart is. Daarom vraagt het project haar deelnemers zichzelf de vraag te stellen wat hun motieven zijn achter de keuzes die zij maken (wel of niet vliegen, wel of geen vlees eten, enzovoort). Deze psychologie van verandering staat in het teken van de vraag hoe je de eigen barrières kan overwinnen. Het verdedigen van strijdstrategieën en het conflict zoeken met gevestigde belangen wordt daarentegen gezien als een 'psychische weerstand' tegen het onderzoeken van het eigen aandeel in het probleem en de oplossing. Strijd wordt gezien als negatief, niet constructief en niet coöperatief. Met Mouffe stelt Kenis echter dat een reële maatschappij machtsrelaties en conflicten kent. Zonder die machtsrelaties ter discussie te stellen, worden zij die aan de onderkant daarvan staan feitelijk uitgesloten. Zij merkt op dat het initiatief weliswaar een discours hanteert over



fundamentele verandering, maar niet ziet 'hoe ze zelf gevangen blijft binnen aspecten van de heersende ideologie' en 'blind blijft voor het onuitgesproken marktparadigma van haar eigen discours' (Kenis, 2010, p. 114). En, zo gaat zij onverminderd kritisch verder, de handelingsruimte wordt beperkt tot het individuele domein, zonder dat er een kader wordt geboden voor collectieve actie: 'In plaats daarvan wordt naadloos binnen de lijntjes van het dominante, individualistische (markt)discours gekleurd' en worden structurele machtsrelaties ongemoeid gelaten (Kenis, 2010, p. 115).

De kritische benadering van empowerment thematiseert macht weliswaar in relatie tot de instituties en de samenleving en heeft oog voor hoe maatschappelijke structuren individuen kunnen beperken. Maar zij blijft blind voor de manier waarop het bestuur van positiviteit door middel van positieve emoties en waarden, onze verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie cognitief, moreel en emotioneel reguleert. In het licht van de radicale herkomst van empowerment, valt het daarbij op dat daarover niet wordt gedacht in termen van verzet en strijd. De positieve hertaling van macht vermijdt het conflict.

Peeters zoekt naar een 'transformationele politiek', waarvoor hij aanknopingspunten vindt in het werk van Hannah Arendt (Peeters, 2015, p. 97). Voor deze filosoof is pluraliteit een uitgangspunt voor het politieke karakter van de samenleving. Pluraliteit is een 'web van menselijke relaties' waarvan wij deel uit maken, maar dat we niet beheersen en kunnen regisseren. Concreet bestaat dat web uit een wirwar van verhalen en levensgeschiedenissen, waar wij een rol in spelen. Wij zijn vluchteling, hebben een psychiatrische aandoening of wonen in een bepaald postcodegebied. Zodra we anderen vertellen wie we zijn, waar we vandaan komen en wat we hebben meegemaakt in het leven, zodra we initiatief nemen en iets nieuws beginnen, weten we niet hoe ons verhaal overkomt. De reactie op ons handelen is onvoorspelbaar. Als we die reactie proberen te sturen, of in hedendaags jargon 'de verwachtingen te managen', dan ontnemen we de anderen hun initiatief en uniciteit. De betekenis van verhalen ligt niet vast;

juist de onvoorspelbare reactie van anderen draagt eraan bij dat 'iets' nieuws kan ontstaan, dat we anders naar onszelf of onze situatie kijken. Welnu, onze samenleving laat volgens haar geen ruimte voor pluraliteit en onvoorspelbaarheid. Zij kenmerkt zich door de eenzijdige manier waarop we een instrumentele en een berekenende verhouding tegenover anderen, de wereld, onszelf en de natuur leren aannemen. Die eenzijdigheid manifesteert zich in het onvermogen om anders over onderwijs, zorg, sociaal werk en ook onderzoek na te denken, dan in termen van efficiency, resultaten, afstemmen, kosten en baten, effectiviteit, en dat voor elk probleem een oplossing is en dat alles is te verklaren.

Voor Peeters biedt Arendts denken over menselijke verhoudingen de mogelijkheid positief over macht te denken. Positieve macht omschrijft hij als het vermogen tot handelen, dat ontstaat in 'een proces van positieve interactie' tussen individuen of groepen (Peeters, 2015, p. 98). Gezien vanuit deze positieve macht – die dus een andere betekenis heeft dan voor Foucault – is empowerment niet noodzakelijk een strijd om de macht. Enkel in reële situaties van conflict en dominantie die sociale strijd onvermijdelijk maken, ziet Peeters empowerment als het opbouwen van tegenmacht. Tegen de tendens om politiek vooral te zien als conflict en verzet tegen de bestaande orde, benadrukt hij de noodzaak van constructieve actie. Hij contrasteert empowerment als een 'positieve macht' (het vermogen tot handelen) met een negatieve macht die ons vermogen tot handelen beperkt. Met dit onderscheid gaat hij eraan voorbij dat het vermogen tot handelen – de *power with* en *power to* die hij positieve macht noemt – zelf al zijn bezet door het bestuur van positiviteit en via de vriendelijke technieken van de macht cognitief, moreel en emotioneel is gereguleerd.

## 5.8 Tot slot: Politiek in het register van de moraal

Meer in het algemeen kan worden gezegd dat de kritisch-integrale benadering van empowerment als remedie tegen de tweedeling

die onze samenleving bedreigt, pragmatisme verenigt met de positieve zeggingskracht van een morele autoriteit. Die autoriteit waarschuwt voor zowel de gevolgen van een eenzijdig beroep op zelfredzaamheid, eigen kracht, eigen regie en eigen verantwoordelijkheid als voor het denken in termen van noodlot, slachtofferschap en conflict en verzet. Zeker, het is waar en terecht dat de kritisch-integrale benadering zich keert tegen het populaire en gemakzuchtige geloof in eigen kunnen dat de politiek-maatschappelijke structuren ongemoeid laat, dat zij aandacht vraagt voor uitsluitingsmechanismen en dat zij kritisch staat tegenover de individualisering van sociale problemen en eenzijdige aandacht op het individu. Maar in haar poging empowerment van een neoliberale recuperatie te bevrijden gaat zij voorbij aan het ethos en bestuur van positiviteit dat onze verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie reguleert en dat ten grondslag ligt aan de ordeningsprincipes van onze (westerse) positieve samenleving.

Het is ook waar dat de kritische-integrale benadering zich beroept op de politieke herkomst van empowerment, maar ik zou willen stellen dat zij, in de woorden van Chantal Mouffe, het politieke moment in het register van de moraal speelt (Mouffe, 2008). Dit betekent niet dat de moraal de politiek vervangt en evenmin dat de politiek moralistischer wordt. Het betekent wel dat politieke tegenstellingen in termen van goed en kwaad worden geconstrueerd en daarmee gemoraliseerd. Positiviteit is een normatief begrip. Wie zich positief in het leven staat, is in moreel opzicht goed bezig, wie een fatalistische houding aanneemt is in moreel opzicht niet goed bezig. Daarmee genereert zij een morele tegenstelling tussen goed en kwaad.

Uit de positieve hertaling van de macht en het beroep dat de kritische benadering doet op zowel positieve emoties als positieve waarden, blijkt zij het politieke moment in het register van de moraal bespeelt. Omgekeerd geldt dat het positief hertalen van de macht invulling geeft aan deze positieve waarden en normeert hoe zij gerealiseerd zouden moeten worden. Inclusie, tolerantie, duurzaamheid, democratie en betrokkenheid sluiten conflict en

strijd uit. Het realiseren van bijvoorbeeld inclusie wordt verbonden met een machtsvrije dialoog, een positieve basishouding en een positieve blik. Zo stelt de kritische benadering de positieve basishouding gelijk aan het goede én aan een middel om het goede te bereiken. Welbeschouwd volgt het pleidooi voor een positieve hertaling van macht een cirkelredenering, die aan de basis ligt van haar immanente rechtvaardiging; wie positief ingesteld in het leven staat, heeft het morele gelijk bij voorbaat aan zijn of haar kant. Wie zich positief opstelt onder de meest grauwe situaties, bekronen we met een heldenstatus. Wie positief in het leven staat, hoeft niets uit te leggen. Wie daarentegen murw gebeukt het kopje laat hangen, zal daarop worden aangesproken, want geen enkele situatie dwingt ons tot een manier waarop we ons daartoe moeten verhouden. Een ongeneeslijke ziekte dwingt niet af hoe we daarmee moeten omgaan. We kunnen moedeloos in een hoekje op de bank gaan zitten, klagen dat het leven oneerlijk is of de schouders eronder zetten en de strijd aangaan. Hiermee is beslist niet gezegd dat positief denken de ziekte kan overwinnen, zoals sommigen beweren, maar wel dat we geacht worden een positieve houding tegenover onze ziekte aan te nemen. Waar het uiteindelijk op neerkomt is het idee dat we kunnen kiezen hoe we met een situatie omgaan. Daarin ligt onze vrijheid.<sup>6</sup> Als we vrij zijn om te kiezen hoe we met onze situatie omgaan, dan is het des te opmerkelijker dat een positieve houding op waardering en respect kan rekenen en een andere instelling die daaraan niet beantwoordt als negatief wordt gezien. Empowerment stelt eisen aan hoe we met ons leven dienen om te gaan. In het realiseren van de positieve waarden vraagt empowerment ons naar die waarden te gedragen. Inclusie vraagt om dialoog, maar aan inclusie en deelname zijn, zo zullen we nog zien, toelatingseisen verbonden. Nemen we hen die naar de heersende maatstaven geen positieve instelling hebben serieus? Mogen zij meepraten?

De fundamenteel andere kijk op sociale problemen en oplossingen die de kritisch-integrale benadering van empowerment belooft, blijkt bij nader inzien niet zo fundamenteel anders en alerm minst de liberale zienswijze ver achter zich te laten. In het licht

van de herkomst van het begrip empowerment en de wil daarbij aan te sluiten, valt het op dat het aangaan van strijd en conflict zowel in psychologisch als in moreel opzicht negatief wordt gewaardeerd. Als we in het licht van de maatschappijkritische herkomst van het begrip empowerment de vraag naar de macht willen stellen, dan moeten we naar mijn overtuiging het ethos van positiviteit politiseren en benadrukken dat een heersende moraal hegemoniaal van aard is. In plaats van een moralisering van het politieke moment, zouden we moeten nadenken over een politisering van de ethiek. En dat inzicht brengt ons terug naar het politieke.

## 6. De terugkeer van het politieke

Over het belang van conflicten en het delen van onenigheid

De gemeenschap is politiek naar de mate waarin zij, in het bewustzijn dat haar grondslagen een contingent karakter dragen en latent gewelddadig zijn, bereid is haar oorsprong steeds weer op het spel zetten.  
– Achille Mbembe

Aan het einde van het vierde hoofdstuk wees ik op stille vormen van verzet die mensen toepassen om zich aan het bestuur van positiviteit te onttrekken. Binnen de complexe dynamiek die het sociale domein is kan stil verzet zeker effectief en zelfs toe te juichen zijn. Het heeft echter als belangrijk nadeel dat het individueel en onzichtbaar is en zich onttrekt aan het debat in het publieke domein: het maakt de controverse niet publiek. Individuele gevallen zijn weliswaar geholpen, maar de structuren die hen in een kwetsbare positie brengen, blijven onveranderd bestaan, terwijl de kritisch-integrale benadering in haar streven naar inclusie, sociale rechtvaardigheid juist wel uitgaat van de verwevenheid van individuele problemen en maatschappelijke of structurele uitsluitingsmechanismen, ongelijke verdeling van materiële hulpbronnen en van maatschappelijke erkenning. Als empowerment daaraan de noodzaak van sociale en politieke verandering verbindt, dan stuit het op de politieke vraag naar het goede leven of naar wat goed sociaal werk is. De politiek stelt die vragen niet of nauwelijks. Zij managet de samenleving en debat-teert over de effectieve inzet van middelen en staat geheel in het teken van een streven naar rationele consensus en een menselijk samenleving zonder conflicten en wij-zijtegenstellingen. Het lijkt wel of we verleerd zijn om op een andere manier over politiek

en politiek-maatschappelijke kwesties te denken en te spreken dan in termen van management.

In het licht van wat wel het einde van de politiek wordt genoemd, verken ik aan de hand van het werk van de Belgisch-Britse politiek filosoof Chantal Mouffe en de Franse filosoof Jacques Rancière de vraag wat de terugkeer van het politieke beoogt en welke uitgangspunten over politiek en samenleving daarin besloten liggen. Die terugkeer behelst veel meer dan ik in dit hoofdstuk uit de doeken kan doen. In de lijn van mijn betoog richt ik mij daarom op een belangrijke paradox die beiden aangrijpen in hun kritiek op een tot management gereduceerde politiek: de uitsluiting die inherent is aan het streven naar consensus. Dat klinkt misschien verontrustend. Welke verwachtingen kan een opvatting van politisering immers wekken die niet consensus maar dissensus, niet harmonie maar confrontatie, conflict en onenigheid tussen politieke tegenstanders als een noodzakelijke voorwaarde van empowerment ziet? Het goede nieuws is dat die kritiek en het pleidooi voor politieke confrontatie dat eruit volgt niets minder tot doel heeft dan werkelijke inclusie en participatie.

## **6.1 Een kwestie van beschaving?**

Een aantal jaren geleden zat ik een discussie voor over decentralisatie en sociaal werk. Om niet meteen te vervallen in een pingpongen over de inzet van middelen en het perspectief te verruimen, legde ik de panelleden een eenvoudige vraag voor: waarom zouden we überhaupt als samenleving mensen in een achtergestelde positie helpen en ondersteunen? Toch leken de lectoren en gemeenteambtenaren aan tafel enigszins door de vraag overvallen. Het bleef althans enige tijd stil en na enig aandringen antwoordde een panellid aarzelend dat het een kwestie van fatsoen en beschaving is. Waarom het panel door de vraag enigszins in verlegenheid was gebracht, werd mij na afloop duidelijk. Het spreekt in feite zo vanzelf dat we als samenleving andere mensen helpen, dat we niet of nauwelijks stilstaan bij de

vraag waarom we dat doen, zo vertrouwde althans een van de panelleden mij toe.

Mensen in een kwetsbare positie helpen mag dan een blijk van fatsoen en beschaving zijn, tegelijkertijd lijkt de manier waarop de overheid die hulp organiseert en aanbiedt fatsoen en menselijke beschaving onder druk te zetten. Dat is althans de paradox die centraal staat in Willemijn van der Zwaards *Omwille van fatsoen*. Zij laat zien dat normatieve uitspraken over een menswaardig bestaan en opvattingen over wat goed is voor de mens een plaats krijgen in wet- en regelgeving. Dat heeft gevolgen voor de relatie tussen sociaal werkers enerzijds en burgers of cliënten anderzijds. Vigerende waarden als zelfredzaamheid, eigen verantwoordelijkheid en eigen kracht vragen van de sociaal werkers dat zij meer op hun handen gaan zitten en meer regie aan de burgers of cliënten zelf overlaten. De overheid geeft burgers meer regie over hun bestaan en tegelijkertijd heeft zij, zo zagen we eerder, uitgesproken ideeën over hoe burgers die eigen regie zouden moeten invullen en waaraan een menswaardig bestaan moet voldoen. Behalve dat deze begrippen verre van eenduidig zijn, verdwijnt hun normativiteit gaandeweg naar de achtergrond (Van der Zwaard, 2021, p. 8). Ik wees daar al eerder op. De middelen en procedures die cliënten en burgers in staat moeten stellen hun eigen regie te pakken en hun verantwoordelijkheid te nemen, gaan een eigen leven leiden en komen los te staan van het doel waarvoor ze ooit in het leven zijn geroepen. Dit zou ik willen benoemen als een systemisch narcisme: het middel wordt een doel op zich, wat leidt tot een eindeloze reflectie op zichzelf met als doel zichzelf te perfectioneren. Het gevolg daarvan is dat de initiële normatieve grondslag uit zicht raakt en het realiseren van de waarden een technische of procedurele aangelegenheid wordt.

Beschavingen streven naar perfectie en vervolmaking door alles uit te sluiten wat het volmaakte ideaal bedreigt. Het streven naar perfectie laat geen ruimte voor het bijzondere, het vreemde, het andere of het onvoorspelbare. Het is een uitdrukking van een positieve samenleving die iedere negativiteit uitsluit en



geen ruimte laat voor wat zich aan haar ordening onttrekt. De paradox is dus, zoals we eerder zagen, dat het realiseren van een beschaafde, positieve samenleving geweld vooronderstelt. Bij geweld denken we onwillekeurig aan lichamelijk of psychisch geweld dat iemand de ander toebrengt. In tegenstelling tot barbaarse gemeenschappen waar men elkaar al snel voor rotte vis uitmaakt of de hersens inslaat, zien we 'beschaving' – letterlijk het met een schaaf glad maken – aan voor een harmonieuze samenleving waarin de oneffenheden zijn gladgestreken en wij op een verstandige en respectvolle manier met elkaar omgaan en in alle redelijkheid het gesprek met elkaar voeren.

Democratische samenlevingen, zo is het standaardbeeld, zijn vreedzame samenlevingen, waarin fysiek geweld zo goed als uitgebannen is; het handgemeen maakt plaats voor zelfdwang en beheersing (Mbembe, 2017, p. 29). We drukken ons beschaafd en in alle redelijkheid uit, gaan het gesprek met elkaar aan met respect voor ieders mening ('Dat mag jij vinden'), streven naar consensus en zoeken naar een compromis en verbinding. Deze geïdealiseerde visie op een menselijke beschaving zonder conflicten, zonder vijanden en wij-zijtegenstellingen én het geloof in de mogelijkheid van een rationele consensus, ligt aan de basis van de gangbare opvatting over onze liberale democratie, hét politieke antwoord op onderdrukking en tirannie. De tegenstelling tussen enerzijds de boze buitenwereld en anderzijds onze beschaafde maatschappij, geeft volgens Mouffe aan dat de wij-zijtegenstelling in morele categorieën van goed en kwaad wordt geconstrueerd. Zij wijst daarbij op een 'pervers mechanisme' waarin we de eigen goedheid bevestigen door naar het kwaad van de ander te wijzen. Dit maakt ons blind voor de uitsluitingsmechanismen en vriendelijke vormen van macht waarop volgens haar ieder streven naar consensus en harmonie zich baseert. We kunnen conflicten vermijden, maar daarmee verdwijnen zij niet en kunnen zij als een ondergrondse veenbrand op elk moment weer opvlammen.

Voor Mouffe is de kern van democratische politiek het vormgeven en organiseren van tegenspraak en politieke conflicten. De wij-zijtegenstelling is volgens haar bepalend voor het politieke.

Politisering, aldus Mouffe, 'kan niet bestaan zonder het beeld op te roepen van een wereld van conflicten' (Mouffe, 2008, p. 32). In plaats van het politieke moment te moraliseren, politiseert zij het ethische moment.

## 6.2 Politieke verdeeldheid

In de hedendaagse discussie over empowerment en politisering van het sociaal werk wordt rijkelijk geput uit het werk van hedendaagse politieke denkers, waaronder Mouffe, Rancière en Žižek.<sup>1</sup> In mijn weergave van Mouffe en Rancière, waartoe ik mij, zoals gezegd, hoofdzakelijk beperk, poog ik geen volledig overzicht te geven van de onderlinge politieke verschillen, noch in te gaan op de finesses van en complexe discussies over elkaars vooronderstellingen. Dat gaat het kader van dit boek te buiten.<sup>2</sup>

Een belangrijk uitgangspunt waarop de terugkeer van het politieke zich baseert is het onderscheid dat, aldus Oliver Marchart (2007), sinds begin jaren tachtig van de vorige eeuw canoniek is in de politieke theorie en dat ik al eerder heb aangestipt: het onderscheid tussen *de* politiek en *het* politieke. In het verlengde daarvan zal ik vervolgens stil staan bij een drietal begrippen die ook al eerder kort de revue zijn gepasseerd en die naar mijn mening van belang zijn om het concept van politisering en daarmee de politieke dimensie van empowerment te omschrijven: antagonisme, hegemonie en dissensus.

In de poging tot enige begripsverheldering stuiten we meteen op de moeilijkheid dat er tussen de filosofen geen overeenstemming bestaat over de betekenis die zij aan het onderscheid tussen de politiek en het politieke geven. Deze moeilijkheid duidt niet zozeer op een semantische discussie als wel op een politieke en methodologische kwestie. Er zal, zo stelt Claude Lefort, altijd politieke verdeeldheid bestaan over het antwoord op de vraag wat politiek werkelijk is en wat daartoe behoort. Telkens opnieuw kunnen de grenzen ter discussie worden gesteld die politiek definiëren en haar onderscheiden van ethiek, economie en

religie. Dat is ongemakkelijk, maar volgens Lefort vormt deze verdeeldheid de (lege) kern van de democratie. De plaats van de macht moet in de democratie leeg blijven (Lefort, 2016, p. 95). De democratie kunnen we niet funderen op een laatste fundament op basis waarvan we kunnen bepalen wat werkelijke democratie is, want daarmee zou de bepaling wat democratie is buiten iedere politieke discussie staan. Een democratie is nooit af, nooit volledig bepaald. Het zal duidelijk zijn dat democratie hier niet gelijkstaat aan vrije verkiezingen of een parlementair stelsel.

De lege kern van de politiek houdt in dat de grenzen van democratie en de verdeling van waarden geen natuurlijk gegeven zijn, maar zelf ter discussie staan. Een democratische samenleving of beschaving is een verbeelde eenheid die nooit met zichzelf kan samenvallen. Het creëren van eenheid en maatschappelijke samenhang kan immers de verdeeldheid die zij overwint niet geheel opheffen en is onvermijdelijk verwickeld in de vraag naar legitimatie. Zodra de democratie op basis van neoliberale principes vorm en inhoud krijgt, dienen andere principes zich als alternatief weerwoord aan (Loose, 2021). De Nederlandse politiek kent een traditie van democratische hervormingen die steeds weer recht pogen te doen aan het principe van democratie. Dergelijke hervormingen zijn voornamelijk procedureel van aard; denk daarbij aan de discussie over de gekozen burgermeester, het raadgevend referendum of, recentelijk, de bestuurscultuur.

Niet alleen in aperte regimes van staatsterreur, maar ook in democratische regimes wijst Lefort op de 'totalitaire verleiding' voor machthebbers om zich de lege plaats toe te eigenen of het democratische tekort op te vullen. In dit perspectief bekritiseert Mouffe in haar werk het 'postpolitieke visioen' van een sociale werkelijkheid die is bevrijd van conflicten en streeft naar consensus door met elkaar in alle redelijkheid van gedachten te wisselen. Het geloof in consensus en harmonie is overigens niet nieuw. Met uitzondering van Hobbes en Carl Schmitt heeft de politieke filosofie zich laten leiden door de overtuiging dat mensen van nature goed zijn: 'Aan de basis van het moderne democratische politieke denken ligt een geïdealiseerde visie op de menselijke

sociabiliteit, die zich in wezen door empathie en gevoelens van wederkerigheid zou laten leiden' (Mouffe, 2008, p. 9).

Dat ideaal voedt de positieve samenleving, het idee van een evolutie van emotie, de positieve hertaling van macht en machtsvrije communicatie. Het ideaal van een harmonieuze samenleving gaat voorbij aan het geweld van het positieve en de vriendelijke technieken van de macht die onze verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie moreel, cognitief en emotioneel reguleren, met het doel consensus te bereiken. Consensus betekent hier meer dan alleen dat we het met elkaar eens zijn. Consensus – dat is afgeleid van het Latijnse *con* (samen) en *sentire* (voelen, ervaren) – is volgens Jacques Rancière de wijze waarop we de werkelijkheid leren waarnemen en hoe we die waarneming meedelen in een taal die de bestaande orde representeert.<sup>3</sup> Eerder dan verschillende belangen stemt consensus ons waarnemen, spreken en handelen op elkaar af. In het streven naar consensus schuilt een stilzwijgende censuur die het gebied afbakt waarbinnen een bepaald spreken mogelijk, gehoord en begrepen wordt. Zo spreekt de overheid ons aan op onze redelijkheid. Wat binnen de bestaande orde echter redelijk is, is het resultaat van een ordening die het gebied tussen redelijk en onredelijk afbakt. Dat klinkt ingewikkelder dan het is. Bewoners die in hun strijd tegen de bouw van windmolens emotioneel reageren of eisen op tafel leggen waaraan in de ogen van de gemeente 'onmogelijk kan worden voldaan', worden dringend verzocht 'redelijk te blijven'. De morele en juridische principes van eigen verantwoordelijkheid waarop 'redelijk' zich baseert en democratische procedures vorm en inhoud krijgen, zijn geen onderwerp van de discussie.

### 6.3 De politiek en het politieke

In de politieke discours­theorie van Mouffe staat het onderscheid tussen de politiek (*politics*) en het politieke (*the political*) centraal.

Onder 'de politiek' verstaat Mouffe het geheel van praktijken en instellingen die de verhoudingen tussen mensen organiseert

en orde creëert. Wet- en regelgeving, beleidsvorming, procedures, protocollen en plannen behoren tot de politiek. Historisch doelt zij op het tijdperk van de postpolitiek. Nu de ideologie van de liberale democratie en markteconomie zich na de val van de Berlijnse Muur naar eigen zeggen heeft bewezen en haar gelijk viert, beperkt de politiek zich tot *good governance*, goed bestuur of *public management*. Postpolitiek is een proces dat managementtechnieken mobiliseert met als doel overeenstemming te bereiken over publieke controverses.<sup>4</sup> De politiek herleidt maatschappelijke kwesties tot technische vraagstukken die niet om een debat vragen, maar om *problem-solvers*. Zij reduceert politieke tegenstellingen tot een verschil van mening binnen een bestaand discours.

De waarden van de markt dringen door in de andere levensdomeinen als onderwijs, zorg en gezondheidszorg. Het politieke debat maakt plaats voor publiek management en een vergadering over de efficiënte inzet van middelen, het streven naar rendement en het afwegen van tegenstrijdige belangen, waarvan de uitkomst wordt gepresenteerd als een compromis dat met algemene instemming is aangenomen. Hedendaagse politiek, aldus socioloog Willem Schinkel, 'is geen domein waarin ideologische lijnen uitgezet worden – althans niet met opzet –, maar veeleer een instrumentalisme van de korte termijn, naar het model van een dominant economisch discours' (Schinkel, 2007, p. 19).

Kortom, politiek is management, de overheid een *managerial state*, de samenleving een *organizational society*. Het is dus niet verwonderlijk dat behalve voorzitters van werkgeverorganisaties ook voormalig premier Wim Kok sprak van een BV Nederland. Dit leidt volgens Mouffe tot het onvermogen van de politiek om maatschappelijke kwesties waarmee wij worden geconfronteerd op een *politieke* manier te bekijken. Met 'het politieke' doelt zij op de 'dimensie van het antagonisme', van onverenigbare tegenstellingen, conflicten, machtsrelaties en ongelijkheden die volgens haar onlosmakelijk zijn verbonden met menselijke samenlevingen (Mouffe, 2008). Dit betekent niet dat Mouffe het conflict opzoekt en overal tegenin gaat. Het gaat haar om

een fundamenteel conflict of onophefbare tegenstelling die ons confronteert met de contingentie van de bestaande orde en de vraag naar de grens. Zo sluit haar inzet aan bij Foucaults vraag in hoeverre dat wat ons als noodzakelijk, universeel en verplicht wordt voorgeschoteld, bijzonder en contingent is.

#### 6.4 Ordenen is uitsluiten

Aan de mogelijkheid van de confrontatie met de contingentie van de bestaande orde ligt een bijna ijzeren logica ten grondslag. Iedere gevestigde orde is het resultaat van een ordening. Ordenen betekent grenzen stellen, bepalen, afbakenen, kaderen, definiëren, categoriseren, plannen, procedures opstellen. Zodra we classificeren, een beleidskader formuleren of een sociale categorie definiëren, trekken we een grens en creëren we een tegenstelling tussen wat normaal, mogelijk of wenselijk is en wat niet, wie een goede burger is en wie niet, wat in het belang van iedereen is en wat niet, wie voor een bepaalde voorziening in aanmerking komt en wie niet, wat wel en wat niet rationeel en moreel goed is, wat de *common good* is, welke waarden positief en welke negatief zijn. Waarom ligt de grens voor een invalidenparkeerkaart bij honderd en niet bij tweehonderd meter? Volgens de DSM is er bij iemand die één uur angstig is sprake van een angststoornis en komt diegene voor behandeling in aanmerking. Als de samenstellers van de DSM daar drie uur van maken, dan komen heel veel mensen niet voor behandeling in aanmerking, wat de overheid honderden miljoenen zou besparen. Waarop dat 'één uur' echter gebaseerd is, blijft uiteindelijk arbitrair (Denys, 2020, p. 150).

De politieke hamvraag is daarom de vraag naar de legitimatie van de grens: waarop is die grens gebaseerd? Want de grens, en dit is wat zij met de term 'contingentie' aanduidt, hadden we namelijk ook elders kunnen trekken. Iedere orde is doortrokken van een 'dimensie van onbeslisbaarheid' en daardoor wezenlijk instabiel; zij kan steeds opnieuw worden aangevochten.<sup>5</sup> Iedere orde leidt onvermijdelijk tot een tegenmacht of verzet, die de

bestaande orde uitdaagt om praktijken op een andere manier te ordenen of haar legitimiteit ter discussie te stellen. Hiermee ontkent zij overigens niet dat grenzen onvermijdelijk zijn, maar wel dat er een laatste grens of fundament is die onafhankelijk bestaat van de tegenstelling die zij zelf creëert.<sup>6</sup> Het politieke is een dubbelzinnige daad: 'an act of hegemonic institution' (Mouffe, 2005a, p. 17). Hiermee wil zij zeggen dat pas door het stellen van een grens een tegenstelling tussen binnen en buiten ontstaat. Het 'binnen' en 'buiten' gaan niet aan het stellen van de grens vooraf. Daarom kunnen we de grens ook niet legitimeren op basis van de tegenstelling tussen binnen en buiten. In die zin confronteren antagonismen ons met de vraag van Foucault: in hoeverre alles wat ons als universeel, noodzakelijk en verplicht wordt gepresenteerd, de uitkomst is van een andere basale strijd: de strijd om de hegemonie.

Iedere ordening schiet tekort, daarom is een samenleving als een harmonieuze eenheid onmogelijk. Wat buitengesloten wordt, kan nooit geheel het zwijgen worden opgelegd en blijft als een 'radicale negativiteit' door de gevestigde orde spoken. We moeten ons volgens Mouffe rekenschap blijven geven van de onbeslisbare dimensie van het politieke moment. Dat houdt ons ervan bewust dat iedere orde een politieke orde is. Als we het politieke uit het oog verliezen, dan krijgt een bepaalde orde een hegemoniaal karakter en nemen we de manier waarop de gevestigde orde is georganiseerd als 'natuurlijke orde' aan. De bestaande orde is een 'gesedimenteerde praktijk', die het contingente moment verbergt en het fundament waarop zij zich baseert als vanzelfsprekend en natuurlijk voorstelt 'als waren ze in zichzelf gefundeerd' (Mouffe, 2008, p. 24). Wat we op een gegeven moment als een natuurlijke orde zien, is het resultaat van een gesedimenteerde praktijk en nooit de manifestatie van een diepere oorzaak, of dat nu God of de geschiedenis is. Zodra we ons de orde als natuurlijk voorstellen, zijn alternatieve mogelijkheden uitgesloten.<sup>7</sup>

Wat kunnen we hier ons concreet bij voorstellen? Politici of anderen stellen zich op als woordvoerder van de sociale of economische werkelijkheid waarop ze hun maatregelen rechtvaardigen.

De in middels roemruchte uitspraak ‘There is no alternative’ van de Britse premier Margaret Thatcher is hiervan het spreekwoordelijke voorbeeld. Door zich te baseren op economische werkelijkheid en wetmatigheden, smoorde zij iedere fundamentele discussie in de kiem en deed zij alternatieven af als onredelijk, onmogelijk en/of onwenselijk. Zo gezien markeert het tijdperk van de postpolitiek niet zozeer het einde van de politiek, als wel dat van ‘het politieke’. Met pessimisme of negativisme heeft het politieke daarom niets te maken, maar wel met een ‘radicaal optimisme’, omdat het de mogelijkheid laat zien dat de sociale orde radicaal kan worden veranderd en dat er alternatieven zijn. Het belang van conflicten en confrontaties is dat zij de zere vinger leggen op het politieke en hegemoniale karakter van praktijken en hun uitsluitingsmechanismen én laten zien dat er wel degelijk andere manieren zijn om praktijken en instituties vorm te geven. Deze conflicten confronteren ons op een radicaler niveau met de onbeslisbare dimensie waarvan deze maatregelen en ordeningen zijn doortrokken.

## 6.5 Excurs: code zwart

Welk licht werpt deze opvatting van het politieke op het geharrewar over de coronamaatregelen? Het kabinet verwijst voor de maatregelen steevast naar het advies van het Outbreak Management Team. Het OMT onderbouwt zijn advies wetenschappelijk, maar dat neemt wetenschappelijke controversen niet weg. Bovendien is er discussie over de vraag of de politiek dan wel de wetenschap regeert: ook al heeft het OMT het wetenschappelijke gelijk aan zijn zijde, toch legitimeert dat in principe niet de maatregelen die het kabinet neemt. Het kabinet zal ook rekening moeten houden met sociale en economische gevolgen voor de samenleving en morele dilemma's moeten afwegen die maatregelen onvermijdelijk met zich meebrengen.

Zoals we in de media hebben kunnen zien, leidt iedere maatregel tot een discussie over haar legitimiteit: waarom mogen



drankzaken wel openblijven en bibliotheken en theaters niet? Dit zijn de belangenconflicten die we dagelijks meemaken, ook zonder corona. De coronacrisis confronteert ons echter ook met fundamentele vragen die raken aan de manier waarop we over zorg denken en deze organiseren. Hebben wij wel het recht om zo lang mogelijk te leven? Mogen we van jongeren vragen zich gedeisd te houden om kwetsbare ouderen te sparen? Wegen de coronamaatregelen op tegen de economische en maatschappelijke schade die zij veroorzaken? Weegt de bezetting van ziekenhuisbedden met coronapatiënten op tegen het afschalen van de reguliere zorg? Wegen de genezen coronapatiënten op tegen het aantal mensen dat komt te overlijden als gevolg van het afschalen van reguliere zorg? Steeds weer gaat het om de vraag naar de grens.

Maar wat nu als er een situatie ontstaat waarin we niet langer kunnen terugvallen op medische kennis en heersende conventies? Die situatie confronteert ons onverbiddelijk met de contingentie van iedere grens. Dat verklaart wellicht waarom code zwart hoe dan ook moest worden voorkomen. Bij code zwart treedt een 'rampscenario' in werking waarin door het gebrek aan ic-bedden op niet-medische gronden besloten wordt welke patiënten wel en welke niet voor ic-opname in aanmerking komen. Het *Draaiboek* (2020, tweede versie) dat daarover is opgesteld spreekt van een situatie waarin het criterium 'wie het eerst komt, die het eerst maalt', niet meer toereikend is, omdat patiënten nagenoeg tegelijkertijd binnenstromen. In dat geval zullen artsen patiënten vergelijken en selecteren op grond van overlevingskansen. Als deze kansen niet of nauwelijks verschillen, dan vindt selectie plaats op niet-medische gronden. De ethische uitgangspunten daarbij zijn gelijkwaardigheid en rechtvaardigheid. Rechtvaardigheid betekent volgens dit *Draaiboek* dat 'iedereen die ic nodig heeft gelijk is, namelijk in levensgevaar'. Daarbij wordt opgemerkt dat in het kader van rechtvaardigheid ook op andere gronden relevant onderscheid kan worden gemaakt. Wat die andere gronden zijn, werkt het *Draaiboek* niet nader uit. Wel noemt het overwegingen die uitdrukkelijk geen rol mogen spelen, zoals de

maatschappelijke positie van een persoon en zijn of haar sekse, etniciteit of nationaliteit. Evenmin mag de voorafgaande kwaliteit van leven die een persoon ervaart, noch 'de eigen schuld' een rol spelen, 'omdat de grenzen van eigen verantwoordelijkheid intrinsiek moeilijk te bepalen zijn' (Federatie Medisch Specialisten, 2 november 2020).

De coronacrisis laat een morele onzekerheid zien over wat toelaatbaar is en wat van burgers mag worden gevraagd, maar behalve om een moreel dilemma gaat het hier om een antagonisme waarin de vanzelfsprekend van vigerende waarden op het spel staat. Het afwegen van morele dilemma's baseert zich op een ethiek die manoeuvreert binnen de bestaande orde; antagonismen daarentegen confronteren ons met de contingentie van de legitimiteit van die bestaande orde. Ik doel hier op de *politieke* discussie die ontstond over de ethische uitgangspunten. Er was veel commotie over het hanteren van een leeftijdsgrens als selectie criterium. Die vond toenmalig minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport De Jonge te willekeurig. Anderen brachten daar tegenin dat iemand van zesenvijftig bij gelijke overlevingskansen voorrang zou moeten krijgen boven iemand van negentig, 'want de eerste heeft nog een heel leven voor zich'. Weer anderen wijzen op de kwaliteit van leven die iemand na herstel heeft. Er zijn mensen van negentig die er goed uitkomen en nog wel tien jaar kunnen leven, terwijl er vijftigers zijn die ernstig en blijvend letsel oplopen en wier kwaliteit van leven ernstig is aangetast.

Deze afwegingen baseren zich over het algemeen op wetenschappelijke inzichten en democratische principes van vrijheid en gelijkheid. Hier stuiten we op de 'democratische paradox' (Mouffe, 2005b). Democratische gelijkheid vereist dat ieder individu en elke groepering dezelfde rechten heeft, terwijl vrijheid verhindert dat de ene groep zijn rechten kan claimen ten koste van de andere groep. Deze strijdigheid tussen enerzijds vrijheid en pluralisme en anderzijds verlangen naar gemeenschap is niet op te heffen. Steeds stuiten we in de discussie op deze paradox. Mogen we iedereen dwingen tot vaccinatie, eventueel door een gedwongen

keuze voor te leggen? Wie zich immers niet vaccineert, kan bijvoorbeeld zijn baan verliezen of wordt anderszins sociaal uitgesloten. Wat de coronacrisis laat zien, is dat in deze discussie geen louter rationele oplossing voor handen is. Elk ethisch uitgangspunt, dat dient als legitimatie van handelen, kan op goede gronden worden aangevochten. Geen enkel uitgangspunt is op zichzelf ethisch verantwoord of biedt het houvast waar artsen om verlegen zitten.

Is dit niet de werkelijke reden waarom dit rampscenario voorkomen moet worden? Om in termen van Slavoj Žižek te spreken: code zwart confronteert ons met het reële, dat iedere ordening te buiten gaat, zo zagen we in hoofdstuk drie. We zouden kunnen zeggen dat het formuleren van ethische uitgangspunten een onmogelijke poging is om het reële te vermijden of op afstand te houden. Het trauma waarvoor het draaiboek ons wil behoeden is niet alleen dat van de onmogelijke keuze die individuele artsen zouden moeten maken. Het trauma van het reële is bovenal dat we worden geconfronteerd met een radicaal tekort van ieder ethisch uitgangspunt of ideologische constructie.

## 6.6 Depolitisering op links

Het liberalisme houdt vast aan de mogelijkheid van een consensus die we op grond van rationele gronden kunnen bereiken. Het belichaamt de postpolitiek waarin de ideologische strijd plaats heeft gemaakt voor concurrentie en competitie en leunt op het model van onderhandeling en het bereiken van een strategisch compromis. Het kan daarom niet met antagonisme uit de voeten, aangezien dat ons confronteert met een pluralisme van onoplosbare tegenstellingen.

Desondanks richten Mouffe, Žižek en Rancière hun pijlen niet zozeer of niet alleen op de voorstanders van het liberalisme, maar vooral op progressieve, zeg maar linkse, maatschappijcritici en politici. Zij hebben zich vanaf de jaren negentig

van de vorige eeuw het optimisme en positieve denken eigen gemaakt en werden pleitbezorgers van een democratie die op consensus is gericht. Depolitisering vindt dus niet alleen plaats op rechts, maar ook op links, al is die tegenstelling tussen links en rechts in het postpolitieke tijdperk als zodanig niet langer relevant.

De politieke namen waarmee deze depolitisering op links is verbonden, zijn bekend, neem ik aan: Tony Blair die van 1997 tot 2007 premier van Groot-Brittannië was, bondskanselier Gerhard Schröder die van 1998 tot 2005 Duitsland leidde en, in eigen land, premier Wim Kok die van 1994 tot 2002 in het Torentje zat. Zij schudden hun ideologische veren af, ruilden het principe van gelijkheid in voor dat van vrijheid en sloegen de zogenaamde derde weg in waarop de sociaaldemocratie invoegt op de baan van de liberale markteconomie. Op die weg hervormden zij de verzorgingsstaat. Het streven naar gelijkheid maakte plaats voor het beschermen van de vrijheid van burgers om hun eigen leven vorm te geven. De overheid ging zich meer op de achtergrond houden. Dit brengt tegelijkertijd met zich mee dat burgers, zo zagen we eerder, verantwoordelijk worden gehouden voor de keuzes die zij maken. Op de derde weg maakt het politieke conflict plaats voor een streven naar compromis en consensus. Het poldermodel waarom Kok onder andere door de Amerikaanse president Bill Clinton de hemel in werd geprezen is daarvan het meest uitgesproken voorbeeld.<sup>8</sup>

Een progressieve denker die Mouffe stevig op de korrel neemt is de Duitse filosoof Jürgen Habermas. Buiten filosofenkringen en in het sociaal werk is hij vooral bekend vanwege zijn theorie van het communicatieve handelen en machtsvrije dialoog, die hij onderscheidt van het strategisch handelen. Zijn ideeën liggen aan de basis van de ethische vertaalslag die Van Regenmortel en Peeters maken. In het algemeen kan worden opgemerkt dat in het sociale domein het communicatieve handelen en de leefwereld niet zelden worden geïdealiseerd (De Brabander & Post, 2015). Het communicatieve handelen is gelijk aan het idee van een machtsvrije dialoog waarin deelnemers gelijkwaardig met

elkaar in gesprek gaan. Het strategisch handelen kenmerkt zich daarentegen door belangenstrijd. De leefwereld wordt idealiter voorgesteld als het domein van verlangen, menslievendheid en naastenliefde dat ruimte biedt aan subjectief en moreel handelen. Achter deze idealisering schuilt een moralisering waartegen het systeem en het strategisch handelen als het kwaad afsteken en de leefwereld en machtsvrije communicatie als het goede. Habermas' kritiek richt zich met name op de kolonisering van de leefwereld. Een toenemende registratie van en toezicht op werkzaamheden, protocollen en procedures zijn daarvan bekende voorbeelden. Dat wij worden gedwongen over onszelf na te denken als zelfredzame burgers die de regie over hun eigen leven hebben, de gevolgen van hun keuzes kunnen overzien en beoordelen, is daarvan eveneens een uitdrukking.

Habermas zelf stelt echter dat de leefwereld en het systeem zowel noodzakelijk voor elkaar zijn als met elkaar op gespannen voet staan. Zonder het streven naar consensus in een machtsvrije communicatie zonder bijbedoelingen en verborgen agenda's, is er geen 'samen'; en zonder wetten, regels en orde kan het leven niet voortbestaan. Om legitieme kracht te hebben, moeten wetten en regels echter het resultaat zijn van machtsvrije communicatie. Dat wil zeggen 'iedereen' – of beter: elk geluid – moet gehoord zijn en vertegenwoordigd in een parlementaire discussie, zonder dat bepaalde groepen het zwijgen wordt opgelegd. Een wet die per decreet van kracht wordt, heeft daarom geen legitieme grond. De rationele overlegdemocratie staat voor dit collectieve proces waarbij de legitimatie van politieke beslissingen gebaseerd is op publieke discussie tussen burgers, die gedelegeerd in het parlement wordt gevoerd en in sommige gevallen uitmondt in een brede maatschappelijke discussie. Volgens Donald Loose koestert Habermas de illusie dat het democratische 'gelijkheidsbeginsel tot een verzoende vrijheid van eenieder kan leiden' (Loose, 2021). Daarmee miskent Habermas de onoplosbare tegenstrijdigheid van ethische overtuigingen. Habermas moraliseert de politiek en reduceert 'alle waarachtige politiek tot wat ethische rationele doctrines eensgezind als formeel geldend kunnen erkennen' (Loose, 2021).

## 6.7 Internal exclusion

Sommigen verwijten Habermas dat hij te gemakkelijk voorbijgaat aan de onredelijkheid, conflicten, irritaties, gemakzucht en onverschillige willekeur en machtsrelaties in de leefwereld.<sup>9</sup> Het omgekeerde kan ook worden gezegd: systemen werken minder rationeel dan we denken. Ga maar na: instellingen, hogescholen en universiteiten zijn op het eerste gezicht rationeel gestructureerde organisaties, maar voor het welslagen van welke organisatie dan ook zijn de onderlinge verhoudingen en cultuur zeer bepalend, om niet te zeggen doorslaggevend.

Nog afgezien van de vraag of Habermas inderdaad ziende blind is, mist deze kritiek het punt dat de machtsvrije dialoog op zichzelf een uitsluiting in zich bergt. Natuurlijk ziet Habermas in dat een machtsvrije dialoog *feitelijk* onmogelijk is: de een kan zijn mondje goed roeren terwijl de ander bang is iets doms te zeggen en daarom dan maar niets zegt. Een grap of een sneer, verschillen in opleiding, welbespraakt zijn of dossierkennis hebben, chemie tussen gesprekspartners, gevoelens van sympathie of antipathie, het zijn allemaal factoren die zowel een machtsvrije communicatie als een soepel draaiend systeem in de weg kunnen staan.

De kritiek van Mouffe reikt dieper. Volgens haar ziet Habermas deze obstakels op de weg naar consensus enkel als te overwinnen bijkomstigheden. Zij wijst echter op uitsluitingsmechanismen die inherent zijn aan het idee van het communicatieve handelen. De machtsvrije communicatie vooronderstelt namelijk dat we op grond van rationele dialoog, universele principes en daaraan verbonden procedures een onpartijdig standpunt kunnen bereiken dat in het belang is van iedereen (Mouffe, 2005b). We moeten niet alleen vrij en als gelijken met elkaar kunnen spreken, we moeten ook redelijk zijn. Dit impliceert dat we degenen uitsluiten die zich in onze ogen en volgens de eisen die aan een machtsvrije communicatie worden gesteld niet redelijk opstellen. Wie in alle redelijkheid spreekt nemen we politiek serieus en erkennen we als politieke actor. Wie, figuurlijk gesproken, een andere taal

spreekt of zich anders uit, wordt niet begrepen en niet erkend als iemand die deelneemt en mede vormgeeft aan de samenleving.

In dit verband citeer ik vaak een uitspraak van een bewoonster die op mijn vraag naar de inspraak in de herstructurering van Nieuw-Crooswijk antwoordde: 'Hoezo inspraak?! Ze vinden overal een vergadering voor uit!'. Deze uitspraak van de bewoonster illustreert wat Iris Marion Young (2000) een 'internal exclusion' noemt: bewoners kunnen en mogen formeel deelnemen aan besluitvormingsprocessen, maar hebben sterk het gevoel dat hun eisen niet serieus genomen worden. De procedures waarin de inspraakavonden werden vormgegeven ervaren zij duidelijk niet als de mogelijkheid om werkelijk mee te praten. Die procedures zijn niet neutraal. Ze dwingen bepaalde rationele vormen van expressie en omgang met emoties af die niet uit de leefwereld van de bewoners zelf afkomstig zijn. Bingham en Biesta (2010) merken op dat de taal van inclusie suggereert dat iemand een ander op bepaalde voorwaarden toelaat. Deze toelatingseisen worden als natuurlijk voorgesteld, maar zijn politiek van aard (Biesta, 2011). De heersende orde bepaalt de grenzen van democratie en wat daar wel onder valt en wat niet. Inclusie heeft tot doel anderen een plek te geven binnen de bestaande orde, zonder dat die orde zelf verandert.

Als het streven naar consensus en behoud van harmonie een doel op zichzelf wordt, dan worden zij die het conflict aangaan en bestaande machtsrelaties en kaders waarbinnen onderhandeld wordt ter discussie stellen, al snel gezien als dwarsliggers of ordeverstoorers en niet als politieke actoren die mede vorm kunnen en willen geven aan de samenleving, hun buurt, de zorg of het onderwijs. Young maakt in dit verband een onderscheid tussen rationaliteit van expressieve vormen en redelijkheid van betrokkenen. Redelijkheid is een communicatieve deugd op grond waarvan we met elkaar in gesprek dienen te gaan. De gemeente en projectontwikkelaars zien bewoners als redelijk wanneer zij bereid zijn om naar hen te luisteren en accepteren dat hun eigen ideeën niet juist zijn. Mouffe zegt hetzelfde wanneer zij schrijft: 'Consensus in a liberal-democratic society is – and will always

be – the expression of a hegemony and the crystallization of power relations. The frontier that it establishes between what is and what is not legitimate is a political one, and for that reason should remain contestable' (Mouffe, 2005b, p. 49). De tegenstelling tussen legitiem en niet-legitiem kunnen we niet oplossen door te verwijzen naar universele waarden van gelijkheid of vrijheid, omdat er onophoudelijk discussie bestaat over wat deze waarden betekenen. Deze tegenstelling opheffen zou het einde van de democratie betekenen.

## 6.8 Tegenstanders, geen vijanden

'We zouden kunnen zeggen dat het de taak van de democratie is om het antagonisme in een agonisme te transformeren' (Mouffe, 2008, p. 28). Volgens Mouffe moeten we erkennen dat we conflicten en controverses niet kunnen vermijden, maar dat betekent niet dat zij democratische waarden overboord gooit. Het betekent wel dat we deze waarden moeten beschouwen als discursieve constructies, niet als universele op zichzelf staande morele entiteiten. Wat maakt de transformatie van antagonisme naar agonisme noodzakelijk? Wat houdt die agonistische politiek in? In ieder geval geen positieve hertaling van de macht. Evenmin een moralisering van het politieke. De wij-zijtegenstelling moet in politieke termen worden bespeeld, niet in het register van de moraal. Wat betekent politiseren binnen dit agonistische perspectief? Waar brengt de terugkeer van het politieke ons concreet?

In de media, de overheid en onder beroepskrachten en onderzoekers heeft politiseren veelal een negatieve connotatie. Recente voorbeelden hiervan zijn het politiseren van voetbal, bijvoorbeeld in relatie tot de anti-homowet in Hongarije, het politiseren van de energietransitie, van diversiteit, van duurzaamheid of van COVID. De ontsnapping van een tbs-gevangene of de dodelijke mishandeling van een kleuter grijpen politici aan om de anderen verwijten te maken. Politiseren betekent hier dat onderwerpen



die van zichzelf apolitiek (zouden) zijn, onderdeel worden van een steekspel waarbij partijpolitieke belangen prevaleren boven wetenschappelijke inzichten of objectieve feiten, of boven universele waarden en normen.

Politiseren wordt ook pejoratief gebruikt door het gelijk te stellen met polariseren dat de wij-zijtegenstelling versterkt, waardoor onoverbrugbare verschillen ontstaan tussen groepen in de samenleving. Mouffe maakt een helder onderscheid tussen politiseren en polariseren. Van polariseren is sprake wanneer we politieke tegenstellingen moraliseren tot een tegenstelling tussen goed en kwaad én we de ander zien als een vijand die ons bestaan bedreigt en daarom moet worden uitgeschakeld. Zodra we de ander zien als de vijand, bespelen we het politieke moment in het register van de moraal en maakt de politieke strijd plaats voor een strijd tussen goed en kwaad. Van politiseren is sprake wanneer we elkaar als tegenstanders erkennen. Net zomin als we kunnen voetballen zonder tegenstanders, bestaat politisering niet zonder conflicten en strijd tussen politieke tegenstanders. Politieke tegenstanders bestrijden echter elkaars ideeën en erkennen elkaar als legitieme spelers op het politieke speelveld. De ander als tegenstander zien en niet als een te vernietigen vijand, vormt het uitgangspunt van de agonistische politiek.

We moeten onze tegenstanders niet in morele termen veroordelen, maar tegemoet treden als personen die andere politieke overtuigingen hebben. Mouffe houdt daarom vast aan het parlementaire systeem en democratische instituties als voorwaarde voor een agonistische politiek. We bestrijden de ideeën van de ander, maar binnen een democratie hebben zij het recht deze ideeën te hebben en publiekelijk te uiten. Anders dan vijanden hebben tegenstanders een gemeenschappelijke grond waarop zij hun conflicten uitvechten. De tegenstanders aanvaarden de 'ethisch-politieke beginselen' van de democratie – vrijheid en gelijkheid – en de voorwaarden waaronder de confrontatie plaatsvindt. Tegelijkertijd ligt de betekenis van die beginselen niet vast en wordt zij in die confrontatie steeds opnieuw gearticuleerd.

Het is makkelijk om tegenstanders van de coronamaatregelen en virusontkenners weg te zetten als ‘wappies’ die psychische problemen hebben en het vermogen missen om de realiteit tot zich door te laten dringen. De definitie ‘wappie’ op Wikipedia spreekt boekdelen: ‘een zonderlinge geestesgesteldheid waarbij men de weg kwijt is geraakt, of een zonderling persoon, een dwaalgeest of gekkie’. Als ze eenmaal als zodanig afgeserveerd zijn, hoeven we hen niet langer serieus te nemen. Herman van Gunsteren, oud-hoogleraar politieke theorie en rechtsfilosofie, merkt op dat ze ongelijk hebben als ze beweren dat het coronavirus een groot complot tegen het volk is, daarvoor is althans geen bewijs, maar in politiek opzicht moeten we in onze handen klappen en dankbaar zijn voor hun waarschuwing dat onze democratie wordt bedreigd door preventie en staatstirannie. Na 11 september, de bankencrisis en nu de coronacrisis, is de staat ‘met ongekende ingrepen in het leven van alledag’ terug van weggeweest (Van Gunsteren, 2021). Tegen dit principiële standpunt steekt het door Mouffe herhaaldelijk naar voren gebrachte standpunt pragmatisch af. Als hartstochten en overtuigingen verstoken blijven van een ‘democratische uitlaatklep’, dan dreigen, aldus Mouffe, tegenstanders elkaars vijand te worden en slaat politiseren om in polariseren. Eenzelfde conclusie trekken onderzoekers van de maatschappelijk impact van COVID-19. Zij laten zien dat er veel verschillende verhalen schuilgaan achter vaccin-weigeraars en dat het averechts werkt hen weg te zetten als wappies (Van Bochove et al., 2021).

Een ander probleem dat Mouffe signaleert is dat in het huidige postpolitieke tijdperk de affectieve dimensie wordt veronachtzaamd. Democratische instituties zijn voornamelijk de plaatsen waar tegengestelde belangen op rationele wijze tegen elkaar worden afgewogen en gaan voorbij aan de hartstochten en ‘affectieve krachten die aan de oorsprong liggen van collectieve vormen van identificatie’ (Mouffe 2008, p. 31). In de politiek is geen plaats voor dromen, fantasieën, woede, verlangen naar een betere toekomst, voor affectieve binding met de omgeving. De politiek kent geen verlangen en spreekt louter vanuit belangen.

Daarom rechtvaardigt zij haar keuzes als onvermijdelijk en de meest verstandige. Deze calculaties bieden echter geen mogelijkheid ons te vereenzelvigen met een collectieve identiteit die beantwoordt aan onze eigenwaarde en die betekenis geeft aan onze ervaringen; zij erkent niet dat er andere verhoudingen tot het leven zijn dan enkel een berekenende.

Om het belang van een agonistische politiek en de affectieve dimensie te onderstrepen wijst Mouffe herhaaldelijk op het gevaar van een consensusgerichte democratie die geen of onvoldoende ruimte biedt voor strijd tussen tegenstanders of tegen hegemoniale praktijken. Een consensusgerichte politiek verbergt de conflictueuze aard van de samenleving. Politiek wordt het managen van verschillen (Debaene & Van Bouchaute, 2019, p. 70) en, zo wil ik daaraan toe voegen, het managen van morele dilemma's. Het is een misvatting dat wij slechts vanwege eigen voordeel of voor het algemeen belang onze stem uitbrengen. In haar antropologische studie *Vreemdeling in eigen land. Een reis door rechts Amerika* zoekt Arlie Russell Hochschild (2017) een antwoord op de 'grote paradox'. Hoe kan het toch, zo vraagt zij zich af, dat de armste bewoners in de op een na armste staat van Amerika, Louisiana, stemmen op de republikeinse partij die vrij spel geeft aan de olie-industrie die hun viswateren en bosgronden ernstig vervuult, die *sink holes* veroorzaakt waardoor zij genoodzaakt zijn om huis en haard te verlaten, die bezuinigt op de gezondheidszorg terwijl veel mensen ziek worden. Geen van de bewoners die zij jarenlang volgt en spreekt ontkennen de schade die de olie-industrie veroorzaakt, maar bij het stemmen laten zij zich niet leiden door economisch eigenbelang, maar door 'emotioneel eigenbelang' en 'eer' en houden zij vast aan hun manier van leven die door de 'noordelingen' (lees: Democraten), die hen afschilderen als domme *rednecks*, veroordeeld wordt.

De 'radicale democratie' die Mouffe voorstaat erkent dat de grenzen van de orde instabiel en altijd voor discussie vatbaar zijn, dat de relatie tussen universele beginselen en de particuliere invulling daarvan steeds anders gearticuleerd kan en moet worden en dat een affectieve dimensie van belang is voor

het vormen van een collectieve politiek identiteit. Dit betekent niet dat iedere mening en politieke opvatting juist en legitiem is. Steeds opnieuw herhaalt zij dat het agonisme een strijd is tussen legitieme politieke opvattingen, waarbij sprake is van een 'conflictual consensus' (Mouffe, 2005b, p. 103). Politisering vindt dus altijd plaats binnen de grenzen van de democratie die gebaseerd zijn op de ethisch-politieke waarden die daarbij horen – vrijheid en gelijkheid – maar waarvan de betekenis niet voor altijd vaststaat. De discussie over deze waarden is niet alleen legitiem, maar ook noodzakelijk. Zij vormt 'het hout waaruit de democratische politiek gesneden is' (Mouffe, 2008, p. 38).

## 6.9 Polariseren: kansen en bedreigingen

In 2009 verschenen in elkaars verlengde twee publicaties van de Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling waarin de risico's en kansen van polarisatie werden besproken: de essaybundel *Polarisatie: Bedreigend en Verrijkend* (2009b) én een advies *Polariseren binnen onze grenzen* (2009a). De auteurs maken geen expliciet onderscheid tussen polariseren en politiseren. De bijdragen in deze publicatie overziend, kunnen we voorzichtig concluderen dat de betekenis van polarisatie gelijk is aan wat Mouffe politiseren noemt. Van polarisatie in ongunstige zin is sprake wanneer vanuit een onwrikbaar geloof in het eigen gelijk en met de nodige retoriek de tegenstander met zijn 'verderfelijke' standpunten als een vijand op het schavot wordt gezet. Op die manier wordt bijvoorbeeld de eigen cultuur immuun gemaakt voor de wezensvreemde ideeën die niet met de Nederlandse cultuur en identiteit stroken. Het is niet mijn bedoeling hier alle bijdragen en adviezen tegen elkaars licht te houden, maar ik merk op dat uit de bundel geen eensluidende conclusie kan worden getrokken over de voors en tegens van politisering. De auteurs blijven verdeeld over de vraag waar de verrijking van politisering omslaat in bedreiging en wie uiteindelijk polariseert.

In zijn bijdrage wijst Willem Trommel erop dat juist een vermeend neutrale opvatting van het goede leven polariseert. Sociale cohesie, verbinden, integratie en participatie zijn allemaal beleidstermen die beantwoorden aan de mythe van een harmo-nieuze samenleving of een *all-inclusive society*. Aan deze inclusie en deelname worden allerlei eisen gesteld, die er volgens hem in de kern op neer komen dat we deelnemen aan het arbeidsproces. We moeten er alles aan doen om als welvarende natie te overleven en alles uit de kast halen om op de toppen van ons kunnen een bijdrage te leveren. Zijn stelling komt overeen met het beeld dat Han schetst van de positieve samenleving. Trommel maakt duidelijk dat we geen rechts-extreme opvattingen nodig hebben om bijvoorbeeld de islam of andere culturele eigenaardigheden te veroordelen: we hoeven er alleen maar op te wijzen dat sommige van die eigenaardigheden hun bijdrage aan de economie in de weg staan. Wie zijn gezicht bedekt, komt namelijk niet aan het werk. Het debat daarover kan niet worden gevoerd, omdat het beeld van het goede leven, de ideologische constructie die onze samenleving volgens de wetten van markt ordent als ideologie, wordt ontkend. Tegen die achtergrond verschijnt alles wat niet marktconform handelt vanzelfsprekend als een tekortkoming, of als een afwijkende ideologie die koste wat het kost bestreden moet worden.

Opvallend genoeg gaan deze rapporten ook in op de vraag hoe polarisatie onze samenleving kan verrijken. Ook overheerst het pragmatisme. Het zet 'de slaapverwekkende harmonie' om in 'productieve spanning', draagt bij aan creativiteit, het leervermogen en vernieuwing. Elkaar eens goed de waarheid zeggen kan de lucht klaren, zet de tegenstellingen op scherp, zodat we tot de kern van zaak kunnen doordringen. Het kan leiden tot een gemeenschappelijkheid tussen groepen: grenzen scheiden maar verbinden ook. Het leert ons omgaan met veranderingen. Polarisation, zo leert de geschiedenis, draagt ook bij aan emancipatie (Verloove et al., 2020), aan groepsvorming en aan het ontwikkelen van identiteit. Identiteit, zo stelt ook Mouffe, is het resultaat van identificatieprocessen en niet de uitdrukking van

essentialistische identiteiten die voorafgaand aan de relatie met anderen zouden bestaan. De grens tussen 'wij' en 'zij' definieert beide, maar ligt niet vast. Onze identiteit hangt af van de 'zij' van wie we ons onderscheiden (Mouffe, 2008, p. 26).

Opvallend genoeg spreekt de RMO daarop ook de overheid aan. De overheid moet terughoudend zijn in het definiëren van groepen en categoriaal beleid, zij mag geen favorieten hebben of zondebokken creëren (RMO, 2009a, p. 13). Die terughoudendheid laat zij varen door 'de hardwerkende Nederlander' tegenover 'de gelukzoekende vluchteling' te zetten. Het RMO-advies ziet polarisatie/politisering daarom als *core business* van de politiek, als de ruimte waarin verschillen en tegenstellingen tot uiting kunnen komen en zorgen voor 'een scherpe confrontatie met het probleem' (RMO, 2009a, p.14), tenzij de toon fel wordt en inhoudelijke argumenten plaats maken voor aanvallen op de persoon. Die aanvallen worden dan ook weer breed in de media uitgemeten. Wie weet nog waar het inhoudelijke debat over ging toen Wilders op Twitter D66-leider Sigrid Kaag een heks noemde en zich voor deze uitspraak excuseerde bij de 'echte' heksen?

In het advies trekt de RMO een grens als het gaat om polarisatie. Uitgangspunt is dat wij in onze samenleving streven naar participatie en stabiliteit. 'Polarisatie is constructief als het bijdraagt aan participatie en stabiliteit, en schadelijk als het die waarden ondermijnt' (RMO, 2009a, p. 10). Betekent dit dat participatie en stabiliteit niet ter discussie staan? Wanneer worden deze waarden ondermijnd? Welke betekenis wordt aan deze waarden toegekend, of spreken zij vanzelf? Wat de discussie nog eens bemoeilijkt is dat een definitie van deze waarden ontbreekt. Er wordt gesproken over maatschappelijke en sociaal-economische participatie van burgers die eventueel belemmerd wordt, maar het blijft onduidelijk aan welke eisen moet zijn voldaan voor er sprake kan zijn van participatie en stabiliteit. Hoe we het ook wenden of keren, 'participatie' en 'stabiliteit' zijn discursieve constructies waarvan we de grenzen niet kunnen vaststellen op grond van wat het 'echt is'. Daarbij komt dat 'zij', 'de ander' vaak gelijk worden gesteld met degenen waarvan wordt gezegd

dat zij niet participeren en alleen al daarom de stabiliteit van de samenleving ondermijnen.

## 6.10 Ongekend onrecht

De vraag is evenwel wie als tegenstander serieus wordt genomen, dat wil zeggen gezien en gehoord? Volgens Mouffe is een politieke tegenstander legitiem wanneer die past binnen de traditie van de democratie.<sup>10</sup> Dit vooronderstelt een gemeenschappelijke ruimte en taal die bepaalt wat we zien en hoe we daarover kunnen spreken en wie we wel als een legitieme tegenstander (h)erkennen en wie niet. Daarmee bestaat er nog steeds het risico dat er groepen zijn wier ongenoegen we niet als politieke eis erkennen. Jacques Rancière wijst hier op een fundamenteel en ongekend onrecht in de politiek, waaraan Mouffe voorbijgaat.

Net als Mouffe stelt Rancière dat iedere politieke orde – door hem *police* genoemd – berust op uitsluiting. Die politieke orde duidt Rancière aan als de ‘deling van het zintuiglijk waarneembare’, als het ‘systeem van waarneembare vanzelfsprekendheden’ of consensus. Zijn begrip van consensus, zo zagen we eerder, verwijst naar de wijze waarop we de werkelijkheid leren waarnemen en hoe we die waarneming delen in een taal die de bestaande orde representeert. De *police* – het onderwijs, het sociaal werk, de consultancy – richt zich op het in stand houden van dit systeem van vanzelfsprekendheden. De ‘politie’ wijst ieder zijn plaats toe en de manier van spreken en handelen die daarbij hoort. Denk hierbij aan de bekende posities tussen man en vrouw, hulpverlener en cliënt, burger en bestuurder, patiënt en arts, meester en leerling, maar denk ook aan vluchteling of asielzoeker: ook die krijgen een positie toegewezen met verwachtingen over hoe zij zich zouden moeten gedragen, namelijk dankbaar, volzaam en hardwerkend (Rancière, 1995, p. 51).

Iedere politieke orde baseert zich volgens Rancière op een fundamenteel, ongekend onrecht. In het politieke denken wordt onderscheid gemaakt tussen enerzijds degenen die beschikken

over rede (*logos*) en kunnen oordelen of een situatie rechtvaardig is en anderzijds degenen die enkel een stem (*phonè*) hebben en alleen uitdrukking geven aan hun ongenoegen of pijn, die alleen maar geluid produceren, die maar wat roepen. De ‘schreeuwers’ worden politiek niet serieus genomen en ook niet begrepen. Denk bijvoorbeeld aan de tokkies, de wappies, de klimaatspijbelaars, klimaatkiddo’s of degenen die met #ikdoenietmeer mee het coronabeleid bekritisieren. Leerlingen horen op school te zitten en lessen te volgen in plaats van zich te bemoeien met de grote wereldse kwesties. Werknemers moeten de bedrijfsvoering overlaten aan managers die daarvoor zijn opgeleid. Het onrecht bestaat eruit dat degenen die zichzelf een oordeelsvermogen, onderscheidingsvermogen of het vermogen tot reflectie toedichten, dat aan anderen ontzeggen en hen daarmee niet als een serieuze politieke actor erkennen. Die laatsten tellen politiek gezien niet mee. Zij zijn degenen die deel uitmaken van onze samenleving zonder er werkelijk deel aan te hebben (*une part des sans-parts*), dat wil zeggen zonder dat zij werkelijk meetellen, zonder dat hun stem wordt gehoord, zonder dat hun spreken als zinvol en redelijk wordt erkend, simpelweg omdat ze een andere taal spreken dan de taal die de bestaande consensus representeert of omdat zij zich op een andere manier uiten.<sup>11</sup>

Dit fundamentele onrecht bepaalt tot de dag van vandaag onze politieke orde. Dat is goed te zien in het WRR-rapport *Eigentijds burgerschap* (1993) waarin een neo-republikeinse opvatting van burgerschap wordt ontwikkeld die aan de basis ligt van ons burgerschapsdiscours. Daarin wordt de burger gedefinieerd als iemand die autonoom en oordeelkundig zijn dubbelrol van regeren en geregeerd worden vervult. Het rapport definieert burgerschap als een ‘ambt’ waaraan toelatingseisen worden gesteld. Burgers dienen weldenkend te zijn en te beschikken over oordeelsvermogen, onderscheidingsvermogen, zelfreflectie, het vermogen uiting te geven aan wat zij denken en nieuwe perspectieven te ontwikkelen. Niet iedereen is dus in staat om de dubbelrol van burger te spelen. Door burgerschap zo te definiëren wordt een onderscheid gemaakt tussen hen die aan deze eisen



voldoen en de 'tweederangsburgers' voor wie dat niet geldt. De tweede categorie moet zich aanpassen aan die eisen.<sup>12</sup> Wie denkt dat in onze democratische westerse samenleving met de invoering van het algemeen kiesrecht dit onrecht voorgoed tot het verleden behoort, gaat eraan voorbij dat managers, gemeentebestuurders en projectontwikkelaars protesten van werknemers tegen de sluiting van hun fabriek of van bewoners tegen de sloop van hun wijk interpreteren als gevoelens van onzekerheid en angst in plaats van als argumenten. Dit onrecht ligt ook besloten in de manier waarop weigering een tegenprestatie voor een uitkering te leveren, tot weerstand wordt gepsihologiseerd, zoals ik eerder al heb beschreven. Door dat te doen, doen we hun waarnemingen, ervaringen van onrecht en blijken van ongenoegen af als onredelijk en nemen we hen politiek niet serieus.

## 6.11 Dissensus: het delen van onenigheid

De *police* ordent onze zintuiglijke waarneming. Politiek<sup>13</sup> gaat voor Rancière daarom om de vraag wat we zien, wat we daarover kunnen zeggen en wie wel en wie niet beschikt over het vermogen te spreken over wat hij of zij waarneemt (Rancière, 1995, 2007).<sup>14</sup> De *police* streeft naar consensus, politiek naar dissensus. Dissensus is het ontregelen van de consensus, van de manier waarop we onszelf leren waarnemen en daarover leren spreken. Staat consensus voor deling van het zintuiglijke, dissensus staat voor het delen van onenigheid. Rancière spreekt van een 'esthetische revolutie'<sup>15</sup> die de vastgelegde relatie ontregelt tussen wat we kunnen zeggen en zien en hoe we dat in woorden moeten vatten. De esthetische revolutie ontregelt onze gebruikelijke verhouding tot onszelf, anderen en onze situatie. Dat is ook de reden dat Rancière veel verwijst naar literatuur en kunst, voor zover die onze waarneming ontregelen. Het klinkt ingewikkeld en dat is het tot op zekere hoogte ook, maar ik roep in herinnering dat ook de kritische benadering van empowerment een esthetische revolutie uitroept wanneer zij spreekt van een 'fundamenteel

andere kijk' op onszelf en onze situatie. We moeten anders leren kijken en geen genoegen nemen met de positie die de liberale deling van het zintuiglijke ons toebedeelt.

Politiek is het moment waarop degenen die niet meetellen en geen deel hebben aan de samenleving – de *demos* – en die niet gezien, gehoord, gekend of serieus genomen worden, hun recht van spreken opeisen. Zij eisen dat zij serieus worden genomen als politiek subject en dat hun stem politiek erkend wordt, ook al spreken zij een andere taal dan de gevestigde politieke orde. Zij weigeren hun ervaringen te uiten op een manier en in een taal die niet van hen is, want zodra zij hun ervaringen vertalen in de taal die de gevestigde orde representeert, doen zij zichzelf tekort. Daarom weigeren zij de gewenste antwoorden te geven op de vragen die hen dwingen op een bepaalde manier op zichzelf te reflecteren en zich te presenteren. Zij eisen dat zij als tegenstander erkend worden ook al uiten zij zich op een manier die door de bestaande orde niet als politiek erkend of begrepen wordt, dat zij worden gerespecteerd als een groep die in staat is om te spreken en te redeneren en beslissingen te nemen en dat hun stem niet als een uiting van angst, onzekerheid of weerstand wordt afgedaan.

De *demos* stelt niet zozeer specifieke eisen: bijvoorbeeld meer loon, behoud van werk of gelijke beloning. Het gaat in de eerste plaats om de erkenning dat iedereen kan redeneren. Dat is de betekenis die Rancière aan democratie geeft. Democratie staat niet gelijk aan een vorm van bestuur en zijn instituties. Democratisering wijst op de kracht (*kratein*) van de *demos*: de kracht zich te laten horen vanuit de eis dat iedereen kan spreken en redeneren en als zodanig erkend moet worden. De 'principiële gelijkheid van sprekende wezens' is niet een doel wat we moeten zien te bereiken, maar het uitgangspunt van democratisering en emancipatie. Democratisering en emancipatie, of empowerment, zijn er niet op gericht om gelijkheid te bereiken; het is een uitgangspunt dat we steeds opnieuw moeten waarmaken. We zijn al snel geneigd om in dit verband over empowerment en emancipatie te spreken als het stem geven aan hen die niet

gehoord worden of hen bewust te maken van hun situatie. Daaruit spreekt, zo zagen we al eerder, een paternalisme dat de ongelijkheid opnieuw instelt. Niet alleen de overheid, maar ook vertegenwoordigers van emancipatiebewegingen houden die ongelijkheid in stand. Vakbondsleiders stellen zich bijvoorbeeld op als woordvoerders van een groep arbeiders die niet voor zichzelf zou kunnen spreken. Zo beschrijft Rancière in *La nuit des prolétaires* (1981) hoe arbeiders in de negentiende eeuw de nacht gebruiken om gedichten, verhalen en filosofische traktaten te schrijven, waartoe zij in de ogen van zowel de kapitalisten, priesters en notabelen als hun vakbondsleiders en partijfunctionarissen niet in staat zouden zijn.

Anders gezegd, politisering bestaat eruit de toegewezen plaats en daarbij horende positie en verwachtingen te weigeren. De demos heeft al een stem, de gevestigde macht moet daarnaar leren luisteren. Dat vraagt om een herverdeling van de orde van het zintuiglijke en een onderbreking van de consensus. In een artikel waarin hij het belang van Rancière voor het sociaal werk uiteenzet, wijst Paul Michael Garrett op de gebruikelijke classificaties en categorieën die in het sociaal werk als wetenschappelijk en neutraal worden gepresenteerd, vergelijkbaar met die in de DSM. Deze classificaties bepalen ongemerkt de politieke ordening waarin mensen die hulp nodig hebben worden uitgesloten van discussie over maatregelen en beleid die direct van invloed zijn op hun leven (Garrett, 2018, p. 114). Burgers worden geclassificeerd en gecategoriseerd als arm, werkloos, als een verward persoon, asielzoeker, economisch of politiek vluchteling. In feite zijn dit lege termen die in een bepaalde orde invulling krijgen in wat Mouffe en Laclau (2001) een *chain of equivalence* noemen: werkloos=ongemotiveerd=arm=ongezonde levensstijl=niet redelijk=laagopgeleid of vluchteling=economisch gelukzoeker=illegaal=crimineel. De *demos* wordt geconstrueerd op basis van een reeks tekortkomingen en wordt op grond daarvan ingedeeld.

Dissensus is het ter discussie stellen van deze classificaties. Methodieken, gesprekstechnieken en protocollen, matrixen en

classificaties belichamen een instrumentele doelrationaliteit die een bepaald spreken en waarnemen als redelijk erkend en andere expressievormen uitsluit. Hulpvragers, cliënten en patiënten worden geacht om hun ervaring te verwoorden binnen de gehanteerde middelen. Door te weigeren zich met hun diagnose te identificeren, ontregelen patiënten in de psychiatrie bijvoorbeeld de gebruikelijke manier waarop zij geacht worden zich tot zichzelf te verhouden en verwerpen zij de positie die zij toegewezen krijgen. Het is een van de voorbeelden die ik in het volgende hoofdstuk bespreek, om het politieke zichtbaar te maken.

## 6.12 Tot slot

Zowel Mouffe als Rancière laat zien hoe het streven naar consensus uitsluitingsmechanismen involveert. De kritiek die Mouffe heeft op Habermas' machtsvrije dialoog raakt ook het positief hertalen van de macht, dat ik in het vorige hoofdstuk besprak. Die positieve hertaling stelt als het ware toelatingseisen in de vorm van positieve emoties en waarden, met als doel het vermijden van conflicten. Rancière's notie van consensus als deling van het zintuiglijke is interessant omdat het niet alleen verwijst naar de wijze waarop we de werkelijkheid leren waarnemen en hoe we die waarneming delen in een taal die de bestaande orde representeert, maar ook naar de gevolgen die dat heeft voor wie wel en wie niet gehoord en gezien worden, wie wel en wie niet als politiek actor serieus wordt genomen.

We hebben gezien dat de kritisch-integrale benadering van empowerment uitgaat van de verwevenheid van individuele, institutionele en politiek-maatschappelijk patronen. De individuele dimensie (micro) gaat om de eigen kracht, geloof in eigen kunnen en persoonlijke kwaliteiten. De dimensie van instituties (meso) draait om het mobiliseren van informele hulpbronnen en steun in de directe omgeving. Bij de maatschappelijk dimensie (macro) gaat het om het uitoefenen van invloed om verandering

door te voeren en toegang tot recht en voorzieningen te vergroten of te versterken. Wanneer we deze verwevenheid discursief en consensueel vanuit Mouffe en Rancière bekijken, dan zien we het volgende: de manier waarop wij onze kwaliteiten en die van anderen leren waarnemen en representeren (meso) is een functie van de deling van het zintuiglijke (macro), die resulteert in onze maatschappelijk positie. Die positie bepaalt of we als politieke actor serieus worden genomen of niet en of we geloven in onze capaciteiten (micro). Bezien vanuit dit perspectief komt empowerment neer op het herschikken van de deling van het zintuiglijke die de relatie tussen deze dimensies organiseert. De vraag hoe empowerment als dissensus concreet vorm kan krijgen is het onderwerp van het volgende en laatste hoofdstuk.

## 7. Empowerment als dissensus

Pogingen om anders te denken dan we denken

In other words, the task becomes analyzing  
how 'problems are made.  
– Bacchi & Goodwin

Als ik mijn ideeën over een politieke benadering van empowerment in het licht van de maatschappelijke opgave van het sociaal werk voorleg aan studenten of aan sociaal werkers die een masterclass of post-HBO onderwijs volgen, dan zijn de reacties in het algemeen tweërlei. Interessant, dat wel, maar ze (de managers) zien ons aankomen. We moeten gewoon resultaten boeken. 'Klaar binnen een jaar'. We kunnen wel allerlei zaken ter discussie stellen, maar daar schieten de patiënten en cliënten weinig mee op. We moeten zorgen dat ze een traject doorlopen en daarna houdt het op. Sommigen beamen dat dit een cynische manier van werken is en dat patiënten in de ggz of cliënten in het welzijnswerk niet geholpen zijn met deze manier van werken en van het ene traject overstappen op het andere. Maar wat kunnen wij daaraan doen? 'Ik ben Mandela niet!'. Dat neemt niet weg dat ze het niet anders zouden willen. Studenten en sociaal werkers zien feilloos waar het misgaat en kunnen bijna allemaal wel een voorbeeld noemen waar de organisatie van de zorg goede zorg in de weg staat. De andere soort reacties is kritischer van aard, getuigt van enige murwheid of cynisme. Moeten we alles dan maar ter discussie stellen? Leidt dat niet tot een onwerkbaar situatie? Is dan niets meer waar en alles relatief? We zijn helemaal niet bezig met de maatschappelijke opgave van het sociaal werk. Wat heeft de cliënt eraan? We moeten gewoon op dat moment ingrijpen, en dan kunnen we niet

eerst uitgebreid discussiëren over sociale rechtvaardigheid en een inclusieve samenleving. Het klinkt wel mooi, maar de werkelijkheid is echt anders.

De vragen naar de bruikbaarheid en toepasbaarheid, het nut en de relevantie zijn begrijpelijk en op het eerste gezicht terecht. Tegelijkertijd laten zij zien hoe het discours van het *new public management* in de praktijk van alledag is doorgedrongen, hoe studenten en sociaal werkers hun beroep en problemen van cliënten leren waarnemen en in het dominante discours presenteren. Biesta's opmerking dat het ontbreekt aan een taal of vocabulaire om anders over onderwijs na te denken dan het heersende discours mogelijk maakt, is naar mijn overtuiging ook van toepassing op het sociaal werk. Natuurlijk spelen tijd en durf een rol, maar als ik in de vorige hoofdstukken iets duidelijk hebben willen maken, dan is het dat onze manier van reflecteren, waarnemen en handelen inzet is van een bestuur van positiviteit. Dat geldt voor ons als burger of cliënt maar ook als beroepskracht in het sociaal domein, als leerkracht in het onderwijs en als onderzoeker. Dat maakt het herschikken van het systeem van vanzelfsprekendheid en het doorbreken van de hegemonie er beslist niet gemakkelijker op. Bovendien bieden Mouffe noch Rancière op een dienblaadje een instrumentarium en oplossing aan. Het is ook niet mijn doel om hier dat instrumentarium in de vorm van een stappenplan op te dienen. Hoewel voetbal niet mijn sport is, vatten de woorden van Johan Crujffs dat 'je het pas gaat zien als je het doorhebt' de inzet van dit hoofdstuk misschien nog het beste samen. Daarbij teken ik direct aan dat de manier van kijken datgene wat we zien schuins reflecteert. Dat neemt niet weg dat een andere blik ons de ogen kan openen voor wat we binnen een bestaande deling van het zintuiglijke niet opmerken. Aan de hand van drie 'cases' wil ik een doorkijkje geven op hoe individuele, institutionele en maatschappelijke lagen discursief en consensueel in elkaar vervlochten zijn en hoe een heersend discours en deling van het zintuiglijk geproblematiseerd wordt. Daarvoor ga ik eerst in op de vraag wat het probleem en wat problematiseren is.

## 7.1 Wat is het probleem?

Het vorige hoofdstuk roept wellicht nog een andere vraag op: betekent een terugkeer van het politieke dat we steeds opnieuw het conflict moeten opzoeken en ruzie moeten maken? Dat zou een te smalle lezing van het politieke zijn. De terugkeer van het politieke introduceert vanuit een discours-theoretisch perspectief een andere manier om te kijken naar praktijken als het sociaal werk, onderzoek en onderwijs en wijst er daarbij op dat deze politiek van aard zijn. Niet in de zin dat zij partijpolitiek bedrijven, maar in de zin dat er keuzes zijn gemaakt hoe deze praktijken vorm en inhoud krijgen, dat daaraan grenzen worden gesteld en dat die grenzen gekoppeld zijn aan de vraag naar hun legitimatie. De terugkeer van het politieke is niet een vorm van kritiek die zegt wat allemaal niet deugt, maar een vorm van kritiek die, in de lijn van Foucault, poogt te achterhalen welke kentheoretische, ontologische en morele veronderstellingen een bepaalde praktijk mogelijk maken en als natuurlijk en werkelijk voorstellen. Bovendien onderzocht Foucault hoe die praktijken ons gedrag moreel, cognitief en emotioneel besturen. Meer bepaald richten praktijken in het sociale domein (en in het onderwijs) zich op het bestuur van positiviteit dat ontkent dat praktijken politiek van aard zijn. In dit bestuur (*police* in de termen van Rancière) zijn de verschillende dimensies van empowerment zo met elkaar verweven dat de aandacht zich eenzijdig richt op het versterken van de eigen kracht.

Het bestuur van positiviteit baseert zich op gedrag dat vanuit zijn perspectief als problematisch wordt gerepresenteerd. De politicologen Carol Bacchi en Susan Goodwin beschrijven in *Poststructural Policy Analysis. A Guide to Practice* (2016) op basis van het werk van Foucault een discoursanalytische strategie om een gesteld probleem schuin te bezien: de WPR-benadering. De letters WPR staan voor 'What's the Problem Represented to be'. Ofschoon zij deze strategie specifiek ontwikkelen in relatie tot beleid, lijken de vragen die zij stellen



mij ook zinvol om het systeem van vanzelfsprekendheden en verzwegen vooronderstellingen in praktijken zichtbaar te maken.

Bacchi en Goodwin nemen als uitgangspunt dat beleid problemen op een bepaalde manier representeert, dat wil zeggen dat het een situatie op een bepaalde manier problematiseert. Problematiseren betekent niet dat we uitgaan van het negatieve en wijzen op het tekort. Evenmin houdt het in dat we alles in twijfel trekken. Problematiseren houdt in dat we een probleem op een *bepaalde* manier definiëren, of anders gezegd, dat we 'een probleem maken': ' [...] policies do not address problems that exist; rather they produce "problems" as particular sorts of problems' (Bacchi & Goodwin, 2016). Een gesteld probleem is een discursieve constructie. Zodra we een probleem definiëren, trekken we een grens en beslissen we wat wel en wat niet tot het probleem behoort. Wat maken we tot probleem van het onderwijs? Het probleem van effectiviteit en rendement? Dat de opleiding onvoldoende aansluit op de praktijk? Of maken we er een normatief probleem van, wat betekent dat we de vraag naar goed onderwijs stellen vanuit een opvatting over wat onderwijs bijdraagt aan democratie? Welk probleem we er ook van maken, het zal van invloed zijn op de taal en het vocabulaire waarin we over onderwijs spreken, op de rol die de docent (of leraar?) en student geacht worden in te nemen en daarmee op de verhouding tussen hen, en uiteindelijk op de onderwijsprogramma's en roosters. Gaan we uit van de vooronderstelling dat problemen gemaakt worden, dan spreken zij niet vanzelf en kunnen we problemen op een andere manier representeren.

Zo gaat in de vraag 'Wat kunnen we ermee?' een aantal diepge wortelde aannames en verwachtingen schuil over bruikbaarheid, nut en toepasbaarheid van analyses, kennis en inzichten en doel-middelrationaliteit van praktijken in het sociaal domein of in het onderwijs en praktijkgericht onderzoek. Deze aannames staan voor een dominant discours over wat beleid en zijn functie in de samenleving zijn: 'axiomatic and self-evident:

society must be ordered, and policy is a practical, natural, or sensible way of doing so' (Bacchi & Goodwin, 2016). Op basis van deze vooronderstelling wordt een probleem gezien als een situatie die onafhankelijk van ons oordeel bestaat en die we enkel hoeven te ontdekken, te (h)erkennen en te definiëren. Daarmee reproduceert beleid 'het standaardbeeld van de wetenschap' dat in het alledaagse discours en praktijken overheerst.<sup>1</sup> Het idee dat wetenschappers, onderzoekers en beleidsmakers woordvoerders zijn van een objectieve werkelijkheid die zij ontdekken, wordt ook gerepresenteerd op televisiezenders als National Geographic en Discovery Channel net zoals hoogleraar neuropsychologie prof. dr. Erik Scherder bij omroep MAX het belang van bewegen met het hem kenmerkende optimisme onderbouwt met hersenscans. Zij hoeven zich daarom niet te verantwoorden voor de werkelijkheid die zij hebben ontdekt, wel voor de manier waarop zij die hebben ontdekt. Het standaardbeeld van de wetenschap positioneert onderzoekers, beleidsmakers en 'professionals' als experts die objectief bestaande problemen systematisch analyseren, data en kennis verzamelen en in staat zijn om op grond daarvan tot bruikbare en het liefst bewezen effectieve oplossingen te komen.

Of het nu gaat om onderzoek doen, een diagnose stellen of beleid maken, in alle gevallen volgen onderzoekers, artsen en beleidsmakers een systematiek die volgens eigen regels verloopt, de werkelijkheid doorgrondt en antwoord geeft op onze vragen en oplossingen voor onze problemen. Verklaren en voorspellen beogen uiteindelijk de werkelijkheid en het menselijk bestaan te beheersen. Daarom, zo zegt wetenschapsfilosoof Trudy Dehue in *Betere mensen*, gaan we er in het algemeen vanuit dat wetenschappelijk onderzoek 'van nature goed doet'. Als onderzoekers een oplossing bieden voor problemen die bijdraagt aan het handhaven van de bestaande orde en het vergroten van het handelingsvermogen van beroepskrachten, dan zien we de resultaten van hun onderzoek als waardevol, nuttig en bruikbaar. Dragen zij daar echter niet aan bij, dan verdwijnen zij in de spreekwoordelijke la. Dit betekent volgens Biesta dat we niet zozeer meten wat we

waarderen als wel waarderen wat we kunnen meten (Biesta, 2012, p. 24 e.v.).

Opleidingen in de menswetenschappen leren studenten dat wetenschappelijke instrumenten neutraal zijn. In de zelfredzaamheidsmatrix of diagnosesystematiek als de bekende DSM gaan echter maatschappelijke vooronderstellingen schuil over individualiteit, doelmatigheid en onpersoonlijke procedures (Dehue, 2008, p. 152). In de categorieën bruikbaarheid, toepasbaarheid en nut schuilt een bepaalde opvatting over wat praktijkgericht onderzoek en beleid moeten inhouden, welke technieken daarbij horen en wat de posities van beleidsmakers daarin zijn. Zij articuleren het heersende discours over praktijken en valorisatie onder het motto 'waar is wat werkt'. Een variant daarvan zou kunnen luiden 'goed is wat werkt'. Volgens deze variant staat het goede gelijk aan efficiëntie en effectiviteit van werkwijzen, aanpakken, methodieken of middelen.

Staat dit beeld niet haaks op de scepsis die wetenschappers ontmoeten als het gaat om corona en klimaatverandering? Voor een deel is dat het geval, maar de scepsis die zij ontmoeten komt veelal voort uit de vervelende consequenties die hun bevindingen hebben voor de manier waarop we gewend zijn te leven: niet meer uit kunnen gaan, niet meer vrij kunnen reizen, omzetting en miljardeninvestering in energietransitie die we met zijn allen moeten ophoesten. Een discours-theoretisch perspectief doet wetenschappelijke vondsten niet af als fictie, maar wijst er wel op dat zij gebaseerd zijn op kentheoretische en ontologische vooronderstellingen die zelf niet wetenschappelijk verklaard kunnen worden. Ik pleit beslist niet voor een onverschillig relativisme of subjectivisme. Wel zet ik indringende vraagtekens bij de manier waarop met een beroep op een onafhankelijke werkelijkheid de eigen uitkomsten en inzichten worden gelegitimeerd. 'Mijn mening is een feit', is daarvan ongetwijfeld de meest armzalige uitdrukking. Wat ik wil laten zien is hoe een discours doorwerkt in de manier waarop we ons leren verhouden tot onszelf, anderen en onze situatie.

## 7.2 Problemen maken

Wij maken niet alleen beleid, beleid maakt ook ons. De WPR-benadering richt de aandacht niet zozeer op hoe beleidsmakers beleid maken, maar op ‘the way policy makes people’ (Bacchi & Goodwin, 2016). Het beleid dat we formuleren op grond van een gesteld probleem, constitueert een ‘*specific kind of subject*’. Beleid heeft een functie in het bestuur van ons gedrag dat ons een subjectpositie toebedeeld. Iets eenvoudiger geformuleerd: beleid is als een filmscript dat rollen verdeelt en onze tekst voorschrijft en liefst ook hoe we die uitspreken.

Het huidige overheidsbeleid positioneert ons in termen van zelfredzaamheid, eigen regie, eigen kracht. Deze waarden of beleidsidealen werken zowel door in de manier waarop we ons verhouden tot onszelf en anderen en onze situatie, als in de manier waarop sociaal werkers en hulpverleners hun werk en relatie tot burgers en cliënten vormgeven. De slogan ‘niet zorgen voor, maar zorgen dat’ vat die relatie samen. Schrijfster en reumapatiënt Lynn Formesyn, die in *Zinvol ziek* de zwart-wittegenstelling, dus gezond en niet-gezond ter discussie stelt, komt tot eenzelfde conclusie wanneer zij in een interview op Sociaal.net zegt: ‘Ik vrees dat als beleidsmakers zeggen dat het flexibeler kan, ze vooral bedoelen dat de zieke flexibeler moet zijn. Niet het systeem. Je moet je flexibeler opstellen, opdat je past in een van de formats die de overheid op tafel legt’ (Develtere, 2021).

In het onderwijs heeft de docent-expert plaats gemaakt voor de leercoach. Ook hier veranderen de verhoudingen en wederzijdse verwachtingen. De leerling en student staan nu centraal. De leercoach begeleidt hem of haar in zijn of haar eigen leerproces. Hier doet zich de vraag voor in hoeverre het onderwijs ‘het nieuwe leren’ invoert met als doel het rendement te vergroten of studenten en leerlingen aan te moedigen hun eigen interesse te volgen en verder te ontwikkelen. Het ‘nieuwe leren’ positioneert de leerkracht als een facilitator, niet als persoonlijkheid die iets te bieden heeft in de vorm van kennis, vragen of suggesties.

De leerkracht is, aldus Biesta, gereduceerd tot een variabele, waarvan de resultaten in de evaluatiescores zichtbaar worden. In plaats van weerstand bieden en het onmogelijke te vragen, heeft de leercoach tot taak het leerproces soepeltjes te laten verlopen. In het verlengde van Rancière spreekt Biesta over 'lesgeven als dissensus' (Biesta, 2018, p. 135). Lesgeven betekent dan het ontregelen of onderbreken van het bestaande geheel van vanzelfsprekendheden, waardoor andere niet voorziene of geziene mogelijkheden zichtbaar worden. Ik merk op dat ook Biesta het probleem van het onderwijs op een bepaalde manier definieert en de leerkracht en de leerling positioneert.

De WPR-benadering formuleert een aantal basisvragen die kunnen helpen om het gestelde probleem anders te bezien. De eerste vraag is vrij alledaags en wellicht ook herkenbaar wanneer we een conflict met iemand hebben: wat is het probleem? En hoe wordt het probleem geformuleerd? Welke vooronderstellingen over de werkelijkheid, kennis en moraal gaan in het geformuleerde probleem schuil? Waar komt het probleem vandaan; wanneer en in welke context wordt het probleem opgeworpen? Wat wordt als onproblematisch gezien en niet ter sprake gebracht? Welke effecten heeft de manier waarop het probleem wordt gerepresenteerd voor de positie van het individu of, zoals ik hierboven heb beschreven, voor de positie van de burger of cliënt? Kan de situatie ook anders worden geïncubatieerd?

Bacchi en Goodwin beseffen dat al deze vragen ook aan hen kunnen worden gesteld. Immers, zodra we het problematiseren tot probleem maken, problematiseren we. Zij kunnen hun benadering niet legitimeren met een beleidsmatige werkelijkheid die onafhankelijk van hun benadering bestaat. Ook aan hun benadering liggen bepaalde ontologische, kentheoretische en ethisch-politieke vooronderstellingen ten grondslag; hun doel is beleidsmakers, onderzoekers en beroepskrachten aan te moedigen over alternatieve probleemstellingen na te denken. Het belang om ook op de eigen probleemstelling te reflecteren 'alerts researchers to their participation in ontological politics, *making* rather than *reflecting* reality. The ethos of continual

criticism thus promoted opens up a space for challenge and protest' (Bacchi & Goodwin, 2016). Het ethos van de permanente kritiek, die ook Foucault voorstelt, biedt geen blauwdruk voor politieke verandering, maar beoogt onze blik vrij te maken voor iets wat daarvoor onzichtbaar was of onmogelijk bleek, en zo het geheel van waarneembare vanzelfsprekendheden of de deling van het zintuiglijke te herschikken. Het maakt het politieke zichtbaar en creëert ruimte voor het ongehoorde om gehoord te worden en om anders te denken dan we denken.

Wat volgt zijn pogingen om iets van dit alles zichtbaar te maken en de gedeelde consensus te onderbreken op een manier die verder gaat dan de stille vormen van verzet.

### 7.3 De cliënt doet het niet

Laat ik beginnen met een uitspraak van een stagiaire die teleurgesteld verslag deed van een mislukte activiteit met de opmerkelijke woorden: 'De cliënt doet het niet'. Natuurlijk, ze had zich zeer goed voorbereid en van tevoren precies uitgestippeld hoe haar gesprek met de cliënt volgens het boekje moest verlopen. Ze had het ook nog even met haar begeleider op haar stageplek doorgenomen en die was vol vertrouwen dat het haar zou lukken, maar helaas, het lukte niet. De cliënt liet zich niet volgens de uitgestippelde route bewegen tot antwoorden. In plaats van de gebaande weg te volgen, verliet hij doodgemoedereerd het pad en ging hij zijn eigen weg. Hij liet zich met andere woorden niet tot een bepaald soort subject maken. De student had het nakijken en wist niet wat te doen, want ze had echt alles gedaan wat ze wist én moest en kon doen.

Het zou voor de hand liggen om deze student volgens het gebruikelijke model van Korthagen te laten reflecteren op hoe zij deze situatie heeft ervaren, de aspecten daarvan te begrijpen, met elkaar te bespreken hoe zij de volgende keer het middel, in dit geval een gesprekstechniek, zou kunnen toepassen en dat dan uit te proberen. Een waardevolle en tegelijkertijd ook een

beperkte exercitie, omdat zo de aandacht geheel uitgaat naar het handelen van *deze* stagiaire in haar rol als hulpverlener. Daarmee wordt een rolverdeling bevestigd die besloten ligt in categorieën van bruikbaar en toepasbaar, namelijk die waarbij de hulpverlener actief gebruik maakt van middelen of technieken en de cliënt een passieve rol krijgt toebedeeld van meewerkend voorwerp, met een voorspelbaar resultaat als gevolg, of beter gezegd: als doel.

Ik zou haar tamelijk opmerkelijke uitspraak gemakkelijk hebben kunnen wegzetten als een verspreking en het mislukken kunnen wijten aan onervarenheid. Maar – zo leert Sigmund Freud ons – een verspreking is juist veelzeggend. In dit geval drukt zij geen onderdrukte verlangens uit als wel een heersend discours en gedeelde consensus hoe de cliënt zich tot zichzelf en zijn situatie zou moeten verhouden. Haar op het eerste gezicht wat ongelukkige formulering staat namelijk niet op zichzelf en legt een ‘instrumentele verdringing’ bloot, waarin burgers fungeren als een middel of instrument om sociale doelen te realiseren (Verhoeven & Ham, 2010). Zij lijkt ook te passen in het doel van educatieve en sociaalpedagogische praktijken om burgers te vormen zodat ze voldoen aan voorwaarden en competenties die aan burgerschap worden gesteld. Op die manier zouden ze op een instrumentele manier moeten bijdragen aan goed burgerschap of een burgerlijke identiteit die van tevoren al vaststaan en niet ter discussie staan (Biesta, 2011; Wildemeersch, 2018). In de uitspraak van de stagiaire schuilt ook het ideaal van een ‘vrijwillige inschikkelijkheid’ die het ‘gulzig bestuur’ nastreeft door mechanismen te ontwikkelen die zonder dwang burgers of cliënten wil bewegen ‘tot absolute toewijding’ aan instituties (Trommel, 2018, p. 71).

In plaats van volgens de gangbare aanpak te reflecteren op haar handelen en stil te staan bij de vraag hoe zij het de volgende keer beter zou kunnen aanpakken, zouden we kunnen kijken welke vooronderstellingen in haar uitspraak liggen besloten. Wat is nu in feite het probleem? Dat de cliënt niet doet wat van hem of haar wordt gevraagd? Zou dat moeten? Waarom? En volgens wie? Of

is het probleem dat de student denkt het niet goed te doen? Wat betekent hier goed doen? Is dat hetzelfde als het goede doen?

De uitspraak van de stagiaire kunnen we aangrijpen voor het creëren van een constructieve frictie. Constructivistische leertheorieën stellen dat de werkelijkheid en de betekenis die we daaraan geven geen objectief gegeven is. De kunst van het leren is nieuwe informatie te koppelen aan bestaande voorkennis op een manier waardoor studenten nieuwsgierig worden en vraagtekens gaan zetten bij hun eigen voorkennis of (stilzwijgende) opvattingen (Boekaerts & Simons, 2007). Volgens Biesta ontstaan in onze omgang met de wereld, met anderen en ook met onszelf onvermijdelijk fricties: we begrijpen niet wat er gebeurt of wat ons overkomt, we begrijpen niet wat de ander wil of waarom hij of zij doet en denkt zoals hij of zij doet en denkt. Met zijn 'pedagogiek van de onderbreking' (Biesta, 2012) betoogt hij dat we open zouden moeten staan voor gebeurtenissen die de normale gang van zaken onderbreken. Hij wijst erop dat deze frictie 'ons iets probeert te zeggen' en tekent daarom bezwaar aan tegen de toenemende aandrift om alle fricties uit het onderwijs weg te houden en dat aan te passen aan de vermeende behoeften van de leerling. Zulke strategieën dragen volgens hem het risico in zich dat 'ze de leerling weghouden van de wereld in plaats van dat ze een ontmoeting met die wereld mogelijk maken' (Biesta, 2018, p. 43).

Het creëren van een constructieve frictie vertrekt niet vanuit de vraag hoe de stagiaire het de volgende keer beter kan doen, opdat de cliënt het wel gaat doen, maar het richt zich op de vooronderstellingen op basis waarvan de stagiaire het probleem representeert. Deze representatie vooronderstelt een bepaalde vorm van weten en opvattingen over leren, over het toepassen van kennis en methodiek, over wat kennis en methodiek zijn, over de cliënt, over de relatie tussen cliënt en hulpverlener, maar ook over zichzelf als student en stagiaire die haar best doet.

Fricties zijn momenten van niet-weten waarop onze vertrouwde, vanzelfsprekende omgang met de wereld, anderen en onszelf en met onze verwachtingen onderbroken wordt. We kunnen



daardoor worden overvallen, maar we kunnen onderbrekingen ook entameren of provoceren. Voor het creëren van constructieve frictie is het vaak al genoeg oog te hebben voor de frictie die door studenten of beroepskrachten zelf op een dienblaadje worden aangereikt. Daarbij moeten we bedenken dat in fricties allerlei opvattingen en vooronderstellingen schuilgaan, in dit geval over leren en toepassen van kennis in de praktijk. Welke aannames en vooronderstellingen over leren en de relatie tot de cliënt liggen besloten in de uitspraak 'de cliënt doet het niet'? Wat maken deze vooronderstellingen mogelijk en wat sluiten zij uit? Wat maakt een persoon tot een cliënt? Hoe kijkt de student aan tegen een 'cliënt'? Wanneer is volgens haar iemand een cliënt?

We kunnen haar antwoorden confronteren met de inzichten van Michael Lipsky die stelt dat 'cliënt' een sociale constructie is. We komen als individu met verschillende levenservaringen en onze eigenaardigheden naar een hulpverlener. In deze ontmoeting worden we getransformeerd in een 'cliënt', dat wil zeggen gedefinieerd aan de hand van standaarddefinities en categorieën. 'Client characteristics do not exit outside of the process that gives rise to them. An important part of this process is the way people learn to treat themselves as if they were categorial entities' (Lipsky, 2010, p. 59). Met andere woorden, hulpverleners leren iemand wat het is om cliënt te zijn, wat er van cliënten verwacht wordt en hoe zij zich moeten opstellen. Dat de cliënt het niet doet, impliceert dat deze vooronderstellingen over de cliënt, de relatie tussen hulpverlener en cliënt en de inzet van middelen op hun grens stuiten en dat hun onuitgesproken universele geldigheid op de proef wordt gesteld. We stuiten hier op een paradox waarin het discours over versterken van eigen kracht en het nemen van eigen regie verstrikt raakt. Neemt de cliënt die niet doet wat de stagiaire wil niet juist zijn eigen regie? Biedt deze paradox de mogelijkheid om het probleem anders te definiëren en de verwachtingen tegenover de cliënt bij te stellen?

Door een constructieve frictie te creëren kunnen we paradoxen, dilemma's en antagonismen zichtbaar maken. Op het

niveau van het antagonisme stuiten we dan op verschillende opvattingen over eigen regie en wat die kan inhouden en over het feit dat deze waarden in de praktijk een vanzelfsprekendheid krijgen die ter discussie kan worden gesteld. Door deze vooronderstellingen bloot te leggen, te bevragen en te confronteren met andere opvattingen, ontstaat mogelijk (zeker is dat niet) ruimte om het probleem op een andere manier te representeren (Bacchi & Goodwin, 2016). Hoe, bijvoorbeeld, verhoudt een instrumentele benadering zich tot de kernwaarde dat sociaal werkers de intrinsieke waarde en menselijk waardigheid moeten respecteren of dat burgers en cliënten het recht hebben hun eigen leven te bepalen en hun eigen beslissingen te nemen?

#### 7.4 Ik ben niet mijn diagnose

Meer dan in andere takken in het domein van zorg en welzijn wordt in de psychiatrie een discussie gevoerd over de (wetenschappelijke) grenzen van het vak en de politiek van normaliteit waarin zij is verwickeld. Dat heeft ongetwijfeld te maken met het feit dat de psychiatrie een gevestigde academische discipline is met alleen al in Nederland tientallen leerstoelen op universiteiten. De leerstoelen sociaal werk zijn daarentegen op een hand te tellen (ik kom niet verder dan twee, waarvan één bijzondere leerstoel). Het ontbreekt mij ten enenmale aan kennis om mij inhoudelijk te mengen in de discussie die in de psychiatrie wordt gevoerd over wat hoogleraar psychiatrie Jim van Os de 'DSM-isatie van de GGZ' noemt en de verwarde toestand waarin de GGZ volgens hem en anderen verkeert (Van Os, 2014).<sup>2</sup>

Toch sta ik er uitvoerig bij stil. Op het eerste gezicht lijkt er weliswaar sprake van wat de wetenschapsfilosoof Thomas Kuhn een paradigmawisseling noemt. Een paradigma is een geheel van begrippen, waarden, overtuigingen en vooronderstellingen over wat wetenschap is. Zolang wetenschappers het eens zijn over het wetenschappelijk paradigma, richten zij zich volgens Kuhn op het

oplossen van puzzels. Het paradigma schrijft voor waaraan een acceptabele oplossing moet voldoen. Er komt een moment dat de puzzels binnen een bestaand paradigma niet langer kunnen worden opgelost, wat ertoe kan leiden dat wetenschappers het bestaande paradigma ter discussie stellen. Dat kan leiden tot een paradigmawisseling.

De reden dat ik er uitvoerig op inga is dat de kritiek op de DSM-isatie – het heilig verklaren van wat er staat in *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, de bijbel van de psychiatrie – niet alleen een interne wetenschappelijke discussie onder psychiaters is. Het probleem van de DSM-isatie beperkt zich niet enkel tot een wetenschappelijk probleem waarvoor volgens de heersende richtlijnen binnen het bestaande paradigma een oplossing kan worden gezocht, maar strekt zich uit tot de grondslagen van de psychiatrie en heersende denkkaders. Daarbij spelen sociale, economische en politieke factoren een rol (denk aan financiering van onderzoek, de eis dat interventies bewezen effectief moeten zijn) en staan belangen en reputaties op het spel. De politieke discussie beperkt zich vaak, en niet ten onrechte, tot het dominante principe van marktwerking, de rol van *big pharma*, zorgverzekeraars en zorgaanbieders daarin en de gevolgen daarvan: de overbehandeling van lichte problematiek en een onderbehandeling van ernstige psychische aandoeningen (Van Os, 2014).

De discussie is voor mij ook om een andere reden interessant. Zij gaat over de vraag naar de grens van wat wetenschap kan, naar de grens tussen normaal en abnormaal en de legitimatie daarvan. Niet alleen laat deze discussie een strijd om de hegemonie zien, er vindt ook een herschikking plaats van het systeem van waarneembare vanzelfsprekendheden. Zij draait namelijk ook om de vraag wat we zien, wat we daarover kunnen zeggen en wie daarin recht van spreken heeft. De discussie laat ook zien dat iedere hegemoniale orde vatbaar is voor contra-hegemoniale praktijk (Mouffe, 2008, p. 25). In die zin schuilt in de kritiek op de DSM-isatie een terugkeer van het politieke.

In een uitzending van het tv-programma *Tegenlicht*, onder de paradoxale titel 'Gewoon gek' (Pol, 1 maart 2020), benoemen patiënten wat hen mentaal ontregelt en waaraan zij psychisch lijden – 'Ik heb borderline en een angststoornis' – om te eindigen met: 'Ik ben niet mijn diagnose'. In het verlengde van Rancière vat ik deze uitspraak op als een daad van emancipatie waarin patiënten afstand nemen van de positie of identiteit die zij op basis van de DSM krijgen toegewezen en zo de gebruikelijke ordening onderbreken die deze positie mogelijk maakt. Identiteit is meervoudig en een knooppunt van allerlei ervaringen, 'maar de psychiatrische diagnostiek probeert het te reduceren tot een label' (Van Os, 2014). Deze diagnostiek zet de beroepskracht in een positie van degene die weet, dat wil zeggen hogere kennis bezit van de classificatie, de patiënt kan voorlichten en mogelijke behandelingen kan voorleggen om uiteindelijk samen te beslissen 'wat we gaan doen' en hoe.

In de praktijk blijkt de ongelijkheid tussen patiënt en hulpverlener groot, al is het maar omdat bij monde van de psychiater, psycholoog of ggz-agoog het perspectief van de psychiatrie overheerst. In *De DSM-5 voorbij!* (2014) spreekt Jim van Os van een 'ggz in verwarring' en bekritiseert hij zowel het systeem van psychiatrische diagnostiek als de organisatie van de ggz als een systeem van hokjesdenken en bureaucratie. Opvallend genoeg ziet hij de DSM niet louter als een wetenschappelijk onderbouwde diagnostiek, maar als een 'cultureel fenomeen' dat op zijn laatste benen loopt. Zowel hulpverleners, patiënten als wetenschappers willen een alternatief. Er zijn genoeg mogelijkheden, maar deze worden door de DSM en de Nederlandse ggz niet erkend. Het labelingssysteem met zijn 'ongefundeerde nadruk op biologisch determinisme' (Van Os, 2014) heeft volgens critici geleid tot een vertekend en verworden beeld van alledaags psychisch lijden. Het reduceert de zieke tot zijn ziekte, tot zijn diagnose. Met de uitspraak 'Ik ben niet mijn diagnose' verzetten patiënten zich tegen deze identificatie met hun ziekte.

Wat in de uitzending ook goed naar voren komt, is dat patiënten als mens gezien en gehoord willen worden: 'Help mij. Zie mij

nou!'. Maar de teneur in de reguliere ggz is een heel andere. Een van hen vat het in de uitzending van *Tegenlicht* als volgt samen: 'Jij hebt dit. Jij moet in behandeling en dat je wordt weggezet als fout'. Deze uitspraak onderbreekt de deling van het zintuiglijk waarbinnen patiënten leren hun situatie op een bepaalde manier waar te nemen te representeren binnen een bestaande diagnostiek, die een tegenstelling genereert tussen normalen en niet-normalen. Het enige wat we volgens Van Os bereiken door de mensheid op te splitsen in 'normalen' en 'niet-normalen' is stereotypering en discriminatie (Van Os, 2014). 'Ik ben niet mijn diagnose' is in dit licht gezien een daad van emancipatie. Het stelt de grens tussen normaal en abnormaal ter discussie.

Natuurlijk, diagnoses bieden ook houvast. Zo vertelt de Prison Break-acteur Wentworth Miller dat de diagnose dat hij autisme heeft als een onverwacht geschenk uit de hemel kwam. Nadat dit op de nieuwssite Nu.nl verscheen deelt NUjij'er Miss Vicky mee dat de diagnose autisme voor haar meer vrijheid betekende, dat haar wereld openging, omdat zij nu namelijk wel over zichzelf kon leren. Een andere NUjij'er schrijft dat het label autist hem of haar 100 procent heeft gered en het beste is wat hem of haar in het leven is overkomen.<sup>3</sup> Volgens Floortje Scheepers, hoogleraar innovatie in de ggz, eisen patiënten soms een diagnose. 'Dan weet ik wat ik heb. Wie ik ben. Het ligt dan niet aan mij. Ik doe niets verkeerd.' In *Mensen zijn ingewikkeld* geeft zij daarvan een paar voorbeelden uit haar spreekkamer. In de uitzending van *Tegenlicht* zegt zij:

We hebben lang gedacht dat de aanname dat het om biologische ziekten gaat destigmatiserend zou werken (...) maar een meta-analyse laat zien dat het tegendeel waar is. Geloven in biomedische stoornissen versterkt het stigma juist. Want je krijgt nog meer het idee: die mensen zijn gewoon gek. En gek is eng. Terwijl als je uitgaat van variatie en van normale menselijke eigenschappen die kunnen ontregelen, dan gaan we dat misschien minder zien als gek of ziek en wordt het makkelijker te accepteren dat die variatie erbij hoort.

Menselijke variatie is een relationeel begrip. Het gaat er vanuit dat specifieke eigenschappen voortdurend veranderen en in verschillende contexten verschillend gewaardeerd kunnen worden. Als we een norm stellen, dan richten we onze aandacht op een afwijking of tekort dat we willen opheffen, kortom op normaliseren.

Het houvast – en de daarmee verbonden eis: ‘Ik heb een depressie en moet zwaardere medicijnen krijgen’ – ontstaat door het idee dat bijvoorbeeld depressie een psychische entiteit is én doordat we in onze samenleving kwetsbaarheid nauwelijks accepteren. Alleen al om dat laatste beperkt de discussie over DSM en de ggz zich niet tot psychiatrie en vereist het een herschikking van hoe we mentale kwetsbaarheid leren zien en daarmee van de positie die patiënten krijgen toebedeeld: ‘De belangrijkste verandering die er moet plaatsvinden als we beter willen omgaan met psychische ontregeling, is een verandering van het maatschappelijk denken over mentale kwetsbaarheid’ (Scheepers, 2021, p. 212). In plaats van psychische kwetsbaarheid te zien als een zwakte, zouden we het moeten leren accepteren als iets dat bij het leven hoort. Dat vraagt om een herverdeling van het zintuiglijke, om een andere indeling van ruimten, posities en tijd en de eigenschappen die daaraan zijn verbonden. Het is volgens haar een illusie dat ‘alles goed komt’ wanneer een juiste diagnose is gesteld en behandeling kan worden gegeven. Daarmee isoleren we mensen, terwijl er ‘veel tijd en aandacht nodig is om een gelijkwaardige relatie aan te gaan waarin ruimte ontstaat voor invalshoeken die het vastgelopen denken, voelen of doen weer in beweging brengen’ (Scheepers, 2021, p. 217). Het denken loopt vast wanneer patiënten enkel serieus genomen worden op het moment dat hun ervaringen, voelen, doen en spreken de bestaande deling van het zintuiglijke of consensus representeert.

Hiermee is natuurlijk niet gezegd dat mentale ontregelingen met een herschikking van de deling van het zintuiglijke als sneeuw voor de zon verdwijnen. Het punt waar het om gaat is dat psychisch lijden niet enkel tot een psychische entiteit en daarmee tot een individu is te herleiden. Scheepers werpt op dat

de samenleving zoals deze is geordend, mentale ontregeling met zich meebrengt. Eerder zagen we dat volgens Han een psychische aandoening als burn-out en depressie 'uitingen zijn van een diepe crisis van de vrijheid' (Han, 2016, p. 10). In de positieve samenleving waarin de vrijheid van het kunnen een zelfdwang wordt, ontstaat een eindeloze dynamiek van de overtreffende trap waarin we de lat voor onszelf steeds hoger leggen. Wie vandaag aan de norm voldoet, doet dat morgen misschien niet meer. Depressie en burn-out zijn de keerzijde van een innerlijke dwang tot zelfoptimalisering. In het verlengde van Foucault stelt hoogleraar psychodiagnostiek Paul Verhaeghe in *Over normaliteit en andere afwijkingen* (2019) dat elke maatschappij haar eigen afwijkingen niet alleen definieert, maar ook mogelijk maakt. In een samenleving waarin *multitasken* en het schaap met vijf poten de normaalste zaak van de wereld wordt gevonden, wordt een te eenzijdige (maar wat is te eenzijdig) focus en concentratie al snel als autistisch gezien, zeker in de praktijk van alledag. Wie te actief is en de rust in de klas verstoort, staat al snel te boek als ADHD'er. Met het stellen van een norm is tegelijkertijd bepaald wat van de norm afwijkt en abnormaal is.

Verhaeghe wijst daarbij op de onbepaalde categorieën die in DSM-rubrieken zijn opgenomen: intens, duidelijk, frequent aanhoudend of krampachtig. Wanneer is een mentale ontregeling te intens, vindt deze te frequent en te krampachtig plaats? Zijn punt is dat DSM-rubrieken niet zozeer symptomen beschrijven als wel gedragingen of psychologische eigenschappen. Die beschrijvingen zijn allesbehalve waardenvrij en vertegenwoordigen heersende normatieve maatschappelijke verwachtingen. 'De inschatting of eigenschappen en emoties te veel of te weinig optreden, berust op sociale of morele criteria' (Verhaeghe, 2019, p. 45).

Met hun kritiek op een louter natuurwetenschappelijke benadering van psychiatrie stellen Verhaeghe, Van Os, Scheepers en Dehue dat de grens tussen normaal en niet-normaal niet op grond van een psychische entiteit kan worden vastgesteld en gelegitimeerd. Anders dan een hersentumor of een beroerte

is een depressie niet op een hersenscan te zien. Geen enkele psychiatrische stoornis kan worden teruggevoerd op een ziekte-entiteit of een biologisch substraat, waardoor het een raadsel blijft hoe psychische klachten ontstaan en hoe ze moeten worden behandeld. (Van Os, 2014; Verhaeghe, 2019; Denys, 2020). De discussie in de psychiatrie is radicaal, omdat zij niet gaat over welk psychische entiteit nu een bepaalde stoornis veroorzaakt, maar het bestaan van de psychische entiteit als zodanig tot probleem maakt. Daarom kan de controverse over de grens tussen normaal en abnormaal niet worden beslecht met een beroep op een psychische entiteit en het wetenschappelijk statuut van de DSM.

Niettemin leeft in de samenleving het beeld dat mentale ontregelingen uiteindelijk verklaard en beheerst kunnen worden door de psychiatrie. Door psychiatrische aandoeningen louter te baseren op een psychische entiteit die geheel op zichzelf bestaat, wekt de natuurwetenschappelijke of biomedische benadering de stellige indruk dat de psychiatrie vrij is van morele en politieke invloeden en dat zij een manifestatie is van een diepere objectiviteit die haar praktijk en de grens tussen normaal en niet-normaal fundeert. Dat maakt haar en de ggz in de woorden van Mouffe tot een 'gesedimenteerde praktijk'. Het gevolg daarvan is dat een *politieke* discussie over wat normaal of niet-normaal, gewenst of onwenselijk gedrag is in de kiem wordt gesmoord. Door uit te gaan van ziekte als natuurlijke entiteit, wordt de psychiatrie in 'praktijk een verdoken disciplinerings' (Verhaeghe, 2019, p. 38) die vooral de functie heeft om mensen te leren zichzelf en hun situatie waar te nemen volgens de heersende sociale normen en gedeelde consensus.

Dat deze functie tegenwoordig een veel groter bereik heeft maakt socioloog Karlijn Roex op indringende wijze duidelijk in haar boek *In verwarde staat. Kritiek op een politiek van normaliteit* (2019). Daarin reconstrueert zij op basis van krantenberichten, documentaires, kamerstukken en interviews met beroepskrachten nauwgezet het debat over de verwarde-personenproblematiek en de politiek van normaliteit die daarin schuilt. Zij laat zien hoe op een voedingsbodem van angst en zorg om veiligheid de



betekenis van 'verwarde persoon' opgerekt wordt. In de officiële definitie die de overheid hanteert gaat het niet alleen om mensen met psychiatrische klachten of verstandelijke beperkingen, maar ook om mensen die schulden hebben, die dakloos zijn, die hun dierbare hebben verloren, die illegaal zijn of die niet goed participeren in onze samenleving. Daarbij stelt de overheid dat het gaat om mensen die 'door hun afwijkende gedrag overlast veroorzaken en een (acuut) gevaar voor zichzelf en/of de omgeving vormen'. Verward gedrag blijkt afwijkend gedrag. Maar, zo vraagt Roex zich af, wat is afwijkend? Iets te hard schreeuwen. Huilen op straat? Uit je dak gaan als je je onheus bejegend voelt? Daarbij lijkt niet ieder afwijkend gedrag als 'verward' te worden gebrandmerkt. Meestal gaat het om mensen die in de marge van onze samenleving leven: mensen met laagbetaald werk, migranten, daklozen, mensen met een uitkering, of om mensen die 'de grip op hun leven dreigen te verliezen'. Iedere werkloze weduwnaar of student met liefdesverdriet die op straat een paniekaanval krijgt wordt daarmee potentieel een verwarde persoon, 'een tikkende tijdbom' die door de politie onder E33 wordt geregistreerd. Een lid van het studentencorps dat brallend en lallend op straat overlast bezorgd zal niet snel als een verward persoon worden aangehouden.

De vraag die in deze discussie naar voren komt is hoe het probleem van (ab)normaliteit wordt gerepresenteerd: als psychiatrisch of als maatschappelijk probleem? Beide representaties baseren zich op kentheoretische (wat weten we van psychiatrische stoornissen), ontologische (het wel of niet bestaan van psychische entiteit) en morele vooronderstellingen (wat is normaal en de rol die psychiatrie heeft in het normaliseren). Beide opvattingen hebben gevolgen voor de relatie tussen behandelaar en cliënt, voor de manier waarop de psychiatrische praktijk wordt georganiseerd en de manier waarop zieken wordt gepositioneerd en met hun diagnose zouden moeten omgaan. De uitspraak 'ik ben niet mijn diagnose' is uiteindelijk een daad van emancipatie die het dominante psychiatrische discours als legitimatie voor wat normaal

is, wie wel en wie niet serieus moet worden genomen, wat wel en wat niet maatschappelijk gezien wenselijk of noodzakelijk is doorbreekt. Van belang is dat dit niet beperkt blijft tot een stille vorm van verzet, maar tot uiting komt in het publieke domein en alternatieve praktijken.

## 7.5 Een ‘empowering conception of ethics’

Wie de studieboeken over beroepsethiek openslaat, ziet vaak in een oogopslag dat ethische reflectie bestaat uit allerlei overlegvormen als moreel beraad en beslismodellen als een ethisch stappenplan, die worden ingezet om een dilemma te bespreken. Welke rol spelen deze modellen en overlegvormen in de wijze waarop wij met morele dilemma’s leren omgaan? Welke rol spelen zij in het vormen van de beroepskracht tot een moreel subject? Hoe worden op basis van deze modellen morele kwesties of dilemma’s gerepresenteerd? Welke vooronderstellingen liggen daaraan ten grondslag? Wat wordt weggelaten? Kan ethiek op een andere manier worden ontwikkeld dan gebruikelijk?

In het sociaal werk en andere beroepen in zorg en welzijn nemen beroepsethiek en ethische reflectie een belangrijk plaats in. Het sociaal werk heeft een beroepscode waarin de maatschappelijke opgave en de kernwaarden en normen van het beroep staan beschreven. Deze geven aan wat gewenst gedrag van de sociaal werker is. Een beroepscode ondersteunt hen bij het maken van afwegingen en het nemen van beslissingen in moeilijke situaties (Buitink & Steenmeijer, 2018). De beroepscode bewaakt de kwaliteit van het sociaal werk en biedt een tegenwicht tegen de manier waarop de handelingsruimte van sociaal werkers steeds meer door procedures wordt ingeperkt. In haar essay *Reclaiming social work ethics: challenging the new public management* laat Sarah Banks (2014) echter zien hoe de taal van het *new public management* in de beroepsethiek is doorgedrongen. Dat komt tot uiting in de nadruk op *individuele* dilemma’s en individuele verantwoordelijkheid van zowel sociaal werkers als hulpvragers

of cliënten. De manier waarop kwesties ethisch worden gemaakt, vestigt de aandacht op de relatie tussen sociaal werkers en hun cliënten en leidt die af van het bredere sociale beleid: 'This occurs through a discourse that highlights ethical issues as being about individual social workers making decisions in difficult circumstances, divorced from the broader policy of political context' (Banks, 2014, p. 16). Beroepsethiek depolitiseert.

Ethiek gaat, zo constateert Banks, steeds nadrukkelijker over het reguleren van gedrag volgens vastgestelde standaarden, codes en gedragsregels. Veel van deze standaarden, codes en gedragsregels baseren zich op vooronderstellingen over de 'good society' en in het verlengde daarvan wat goed sociaal werk is. Ethiek en ethische reflectie oefenen een positieve macht uit. Inhoudelijk wordt het denken over ethiek gedomineerd door drie ethische theorieën of benaderingen. In studieboeken over ethiek voor het sociaal werk nemen de deugdenethiek van Aristoteles, de plichtenethiek van Kant en de doel- of gevolgenethiek van Mill of varianten als rechtenethiek en zorgethiek steevast een vooraanstaande plaats in. In het rapport van de commissie die advies uitbracht over de kwestie van voltooid leven, worden zij gezien als de 'belangrijkste benaderingen' in onze samenleving (Adviescommissie voltooid leven, 2016, p. 130).

Ondanks onderlinge verschillen gaan deze drie ethische benaderingen ervan uit dat 'morele beslissingen rationaliteit vereisen' (Ten Bos & Painter-Morland, 2013, p. 52). Een doeethiek hanteert een calculerende rationaliteit waarbij het grootste welzijn voor iedereen een ijkpunt vormt voor wat goed handelen en ethisch verantwoord is. Eenvoudig gezegd, het algemeen belang en welzijn gaan boven dat van een enkeling. De plichtenethiek verbindt rationaliteit met menselijke autonomie, achting voor de wet en de menselijke waardigheid die wij daaraan ontleen. Cruciaal is dat we onze oordelen niet kunnen legitimeren met de heersende moraal, want die is uiteindelijk willekeurig. Voor de deugdenethiek draait het om het optimaal gebruik van de rede, met als doel het hoogste doel in het leven te bereiken: een volmaakt mens worden. In de beroepspraktijk draait het dan om

de vraag wat ons een goede sociaal werker of onderwijzer maakt en wat we moeten doen om dat doel te realiseren. Deze ethische theorieën en de vooronderstellingen die daarin verborgen liggen, zijn bepalend voor hoe ethische problemen en waarden worden gedefinieerd en morele dilemma's worden benaderd. Hoe wordt voltooid leven tot probleem gemaakt: is het probleem de morele kwaliteit en het zorgvuldig handelen van beroepskrachten? Wordt het tot een probleem van menselijke autonomie en waardigheid gemaakt? Of worden de mogelijk maatschappelijke gevolgen tot het probleem van voltooid leven gemaakt? Tot welk probleem het wordt gemaakt, zal zich vertalen in het beleid en wetgeving die erover worden gemaakt.

Om tot een verantwoorde beslissing te komen worden allerlei beslismodellen, stappenplannen of overlegvormen ontwikkeld. In de kern komen deze modellen erop neer dat er een moreel dilemma wordt geformuleerd, de verschillende belangen, handelingsmogelijkheden en relevante morele waarden worden beschreven en vervolgens een afweging en een keuze (uit twee kwaden) wordt gemaakt. Dergelijke modellen worden gepresenteerd als een neutraal 'hulpmiddel' dat studenten en sociaal werkers helpt om hun gedachten gestructureerd te ordenen over een vraag wat juist is om te doen: 'Tezamen met een open en onbevooroordeelde attitude zal door de verkenning van het probleem, de explicitering van de morele vraag, de analyse en de afweging van argumenten, de kans op een consensus worden vergroot' (Bolt et al., 2005, p. 31). Consensus is niet verzekerd, maar het is dan wel helder op welke argumenten een 'afwijkende mening' (Bolt et al., 2005, p. 32) is gebaseerd. In het debat over levensbeëindiging van gezonde ouderen die niet meer verder willen leven omdat zij hun leven voltooid vinden, komt de ethicus van christelijke huize beslist tot een ander oordeel dan zijn D66-collega.

Het gebruik van het woord 'onbevooroordeeld' is veelzeggend: het suggereert dat een rationele gestructureerde reflectie over een morele kwestie op zichzelf moreel goed is en een ethisch stappenplan 'slechts een middel' is om in een voorkomende casus helderheid te bieden. Een keuze is ethisch verantwoord

wanneer daar neutraal, onbevooroordeeld en rationeel over is nagedacht. Dat wekt de suggestie dat wanneer een beslismodel goed is uitgevoerd, de uiteindelijke keuze ethisch verantwoord is, 'alsof moraliteit een kwestie is van de juiste procedure volgen' (Ten Bos & Painter-Morland, 2013, p. 55). Overlegvormen en beslismodellen stellen eisen en verwachtingen aan hoe we een morele kwestie benaderen en hoe we daarmee moeten omgaan: rationeel, neutraal en onbevooroordeeld. Deze houding zelf getuigt reeds van een moraliteit c.q. morele kwaliteiten. Zo neutraal en onbevooroordeeld zijn die overlegvormen en beslismodellen dus niet. We kunnen hooguit zeggen dat de procedure goed gevolgd is, maar niet dat de uiteindelijke keuze noodzakelijk ethisch verantwoord is.

Beslismodellen en overlegvormen brengen structuur aan in ethische reflectie en discussie, maar die structuur laat geen ruimte om die contexten zelf ter discussie te stellen. Evenmin laten zij ruimte voor de complexiteit van innerlijke tegenstrijdigheden, dubbelzinnigheden, onzekerheden, emoties, verlangens, sym- en empathie of existentiële onzekerheden. Persoonlijke voorkeuren en overtuigingen zijn onverenigbaar met een onbevooroordeelde houding die we geacht worden aan te nemen. Michael Lambek brengt daar tegenin dat 'any single picture of ethics that claimed consistency and completion would be a distortion of matters that are complex, contingent, and ultimately intangible' (Lambek, 2015, p. 7). De alledaagse werkelijkheid is geen keurig gestructureerd geheel met een vast begin en eind dat in hokjes kan worden opgedeeld. De '*objectified* appearance of ethics' – de criteria, codes, principes, voorschriften, waarden en rechtvaardigingen, beslismodellen en overlegvormen – beschrijven slechts 'the periodic condensation of the air we breathe' (Lambek, 2015, p.17).

Ethische beslismodellen en overlegvormen beperken zich tot een specifieke situatie of casus, die ons voor de vraag stelt wat juist is om te doen. Zij representeren morele kwesties als een handelingsprobleem: wat is juist om in deze situatie te doen. Meer dan 'slechts een middel', vertegenwoordigen deze

overlegvormen en modellen echter een *public management* en vormen zij ons als moreel subject dat gestructureerd reflecteert en een onbevooroordeelde houding aanneemt. Zij beperken zich tot een 'casus' en zijn 'niet geschikt voor het onderzoeken van meer algemene vraagstukken zoals wat de doelen van de gezondheidszorg behoren te zijn' (Bolt et al., 2005, p. 32). De beslissingen die sociaal werkers in moeilijke omstandigheden moeten maken, worden losgemaakt van zowel de maatschappelijke en politieke context als van de praktijk van alledag.

Deze benadering van beroepsethiek vormt het gangbare uitgangspunt in studieboeken over beroepsethiek in het sociaal domein.<sup>4</sup> Dat neemt niet weg dat morele kwesties ook anders gerepresenteerd kunnen worden. Zo stelt de Britse filosoof Simon Critchley het probleem van de ethiek voor als een 'politieke teleurstelling' over het feit dat we leven in wereld van extreme ongelijkheid en een gebrek aan motivatie hebben om daar werkelijk iets aan te doen. Het ontbreekt ons volgens hem aan een 'empowering conception of ethics' die ons in staat stelt een antwoord te geven op deze politieke teleurstelling en ons daartegen te verzetten (Critchley, 2008, p. 8). Ethiek en politiek zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden: 'zonder politiek is ethiek leeg, en zonder ethiek is politiek blind' (Critchley, 2008, p. 13). Ethiek verwijst hier beslist niet naar een gestructureerde reflectie, maar naar een ethische ervaring die voortkomt uit 'de exorbitante eis van oneindige verantwoordelijkheid' die ons confronteert met extreem onrecht dat we moeten tegengaan (Critchley, 2008, p. 40).

In haar kritiek op een beroepsethiek die wordt ingelijfd door het *new public management* representeert Banks, daarbij verwijzend naar Critchley, een morele kwestie niet als een handelingsprobleem, maar als een probleem van onrecht. Zij houdt een pleidooi om het politieke (*the political*) terug te brengen 'in het hart van de ethiek' (Banks, 2014, p. 14). Daarbij wijst zij op het belang 'to see ethical issues as embedded in everyday practice and people's lives' (Banks, 2014, p. 18). Op grond hiervan komt zij tot heel andere, nog preliminaire uitgangspunten van een

beroepsethiek voor het sociaal werk. Allereerst zouden sociaal werkers moeten strijden voor radicale sociale rechtvaardigheid en tegen sociaal onrecht. Ten tweede noemt zij 'emphatic solidarity': sociaal werkers zouden zich niet alleen moeten engageren met de hoop, pijn en genoegens van degenen die hun hulp en ondersteuning nodig hebben, maar ook met 'collective action for social change' (Banks, 2014, p. 20). Daartoe moeten zij in staat zijn om heersende ideeën ter discussie te stellen en aandacht te hebben voor de structurele oorzaken van hun problemen. Ten derde moeten zij inzien dat individuele hulpvragers zelf niet geheel verantwoordelijk zijn voor de situatie waarin zij zitten. Daarom moeten sociaal werkers zich, ten vierde, verzetten tegen beleid dat sociale problemen individualiseert. Er is, als vijfde, morele moed nodig om een kind uit huis te plaatsen, racisme tegen te gaan en ons uit te spreken tegen beleid dat een onevenredige impact heeft op mensen die hulp en ondersteuning hard nodig hebben. Tot slot zouden sociaal werkers de onzekerheid, complexiteit, ambivalenties en tegenstellingen moeten erkennen. Ethiek is 'not about simple dilemmas' of 'about simply following rules – it is about questioning and challenging, feeling and acting' (Banks, 2014, p. 21).

## 7.6 Tot slot: Een handelingsperspectief

Ik heb een poging ondernomen om de discursieve verwevenheid van de verschillende dimensies van empowerment te beschrijven aan de hand van een drietal 'cases' en laten zien hoe deze consensus kan worden doorbroken. De manier waarop een student leert om te gaan met een cliënt, representeert een heersend moraliserend discours over burgerschap en de functie die zowel het sociaal werk, de psychiatrie als het onderwijs (*police*) daarin hebben. De cliënt die het niet doet of die zich niet identificeert met zijn diagnose, doorbreekt de consensus als systeem van waarneembare vanzelfsprekendheden waarbinnen cliënten zichzelf en hun situatie leren waar te nemen en te

representeren. Diagnostiek en ethische beslismodellen brengen beroepskrachten in een positie van waaruit zij leren objectief of onbevooroordeeld te reageren op anderen en hun situatie. In die discursieve verwevenheid komen de drie lijnen van de ontologie van het zelf samen: weten, ethiek en macht. Bezien we een stoornis als een resultaat van een psychische entiteit (weten), dan depolitiseren (macht) we daarmee de grens tussen normaal en abnormaal (ethiek).

Eerder stelde ik het psychologiseren van kritiek tot weerstand aan de kaak. Volgens Rancière schuilt hierin een politiek onrecht. Dat stelt ons voor een eerste opgave: bezien we 'afwijkende' standpunten, 'recalcitrant' gedrag of 'negatieve' emotie enkel als ruis en blijk van ongenoegen, óf bezien wij die als uitdrukking van geleden onrecht en als een daad van dissensus of emancipatie? Beperken we onze normatieve afwegingen tot procedurele aangelegenheid of wijzen we op het antagonisme dat in dilemma's besloten ligt? Moraliseren we het politieke moment of politiseren we de ethiek en erkennen we dat praktijken politiek van aard zijn? Of kort een bondig: kiezen we voor aanpassing of voor verzet?

Het zal duidelijk zijn dat empowerment als daad van dissensus een politieke (maar geen partijpolitieke) agenda heeft. Als daad van dissensus opent empowerment een ruimte om ons te bevrijden en te emanciperen van een positie en de verwachtingen en mogelijkheden die we daarbij krijgen toegewezen. Cliënten die weigeren zich te identificeren met hun diagnose ontkennen niet dat ze een aandoening of stoornis hebben, maar wel dat ze die aandoening of stoornis zijn. Zij eisen als het ware het recht op om zelf te bepalen hoe zij daarmee om willen gaan. Zij weigeren de identiteit die de bestaande orde hen als cliënt toebedeeld en herschikken de bestaande orde en manieren van spreken en waarnemen om nieuwe identiteiten en gedrag mogelijk te maken. Dat zou zich moeten vertalen en moeten worden bekrachtigd in een andere praktijk van de ggz. Is dat niet wat de 'nieuwe ggz' beoogt, een andere ordening en representatie van onze waarneming?

Wat vraagt dit van de ggz-agoog, begeleider, sociaal werker en leraar? Wat kunnen zij doen? Allereerst vraagt dat van



beroepskrachten in het sociaal domein dat zij cliënten en in het onderwijs dat zij studenten politiek serieus nemen en leren luisteren naar wat zij hebben te zeggen, wat zij zien en horen, ook al past dat niet in de manier waarop de bestaande orde het zintuiglijke verdeelt. Het vraagt ook dat zij het politieke zichtbaar maken, niet door de vraag achter de vraag, maar door het antagonisme achter het dilemma's, tegenstrijdigheden en controverses bloot te leggen. Zij moeten ook bereid te zijn om te kijken hoe een probleem wordt gedefinieerd, op basis van welke vooronderstellingen, wat daarin wordt verzwegen en hoe het probleem anders kan worden gedefinieerd. Tegenover mogelijke handelingsalternatieven die zich voordoen, staan we aanvankelijk met lege handen. Daarmee bedoel ik dat we op voorhand geen criteria of regels hebben hoe we die mogelijkheden zouden moeten vormgeven en dat we geen gemeenschappelijke taal hebben om die mede te delen en met anderen te delen. Die criteria en regels staan niet op voorhand vast, maar we moeten ze met elkaar uitvinden door te experimenteren en door praktijken en onszelf opnieuw vorm te geven.

Zeker, daarmee klinkt weer iets door van de artistieke kritiek waarmee het neoliberalisme empowerment voor zijn karretje wist te spannen. De creativiteit en het experiment richten zich echter niet alleen op het individu, maar op het herschikken van de heersende consensus en vraagt om een politieke agenda die een zinvol antwoord biedt op de manier waarop het sociale domein zich heeft ontwikkeld tot een zorgindustrie, waarbij het aan medemenselijkheid heeft ingeboet.

# Nawoord

De algemene vraag waarmee ik dit boek begon, was in hoeverre empowerment een 'positieve macht' uitoefent op het leven om dat te controleren. Of in navolging van Benjamin Coriat iets provocerende geformuleerd: in hoeverre empowerment het nieuwe oorlogswapen tegen de burgers is. De vraag of empowerment een positieve macht uitoefent heb ik toegesneden op de vraag welke rol het speelt in de manier waarop we ons tot onszelf, anderen en onze situatie leren verhouden en welke vormen van weten, normatieve vooronderstellingen en technieken daarin samenkomen.

In mijn omzwerfing heb ik betoogd dat empowerment inderdaad een 'positieve macht' uitoefent op het leven met het doel dat te controleren, vooral daar waar het een ethos van positiviteit vertegenwoordigt en positiviteit tot norm verheft. Bij 'positieve macht' moeten we niet denken aan repressie, maar aan machtsmechanismen die ons gedrag in een gewenste richting sturen, veelal zonder dat we dat merken en er iets over te zeggen hebben. Die macht stuurt aan op een positieve basishouding, die een centrale en richtinggevende rol krijgt in het empowermentdiscours en praktijken van empowerment. In 'positiviteit' komen meerdere betekenissen samen. Positiviteit staat voor een proactieve houding van het individu dat verantwoordelijkheid wil nemen voor hoe het zich tot zichzelf, zijn situatie en anderen op positieve wijze verhoudt en hoe het zich daarbij laat leiden door positieve waarden en emoties. Daarbij wijst die persoon niet met een beschuldigende vinger naar anderen of naar de situatie waarin hij of zij zich bevindt, als verklaring voor het ongenoegen dat hij of zij ervaart. Het ethos en bestuur van positiviteit verheft een positieve houding tot het goede en weet op ingenieuze wijze alles uit te leggen in zijn voordeel wat het geloof in het positieve weerspreekt. Daarmee legt positiviteit een ban op negatieve emoties en psychologiseert het kritiek en verzet tot weerstand, tot recalcitrant gedrag en tot de onwil om mee te werken en aan zichzelf te werken.

Wat betekent dit voor diegenen die enorm getraumatiseerd zijn, die telkens weer nul op het rekest krijgen of die, zoals in het toeslagenschandaal, door een overheidsinstantie het leven onmogelijk wordt gemaakt? Juist omdat positiviteit en een positieve instelling niet alleen vanuit een idee van empowerment, maar ook in de media worden gemoraliseerd, zullen diegenen die dat niet kunnen opbrengen zich dubbel miskend voelen, wanneer we hen blijven aanspreken op een positieve houding en van hen vragen in de meest grauwe situatie een lichtpuntje te blijven zien.

Ik meen dat het ethos van positiviteit een verklaring biedt voor de vraag hoe het mogelijk is dat het neoliberalisme het begrip empowerment, afkomstig uit de burgerrechtenbewegingen, heeft kunnen inlijven. Het neoliberale positiviteitsethos beantwoordt aan de artistieke kritiek die eind jaren zestig opkwam. Behalve voor sociale rechtvaardigheid en tegen sociaal onrecht, streed jongeren en studenten toen tegen vercommercialisering van expressie en vervreemding én voor creativiteit, zelfexpressie, autonomie en zelfontplooiing. Het empoweren van medewerkers speelt in op deze artistieke kritiek, die niet draait om collectieve hervorming maar om individuele vrijheid en ontplooiing. Die kritiek vertaalt zich in een andere visie op de manier waarop bedrijven georganiseerd en medewerkers gemanaged moeten worden. Hiërarchische machtsverhoudingen en centralistisch aangestuurde organisaties laten geen ruimte voor persoonlijke autonomie, creativiteit en expressie en werden daarom platgeslagen. Een platte en lerende organisatie, taakverbreding en -verrijking waren niet alleen instrumenten om medewerkers aan zich te binden, zij werden ook voorgesteld als het toonbeeld van democratische waarden en van het liberaal-democratische antwoord op het failliet van het voormalig Oostblok.

Kortom, in het licht van de artistieke kritiek is het niet zo verwonderlijk dat empowerment zijn weg in het bedrijfsleven heeft gevonden en zijn aandacht primair richt op het individu en niet langer op maatschappelijke structuren. De kritisch-integrale benadering van empowerment bekritiseert naar mijn mening

terecht deze eenzijdige gerichtheid op het individu en de reductie van empowerment tot het versterken van eigen kracht. Maar zij sluit de discussie hierover kort door de eigen invulling te baseren op de werkelijke inhoud of essentie van empowerment. Ondanks haar felle kritiek op de 'neoliberale recuperatie' van empowerment, blijft de kritisch-integrale benadering van empowerment vasthouden aan het ethos van positiviteit. Door de positieve basishouding centraal te stellen en zich te baseren op positieve waarden, eist deze benadering voor zichzelf min of meer het morele gelijk op en moraliseert zij daarenboven het politieke moment. Evenmin heeft zij oog voor hoe het bestuur van positiviteit ons gedrag cognitief, moreel en emotioneel reguleert en daarmee onze zeggenschap over ons leven en hoe we ons daartoe willen verhouden. Geen enkele verhouding lijkt door omstandigheden of individuele eigenschappen, positieve of negatieve, te worden afgedwongen. Wat als positief of negatief wordt gezien, is evenwel sterk afhankelijk van de heersende conventies en denkgewoontes die in de positieve samenleving heersen. Succes is een keuze; falen dus ook. Het is een samenleving van *wINNERS* en *losers*. De steenrijke Rotterdamse Michel Perridon geeft zijn bezoekers aan zijn villa Welgelegen in Rotterdam een tegel mee waarop staat: 'Losers hebben een excuus en winnaars een plan'. Een dergelijke tegeltjeswijsheid bevestigt weer eens hoe een liberaal klimaat het gevoel van eigenwaarde ondermijnt van mensen die niet kunnen meekomen en afhaken.

Biedt de positieve basishouding een afdoend kritisch weerwoord tegen de positieve samenleving? Biedt de opvatting van relationele autonomie een kritisch antwoord op de positiviteit als een vrijheid van het kunnen die elke negativiteit als een excuus afdoet? Door tegenover de grenzeloze autonomie van het neoliberalisme te pleiten voor een relationele autonomie, merkt de kritisch-integrale benadering terecht op dat we enkel autonoom zijn in relatie tot anderen. De topwetenschapper en autonome kunstenaar kunnen alleen op de toppen van hun kunnen presteren, omdat zij ondersteund worden door hun assistenten en huishoudelijke hulpen. Relationele autonomie doet

echter niets af aan het morele appel om onszelf te optimaliseren en positief in het leven te staan.

Stellen we positiviteit als norm, dan wenden we de blik af van het negatieve. Wanneer ik een pleidooi houd om het negatieve in het vizier te houden, dan doe ik dat beslist niet bij wijze van een onverschillig of gemakkelijk excuus, maar vanuit een verzet tegen zowel de hoera-stemming die wegkijkt van de ellende waarin mensen geraken als tegen de neiging ellende te verklaren. Aan dat laatste, zo moet ik toegeven, maak ook ik mij regelmatig schuldig ('Houd maar op. Je hoort niet wat ik zeg'). Welk luisterend oor wordt geboden wanneer iemand zijn beklag of existentiële twijfels slechts beantwoordt ziet in een verklaring dat de samenleving nu eenmaal zus en de overheid nu eenmaal zo in elkaar zit? Belangrijk is dit: als we de blik afwenden van het negatieve, dan beperken we ons enkel tot wat bekend, mogelijk en voorhanden is, dan beantwoorden wij gedachteloos aan een heersend discours dat veelal gevat is in clichés en gemeenplaatsen die een positieve grondhouding modelleren. Existentiële vragen en persoonlijke twijfels en onzekerheden – Is dit het waard? Waar ben ik mee bezig? Waarom doe ik dit? Wil ik dit nog wel? – leiden vaak tot een bezoek aan een coach of psycholoog. Kunnen we deze vragen en gebeurtenissen echter ook erkennen als een kritiek op het algemeen goede, en daarmee op de wijze waarop we onze samenleving ordenen? Anders gezegd, kunnen we deze ervaringen aangrijpen om het persoonlijke politiek te maken in plaats van het politieke persoonlijk?

Het politieke moment dient zich aan waarop het discours op zijn grenzen stuit en in paradoxen verwickeld raakt. Is de vanzelfsprekendheid waarmee we in het leven staan eenmaal doorbroken, dan dringen fundamentele vragen zich op. Het politieke is niet alleen de vraag naar de legitimatie van de grens, het is een grenservaring. Daarom kan het politieke moment ons niet onberoerd laten. We ergeren ons, raken in de war of juist gepassioneerd. Dat als negatieve emotie wegzetten, miskent het politieke moment dat daarin verborgen kan liggen. Boosheid

van cliënten, zo zei een sociaal werker mij, is een uiting van onrecht. We kunnen die boosheid ombuigen naar positief gedrag of de beveiliging erbij halen en de betreffende persoon sancties opleggen. We kunnen ons op die momenten echter ook verzetten: een andere positie innemen, ons leven anders in richten of onze praktijken anders ordenen en grenzen verleggen of bakens verzetten.

Verzet kan spontaan zijn of gepland, gewelddadig of geweldloos, stil of luidruchtig, groot of klein zijn, individueel of in groepen geuit worden. Net als macht is verzet alomtegenwoordig: in de relatie met onszelf – ‘wil ik dit wel?’ – en met anderen en de wereld. Het kent vele uitingen: ludieke, gewelddadige, zwijgzame en cynische. Verzet wortelt in het moment dat het discours verstrikt raakt in paradoxen en niet meer vanzelf spreekt en ons niet meer aanspreekt. ‘Wie ben jij om mij te zeggen in welke richting ik mijzelf moet sturen, ik heb toch eigen regie?’. Deze opmerking of performatieve tegenspraak illustreert hoe het discours wordt ondergraven door er een beroep op te doen. Zie dat gat maar eens te dichten. De vraag is hoe we op beleidsmatig niveau en in praktijken met deze paradoxen omgaan, hoe we de onenigheid vorm kunnen geven. Ook ‘Ik ben niet mijn diagnose’ is een daad van verzet waarin impliciet een beroep op eigen regie en eigen kracht wordt gedaan. Deze uitspraak vindt weerklank in en/of wordt gevoed door een ander denken over psychiatrie en de manier waarop de ggz wordt georganiseerd. Wanneer dat geen weerklank zou vinden, is de individuele cliënt een roepende in de woestijn: de gek die ontkent dat hij gek is. Op het niveau van de samenleving verbindt de discussie zich met die over marktwerking en ordeningsprincipes die verder reiken dan alleen de psychiatrie. Die discursieve verwevenheid leren begrijpen is de belangrijkste opgave die we onszelf moeten geven.

Empowerment als dissensus richt zich niet op de emancipatie van het individu, maar op het herverdelen van het gemeenschappelijke en van de verhouding tot onszelf, tot anderen en tot de wereld. De politieke benadering van empowerment vertrekt vanuit de vooronderstelling dat het leven strijd is en de samenleving

nooit af. Iedere orde wordt geconfronteerd met een radicale negativiteit die zij niet kan omvatten en met de vraag naar haar legitimatie. Het politieke is altijd een beweging die verwarring zaait en zal daarom met argwaan worden bekeken. Maar voor wie bereid is om in beweging te komen, maakt het politieke ook mogelijk wat voorheen ondenkbaar en onvoorstelbaar was.

Empowerment is het onmogelijke mogelijk maken. Sociaal werkers zijn niet alleen verantwoordelijk voor de afweging wat in een bepaalde situatie goed is om te doen, maar moeten ook met elkaar nadenken over wat goed sociaal werk is, zonder daarmee het gelijk op voorhand voor zich op te eisen. Sociaal werk is geen gegeven, al ervaren we dat wellicht wel zo. Het kan anders. We kunnen andere wegen inslaan dan enkel de bekende weg. Dat vraagt niet om het aftasten van grenzen in een leugenachtige machtsvrije communicatie, noch om onderhandelen en het sluiten van compromissen. Hoe klein ook, het gaat om een daad van dissensus, om het delen van onenigheid. Het onzichtbare zichtbaar maken: niet kijken naar wat niet kan, maar naar wat wel kan. En ook hier wordt, net als van cliënten, van ons het onmogelijke gevraagd.

# Verantwoording

Deze studie heb ik geschreven in het kader van mijn postdoctoraal onderzoek naar de ethisch-politieke dimensie van empowerment. Gedurende de looptijd van dat onderzoek (2019-2021) heb ik meerdere artikelen hierover gepubliceerd. Deze artikelen zijn voor een deel in dit boek verwerkt, of delen ervan zijn daaruit licht bewerkt overgenomen. Zie de bibliografie voor de artikelen waarom het gaat.

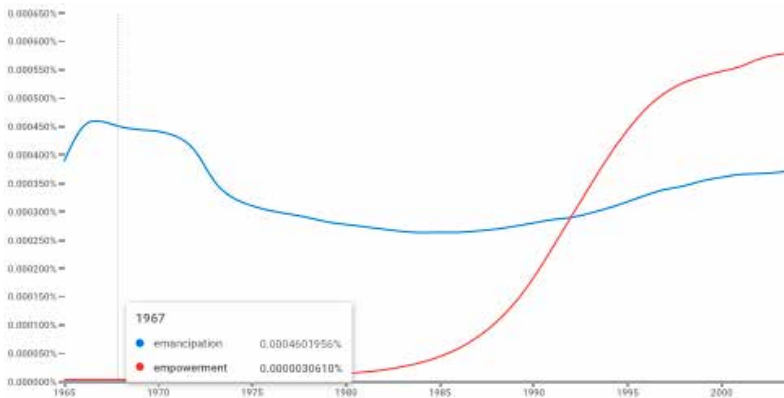




# Noten

## 1 Inleiding

1. Sociaal werk is breed en omvat in de opleiding praktijken rond jeugd, langdurige en complexe zorg en ggz en welzijn en samenleving. Ik geef de voorkeur aan de term beroepskracht en sociaal werker boven professional en sociale professional. Onder sociaal werkers reken ik beroepskrachten die in het sociale domein werken als hulpverleners, ggz-agogen, maatschappelijk werkers, opbouwwerkers, schuldhulpverleners enzovoort.
2. Ik ga hier in het derde hoofdstuk nader op in.
3. Wie in de Ngram Viewer van Google de woorden 'empowerment' en 'emancipation' intikt, ziet onmiddellijk dat het woord empowerment tot de jaren zeventig niet of nauwelijks voorkomt, daarna steeds meer in zwang raakt en vanaf 1991 de boventoon gaat voeren. Google n-gram (opgehaald 15 september 2020) van frequentie van het voorkomen van de woorden 'empowerment' en 'emancipation' van 1950 tot 2019.



4. Het woord dispositief betekent apparaat. Denk in dit geval bijvoorbeeld aan het gebruik in 'ambtenarenapparaat', of het 'staatsapparaat'. Het is een complex samenstel waarin elementen die interacteren, in dit geval: wetten, procedures, politiek opvattingen, hiërarchische verhoudingen, bestuurscultuur en

maatschappelijk organisaties, maar ook fysieke ruimte die de verhouding tot de burger normeert.

5. Het weten (*savoir*) omvat alle uitingen die door mensen als waar en zinvol worden ervaren. Het wordt dus niet alleen belichaamd door de wetenschappen, maar door alle uitspraken, of ze nu worden gedaan op de kansel, in nieuwsrubrieken, glossy's, de politiek of in de wetenschap. Het weten overstijgt de kennis (*connaissance*) die door wetenschappen wordt ontwikkeld.
6. Op de website Body of Knowledge sociaal werk. Het kennisfundament van de sociaal werkers vat Van Regenmortel haar opvatting van empowerment samen. <https://www.bodyof-knowledgesociaalwerk.nl/empowerment>. Haar benadering van empowerment beschrijft zij onder andere in *Zwanger van empowerment* (2008) en in *Lexicon van empowerment* – haar Marie Kamphuislezing uit 2011. We vinden deze benadering terug in het studieboek over hulpverlening aan meervoudig gekwetsten en armoede (Heyndrickx, P., et al. (red.) (2005). *Meervoudig gekwetsten. Contextuele hulpverlening aan maatschappelijk kwetsbare mensen*. Lannoo; Vansevenant, K. Driessens, K., & Van Regenmortel, T. (2009). *Bind-kracht in armoede. Krachtgerichte hulpverlening in dialoog*. Lannoo.

## 2. Empowering business

1. Deniz Ince & Anne Schmidt (2017). Eigenkracht versterken. Wat weten we? Literatuuronderzoek naar de stand van zaken. Nji.; Remy Vink & Jessica van den Toorn (november 2019). Denkend over Eigen Kracht zie ik... Reflectietool voor gemeenten. TNO/ Verwey-Jonker Instituut.; Lineke van Hal & Anna Jansma (2019). Versterken van eigen kracht. Van ouders en jeugdigen. Verwey-Jonker Instituut.; Rob Gilsing, Anna Jansma, & Judith Schöne (2017), Eigen kracht ontleed. Een praktijkgerichte verheldering. Verwey-Jonker Instituut.; Kromhout, M., Van Echtelt, P., & Feijten, P. (2020). Sociaal domein op koers? Verwachtingen en resultaten van vijf jaar decentraal beleid. SCP.
2. Giridharadas baseert zich voor het onderscheid tussen *critic* en *thought leader* op *The Ideas Industry* van Daniel Drezner (2017) Oxford University Press. Wie op het internet thought leader intikt vindt een groot aanbod aan cursussen hoe je er een kan worden. Bij een critic is dat allerminst het geval.

3. De Wereldbank 'impose une vision instrumentale de l'empowerment qui s'intéresse plus à la contribution des pauvres au développement qu'à la contribution du développement au pouvoir des pauvres' en richt zich op voorzieningen 'pour qu'ils puissent devenir des acteurs efficaces sur le marché'. Calvès, A. (2009). 'Empowerment': généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement. *Revue Tiers Monde*, no 200, (4), 735-749. doi:10.3917/rtm.200.0735.
4. Het is ondoenlijk hier een volledig overzicht te geven van theorieën en praktijken die zijn ontwikkeld. Zie onder andere Robert Adams (2008). *Empowerment, participation and social work* (vierde editie). Macmillan Palgrave.; Calvès, A. (2009). 'Empowerment': généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement. *Revue Tiers Monde*, no 200, (4), 735-749. doi:10.3917/rtm.200.0735; McLaughlin, K. (2016). *Empowerment. A Critique*. Routledge.; Schutz, A. (2019). *Empowerment. A Primer*. Routledge.
5. Van Regenmortel spreekt van een empowermentparadigma om te onderstrepen dat het om een denk- en handelingskader gaat: 'een geheel van overtuigingen, waarden en handelwijzen die door leden van een bepaalde samenleving worden gedeeld' (Van Regenmortel, 2008, p. 22). Anderen spreken van een kritische-integrale benadering van empowerment. Ik geef de voorkeur aan de laatste omdat dit duidelijk maakt dat micro-meso- en macroniveau met elkaar zijn verweven. Voor de afwisseling spreek ik ook van kritische benadering.
6. De informatie over Barbara Solomon en Patricia Hill Collins ontleen ik aan de artikelen van Gutiérrez 1990 en 1995.
7. 'To surmount the situation of oppression, people must first critically recognize its causes, so that through transforming action they can create a new situation, one which makes possible the pursuit of a fuller humanity.' (Freire, 2005, p. 47).
8. Een verklaring dat toenemende welvaart niet leidt tot meer welzijn 'is that what matters in rich countries may not be your actual income level and living standard, but how you compare with other people in the same society' (Wilkinson & Pickett, 2007).
9. Ik merk bij dit alles op dat de inzichten van deze managementgoeroes zich niet beperken tot het bedrijfsleven. Kranten en opiniebladen besteden aandacht aan hen. Aan de muren van een scholengemeenschap in Rotterdam hangen de zeven

eigenschappen van leiderschap volgens Stephen Covey. Een student vertelde mij dat ook de opvang waar zij werkt volgens deze principes van Covey werkt. Wie wil weten welke principes Covey heeft bedacht kan op het internet terecht. Daar kan men ook allerlei oneliners vinden van Tom Peters en Peter Drucker en anderen.

### 3. Het geweld van het positieve

1. De Nederlandse vertaling van Comte's *Discours sur l'esprit positif* (1844) luidt *Het positieve denken*.
2. Zie de documentaire *Alleen tegen de staat* van Stijn Bouma voor BNNVARA, uitgezonden op 20 september 2021
3. 'She is not being positive enough; possibly it was her negative attitude that brought on the disease in the first place' (Ehrenreich, 2009, p. 42).
4. 'What we call 'social reality' is in the last resort an ethical construction; it is supported by a certain *as if*' (Žižek, 2008, p. 34).
5. 'Ideology is not a dreamlike illusion that we build to escape insupportable reality; in its basic dimension it is a fantasy-construction which serves as a support for our 'reality' itself: an 'illusion' which structures our effective, real, social relations and thereby masks some insupportable, real, impossible kernel' (Žižek, 2008, p. 45).
6. Een voorbeeld in de stijl van Žižek kan dit laatste verduidelijken. Stel je hebt op internet een liefde gevonden. De afstand, het chatten is allemaal fantastisch en voedt het verlangen de trein te pakken en hem of haar, die in jouw verbeelding fantastisch is, in werkelijkheid te ontmoeten. Door die ontmoeting uit te stellen wordt het risico van een enorme teleurstelling vermeden en blijft het verlangen en het fantasma in stand. Eenzelfde risico loopt een ideologie wanneer zij gerealiseerd zou worden: 'Is dit het nu?'. De antisemiet zal steeds weer de Jood als potentieel gevaar opvoeren om zijn Arische visioen te kunnen blijven koesteren (Žižek & Daly, 2004, p. 84).
7. Nationale Vacaturebank. 20% overweegt plastische chirurgie voor goede baan. Geraadpleegd op [https://www.nationalevacaturebank.nl/Persberichten/20-overweegt-plastische-chirurgie-voor-goede-baan?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F](https://www.nationalevacaturebank.nl/Persberichten/20-overweegt-plastische-chirurgie-voor-goede-baan?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.bing.com%2F)

8. Zie <https://www.npostart.nl/vpro-tegenlicht/12-04-2020/VPWON>
9. Zie Frissen, P. (2016, p. 73).
10. Zie <https://www.businessinsider.nl/zzper-zzp-freelancer/>. Opgehaald 28 september 2020.

#### 4. Het bestuur van positiviteit

1. Par ce mot de “gouvernementalité”, je veux dire trois choses. Par “gouvernementalité”, j’entends l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer cette forme bien spécifique, quoique très complexe, de pouvoir qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir; économie politique, pour instrument technique essentielle les dispositifs de sécurité.’ Foucault, M. (2004, (pp. 111-112).
2. De kunst van het besturen bestaat eruit het gedrag te reguleren: ‘*conduire des conduites*’. Het Franse ‘conduire’ verwijst tegelijkertijd naar het leiden van anderen als naar het gedrag, of beter: naar de manier om zich te gedragen in een min of meer open veld van mogelijkheden. De kern van bestuurlijkheid is het dagelijks leven (Schuilenburg, 2012, p. 95; cf. Foucault, 1982, p. 1056).
3. ‘Individuals, incited by discourse, engage in reflective processes where they speak the truth about themselves, gain self-knowledge, and then act on that self-knowledge in an ethic of self-formation producing the self-managing individual central to neo-liberal rule. Techniques of self-assessment, counselling, reflection and professional supervision all provide examples of confessional practices’ (Gilbert & Powell, 2010, p. 7).
4. Aldus een beroepskracht in een groepsgesprek. Overgenomen uit Bredewold, et al., 2018, p. 57
5. ‘Power is not so much a matter of imposing constraints upon citizens as of “making up” citizens capable of bearing a kind of regulated freedom. Personal autonomy is not the antithesis of political power, but a key term in its exercise, the more so because most individuals are not merely the subject of power but play part in its operations’ (Miller & Rose, 2008, pp. 53-54).
6. Foucault spreekt van een bestaansethiek niet van een bestaansethiek. De vraag van de bestaansethica of levenskunst is of en hoe we van ons leven een kunstwerk kunnen maken.

7. Onderstaande voorbeelden zijn ontleend aan website <https://www.coachcenter.nl/inspiratie/coveys-cirkel-van-invloed-en-betrokkenheid/> en <https://elementor.behandelhulp.nl/wp-content/uploads/2020/06/Cirkel-van-invloed.pdf>.
8. Brink, C. (maart 2010). Methodebeschrijving Motiverende gespreksvoering. Movisie. Geraadpleegd op <https://www.movisie.nl/interventie/motiverende-gespreksvoering>
9. 'In terms of social welfare, itself a discourse, both clients and social workers would need not simply to follow the rules that legitimise what they can say and do, but also to work on themselves in order to become the sort of person who can be seen and heard within that discourse. If they are not careful, both professionals and users of health and welfare systems become trapped in a dance of mutually maintained positions that serves to sustain a particular view of the world and the remedies, the technologies, that can be brought to bear on it.' (Gilbert & Powell, 2010, p. 10) Dit citaat is afkomstig uit een artikel dat Powell samen met Biggs schreef: Biggs, S., & Powell, J. L. (2001). 'A Foucauldian Analysis of Old Age and the Power of Social Welfare'. *Journal of Aging & Social Policy*, 12(2), pp. 93-111.)
10. 'On the one hand, social workers and clients interacted in ways that stimulated clients' empowered self-governance, and on the other hand, they had to negotiate the threat of sanctions and disciplinary submission, which potentially could create disempowering practices' (Solvang & Juritzen, 2018, p. 14).
11. Guido De Baere (10 september 2020). 'Sociaal werkers moeten weerwerk bieden. Zwijgen is geen optie meer' geraadpleegd op [https://sociaal.net/opinie/sociaal-werkers-moeten-weerwerk-bieden/?utm\\_source=Sociaal.Net+Nieuwsbrief&utm\\_campaign=d386627c82-2020\\_09\\_18\\_Rint-sol-bemiddeling-pleegzorg&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_6d9a78bd7c-d386627c82-297656305](https://sociaal.net/opinie/sociaal-werkers-moeten-weerwerk-bieden/?utm_source=Sociaal.Net+Nieuwsbrief&utm_campaign=d386627c82-2020_09_18_Rint-sol-bemiddeling-pleegzorg&utm_medium=email&utm_term=0_6d9a78bd7c-d386627c82-297656305)
12. <https://www.happinez.nl/bewust-ouderschap/gelukkig-kind-opvoeden/>
13. De titel verwijst naar een uitspraak van Foucault die James C. Scott als titel gebruikt *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (Scott, 2009).
14. De ondertitel van zijn *Seeing Like A State* is veelzeggend: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.

## 5. 'Het positief hertalen van de macht'

1. Zonder empowerment geen participatiesamenleving (19 mei 2016) <https://www.movisie.nl/artikel/zonder-empowerment-geen-participatiesamenleving>
2. Zie: <https://www.rtlnieuws.nl/nieuws/nederland/artikel/5227473/overlijden-bibian-mentel-man-en-zoon-droom-voortzettend-humberto>
3. De Waal sluit in feite aan bij een ethische opvatting die teruggaat op de achttiende-eeuwse filosoof David Hume en diens theorie van *moral sentiments*. Onze morele oordelen zijn een reactie op ons gevoel van goed- of afkeuring, gevoelens van sympathie of ons rechtvaardigheidsgevoel.
4. Deze woordvoerdersparadox verwijst naar de logica van het supplement van Derrida, Zie met name zijn vroege werken. Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence* (pp. 409-429). Seuil.
5. Giridharadas citeert hier uit de vierde gewoonte uit *7 Habits of Highly Effective People* van managementgoeroe Stephen Covey: 'Win-win sees life as a cooperative arena, not a competitive one. Win-win is a frame of mind and heart that constantly seeks mutual benefit in all human interactions. Win-win means agreements or solutions are mutually beneficial and satisfying. We both get to eat the pie, and it tastes pretty darn good!' (Covey geciteerd in Giridharadas, 2019, p. 37)
6. Deze gedachte trekt de Franse filosoof en schrijver Jean-Paul Sartre zo radicaal door dat hij aan het eind van hoofdwerk *Het zijn en het niet* zal beweren dat geen enkele situatie van zichzelf gruwelijk, onmenselijk, onoverkomelijk of hopeloos is; zij is dat enkel door mijn verhouding daartoe, doordat ik haar die betekenis geef: ik heb haar als onmenselijk gekozen, ik ben er de auteur van: 'bij ieder van onze handelingen onthult de wereld ons een nieuw gezicht' (Sartre 1968, p. 34). Dat komt hem op een schrobering van Adorno te staan. Die verwijt hem het bestaan louter te promoveren tot een innerlijke houding waarvoor we moeten kiezen zonder dat er ook maar één reden is om die keuze te maken. Dit idealisme maakt maatschappijkritiek onmogelijk. Volgens Adorno is er echter wel degelijk reden om kritiek te hebben op een zinloze gebeurtenis als Auschwitz, die op geen enkele manier kan worden gerechtvaardigd. Geldt hetzelfde niet voor de slachtoffers van het toeslagenschandaal, voor mensen die in extreme armoede leven, de nieuwe tot slaaf gemaakte medewerkers van verkoopplatforms en bezorg- en schoonmaakdiensten?



## 6. De terugkeer van het politieke

1. Zie: Van Bouchaute, B. (2013). (De-)politisering van/in/door het middenveld. *Momenten*, 11, 18-25. Opgevraagd <https://demos.be/kenniscentrum/artikel/depolitisering-van-in-door-het-middenveld-troebel-water-momenten-11>; Van Bouchaute, B. (2017). Situering van de leerstoel. *Politisering van/in het sociaal werk. Wat kan 'aan politiek doen' vandaag betekenen voor praktijken van sociaal werk?* Artevelde Hogeschool.; Debruyne, P. & Van Bouchaute, B. (2014). De bestaande orde verstoren. Over de politieke opdracht van het middenveld. *Oikos*, 69(2), 19-31. <https://www.oikos.be/tijdschrift/archief/jaargang-2014/oikos-69-2-2014/919-69-03-debruyne-en-van-bouchaute-de-bestaande-orde-verstoren/file>; Oosterlynck, S. Hertogen, E., & Swerts, Th. (2017). *De politieke opdracht van het middenveld ter discussie: nieuwe vormen van politisering*. [https://www.middenveldinnovatie.be/sites/default/files/201710/spotlightpaper\\_politisering-def.pdf](https://www.middenveldinnovatie.be/sites/default/files/201710/spotlightpaper_politisering-def.pdf); Wildemeersch, D. (2018). *Grensverleggers. Over kwesties die ons verdelen*. Garant.; Van Poeck, K., Vandenabeele, J., & Wildemeersch, D. (2010). Sociaal werk, duurzame ontwikkeling en sociaal leren: een vruchtbare coalitie? In J. Peeters (red.), *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling* (pp. 117-131). EPO.; Kenis, A. (2010). De transitie naar een duurzame samenleving: van management naar politiek. In J. Peeters (red.), *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling* (pp. 103-117). EPO.; Swyngedouw, E. (2018). *Promises of the Political. Insurgent Cities in a Post-Political Environment*. MIT. Een uitzondering is het werk van Gert Biesta die met name ingaat op het werk van Jacques Rancière: Biesta, G. (2012). *Goed onderwijs en de cultuur van het meten. Ethiek, politiek en democratie*. Boom Lemma.; Biesta, G. (2018). *De terugkeer van het lesgeven*. zp. Phronese.; Bingham, Ch., & Biesta, G. (2010). *Jacques Rancière. Education, Truth, Emancipation*. Continuum. Aan Mouffe en Rancière kan nog een lijst met namen van denkers worden toegevoegd: Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Judith Butler en Pierre Rosanvallon. Allen benaderen zij het vraagstuk van de politiek vanuit een kritiek op zowel de metafysica en het idee dat er uiteindelijk een laatste fundament bestaat waarmee de politieke orde zich kan legitimeren, zoals het geloof dat een universele consensus op basis van de rede

- mogelijk is. Daarmee werpen zij een ander licht op waarden waarop het empowermentparadigma zich beroept, zoals inclusie, democratie, burgerschap en pluraliteit.
2. Dergelijke discussies leiden onvermijdelijk tot filosofisch-technische scherpelijperij. Zie voor een 'overzicht': Marchart, O. (2007). Zie ook Loose, 2021.
  3. Rancière, J. (2005). *Chroniques des temps consensuels*. Seuil. P. 11: 'Consensus veut dire que les données et les solutions des problèmes sont telles que tout le monde doit constater qu'il n'y a rien à discuter et que les gouvernements peuvent anticiper cette constatation qui, allant de soi, n'amène plus besoin d'être faite'.
  4. Publiek management is 'consensual governance of contentious public affairs through the mobilization of techno-managerial dispositives' (Swyngedouw, 2018, xv).
  5. Antagonism, as we can now define it, is the single name for the double experience of conflict and contingency in modernity.' (Marchart, 2018, p. 82). 'The moment of antagonism', zo schrijft Laclau, where the undecidable nature of the alternatives and their resolution through power relations becomes fully visible constitutes the field of the 'political' (Laclau, 1990, p. 35).
  6. Marchart onderscheidt 'post-foundationalism' van 'anti-foundationalism': 'What distinguishes the former from the latter is that it does not assume the absence of any ground; what it assumes is the absence of an ultimate ground, since it is only on the basis of such absence that grounds, in the plural, are possible. The problem is therefore posed not in terms of no foundations (the logic of all- or -nothing), but in terms of contingent foundations.' (Marchart, 2007, p. 14).
  7. De socioloog Willem Schinkel gebruikt een vergelijkbaar argument wanneer hij stelt dat de samenleving zich immuun maakt voor de bedreigingen die van buiten komen. Dat buiten wordt daarbij voorgesteld als onafhankelijk buiten, waartegen de samenleving zich teweer moet stellen (cf. Schinkel, 2007 en Schinkel 2008).
  8. De term de derde weg is afkomstig van de partijideoloog van New Labour onder Tony Blair; de beroemde socioloog Anthony Giddens in *The Third Way* (1998). In zijn college op 31 januari 1979 over de geboorte van de biopolitiek sprak Foucault al over de derde weg. In een verwijzing naar Theodor Bank, een vicevoorzitter van een Duitse vakbond zegt Foucault: 'In feite bedoelde hij te zeggen dat met het neoliberalisme eindelijk de

- belofte was waargemaakt van een synthese, een middenweg, een derde weg, tussen kapitalisme en socialisme' (Foucault, 2013, p. 122).
9. Van de Ende & Kunneman in De Brabander & Post, 2015.
  10. Mouffe (2005, p. 15): 'It is always possible to distinguish between the just and the unjust, the legitimate and the illegitimate, but this can only be done from within a given tradition, with the help of standards that this tradition provides; in fact there is no point of view external to all tradition from which one can offer a universal judgement'.
  11. Rancière spreekt daarom van een situatie van onenigheid of slechte verstandhouding (*mésentente*), die hij onderscheidt van het misverstand (*malentendu*) dat het gevolg is van onnauwkeurig en dubbelzinnig taalgebruik en van een gebrek aan kennis (*méconnaissance*) (Rancière, 1995, p. 12). In het geval van onenigheid worden er als het ware verschillende talen gesproken, waarbij de ene taal binnen de bestaande orde niet als redelijk wordt (h)erkend.
  12. WRR (1993). *Eigentijds burgerschap*. SDU. Zie De Brabander, R. (2009). Burgerschap in publiek domein. Een kritisch perspectief op de herstructurering van Nieuw Crooswijk. In G. Walraven, R. de Brabander, & D. Peters (red.). *Overbruggen en verheffen. Werken aan sociaal kapitaal in de stad* (pp. 27-35). Garant.
  13. Rancière maakt geen onderscheid tussen de politiek en het politieke maar tussen *police* en *la politique*. 'Police', dat Rancière ontleent aan het werk van Foucault, staat voor al die instituties (onderwijs, sociaal werk en politie) die de orde handhaven, politiek voor de eis mee te tellen en als redelijk te worden erkend. Het politieke is het antagonisme tussen *police* en politiek.
  14. In *La Mésentente. Politique et philosophie* (1995) werkt hij zijn politieke theorie uit. Het Franse *mésentente* laat zich moeilijk vertalen. Letterlijk betekent het 'een slechte verstandhouding', of 'onmin'. In Nederlandse vertalingen van zijn werk is wel 'onenigheid' als equivalent gebruikt. Het Nederlandse 'verongelijkheid' zou ook een mooie vertaling zijn.
  15. 'Esthetisch' verwijst hier niet naar schoonheid, maar naar het zintuiglijke. Esthetisch is afgeleid van het Griekse *aisthêsis* dat gevoel betekent. Een estheticus is letterlijk iemand die waarneemt.

## 7. Empowerment als dissensus

1. Dat standaardbeeld van de wetenschap is in de zestiende eeuw ontstaan als reactie op de overheersing van religieuze en godsdienstige speculaties die de werkelijkheid verklaarden. Zogezien is het standaardbeeld 'vanzelf de rechtvaardiging van een geheel nieuwe sociale praktijk: waarin het gemeenschappelijk verwerven van kennis de bestaande orde moet bestendigen en de heerschappij over de natuur moet vestigen' (Leezenberg & De Vries, 2010, p. 44). Leezenberg en De Vries doelen hier op de wetenschappelijke revolutie die in de zeventiende eeuw zou hebben plaatsgevonden. Wetenschapsbeoefening werd gezien als iets dat vrij moest zijn van maatschappelijke invloeden. Dit idee is zelf het resultaat van een specifieke visie op en praktijk van wetenschap die in de zeventiende eeuw ontstaat.
2. Van Os, J. (2014). De DSM voorbij! Persoonlijke diagnostiek in een nieuwe ggz. Bohn Stafleu van Loghum.; Wachter, D. (2012). Borderline Times. Het einde van de normaliteit. LannooCampus.; Dehue, T. (2008). De depressie-epidemie. Over de plicht het lot in eigen hand te nemen. Augustus.; Dehue, T. (2014). Betere mensen. Over gezondheid als keuze en koopwaar. Augustus.; Roex, K. (2019). In verwarde staat. Kritiek op een politiek van normaliteit. Lontano.; Denys, D. (2020). Het tekort van het teveel. De paradox van mentale zorg. Nijgh & Van Ditmat.; Verhaeghe, P. (2020). Over normaliteit en andere afwijkingen. Prometheus.; Delespaul, Ph. et al. (2016). Goede GGZ! Nieuwe concepten, aangepaste taal en betere organisatie. Bohn Stafleu van Loghum.; Scheepers, F. (2021). Mensen zijn ingewikkeld. Een pleidooi voor acceptatie van de werkelijkheid en het loslaten van modellen. De Arbeiderspers.
3. <https://www.nu.nl/nujj/6149051/meer-vrijheid-door-label-autisme-biles-trekt-zich-terug.html>
4. Zie: Bolt, L. L. E., Verweij, M. F., & Van Delden, J. J. M. (2005). *Ethiek in Praktijk*. Van Gorcum.; Von Schmid, A. (2006). *Praktische ethiek. Van dilemma naar standpunt*. Boomonderwijs.; Rothfus, J. (2008). *Ethiek in sociaalagogische beroepen*. Pearson Education.



# Bibliografie

- Achterhuis, H. (2010). *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht*. Lemniscaat.
- Adams, R. (2008). *Empowerment, participation and social work* (4e editie)[e-book]. Palgrave Macmillan.
- Adorno, Th.W. (2013 [1951]). *Minima Moralia. Reflecties uit het beschadigde leven*. Vantilt.
- Adorno, Th.W. (2014 [1966]). *Negatieve dialectiek*. Klement/Pelckmans.
- Adviescommissie voltooid leven. (2016). *Voltooid leven. Over hulp bij zelfdoding aan mensen die hun leven voltooid achten*.
- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness* [e-book]. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2015). *The Cultural politics of Emotion* (2<sup>nd</sup> edition)[e-book]. Routledge.
- Arendt (1999) *Politiek in donkere tijden, Essays over vrijheid en vriendschap*. Boom
- Arts (3 mei 2018) Vooral niet opgeven! Mensen in de bijstand krijgen wrede hoop. Geraadpleegd op <https://www.socialevraagstukken.nl/vooral-niet-opgeven-bijstandsgerechtigden-krijgen-wrede-hoop/>
- Arts, J., & Van den Berg, M. (2018). Pedagogies of Optimism: Teaching to 'look forward' in activating welfare programmes in the Netherlands. *Critical Social Policy*, 39(1), 66-86. <https://doi.org/10.1177/02F0261018318759923>
- Askheim O.P. (2003), Empowerment as guidance for professional social work: an act of balancing on a slack rope. *European Journal of Social Work*, 6(3), 229-240. <https://doi.org/10.1080/1369145032000164546>
- Bacchi, C., & Goodwin, S. (2016). *Poststructural Policy Analysis. A Guide to Practice* [e-book]. Palgrave Macmillan.
- Banks, S. (2012). *Ethics and values in social work*. Palgrave Macmillan.
- Banks, S. (2014). *Ethics*. Policy Press.
- Banks, S., & Gallagher, A. (2009). *Ethics in professional life. Virtues for health and social care*. Palgrave Macmillan.
- Bauman, Z. (2012). *Vloerbare tijden. Leven in een eeuw van onzekerheid*. Klement/Pelckmans.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Durham University Press.
- Biesta, G. (2011). The Ignorant Citizen: Mouffe, Rancière, and the Subject of Democratic Education. *Studies in Philosophy and Education*, 30, 141-153. <https://doi.org/10.1007/s11217-011-9220-4>
- Biesta, G. (2012). *Goed onderwijs en de cultuur van het meten. Ethiek, politiek en democratie*. Boom Lemma.
- Biesta, G. (2018). *De terugkeer van het lesgeven*. Phronese.
- Bingham, Ch., & Biesta, G. (2010). *Jacques Rancière. Education, Truth, Emancipation*. Continuum.
- Buitink, J. & Steenmeijer, J. (2018) *Beroepscode voor de sociaal werker*. BPSW
- Boekaerts, M., & Simons, P.R.-J. (2007). *Leren en instructie. Psychologie van de leerling en het leerproces*. Van Gorcum.

- Bolt, L.L.E., Verweij, M.F., & Van Delden, J.J.M. (2005). *Ethiek in Praktijk*. Van Gorcum.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2018). *The New Spirit of Capitalism* [e-book]. Verso.
- Boumans, J. (2016 [2012]). *Naar het hart van empowerment Deel 1. Een onderzoek naar de grondslagen van empowerment van kwetsbare groepen*. Movisie/Trimbos Instituut.
- Boumans, J. (2015). *Naar het hart van empowerment Deel 2. Een onderzoek naar de grondslagen van empowerment van kwetsbare groepen*. Movisie/Trimbos Instituut.
- Boutellier, H. (2011). *De improvisatiemaatschappij. Over sociale ordening van een onbegrensde wereld*. Boom|Lemma.
- Boutellier, H., & Tonkens, E. (2006). Conclusies. De aarzelende opkomst van een praktische publieke moraal. In E. Tonkens, J. Uitermark, & M. Ham (2006), *Handboek moraliseren. Burgerschap en ongedeelde moraal* (pp. 177-194). Van Genneep.
- Bredewold, F., Duyvendak, J.W., Kampen, Th., Tonkens, E., & Verplanke, L. (2018). *De verhuizing van de verzorgingsstaat. Hoe overheid nabij komt*. Van Genneep.
- Burchell, G., Gordon, C., & Miller, P. (eds.) (1991). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf.
- Butler, J. (2007). *Opgefokte taal. Een politiek van de performatief*. Parrèsia.
- Calvès, A. (2009). 'Empowerment': généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement. *Revue Tiers Monde*, 200(4), 735-749. <https://doi.org/10.3917/rtm.200.0735>
- Claassen, R. (2011). *Het huis van de vrijheid. Een politieke filosofie voor vandaag*. Ambo.
- Comte, A. (1979 [1844]). *Het positieve denken*. Boom.
- Coriat, B. (1981). *De werkplaats en de stopwatch. Over taylorisme, fordisme en massaproductie*. Van Genneep.
- Covey, S. (2010). *De zeven eigenschappen van effectief leiderschap*. Business Contact.
- Crithley, S. (2008). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Verso.
- De Brabander, R. (2009). 'Burgerschap in publiek domein. Een kritisch perspectief op de herstructurering van Nieuw-Crooswijk'. In G. Walraven, R. de Brabander, & D. Peters (red.), *Overbruggen en verheffen. Werken aan sociaal kapitaal in de stad* (pp. 27-35). Garant.
- De Brabander, R. (2014). *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn? De mythe van zelfredzaamheid*. Garant.
- De Brabander, R. (2019a). Emanciperen als het creëren van dissensus. Naar een behoedzame pedagogiek. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 28(5), 1-6. <https://doi.org/10.18352/jsi.619>
- De Brabander, R. (2019b). *Politiseren gaat verder dan waarborgen van rechten*. Opgevraagd van <https://www.socialevraagstukken.nl/author/richard-de-brabander/>
- De Brabander, R. (2019c). *Van gedachten wisselen. Filosofie en ethiek voor zorg en welzijn* (3e herziene druk). Coutinho.

- De Brabander, R. (2020). Verspilde moeite. Waarom Batailles notie van nutteloze verspilling politiek tekortschiet. *Waardenwerk*, 80, 70-74.
- De Brabander, R. (2020a) We moeten de ethiek politiseren. *Tijdschrift voor Sociale Vraagstukken*. No.1, 44-46.
- De Brabander, R. (2021a). Politisering en radicale democratie. Over de noodzaak van onenigheid en verdeeldheid. In R. de Brabander, F. Kaulingfreks, & M. Ham (red.), *Sociaal weerwerk Maatschappelijke betrokkenheid in zorg en welzijn*. (pp. 57-67). Uitgeverij Van Genneep.
- De Brabander, R. (2021b). Empowerment en de liberale ethiek van positiviteit. *Waardenwerk*, 85, 53-62.
- De Brabander, R. (2022) 'Het is gewoon eigenlijk stiekem handelen'. Strategisch en tactisch politiseren in het sociale domein. Geraadpleegd van [https://www.google.com/url?q=https://hbo-kennisbank.nl/details/sharekit\\_inholland:oai:surfsharekit.nl:bf36f9f-bf65-4a11-9515-87309b76adc1&source=gmail&ust=1646235467610000&usg=AOvVaw3A3VpfXJUtWOUq-Z9XxdY](https://www.google.com/url?q=https://hbo-kennisbank.nl/details/sharekit_inholland:oai:surfsharekit.nl:bf36f9f-bf65-4a11-9515-87309b76adc1&source=gmail&ust=1646235467610000&usg=AOvVaw3A3VpfXJUtWOUq-Z9XxdY)
- De Brabander, R., & Post, F. (2015). Leren van ambivalenties. In G. Walraven, & T. Witte, *Lerende professionals. Werkboek Wmo praktijken*. Wmo-werkplaats.
- De Brabander, R., & Rahimy, T. (2017). Het goede leven is verre van ideaal. Arendt, handelingsverlegenheid en het ongehoorde. In J. Berding (red.), *Aan het werk met Hannah Arendt. Professionals in onderwijs, zorg en social werk* (pp. 149-165). ISVW.
- De Brabander, R., Kaulingsfreks, F., & Ham, M. (red.) (2021). *Sociaal weerwerk. Maatschappelijke betrokkenheid in zorg en welzijn* Uitgeverij Van Genneep.
- Debruyne, P., & Van Bouchaute, B. (2014). De bestaande orde verstoren. Over de politieke opdracht van het middenveld. *Oikos*, 69(2), 19-31. Geraadpleegd van <https://www.oikos.be/tijdschrift/archief/jaargang-2014/oikos-69-2-2014/919-69-03-debruyne-en-van-bouchaute-de-bestaande-orde-verstoren/file>
- De Waal, F. (2007) *De aap en de filosoof. Hoe de moraal is ontstaan*. Contact
- Dehue, T. (2008). *De depressie-epidemie. Over de plicht het lot in eigen hand te nemen*. Uitgeverij Augustus.
- Dehue, T. (2014). *Betere mensen. Over gezondheid als keuze en koopwaar* [e-book]. Uitgeverij Augustus.
- Delepaul, Ph., Milo, M., Schalken, F. Boevink, W., & Van Os, J. (2016). *Goede GGZ. Nieuwe concepten, aangepaste taal en betere organisatie* [e-book]. Bohn Stafleu van Loghum.
- Delvetere, L. (2021, 2 maart). *We zijn allemaal mankemensen*. Geraadpleegd van <https://sociaal.net/boek/formesyn-we-zijn-allemaal-mankemensen/>
- Denys, D. (2020). *Het tekort van het teveel. De paradox van de mentale zorg*. Nijgh & Van Ditmar.
- Derrida, J. (2019). *Marges van de filosofie*. Boom.
- Ehrenreich, B. (2009). *Smile or Die. How Positive Thinking Fooled America & The World*. Granta.
- Ehrenreich, B. (2018). *De achterkant van de Amerikaanse droom*. Olympus.



- Federatie Medisch Specialisten. (2 november 2020). *Draaiboek Triage op basis van niet-medische overwegingen voor IC-opname ten tijde van fase 3 in de COVID-19 pandemie*. Geraadpleegd van [https://www.demedischspecialist.nl/sites/default/files/Draaiboek%20Triage%20op%20basis%20van%20niet-medische%20overwegingen%20IC-opnametvfase%203\\_COVID19pandemie.pdf](https://www.demedischspecialist.nl/sites/default/files/Draaiboek%20Triage%20op%20basis%20van%20niet-medische%20overwegingen%20IC-opnametvfase%203_COVID19pandemie.pdf)
- Florida, R. (2002). *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. Basic Books.
- Foucault, M. (1982). Le sujet et le pouvoir. In M. Foucault (2001). *Dits et écrits. II. 1976-1988* (pp. 1048-1049). Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1984). Qu'est-ce que les Lumières. In M. Foucault (2001) *Dits et écrits II. 1976-1988* (1381-1397). Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1984a). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In M. Foucault (2001). *Dits et écrits. II. 1976-1988* (pp. 1527-1549). Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (1985) *Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*. Te Elfder Ure.
- Foucault, M. (1989). *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*. Historische Uitgeverij Groningen.
- Foucault, M. (1991). Questions of method. In G. Burchell, C. Gordon, & P. Miller (eds.), *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault*. Chicago University Press.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits II.1976-1988*. Quarto Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2006). *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Boom.
- Foucault, M. (2013). *De geboorte van de biopolitiek. Colleges aan het Collège de France.1979*. Boom.
- Foucault, M. (2018). *Geschiedenis van de seksualiteit I, II, III*. Boom.
- Frank, Th. (2002). *One Market Under God*. Vintage.
- Freire, P. (2005 [1070]). *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.
- Frissen, P. (2016). *Het geheim van de laatste staat. Kritiek van de transparantie*. Boom.
- Frissen, P. (2016a). Voorwoord. In C. Lefort, *Wat is politiek* (pp. 7-11). Boom.
- Garrett P. M. (2018). Disrupting, destabilising and declassifying: Jacques Rancière's potential contribution to social work. *International Social Work*, 61(1), 106-118. <https://doi.org/10.1177/0020872815603988>
- Garrett, P.M. (2020). Welfare words, neoliberalism and critical social work. In S. A. Webb (ed.), *The Routledge Handbook of Critical Social Work* (pp. 3-15). Routledge.
- Gilbert, T., & Powell, J.L. (2010). Power and Social work in The United Kingdom. A Foucauldian Excursion. *Journal of Social Work*, 10(1), 3-22. <https://doi.org/10.1177/1468017309347237>
- Gilsing, R., Jansma, A., & Schöne, J. (2017). *Eigen kracht ontleed. Een praktijkgerichte verheldering*. Verwey-Jonker Instituut.

- Giridharadas, A. (2019). *Winners take All. The Elite Charade of Changing the World*. Allan Lane.
- Goodman, W. (2022) *Giftige positiviteit. Hoe je omgaat met lastige situaties en gevoelens in een wereld die negativiteit wil uitbannen*. [e-book] Bruna.
- Gutiérrez, L.M. (1990). Working with Women of Color: An empowerment Perspective. *Social Work*, 35, pp. 149-154.
- Gutiérrez, L.M., GlenMaye, L., & Delois, K. (1995). The Organizational Context of Empowerment Practice: Implications for social Work Administration. *Social Work*, 40 (2), pp. 249-258.
- Hacking, I. (2004). *Historical Ontologies*. Harvard University Press.
- Han, B.-C. (2016). *Psychopolitiek. Neoliberalisme en de nieuwe machtstechnieken*. Van Genneep.
- Han, B.-C. (2017). *De vermoeide samenleving*. Van Genneep.
- Harari, Y.N. (2017). *Homo Deus. Een kleine geschiedenis van de toekomst*. Thomas Rap.
- Havel, V. (1990). *Poging om in de waarheid te leven*. Van Genneep.
- Hermans, K., Raeymaeckers, P., Roose, R., & Vandekinderen, C. (2019). *Sociaal werk. Mensenrechten in praktijk*. LannooCampus.
- Hermesen, J. (1993). *Nomadisch narcisme. Sekse, Liefde en kunst in het werk van Lou Andreas-Salomé, Belle van Zuylen en Ingeborg Bachman*. Kok Agora.
- Hoijsink, M. (2018). Afstand nemen van nabijheid. Humor en stil verzet van sociaal werkers. In F. Bredewold, J.W. Duyvendak, Th. Kampen, E. Tonkens, & L. Verplanke, *De verhuizing van de verzorgingsstaat. Hoe overheid nabij komt*. (pp. 157-187). Van Genneep.
- Holemans, D. (2014). Van de politiek naar het politieke, van het haalbare naar het noodzakelijke. *Oikos*, 69(2), 4-18.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th., & (1987). *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten*. SUN.
- Hubeau, B. (2018). *Sociaal werk is een sociale rechtvaardigheidsberoep. Acht opdrachten voor de toekomst*. Geraadpleegd van <https://sociaal.net/analyse-xl/sociale-rechtvaardigheidsberoep/>
- Huntjes, P. (2021). *Towards a Natural Social contract. Transformative Socio-Ecological Innovation for a sustainable, Healthy and Just Society*. Springer.
- IFSW. (juli, 2018). *Statement of Ethical Principles. International Federation of Social Workers*. Geraadpleegd van <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>
- Ince, D., & Schmidt, A. (2017). *Eigenkracht versterken. Wat weten we? Literatuuronderzoek naar de stand van zaken*. Nji.
- Ivanova, M., & Von Scheve, Ch. (2020). Power through empowerment? The managerial discourse on employee empowerment. *Organization*, 27(6), pp. 777-796. DOI: 10.1177/1350508419855709
- Kabinet Balkenende I (2002, 26 juli), *Regeringsverklaring*.
- Kampen, Th. (z.d.). *Stimulering Gezonde Samenleving. De paradoxale praktijk van professionals in de participatiesamenleving* [Lectorale rede]. Hogeschool Inholland.

- Kampen, Th. (2019). De focus op het leven. Mensbeeld en in beleid rond zorg en welzijn. In Th. Kampen (red.), *De mens centraal, geen probleem? Dilemma's voor professionals in zorg en welzijn* (pp. 27-48). Van Genneep.
- Kampen, Th., Verhoeven, I., & Verplanke, L. (red.) (2013). *De affectieve burger. Hoe de overheid verleidt en verplicht tot zorgzaamheid*. Van Genneep.
- Kant, I. (2003 [1786]). 'Beantwoording van de vraag: wat is verlichting'. In I. Kant, *Kleine werken. Geschriften uit de periode 1784-1795*. Agora/Pelckmans.
- Kaulingfreks, F. (2017). *Straatpolitiek*. Boom.
- Kaulingfreks, F. (2019). *Word in Progress. Verhalen over opgroeien in een meerstemmige gemeenschap*. Lectorale rede. Hogeschool Inholland.
- Kaulingfreks, R. (2020). Ni Dieu ni Maître. *Waardenwerk*, 80, 31-44.
- Kenis, A. (2010). De transitie naar een duurzame samenleving: van management naar politiek. In J. Peeters (red.), *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling*. (pp. 103-117). EPO.
- Lambek, M. (2015). Living as if it mattered. In M. Lambek (e.a.), *Four lectures on ethics. Anthropological perspectives* (pp. 5-53). Hau.
- Landry, Ch. (2000). *The Creative City. A Toolkit for Urban Innovators*. Earthscan Publications.
- Laclau, E. (1990) *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.
- Laclau E., & Mouffe, C. (2001 [1985]). *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (2<sup>nd</sup> edition). Verso.
- Lanier (2018). *Tien argumenten om je sociale media-accounts nu meteen te verwijderen*. Business Contact.
- Lefort, C. (2016). *Wat is politiek*. Boom.
- Linders, L. (2019). *Op zoek naar houvast. Empowerment als handelingskader in de praktijk van zorg en welzijn*. Hogeschool Inholland.
- Linders, L. (2021). Sociaal werk gaat om andere mensen: werken aan sociale reflexiviteit in het sociaal werk. In J. Metz, M. Jager-Vreugdehil, J.P. Wilken, & T. Witte (2021). *Sociaal werk doordacht* (pp. 83-94). SWP.
- Lipsky, M. (2010). *Street-Level Bureaucracy*. Russell Sage Foundation.
- Lorey, I. (2016). *Het regeren van precaireren. De staat van onzekerheid*. Octavo.
- Loose, D. (2021) *Democratie op wankel bodem. Over de politiek en het politieke* [e-book]. Boom.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.
- Marchart, O. (2018). *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh University Press.
- Marx, K. (1974). *De Duitse ideologie*. SUN.
- Mbembe, A. (2017) *Een politiek van vijandschap*. Boom.
- McLaughlin, K. (2016). *Empowerment. A Critique* [e-book]. Routledge.
- Miller & Rollnick (2014) *Motiverende gespreksvoering. Mensen helpen veranderen*. Ekklesia
- Miller, P., & Rose, N. (2008). *Governing the Present. Administering Economic, Social and Personal Life*. Polity.

- Mouffe, Ch. (2005 [1993]). *The Return of the Political*. Verso
- Mouffe, Ch. (2005a). *On the Political*. Routledge.
- Mouffe, Ch. (2005b). *The Democratic Paradox*. Verso.
- Mouffe, Ch. (2008). *Over het politieke*. Klement/Pelckmans.
- Mouffe, Ch. (2019). *For a Left Populism*. Verso.
- Nachtergaele, S., Reynaert, D., Gobeyn, H., De Stercke, N., & Roose, R. (2017). *Sociaal werk en mensenrechten*. ACCO.
- Oenen, G. (2011). *Nu even niet! Over de interpassieve samenleving*. Van Genneep.
- Oenen, G. (2018). *Overspannen democratie. Hoge verwachtingen, paradoxale gevolgen*. Boom.
- Oosterling, H. (2000). *Radicale middelmatigheid*. Boom.
- Oosterling, H. (2020). *Verzet in ecopanische tijden*. Lontano.
- Oosterlyncx, S., Hertogen, E., & Swerts, Th. (2017). *De politieke opdracht van het middenveld ter discussie: nieuwe vormen van politisering*. Geraadpleegd van [https://www.middenveldinnovatie.be/sites/default/files/2017-10/Spotlight-paper\\_Politisering-DEF.pdf](https://www.middenveldinnovatie.be/sites/default/files/2017-10/Spotlight-paper_Politisering-DEF.pdf)
- Peeters, J. (red.) (2010) *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling*. EPO.
- Peeters, J. (red.) (2015). *Veerkracht en burgerschap. Sociaal werk in transitie*. EPO.
- Pignarre, Ph. & Stengers, I. (2011) *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell*. Palgrave Macmillan.
- Pine, B.J., & Gilmore, J. (2000). *De beleveniseconomie. Werk is theater en elke onderneming creëert zijn eigen podium*. Academic Service.
- Pol, S. (Regisseur & Maker) (2020, 1 maart) Gewoon gek. In *Tegenlicht* [Aflevering tv-programma] VPRO.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling (2006). *Vershil maken. Eigen verantwoordelijkheid na de verzorgingsstaat*. Uitgeverij SWP.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling. (2009a). *Polariseren binnen onze grenzen*. SWP.
- Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling. (2009b). *Polarisatie: Bedreigend en Verrijkend*. SWP.
- Raad voor Werk en Inkomen. (2010). *Het heft in eigen hand. Sturing op zelfsturing. Handreiking voor re-integratieprofessionals*. Geraadpleegd van [http://www.gildennetwerk.nl/resources/Heft\\_in\\_eigen\\_hand\\_handreiking\\_zelfsturing.pdf](http://www.gildennetwerk.nl/resources/Heft_in_eigen_hand_handreiking_zelfsturing.pdf)
- Raeymaeckers, P., Gradener, J., Van Dam, S., Botman, S., Driessens, K., Boxstaens, J., & Tirions, M. (red.) (2021). *Denken over sociaal werk*. Acco.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente. Politique et philosophie*. Gaillière.
- Rancière, J. (2005). *Croniques des temps consueus*. Seuil.
- Rancière, J. (2007). *Het esthetische denken*. Valiz.
- Rappaport, J. (1987). Term of Empowerment/Exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology. *American Journal of Community Psychology*, 15(2), pp. 121-148.
- Rasch, M. (2020). *Fricitie. Ethiek in tijden van dataïsme*. De Bezige Bij.

- Reisch, M. (2014). Ethical practice in an unethical environment. In S. Banks (2014), *Ethics* (pp. 51-56). Policy Press.
- Reisch, M. (2019). Critical social work in the U.S.: challenges and conflicts. In S. A. Webb (ed.), *The Routledge Handbook of Critical Social Work* (pp. 35-46). Routledge.
- Reynaert, D., Roose, R., & Hermans, K. (2018). *Sociaal werk is mede-maker van mensenrechten. Debat over kernwaarden woedt voort*. Geraadpleegd van <https://sociaal.net/analyse-x1/sociaal-werk-is-mede-maker-van-mensenrechten>
- Rifkin, J. (2000). *The Age of Access. How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*. Penguin.
- Roex, K. (2019). *In verwarde staat. Kritiek op een politiek van normaliteit*. Lontano.
- Rose, N. (1999). *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. Free Association Books.
- Scheepers, F. (2021). *Mensen zijn ingewikkeld. Een pleidooi voor acceptatie van de werkelijkheid en het loslaten van modellen denken*. De Arbeiderspers.
- Schinkel, W. (2007). *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Klement.
- Schinkel, W. (2008). *De gedroomde samenleving*. Klement.
- Schinkel, W. (2014). *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*. Boom.
- Scholte, M. (2018). *Op de barricaden?! Over sociaal werk, probleemfiguraties en de aanpak van structurele problemen*. Marie Kamphuis Lezing.
- Schuilenburg, M. (2012). *Orde in veiligheid. Een dynamisch perspectief*. Boom/Lemma.
- Schuilenburg, M. (2019) *Hysterie. Een cultuurdiagnose*. Boom.
- Schulz, M., P. Frissen & J. Schram (2018) *Gemeenteraden positioneren. Van professionaliseren naar politiseren*. NSOB
- Schutz, A. (2019). *Empowerment. A Primer* [e-book]. Routledge.
- Schuyt, C.J.M. (1995). *Tegendraadse werkingen. Sociologische opstellen over de onvoorziene gevolgen van verzorging en verzekering*. Amsterdam University Press.
- Scott, J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Sieckelinck, S. (2017). *Reradicaliseren. Ronselen voor een betere wereld*. LannooCampus.
- Simons, M., & Masschelein, J. (2009). In de ban van het leren. Over biopolitiek en beleid van levenslang leren. *Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie*, 3, 23-38.
- Sennett, R. (2003). *Respect in a World of Inequality*. Norton
- Sennett, R. (2008). *De ambachtsman. De mens als maker*. Meulenhof.
- Sennett, R. (2009). *De cultuur van het nieuwe kapitalisme*. Meulenhof.
- Slatman, J. (2008) *Vreemd lichaam. Over medisch ingrijpen en persoonlijke identiteit*. Ambo
- Sociaal en Cultureel Planbureau (2012). *Een beroep op de burger*. SCP
- Sociaal en Cultureel Planbureau (2020). *Sociaal domein op koers?* SCP

- Solvang, I.M., & Juritzen, T.I. (2018). Between empowerment and discipline: Practicing contractualism in social work. *Journal of Social Work*, 20(3), 1-19. <https://doi-org.inholland.idm.oclc.org/10.1177%2F1468017318815326>
- Stellamans, A., Aertsen, Ch., Deforce, L., & Baeijaert, L. (19 mei 2020). 'Crisis is kans om de veerkracht van je team te vergroten'. Geraadpleegd op <https://sociaal.net/auteur/anton-stellamans/>
- Swyngedouw, E. (2018). *Promises of the Political. Insurgent Cities in a Post-Political Environment*. MIT.
- Ten Bos, R., & Painter-Morland, M. (2013). *Bedrijfsethiek. Filosofische perspectieven*. Boom.
- Tirions, M., Raeymaeckers, P., Cornille, A., Gibens, S., Boxstaens, J., Postema, Y. (2019) (red.). *#sociaalwerk*. Acco.
- Tjeenk Willink, H. (2018). *Groter denken, kleiner doen. Een oproep* [e-book]. Prometheus.
- Tonkens, E. (2006). Inleiding. Als je het doet, doe het dan goed. Modern moraliseren voor beginners. In E. Tonkens, J. Uitermark, & M. Ham. *Handboek moraliseren. Burgerschap en ongedeelde moraal* (pp. 7-23). Van Gennep.
- Tonkens, E., & Duyvendak, J.W. (2013). Een hardhandige affectieve revolutie. In Th. Kampen, I. Verhoeven, & L. Verplanke (red.), *De affectieve burger. Hoe de overheid verleidt en verplicht tot zorgzaamheid*. Van Gennep.
- Tonkens, E., & Duyvendak, J.W. (2018). Professionaliteit, democratie en solidariteit onder druk. Conclusie: de beloften van nabij nader beschouwd. In F. Bredewold, J.W. Duyvendak, Th. Kampen, E. Tonkens, & L. Verplanke. *De verhuizing van de verzorgingsstaat. Hoe overheid nabij komt* (pp. 231-250). Van Gennep.
- Trommel, W. (2009). Tirannie van het licht. Waarom polarisatie zo weinig weerwoord krijgt. In Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling, *Polarisatie: Bedreigend en Verrijkend* (pp. 65-81). SWP.
- Trommel, W. (2018). *Veerkrachtig bestuur. Voorbij neoliberale drift en populistische kramp*. Boom.
- Van Bouchaute, B. (2013). (De-)politisering van/in/door het middenveld. *Momenten*, 11, 18-25. Geraadpleegd van <https://demos.be/kenniscentrum/artikel/depolitisering-van-in-door-het-middenveld-troebel-water-momenten-11>
- Van Bouchaute, B. (2017). *Situering van de leerstoel. In Politisering van/in het sociaal werk. Wat kan 'aan politiek doen' vandaag betekenen voor praktijken van sociaal werk?* Artevelde Hogeschool.
- Van Bochove, M., B. Kraaijeveld, H. van der Veen, B. el Farisi, J. Bussemaker & Katja Rusinovic (september 2021) 'VOOR MIJ GEEN CORONAVACCIN', Inzicht in beweegredenen van vaccinatieweigeraars en handelingsopties voor beleidsmakers en professionals. Working Papers Maatschappelijke Impact COVID-19 #06 – september 2021. Geraadpleegd op 17 november 2021 op <https://www.impactcorona.nl/wp-content/uploads/2021/09/Working-paper-Voor-mij-geen-coronavaccin-sept-2021.pdf>
- Van den Berg, M. (2021). *Werk is geen oplossing*. [e-book]. Amsterdam University Press.

- Van den Bersselaar, V. (2009). *Bestaansethiek. Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingevingsvragen*. Uitgeverij SWP.
- Van der Zwaard, W. (2021). *Omwillen van fatsoen. De staat van menswaardige zorg*. Boombestuurkunde.
- Van Gunsteren, H. (4 mei 2021) "We mogen 'wappies' dankbaar zijn voor hun waarschuwing tegen staatsirannie. *De Volkskrant*. Geraadpleegd op 17 november 2021 op <https://www.volkskrant.nl/columns-opinie/we-mogen-de-wappies-dankbaar-zijn-voor-hun-waarschuwing-tegen-staatsirannie~b523e359/>
- Van Hal, L., & Jansma, A. (2019). *Versterken van eigen kracht. Van ouders en jeugdigen*. Verwey-Jonker Instituut.
- Van Heijst, A. (2006). *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Klement.
- Van Oenen, G. (2011). *Nu even niet! Over de interpassieve samenleving*. Van Gennep.
- Van Oenen, G. (2018). *Overspannen democratie. Hoge verwachtingen, paradoxale gevolgen*. Boom.
- Van Os, J. (2014). *De DSM-5 voorbij! Persoonlijke diagnostiek in een nieuwe ggz* [e-book]. Bohn Stafleu van Loghum.
- Van Poeck, K., Vandenabeele, J., & Wildemeersch, D. (2010). Sociaal werk, duurzame ontwikkeling en sociaalleren: een vruchtbare coalitie? In J. Peeters (red.), *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling* (pp. 117-131). EPO.
- Van Regenmortel, T. (2008). *Zwanger van empowerment. Een uitdagend kader voor sociale inclusie en moderne zorg*. Fontys Hogescholen.
- Van Regenmortel, T. (2011). *Lexicon van empowerment*. Marie Kamphuis Stichting.
- Van Regenmortel, T. (2020). *Bouwen aan een wetenschappelijke basis voor sterk sociaal werk. Onderzoek dat er toe doet!* [Oratie]. Geraadpleegd van [https://www.tilburguniversity.edu/sites/default/files/download/TiU\\_200173\\_Oratie%20Tine%20Van%20Regenmortel-digitaal.pdf](https://www.tilburguniversity.edu/sites/default/files/download/TiU_200173_Oratie%20Tine%20Van%20Regenmortel-digitaal.pdf)
- Van Regenmortel, T., & Peeters, J. (2010). 'Verbindend werken in de hulpverlening: bouwsteen voor een veerkrachtige samenleving'. In J. Peeters (red.) (2010), *Een veerkrachtige samenleving. Sociaal werk en duurzame ontwikkeling* (pp. 133-147). EPO.
- Van Strien, P.J. (1978). *Om de kwaliteit van het bestaan. Contouren van een emanciperende psychologie*. Boom.
- Vande Veire, F. (2015). *Tussen blinde fascinatie en vrijheid. Het mensbeeld van Slavoj Žižek*. Vantilt.
- Vandekinderen, C., Roose, R., Raeymaeckers, P., & Hermans, K. (2018). *Sociaal-werkconferentie 2018. Sterk Sociaal Werk. Eindrapport*. Steunpunt Welzijn, Volksgezondheid en Gezin.
- Verhaeghe, P. (2012). *Identiteit*. De Bezige Bij.
- Verhaeghe, P. (2019). *Over normaliteit en andere afwijkingen*. Prometheus.
- Verhoeven, I. (2009). *Burgers tegen beleid. Een analyse van dynamiek in politieke betrokkenheid* [Proefschrift, Universiteit van Amsterdam]. Aksant. Geraadpleegd van <http://dare.uva.nl/record/305396>

- Verhoeven, I., & Ham, M. (2011). *Brave burgers gezocht. De grenzen van de activerende overheid*. Van Gennep.
- Verhoeven, I., & Tonkens, E. (2013). 'Wat de overheid van burgers wil'. In Th. Kampen, I. Verhoeven, & L. Verplanke (red.), *De affectieve burger. Hoe de overheid verleidt en verplicht tot zorgzaamheid* (pp. 25-41). Van Gennep.
- Verloove, J., Van Wonderen, R., & Felten, H. (2020). *Theorieën en aanpakken van polarisatie*. Uitgebreide rapportage. KIS.
- Vink, R., & Van Toorn, J. (november 2019). *Denkend over Eigen Kracht zie ik... Reflectietool voor gemeenten*. TNO / Verwey-Jonker Instituut.
- Webb, S. A. (ed.) (2019). *The Routledge Handbook of Critical Social Work*. Routledge.
- Weber, M. (2012a). *Wetenschap als beroep. Politiek als beroep*. Vantilt.
- Weber, M. (2012b). *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Boom.
- Wildemeersch, D. (2018). *Grensverleggers. Over kwesties die ons verdelen*. Garant.
- Wilkinson, R., & Pickett, K. (2007). *The Spirit Level. Why Equality is Better for Everyone*. [e-book]. Penguin.
- Wilkinson, R., & Pickett, K. (2019). *The Inner Level. How More Equal Societies Reduce Stress, Restore Sanity and Improve Everyone's Well-being*. [e-book]. Penguin.
- WRR. (1993). *Eigentijds burgerschap*. SDU.
- WRR. (2017). *Weten is nog geen doen. Een realistisch perspectief op redzaamheid*. Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid.
- Zijderveld, A. (2017). *Over clichés. De smeerolie van onze samenleving*. Klement.
- Žižek, S. (1999). *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Verso.
- Žižek, S. (2000). *The Fragile Absolute*. Verso.
- Žižek, S. (2002). *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. Verso.
- Žižek, S. (2008 [1998]). *The Sublime Object of Ideology*. Verso.
- Žižek, S. (2011). *Eerst als tragedie, dan als klucht*. Boom.
- Žižek, S. (2015). *Eis het onmogelijke*. Editie Leesmagazijn.
- Žižek, S., & Daly, G. (2004). *De politiek van genot. Gesprekken met Žižek*. Klement/Pelckmans.





## Over de auteur

Richard de Brabander (1964) is filosoof en als lector verbonden aan Hogeschool Inholland. Hij houdt zich bezig met ethisch-politieke vraagstukken in relatie tot het sociaal werk. Hij schreef eerder *Van gedachten wisselen. Filosofie en ethiek voor zorg en welzijn* (2018 3<sup>de</sup> druk) en *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn. De mythe van zelfredzaamheid* (2014). Samen met Femke Kaulingfreks en Marcel Ham maakte hij de bundel *Sociaal weerwerk. Maatschappelijke betrokkenheid in zorg en welzijn* (2021).



# Zakenregister

- activeren 22, 32, 46, 88, 108, 113, 118, 120
- affectief burgerschap 123
- agonistisch 175-179
- antagonisme 161, 164, 169-175, 201
  - vs. dilemma 215-216
- artistieke kritiek 32, 36, 56-63, 106-107
- autonomie 118, 139, 141, 211, 210
  - liberale 146
  - relationele 141, 219
- beleid
  - als bestuur van ons gedrag 195
  - onbedoelde gevolgen van 41
- beleviseconomie 60
- beroepsethiek 209-213
- bestaansethiek 42, 63
- bestaansethiek 104, 106
- bestuur van het zelf 100, 116
- bestuurlijkheid 99, 100, 229
- biomacht 14, 100, 101
- body positivity* 92
- bohemian ethic* 61
- burgerlijke identiteit 39, 198
- burgerrechten 46, 82
- burgerschap 33, 183, 198, 214
- common good* 43, 130, 133, 165
- common sense* 43
- consensus 13, 157-163, 171-174, 182-187,  
211, 214, 233
  - conflictual* 179
- constructieve frictie 199-200
- critic*
  - vs. *thought leader* 44
- culturalisering van de  
markteconomie 59
- deling van het zintuiglijke 182, 184,  
187, 190, 197, 204, 205
- deconstructie 143
- deficitmodel 70
- deficitperspectief 74
- democratie 69, 97, 124
  - en agonisme 175
  - en consensus 171
  - directe 57
  - en demos 185
  - en emancipatie 81, 185
  - liberale 84, 160-164
  - radicale 178
- democratische paradox 169
- depolitiserend 22, 41, 43, 111, 130, 134,  
171, 210
- deugdenethiek 210
- disciplinerend 107-108, 207
- dilemma
  - vs. antagonimse 169
- discours 24, 28, 35, 39, 43, 117, 164, 190
  - economisch 164
  - en ideologiekritiek 84, 134
  - modernistisch 73
  - neoliberale 51, 97
  - normatief 121
  - en paradox 29, 40, 200
  - spontaan 33, 192
- discoursomslag 25, 36, 46, 63
- disempowering practice* 15
- disempowerment 22, 24, 32, 65, 88
- dispositief van macht-weten 27, 100,  
103, 104, 225
- dissensus 158, 161, 184, 186, 196, 215, 221
- DSM-isatie 201
- eigen kracht 13, 22-26, 30, 34-40, 47,  
104, 129, 131, 159, 187, 191
- emancipatie 12, 13, 21, 51, 74, 75, 80, 81,  
144, 180, 185, 203, 204, 208, 215, 221
- emancipatiebeweging 46
- employee empowerment, 4, 39, 41, 42, 156
- empowerment
  - en artistieke kritiek 63
  - en disempowerment 22, 24
  - emotional* 120
  - vs. eigen kracht 38, 130
  - herkomst van 21, 45, 46 e.v., 97, 105,  
152, 154, 156
  - kritisch begrip van 21
  - misbruik van 51
  - neoliberale toe-eigening 32, 35, 51,  
53, 97, 154, 218
  - paradigma 27
  - politiek begrip van 51
  - populair begrip van 20, 26
  - en positieve basishouding 71, 72, 96
  - en positieve macht 65, 104, 153
  - als proces 47

- als strijd 48, 49
- werkelijke inhoud van 21, 23
- ethiek
  - ambivalente 148
  - en beslismodellen 209-212, 215
  - en macht 72
  - vs. moraal 134-135
  - en positiviteit 42
  - politisering van 156, 215
  - protestantse 54, 61
  - en rationaliteit 134
  - relatieve 141
- ethos 42, 60, 73
  - en bestaansethiek 42
  - en *common good* 133
  - en common sense 43
  - van creativiteit 60, 63
  - en depolitisering 43, 111, 121, 134
  - hegemonie 90
  - ideologie 85, 134
  - permanente kritiek 197
- feelgood adviezen 20
- feel-good industry* 121
- geluksindustrie, 122
- gesedimenteerde praktijk 166, 207
- gevolgenethiek 210
- governance* 65, 164, 230
- governmentality* 33, 64, 65
- grens
  - legitimatie van 165
- grensoverschrijding 29, 30
- hegemonie 23, 25, 90, 101, 135, 140, 161, 166, 190, 202
- ideologie 83-87, 125, 141, 152
  - basisoperatie van de ideologie 84-86
  - en ethos 85, 134
- ideologisch constructie 85
- immanente rechtvaardiging 121, 122, 155
- individualisering
  - van sociale problemen 111, 112, 154, 214
- kapitalisme 32, 53-56, 62-64, 72, 85, 107
- kritiek 15, 29, 64, 73, 113, 128, 142, 166, 191
  - artistieke 32, 56-63, 107, 216, 218
  - en ethiek 134
  - als grenshouding 29
  - en negatieve dialectiek 80
  - en onbedoelde gevolgen 41
  - permanente 73, 80, 197
  - en het politieke 191
  - het psychologiseren van 112, 215, 217
  - sociale 56, 63
  - kritische pedagogiek 74, 144
  - kritische reflectie 117, 135
  - kritische theorie 135
  - kunst van het besturen 100, 101, 229
  - liberale mensbeeld 132, 138
  - liberale democratie 84, 160, 164.
  - lichaamspolitiek 91
  - maatschappijkritiek 15, 17, 22, 32, 34, 36, 51-55, 62, 63, 99, 112, 156
  - macht 14, 21-24, 38, 51, 77, 78, 97, 100, 101, 104, 125, 137, 140, 150, 152, 221.
    - autoritaire 57
    - en democratie 162
    - en discours 25
    - negatieve 153
    - als netwerk 101
    - vs. onderdrukking 32, 101
    - pastorale 103
    - politieke 49, 50, 69, 131, 135
    - productieve 107
    - rechtsprekende 81, 96
    - soevereine 102
    - uitvoerende 81
    - wetgevende 81
  - machtsverhouding 21, 42, 48, 51, 101, 106, 125-128, 144, 218.
  - machtsvrije dialoog 17, 128, 129, 190, 209, 213.
  - managerial state* 164
  - markteconomie 59, 129, 164, 171
  - marktwerking 17, 72, 85, 128, 129, 202, 221
  - mensbeeld 77, 80, 126, 136-138
    - humanistisch 113, 114
    - positief 71, 72
    - relatieve 138, 141-142
  - menselijke variatie 205
  - moral self-regulation* 116
  - moraliseren 135, 145-148, 161, 176, 215
    - als improviseren, 148-150
    - moreel kompas 145
  - motiverende gespreksvoering 113-116.
  - negatieve, het 32, 67, 87, 89, 220
  - negatieve macht 65, 153

- negatieve emotie 81, 110, 130, 215, 217  
 negatieve dialectiek 80  
 negatieve vrijheid 147  
 neoliberalisme 17, 22, 23, 52, 65, 138,  
 142, 216, 218, 219  
 New Public Management 17, 128, 129,  
 190, 209, 213  
 normatieve sprong 39, 141
- ontologie van het zelf 28, 29, 33, 72,  
 95, 106, 111  
 optimisme 67, 81-83, 86-96, 119-121,  
 125, 167  
*organizational society* 164
- paradigmawisseling, 201  
 paradox 26, 27, 30, 40, 56, 58, 65, 67,  
 88, 95, 140, 146, 158-160, 169, 178, 200  
 participatiesamenleving 18, 37, 39,  
 131, 138  
 paternalisme 52, 64, 74, 186  
 pedagogiek 74  
   van de onderbreking 199  
   van de onderdrukten, 48, 144  
   van het optimisme, 120, 121, 126  
 plichtenethiek 210  
 pluraliteit 152, 153  
 police 22, 182, 184, 191, 214, 234  
 politiek  
   affectieve dimensie 177  
   en conflict 151  
   als dissensus 184  
   als management, 17, 158, 164  
   in het register van de moraal 135,  
   154, 160, 176  
 politiek van normaliteit 201, 207  
 politieke, het 160, 164, 166  
 politiseren 30, 127, 135, 156, 175-179,  
 215  
   vs. polariseren 176  
 positief denken 19, 20, 75-77, 82-84,  
 95, 119, 171  
 positief geweld 73, 88  
 positief mensbeeld 71-72  
 politiek onrecht 182, 215  
 positieve, het 89, 90, 97, 217  
 positieve basishouding 67, 72, 82, 83,  
 96, 97, 130, 135, 155, 217, 219  
 positieve begeleiding 112  
 positieve emotie, 69, 72, 93, 96, 122,  
 130, 141, 142, 150-154, 187.  
 positieve grondhouding 13, 32, 43, 63,  
 65, 220
- positieve houding 44, 67, 81, 87, 88,  
 95-97, 123, 126, 132, 151, 155, 217, 218.  
 positieve instituties 69, 96, 150  
 positieve interactie 140, 153  
 positieve kijk 45, 68, 69, 72, 114, 150  
 positieve macht 32, 34, 59, 65, 89, 101,  
 103, 107, 149, 153, 201, 217  
 positieve normen 148-150  
 positieve psychologie 69  
 positieve rolmodellen 70  
 positieve samenleving 88, 90, 154, 159,  
 160, 163, 180, 206  
 positieve sociologie 69  
 positieve waarde 68, 97, 130, 148-155,  
 187, 217  
 positieve wil 120  
 postmoderne samenleving 147  
 postpolitiek 84, 162, 164, 167, 170  
 proactief 43, 108, 111, 132  
 problematiseren 105, 117, 190, 192, 196  
 productieve macht 107  
 professionaliseren 116  
 protestantse ethiek 54
- radicaal 207  
 radicaal optimisme 167  
 radicale democratie 178  
 radicale negativiteit 79, 86, 166, 222  
 rationalisering 76-78, 127  
 reële, het 87, 170  
   vs. realiteit 86  
 reflectie 118, 135, 144, 147, 159, 183,  
   en productie van waarheid 103  
 relationele autonomie 73, 141, 217  
 relationele ethiek 141  
 relationele mensbeeld, 138-142
- slachtoffermoraal 70, 72, 75, 147, 148  
 soevereine macht 102  
 staatsmacht 68, 99, 102, 104  
 stem geven 19, 53, 62, 185  
 stilzwijgende censuur 24, 25, 28, 43,  
 163
- technologieën van het zelf 105, 107,  
 108, 113, 116, 119, 125  
 tegengedrag 105  
 tegenstander 140, 176, 179, 182, 185  
*thought leader* 44-45  
 transparante samenleving 89
- veerkracht 13, 43-46, 69-72, 151  
 verbestuurlijking van de staat 101

- Verlichting 67, 73-80, 95
- vermoede samenleving 93-94
- verzet 21-23, 28-30, 63, 100, 104, 112, 120, 152
  - artistieke kritiek 63
  - en bestuur 125
  - en burgerrechtenbeweging 21, 46
  - immanent aan macht 33, 125, 165
  - stil 126-129, 157, 197, 209
- verzorgingsstaat 22, 25, 36, 37-39, 85, 93, 131, 138, 171
- vijand, 160, 175-179.
- vrijheid
  - als zelfdwang 65, 123
  - van het kunnen 65, 206
- weerstand 48, 80, 133, 150, 196, 217
  - het psychologiseren van 112, 115, 151, 189, 215
- welfare words* 13, 35
- zelfdwang 65, 81, 85, 160
- zelfoptimalisering 108, 116, 206
- zelfreflectie 117, 183
- zelfregulatie 117
- zelfredzaamheid 13, 15, 18, 25, 35-41
- zelfsturing 13, 19, 47, 55, 97, 108, 117, 118
- zelftechnieken 105
- zelfuitbuiting 92

In politieke discussies en beleid op het gebied van sociaal werk, zorg en welzijn vliegt de term *empowerment* je al snel om de oren. Empowerment staat dan voor het versterken van de kracht van het individu, dat zich positief leert inzetten in de maatschappij. In dit boek volgt Richard de Brabander de ontwikkeling van het begrip empowerment: hoe het zijn wortels vindt in de strijd tegen onrecht en onderdrukking, maar vandaag de dag lijkt omgeslagen in het tegendeel daarvan. Empowerment wordt veelal gebruikt om mensen zich te laten aanpassen aan de heersende normen, terwijl het juist zou moeten aanzetten tot verzet, kritiek en nieuwe manieren van leven.

RICHARD DE BRABANDER (1964) is filosoof en als lector verbonden aan de opleiding Social Work van Hogeschool Inholland. Eerder schreef hij *Van gedachten wisselen. Filosofie en ethiek voor zorg en welzijn* (2008, Coutinho) en *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn? De mythe van zelfredzaamheid* (2014, Garant). Hij was mederedacteur van *Sociaal Weerwerk. Maatschappelijke betrokkenheid in zorg en welzijn* (2021, Van Genneep).



AUP.nl

*'Burgers in hun kracht zetten...* Dat klinkt prachtig, maar dit scherpzinnige boek laat zien hoe het dikwijls anders uitpakt. De auteur werpt vervolgens de vraag op die kritische professionals zal aanspreken: kan het anders?'

— Willem Trommel, hoogleraar beleids- en bestuurswetenschappen aan de VU