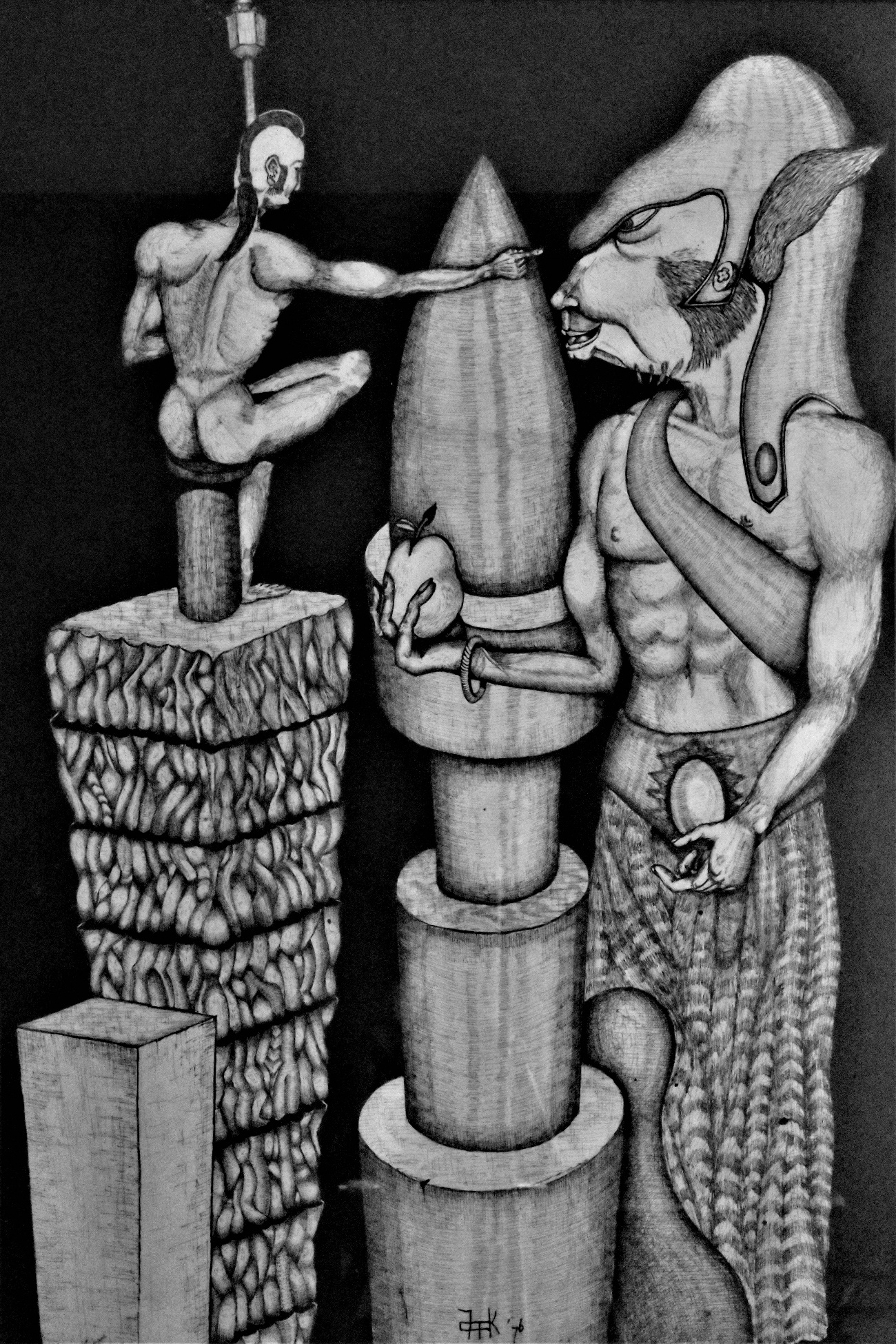
**Syllabus Filosofie over Sociaal Werk, jaar 1-2 ISO**



Inhoudsopgave

[Overzicht thema’s en lessen 3](#_Toc528839907)

[Waarom filosofie voor social work? 4](#_Toc528839908)

[Week 1: Inleiding in filosofie over en voor Social Work 5](#_Toc528839909)

[Socrates 11](#_Toc528839910)

[Week 2: Normaliteit, abnormaliteit en mensbeelden 13](#_Toc528839911)

[Michel Foucault – Joeri Kooimans 13](#_Toc528839912)

[Kennis en macht 13](#_Toc528839913)

[Geschiedenis van de Waanzin 14](#_Toc528839914)

[‘Outsiders tonen ons dat we helemaal niet vrij zijn’ – Karlijn Roex 17](#_Toc528839915)

['Bezorgde burger wordt Big Brother' – Karlijn Roex 22](#_Toc528839916)

[Reflecties Week 2 25](#_Toc528839917)

[Week 3: Prestatiepijn en de norm om betaald te werken 29](#_Toc528839918)

[Byung Chul Han, De Vermoeide Samenleving – Joeri Kooimans 29](#_Toc528839919)

[Werklozen zijn schuldig tot het tegendeel is bewezen – Bram van Vulpen 34](#_Toc528839920)

[De Oplossing voor (bijna) Alles: Minder Werken – Rutger Bregman 36](#_Toc528839921)

[Reflecties Week 3 44](#_Toc528839922)

[Week 4: Systeem- en leefwereld 48](#_Toc528839923)

[Jürgen Habermas’ theorie van het communicatieve handelen en het sociaal werk. Een bekopte inleiding – Frank Post 48](#_Toc528839924)

[Transitie tussen droom en realiteit in de levens van vrouwen - Prof. Dr. Tineke Abma, Hoogleraar Participatie & Diversiteit, VU medisch centrum 56](#_Toc528839925)

[Reflecties Week 4 64](#_Toc528839926)

[Week 5: Cynisme en zorg voor het zelf 68](#_Toc528839927)

[Peter Sloterdijk, Verlichting, Kritiek en Cynisme – Joeri Kooimans 68](#_Toc528839928)

[Foucault en Zorg voor het Zelf – Joeri Kooimans 72](#_Toc528839929)

[Zelfzorg als Plicht, Kapitalisme en Zelfuitbuiting – Joeri Kooimans 73](#_Toc528839930)

[Reflecties Week 5 81](#_Toc528839931)

[Week 6: Disciplineren en straffen van de Armen 85](#_Toc528839932)

[Loïc Wacquant – Willem Schinkel & Marc Schuilenburg 85](#_Toc528839933)

[Boekrecensie Straf de Armen van Loïc Wacquant - Gert Schout 93](#_Toc528839934)

[Reflecties Week 6 96](#_Toc528839935)

# Overzicht thema’s en lessen

Via een verdieping op enkele filosofen proberen we een brede en kritische kijk te ontwikkelen op de vragen van het leven en, daaraan gerelateerd, de problemen die je binnen social work tegen kan komen. Tijdens de cursus leer je hoe filosofie je kan helpen een lenigheid van denken te ontwikkelen die zowel voor jou persoonlijk als in je beroepsuitoefening zinvol kan zijn. Je zult merken dat filosofie behalve heel diep ook heel mooi is en zich bovendien uitstekend leent voor praktische toepassingen. In de woorden van de grote filosoof Immanuel Kant (1724-1804): “Er is niets praktischer dan een goede theorie.” Gedurende deze cursus zullen we ingaan op thema’s als: succes en keuze, ethiek en techniek en zorg en waarheid. Thema’s die ook relevant zijn voor de beroepsuitoefening. Tijdens de lessen zijn er momenten waarin we ruimte geven om te laten zien hoe bezig zijn met filosofie bijdraagt aan je beroepsontwikkeling.

*1. Inleiding in Filosofie  
  
2. Normaliteit en abnormaliteit en mensbeelden (macht & onmacht):*Hoe definieert een maatschappij het normale en het abnormale?  
Hoe brengt een maatschappij actief scheidingen aan in het normale en abnormale?  
Praktijkvoorbeeld: ‘de verwarde persoon’

*3. Prestatiepijn en stigmatisering van werkloosheid (kwaliteit van leven)*De norm om betaald te werken, vermoeidheid en stress.  
  
*4. Systeem- en leefwereld uitgelicht (macht & onmacht):*Systemen, strategisch handelen en macht  
Machtsvrije leefwereld en communicatief handelen  
  
*5. Cynisme en zorg voor het zelf (kwaliteit van leven)*Van maakbare samenleving naar maakbaar individu  
Achteruitgang, pessimisme en hopeloosheid

*6. Disciplineren en straffen van de armen (macht & onmacht en kwaliteit van leven)*Punitiviteit naar de onderklasse

*7. Afsluiting*Houdt een presentatie over een van de drie thema’s: houvast, geluk en vluchten. Laat zien in je presentatie dat je je via een vraagstuk of stellingname met een van deze thema’s verbindt. Laat zien op welk sociaal-maatschappelijke kwestie jij je richt en maak ook een koppeling met sociaal werk. Probeer te laten zien hoe je filosofie relevant hebt kunnen maken en hebt weten in te zetten om een analyse op bovenstaande te plegen.

## Waarom filosofie voor social work?

Jullie krijgen via een inleidend vak over filosofie kritische denkvaardigheden aangereikt die bruikbaar zijn voor het sociaal werk. In het bijzonder zullen we leren hoe filosofie kan bijdragen aan de omgang met ethische dilemma’s binnen het werkveld, normativiteit (en de daarmee samenhangende mensbeelden) en het vinden van rechtvaardigingsgronden voor het sociaal professionele handelen, ook buiten protocollen om. Ook leren jullie via filosofie hoe je je gedachten goed onder woorden kan brengen, maar ook hoe je die van anderen beter kan begrijpen en helpen verwoorden in een dialogische context. Verder leren we via de filosofie hoe vanuit meerdere perspectieven kritisch gekeken kan worden naar casuïstiek en hoe je de juiste vragen leert stellen. De cursus zal ook dienen om een grotere gevoeligheid voor verschillen te ontwikkelen, het reflectieve denkvermogen te versterken, alsmede het logisch en sceptisch redeneervermogen te verbeteren. Dit alles kan de sociaal werker helpen steviger in de schoenen te staan. Meer in het algemeen: filosofie kan bijdragen aan een scherper, kritischer denkvermogen, heeft een positief effect op de eigenwaarde, versterkt luister- en spreekvaardigheden, argumentatieve vaardigheden en kan het inlevingsvermogen in standpunten van anderen vergroten. Het kan sociaal werkers helpen verantwoord invulling geven aan hun discretionaire ruimte.

# Week 1: Inleiding in filosofie over en voor Social Work

*"Zoals een atleet door herhaalde lichamelijke oefeningen een andere vorm en nieuwe kracht aan zijn lichaam geeft, zo versterkt een filosoof door geestelijke oefeningen zijn geestkracht, hij verandert zijn gemoedsstemming, transformeert zijn wereldbeeld en ten slotte zijn hele persoon."[[1]](#footnote-1)*

*Pierre Hadot*

Volgens de Franse filosoof Pierre Hardot kun je filosofie een tweeledige functie toebedelen. Ten eerste is het een theoretische praxis, waarbij het streven naar en de liefde voor kennis centraal staan. In die hoedanigheid kun je door te filosoferen meer kennis over jezelf, de wereld en de mensen om je heen vergaren om  zo jezelf, anderen en de wereld beter te kunnen begrijpen en soms ook te verbeteren. Je kunt filosofie zo terug brengen tot drie vragen: ‘Wie ben ik?’, ‘Wie is de ander?’ en ‘Wat is de wereld?’   
Ten tweede kun je filosofie als een therapeutische praxis zien. Je kunt filosofie namelijk aanwenden om aan jezelf te werken door meer inzichten over jezelf te vergaren en door deze te gebruiken om beter te worden. De drie vragen worden dan ‘Hoe ga ik met mijzelf om?’, ‘Hoe ga ik om met de ander?’ en ‘Hoe ga ik om met de wereld?’  
Door te filosoferen kom je op een spannend snijvlak terecht: je bent door te filosoferen niet onwetend meer, maar je bent ook nog niet wijs. Hoe je je daarop beweegt kan filosofie je bij helpen.

Filosofen proberen hun geest te trainen en daarmee zichzelf en de wereld waarin ze leven te verbeteren. Daarvoor is het belangrijk regelmatig te reflecteren. Dat wil zeggen: in onszelf en in gesprek met anderen nog eens terugkijken op ideeën / gebeurtenissen en daar wijzer van proberen te worden.   
  
Vanuit het streven naar kennis en wijsheid, proberen filosofen door middel van het stellen van vragen – en het nadenken over die vragen - hun begrip met betrekking tot verscheidene vraagstukken te vergroten en verbreden. Deze kunnen onder andere betrekking hebben op de aard van de werkelijkheid (hoe zijn de zijnden in hun zijn?), over hoe kennis tot stand komt, hoe je goed en logisch redeneert en argumenteert wat een goed leven is, hoe je een rechtvaardige samenleving inricht, wat het schone is (wat is mooi, wat is lelijk), vragen naar techniek, de kunst van het interpreteren, het denken van tegenstellingen en verschil, wetenschap, taal en wat de mens is.

De filosofie helpt daarnaast met het ontwikkelen van een aantal vaardigheden, zoals: kritisch en breder nadenken; het stellen van de juiste vragen, gedachten onder woorden brengen, het aandragen van verklaringen vanuit meerdere perspectieven, helpt bij het vinden en formuleren van argumenten en verantwoordingsmogelijkheden, omgang met ethische dilemma’s, feiten scheiden van interpretaties, omgaan met ethische dilemma’s, logisch nadenken, onderzoekend vermogen, vergroot je inschattingsvermogen bij het signaleren, leert welke mensbeelden schuilgaan achter (sociale) wetenschappen, maar ook maatschappelijke opvattingen, omgaan met normativiteit, gevoeligheid voor Verschillen en de Ander, sterkt reflectief denkvermogen, stelt je in staat verborgen aannames te ontdekken, kennis te verantwoorden en levert een verbeterde houding in dialogen en discussies aan te nemen.

Naast dat filosofie een theoretische bezigheid is, kent het ook een praktische component die toepasbaar is op het dagelijkse leven. Pierre Hadot (1922-2010) was een Franse filosoof die zich vooral daarmee bezig hield. Hij schreef veel over de geschiedenis van de oude Grieken en Romeinen. Hij wilde vooral laten zien dat in die tijd het aanvaarden van een filosofie een verplichting met zich meebracht om je eigen leven radicaal te veranderen en theorie & praktijk met elkaar in overeenstemming te brengen. Hieronder een paar passages van zijn hand.

*Tekst 1: lof aan het filosofisch leven*  
"Er wordt vrij weinig nagedacht over wat filosofie nu eigenlijk is. Het is buitengewoon moeilijk er een definitie van te geven. Studenten in de filosofie laat men vooral kennismaken met filosofen. Het programma dat opleidt tot bevoegd leraar biedt hun bijvoorbeeld doorgaans Plato, Aristoteles, Epicurus, de stoïcijnen, Plotinus en, na de 'duistere' middeleeuwen, die in de officiële onderwijsprogramma's maar al te vaak worden overgeslagen, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Bergson en enkele eigentijdse filosofen. Voor het examen moet de student een scriptie schrijven die aantoont dat hij goed op de hoogte is van de problemen die in de theorieën van deze of gene auteur worden behandeld. Een andere scriptie moet getuigen van het vermogen van de student om na te denken over een probleem dat 'filosofisch' wordt genoemd, omdat de klassieke of eigentijdse filosofen er in algemene zin aandacht aan hebben besteed. Op zichzelf valt daar niets op aan te merken. Naar het zich laat aanzien kunnen we inzicht krijgen in wat filosofie is door filosofen te bestuderen. Toch kunnen we de geschiedenis van de 'filosofie' onderscheiden van de geschiedenis van de filosofieën, wanneer we onder 'filosofieën' de theoretische redeneringen en de systemen van filosofen verstaan. Naast de geschiedenis is er inderdaad ruimte voor de bestudering van filosofisch gedrag en een filosofisch leven." (Bron: Wat is de antieke filosofie? Gallimard, 1996)  
 *Tekst 2: Het kiezen van een levenswijze*

“Het filosofisch redeneren vindt dus zijn oorsprong in een levenswijze en een existentiële keuze, en niet omgekeerd. [...] Deze beslissing en deze keuze worden nooit in eenzaamheid genomen of gemaakt: er is nog nooit sprake geweest van een filosofie of van filosofen buiten een groep, een gemeenschap, kortom buiten een filosofische 'school'. Een filosofische school heeft vóór alles te maken met de keuze voor een bepaalde levenswijze, een bepaalde existentiële optie die van de persoon in kwestie een totale verandering van zijn leven vergt, een omschakeling in hart en ziel die ten slotte de wens bij hem doet opkomen zijn leven op een bepaalde manier in te richten. Deze existentiële keuze leidt op haar beurt tot een bepaalde visie op de wereld, en het is de taak van de filosofische argumentatie om deze existentiële keuze even rationeel te onthullen en te rechtvaardigen als het daarbij behorende wereldbeeld. De filosofische argumentatie komt dus voort uit deze aanvankelijke existentiële keuze en verwijst hiernaar terug in de mate waarin zij, via haar logische overtuigingskracht en via de invloed die zij op de gesprekspartner wil uitoefenen, leraren en leerlingen ertoe opwekt om werkelijk in overeenstemming met hun oorspronkelijke keuze te leven, anders gezegd: in de mate waarin zij in zekere zin de praktische toepassing vormt van een bepaald levensideaal.

Wat ik dus wil zeggen, is dat de filosofische argumentatie moet worden opgevat binnen het perspectief van de levenswijze waarvan ze zowel de methode als de uitdrukkingsvorm is en dat de filosofie dientengevolge vóór alles een manier van leven vertegenwoordigt, die echter nauw aan de filosofische argumentatie verbonden is.

(Bron: Wat is de antieke filosofie? Gallimard, 1996)

*• Nu je een algemeen beeld hebt van wat filosofie is, geef daar een eigen definitie aan. Ten tweede: wat zou je graag willen onderzoeken? En wat wil je leren? (Om te helpen: denk aan filosofen of thema’s waar je graag over zou willen nadenken, wat voor ideeën je op wilt doen. Waar komen jouw vragen vandaan?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

* *Hoe zou je filosofie relevant kunnen of willen maken voor sociaal werk? (Wat zou de relevantie van filosofie kunnen zijn? Welke maatschappelijke kwesties zou het mee verbonden zijn?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

* *Hoe wil je met deze vragen en gedachten aan de slag gaan? (Om te helpen: welke filosofische inzichten wil je verbinden aan sociale vraagstukken? Welke thema’s zijn daaraan verbonden?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

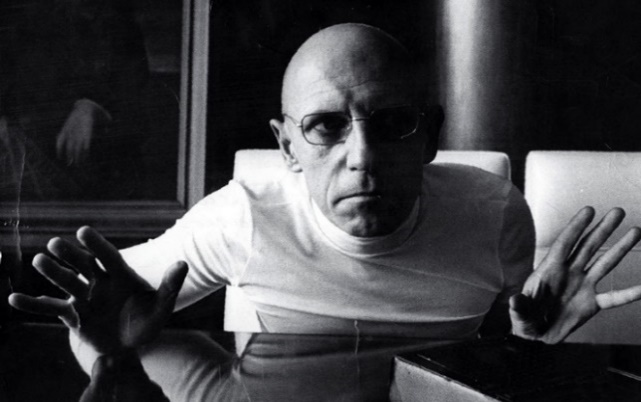
…………………………………………………………………………………………………………………..

## Socrates

[](https://www.google.nl/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjsy4SykK7eAhUIbBoKHQ9tDN4QjRx6BAgBEAU&url=https://www.biography.com/people/socrates-9488126&psig=AOvVaw2aG_L2e84P0iPTS8rF2_YQ&ust=1540987616376959)Voor Socrates (die vaak gezien wordt als de grondlegger van de Westerse filosofie) was filosofie niet louter een kwestie van het liefhebben en het nastreven van waarheid (hetgeen filosofie vrij vertaald betekent), maar ging het bij filosofie ook om de *zorg voor het zelf*, *epimelia heautou*.   
 Socrates was als filosoof een liefhebber van wijsheid en streefde daar naarstig naar. Hij was van mening dat het niet onderzochte leven het leven niet waard was. Hiermee bedoelde hij niet alleen dat we onderzoek moeten plegen naar de wereld waarin wij leven en de mensen die deze vullen, maar ook bovenal naar onszelf. We moeten derhalve de moed hebben de blik kritisch binnenwaarts te wenden en onze eigen (voor)oordelen scrupuleus tegen het daglicht houden. Op die manier kunnen we onszelf beter leren kennen, ons denkvermogen versterken en de verkregen inzichten aanwenden om onszelf te verbeteren. *Gnothi Seauton* *“Ken Uzelve”* werd daarom zijn adagium. Het vermogen om deze en verdere kennis te vergaren was Socrates echter wel uiterst bescheiden in, een bekende uitspraak van hem immers luidt: *“Het enige dat ik weet, is dat ik niets weet.”* Zijsprong: Sextux Empiricus, een beroemd scepticus, bracht dit nog een stapje verder en zei: *“Het enige dat ik weet is dat ik niets weet, en zelfs dat weet ik niet zeker.”*    
 Deze agnostische houding was kenmerkend voor Socrates en leidde het Orakel van Delphi ertoe Socrates als wijste mens aan te duiden tegenover Chaerephon, een vriend van Socrates. In plaats van over dit verkregen predicaat op te scheppen, maakte Socrates er zijn levenstaak van om de uitspraak te weerleggen. Dit leidde Socrates ertoe erop uit te gaan om allerlei mensen die geroemd werden om hun wijsheid kritisch te gaan bevragen. Dit leverde hem de reputatie en bijnaam van horzel op, Socrates hield namelijk mensen ongevraagd staand op straat, op de markt, of kwam onuitgenodigd op feestjes om mensen kritisch en grondig te bevragen.   
 Naast deze kritische houding, was Socrates ook behulp- en zorgzaam. Hij zag zichzelf in die hoedanigheid als een soort vroedvrouw, naar het voorbeeld van zijn moeder. Echter hielp hij niet mensen letterlijk bevallen, zoals zijn moeder dat deed, maar probeerde hij mensen te helpen bevallen van ideeën. Mensen zijn als het ware bezwangerd van ideeën, volgens Socrates. Dit betekent dat ze ideeën al in zich dragen, maar daar niet bewust van zijn. Het is dan de taak van de filosoof om deze door het stellen van de juiste vragen naar boven te helpen. De filosoof onderwijst daarom niet, maar vraagt, bevraagt en vraagt door. Beroemd is het voorbeeld uit de dialoog Meno, waar Socrates een ongeschoolde slaaf een ingewikkelde wiskundige stelling laat bewijzen, louter door de juiste vragen te stellen. Socrates zegt dan ook tegen Meno: *“Zie je, Meno? Ik leer hem niets. Het enige wat ik doe is vragen stellen.”* Dit geeft filosofie wellicht van oudsher een emancipatoir karakter. Dit zien we ook terug in de poging van Socrates mensen tot ware, maar ook moreel goede ideeën te laten komen. Onjuiste ideeën kunnen namelijk schade berokkenen, omdat ze slecht kunnen zijn voor de gezondheid van mensen, maar ook voor de samenleving als geheel. Het is daarom dat Socrates via bevragingen zijn eigen onwetendheid, maar ook die van anderen te onthullen. Dit was vooral een moreel onderzoek, omdat zijn bevragingen vaak over morele en politieke kwesties gingen. Hij ging geregeld zo ver door in zijn bevragingen dat zijn gesprekspartners enorm verward raakten en hun opvattingen op losse schroeven zagen komen te staan. De zoektocht naar de juiste definities van deugden brachten zijn gesprekspartners ertoe hun leven te bevragen en te onderzoeken. De persoon in kwestie moest dan besluiten of hij werkelijk de principes begrijpt waarnaar hij handelt, en of zijn leven werkelijk conform de principes is die hij accepteert na daarop te hebben gereflecteerd. Vooral om die reden vond Socrates soms contradicties in de opvattingen die zijn gesprekspartners hadden.   
Echter ging het hem er nooit om opvattingen onderuit te halen of te vernietigen, het doel was altijd de verbetering van zijn eigen opvattingen en die van zijn gesprekspartners. Wanneer hij opvattingen onderwierp aan bevragingen en kritiek, ging het hem altijd om het vinden van de beste argumenten die het resultaat zijn van rationele reflectie die bevorderlijk zijn voor mens en samenleving.   
 Hij wilde daarbij vooral toedenken naar moreel juiste opvattingen, om bepaalde problemen waar onenigheid over was op te lossen. Hij verwachtte dat dergelijk onderzoek tot morele vooruitgang zou leiden.   
 Maar hoeveel mensen Socrates ook bevroeg, of ondervroeg, wijsheid dacht hij niet te vinden. Wat hij daarentegen vaststelde was dat veel mensen, in verscheidene gradaties van vermeende zekerheid, veronderstelde de waarheid in pacht te hebben. Omdat deze mensen desalniettemin geen bevredigende antwoorden konden geven op Socrates kritisch filosofische vragen (die vaak vroegen naar de essentie van dingen), kon hij niet anders dan concluderen dat het Orakel wellicht toch gelijk had. Socrates gaf immers toe onwetend te zijn, terwijl zijn gesprekspartners allemaal een claim op de waarheid legden.   
 Terugkomend op zelfzorg. Voor Socrates dienden ware inzichten vooral om een moreel goed leven te kunnen leiden, waarbij de deugden een centrale plaats innemen. Hij deed daarom onderzoek naar urgent morele vragen en zocht naar definities van de deugden die we moesten testen door middel van ondervraging. Hij zocht dan bijvoorbeeld naar een definitie van rechtvaardigheid die universeel is en dus voor alle mensen op alle momenten geldt. Hij probeerde daarbij de juiste rechtvaardigingen en onderbouwingen voor opvattingen te vinden die zich konden vertalen tot moreel handelen volgens de deugden. Om bijvoorbeeld rechtvaardig te handelen, moet je weten wat rechtvaardigheid is. Om vrijgevig te kunnen zijn, moet je begrijpen waar dat uit bestaat. Daarmee hoopte Socrates deugdzame ideeën en daarmee deugdzaam handelen te bevorderen.

# Week 2: Normaliteit, abnormaliteit en mensbeelden

## Michel Foucault – Joeri Kooimans

  
Michel Foucault (1926-1984) was een Franse politiek actieve en maatschappelijk betrokken filosoof die zich inzette voor de linkse politiek en onderdrukte groepen in de samenleving, zoals gedetineerden. Hij zette in die hoedanigheid de *Informatiegroep Gevangenissen* op om de omstandigheden binnen gevangenissen te verbeteren en om daar te filosoferen met gevangenen. Hij wilde zo een stem aan alle gevangenen geven.

Kennis en macht  
Foucault zijn filosofische project wordt vaak opgedeeld in drie trajecten: zijn onderzoek naar een archeologie van het denken, een genealogie van de macht en zelfpraktijken (zorg voor het zelf).   
 Als archeoloog groef hij de geschiedenis van het denken af (door veel in archieven en bibliotheken te duiken en ontzettend veel te lezen) en stelde vast dat iedere tijdsperiode zijn eigen denksystemen kent, die hij *episteme* noemde. Deze denksystemen zijn het gevolg van een spreken en schrijven dat zich verzamelt over de mens en leidt tot een bepaalt soort *weten* dat vervolgens door machtsstructuren hegemoniaal wordt. Foucault noemde dit het discours (vertoog). Het hegemoniale karakter van een *episteme* komt tot uiting in een bepaalde waarheid die over de mens geclaimd wordt (als antwoord op de vraag: *wat is de mens?*), hetgeen vervolgens universele geldigheid aan wordt toegedicht. Er is volgens Foucault altijd een bepaalde eenstemmigheid in het denken te ontdekken, dat wil zeggen dat iedereen ongeveer hetzelfde denkt en zegt. Hieruit ontstaan bepaalde culturele codes. Die culturele codes worden, zo viel Foucault op, beheerst door dominante tegenstellingen, bijvoorbeeld: heilig versus profaan, redelijk versus onredelijk, rationeel versus irrationeel, ziek versus gezond. Zo kent iedere *episteme* een verdeling en opdeling tussen normaal en abnormaal. Deze codes leggen vervolgens een orde op aan ons denken, voelen en handelen.  
 Foucault vroeg zich in navolging daarvan in zijn geneaologie af hoe er binnen culturen omgegaan wordt met *de Ander*, met datgene wat afwijkt of verschilt van de norm. Met zijn genealogie van de macht ontdekte hij dat in iedere *episteme* andere vormen van macht werkzaam zijn, die op hun beurt weer samenhangen met denksystemen die daar de grondslag van vormen. Andersom leiden bepaalde machtspraktijken weer tot bepaalde manieren van kennis en weten. Kennis en macht interacteren en versterken elkaar zo op een complexe, op elkaar ingrijpende manier.  
 In zijn laatste jaren hield Foucault zich bezig met hoe mensen tot zelfzorg kunnen komen en van hun leven een kunstwerk kunnen maken, door de toepassing van de juiste zelfpraktijken en zelftechnieken. Kortom bestond zijn filosofie uit een onderzoek naar waarheid, macht en zelfstilering.

### Geschiedenis van de Waanzin

In Foucaults boek (hetgeen zijn dissertatie was) *Geschiedenis van de Waanzin* zien we hoe culturen het *Andere*, het afwijkende, definiëren en hoe ze daarmee omgaan. Dit zien we vooral in hoe er doorheen de geschiedenis verschillend omgegaan wordt met waanzin. In een historische genealogie zien we hoe vanaf de middeleeuwen en de tot aan de moderniteit waanzin steeds weer anders wordt begrepen en hoe dat de concrete omgang daarmee bepaalt. Stelselmatig wordt het waanzinnige gescheiden van datgene wat als redelijk, rationeel of normaal wordt beschouwd. Deze scheiding wordt steeds gepleegd en gedicteerd door de rede, die zich van de waanzin afscheidt. *“Constitutief”*, aldus Foucault, *“is de handeling die de waanzin van de rede scheidt”*, waaronder *“de cesuur die de afstand tussen rede en niet-rede bepaalt”* ten grondslag ligt.[[2]](#footnote-2) Vanaf het moment dat deze scheiding werd gepleegd, is de dialoog mét het waanzinnige (en dus ook de concrete waanzinnige persoon), verbroken en vervolgens vervangen door een monoloog ván de rede óver de waanzin. Dit monoloog, stelt Foucault, kan alleen bestaan krachtens het waanzinnige het zwijgen op te leggen en uit te sluiten.[[3]](#footnote-3) Er is dus, met andere woorden, steeds sprake van repressie ten aanzien van het Andere, hetgeen zich uit in door de geschiedenis heen veranderende vormen van uitsluiting.  
 Foucault is van mening dat de westerse rede het begrip van zichzelf te danken heeft door diens *logos*, of rationaliteit steeds af te spiegelen aan dat wat het niet is: het onredelijke, of waanzinnige. In Foucault’s woorden: *“zij* [de rede] *maakt de scheiding die haar het gelaat van haar positiviteit verleent*.” Hierin zien we de grenzen die de westerse cultuur aanbrengt in het denken en handelen. [[4]](#footnote-4) Foucault wil laten zien hoe dat in de geschiedenis steeds weer gebeurd, zij het voortdurend op verschillende wijzen.  
 Foucaults startpunt is een analyse van het einde van lepra in Europa aan het einde van de middeleeuwen. Hier laat hij zien hoe uitsluiting werd toegepast teneinde een samenleving te zuiveren om het gezond te houden, namelijk door het zieke in quarantaine buiten de samenleving te plaatsen, in dit geval in leprozenhuizen. In diezelfde periode zien we hoe waanzin de plaats in zal nemen van de leproos: namelijk als figuur dat gemeden en uitgesloten moet worden.[[5]](#footnote-5) Op het moment dat de waanzinnige als geducht persoon optreedt in het bewustzijn van de westerse mens, worden dezelfde formules van uitsluiting toegepast op de gek. *“Berooide mensen”*, schrijft Foucault, *“zwervers, lieden uit verbeterhuizen en ‘warhoofden’ zouden de rol gaan spelen die niet meer door de melaatse werd vervuld.”* De strenge scheiding en sociale uitsluiting die gepleegd werd ten aanzien van deze maatschappelijk ongewensten werd enorm heil van verwacht, zowel voor de maatschappij, als voor de uitgeslotenen zelf, namelijk geestelijke re-integratie.[[6]](#footnote-6)   
 Gedurende de Renaissance werd deze vorm van uitsluiting bewerkstelligd door gekken te verbannen uit steden, door ze gedwongen op schepen te plaatsen waar ze tewerk werden gesteld, om bij aankomst bij de bestemming achtergelaten te worden. Vaak leidden ze vervolgens een zwervend bestaan.[[7]](#footnote-7) Aan de poorten van steden werden ze meestal weggejaagd, en als ze al in een stad aankwamen, werden ze daaruit gejaagd met stokken. Wanneer waanzinnigen niet de stad uit werden gestuurd, werden ze in ziekenhuizen of torens gegooid, of simpelweg in de gevangenis, alwaar ze niet zelden een geketend bestaan zouden leiden. Men hoopte dat uitbanning tegelijk voor genezing zou zorgen.[[8]](#footnote-8) Waanzin werd in die periode gezien als het gevolg van ondeugden, of zondigheid[[9]](#footnote-9), waarvan ledigheid als belangrijkste oorzaak werd aangewezen. Immers, sinds de zondeval krijgt de mens niets meer cadeau van God, en ledigheid is slecht voor de ziel.  
 De omgang met de waanzinnige veranderde radicaal tijdens de Verlichting, ronde de 17e eeuw, waarin *de grote opsluiting* ontstond. Niet langer werden waanzinnigen, armen, werklozen en gestraften verbannen, maar geïnterneerd. Er trad een buitensluitende insluiting op. Waanzin werd vanaf die periode met interneren verbonden. Dit gebeurde op zo’n grote schaal dat één op de honderd inwoners van bijvoorbeeld Parijs wel eens opgesloten was geweest. Krankzinnigen werden in die periode bijvoorbeeld in zalen van het Hôpital général en in cellen van strafgevangenissen opgesloten, al dan niet geketend (afhankelijk van de vermeende ernst of vorm van waanzin).[[10]](#footnote-10) De inrichtingen die in die periode ontstonden werden vooral gezien als bestemmingsplaatsen voor de armen. In ruil voor werk werd er daar voor deze armen gezorgd. Bestuurders van het Hôpital kregen daarbij alomvattende autoriteit over de armen, hetgeen ze buiten de juridische orde om kregen, waardoor er een bijzondere vorm van repressie ergens tussen politie en justitie in ontstond.[[11]](#footnote-11) Deze autoriteit moest er vervolgens voor zorgen dat de armen gedwongen tewerk werden gesteld. Werkeloosheid werd namelijk niet zozeer als economisch, maar als moreel probleem gezien. Bijgevolg werd een hele categorie mensen sociaal geïsoleerd en gesegregeerd als reactie op economische vraagstukken van werkloosheid en ledigheid, behorend bij een bepaalde ethos van arbeid. Internering zag men als maatregel om *“arbeid mogelijk en tevens noodzakelijk* [te] *maken voor al degenen die zonder die arbeid niet zouden kunnen leven.”* Hieronder gelegen was een veroordeling van ledigheid[[12]](#footnote-12) en men verwachtte groot heil van gedwongen tewerkstelling: *“werk wordt gezien als een algemene oplossing, als een onfeilbaar wondermiddel, als geneesmiddel voor elke vorm van ellende.”* In de oprichtingsakte van het Hôpital général lezen we zelfs dat het *“bedelarij en nietsdoen als bronnen van alle vormen van wanorde moet tegengaan.”* Luiheid, zo lezen we, wordt dus vervloekt, veroordeeld en een groot verbod op geplaatst, hetgeen gebruikt wordt als legitimering om mensen aan gedwongen arbeid te onderwerpen.[[13]](#footnote-13) Men begreep armoede derhalve ook heel anders dan daarvoor of nu. Het werd niet gezien als gevolg van schaarste aan levensmiddelen, maar als verslapping van discipline wat zou leiden tot een verval in zeden. De internering had daarom vooral een morele functie.[[14]](#footnote-14) Gedurende deze periode verzamelde zich ook allerlei observaties en kennis over de geïnterneerde waanzinnigen. Immers, als je stelselmatig mensen opsluit en apart zet, kun je ze ook systematisch gaan bestuderen. Men ging verschillende vormen van waanzin onderscheiden door de bestudering van het gedrag van geïnterneerde mensen. De verstandsverbijstering die men zag als onderliggend aan het ontstaan van waanzin, werd gezien als gevolg van een blindelings toegeven aan de verlangens. Mensen die gek waren, met andere woorden, zouden de hartstochten niet in bedwang kunnen houden, of op een gezonde wijze kanaliseren.[[15]](#footnote-15) Bovendien begon men waanzin voor het eerst te zien als iets dat een mechanisch, lichamelijke oorzaak heeft. Waanzin werd namelijk als aandoening van de hersenen gezien, of als anderszins biologisch van aard door een verkeerde huishouding in de hartstochten die als schakel werden gezien tussen lichaam en ziel.[[16]](#footnote-16) Daarnaast kon waanzin ook optreden wanneer de organen waarmee de werkelijkheid wordt waargenomen niet goed functioneren, met als gevolg dat deze niet meer afgestemd zijn op de realiteit. De waanzinnige, begon men te veronderstellen, heeft een verkeerde voorstelling van de werkelijkheid, als gevolg van een ontregeling van de verbeelding.[[17]](#footnote-17) Waanzin begon nu gezien te worden als het redeloze, waarbij de rationele eenheid van ziel en lichaam verstoord is door een irrationele beweging van de hartstochten.[[18]](#footnote-18) Door afwijkingen in de rede vergist men zich in wat waar is en wat niet, wat werkelijk en onwerkelijk is: de waanzinnige raakt verdwaald in diens bewustzijn waar het voorstellingen maakt en van waaruit het uitspraken doet die niet kloppen.[[19]](#footnote-19)  
 Als gevolg van deze typering van de waanzinnige, werd waanzin niet langer als gevolg van zedeloosheid gezien; niet langer als een moreel probleem, maar als een pathologische. Het is daarom dat tussen de 18e en 19e eeuw de waanzinnige langzaam werd losgemaakt van diens ketens en aan medische behandeling werd onderworpen. In deze zelfde periode zien we ook de menswetenschappen ontstaan met de psychoanalyse van Freud. De waanzinnige was nu niet langer iemand die moreel gecorrigeerd moet worden door gedwongen tewerkstelling, maar als iemand met een geestesziekte die moet worden genezen. Weliswaar lezen veel historici hier een vooruitgang en humanisering in, Foucault is echter kritischer. De relatie die ontstaat tussen behandelaar en patiënt is volgens hem niet minder machtsgeladen dan die tussen dwangarbeider en voorman. Het enige verschil is dat er nu een medische legitimering wordt geproclameerd voor het normaliseren van de patiënt. De patiënt heeft zich te voegen naar diagnoses, behandelingen en voorschriften vanuit een idee over wat goed zou zijn voor hem. Wat echter gebeurd, is dat de patiënt wordt genormaliseerd, zodanig dat het zich weer kan voegen naar een maatschappelijke norm opdat de patiënt weer politiek loyaal en economisch nuttig wordt. Dit noemt Foucault dociliteit (of volgzaamheid). De disciplinering van het lichaam heeft nu plaatsgemaakt voor disciplinering van de geest. Weliswaar is het lichaam niet meer geketend, maar de geest des te meer.

## ‘Outsiders tonen ons dat we helemaal niet vrij zijn’ – Karlijn Roex

[*Interview door Lianne Tijhaar*](https://www.filosofie.nl/lianne-tijhaar.html)

**Als we de krantenkoppen mogen geloven, worden we overspoeld door verwarde personen. Volgens sociologe Karlijn Roex is deze negatieve beeldvorming schadelijk. We hebben verwarring juist nodig.**  
   
De verwarde man. Wie daar precies onder valt is raadselachtig, maar hij haalt bijna dagelijks het nieuws en het aantal politieregistraties van verwarde personen steeg de afgelopen jaren exponentieel. Sociologe en activiste Karlijn Roex maakt zich grote zorgen. Niet over die gevaarlijke verwarde mensen, maar over de bange burger die steeds sneller naar zijn telefoon grijpt als iemand zich afwijkend gedraagt op straat.  
   
Roex schrijft een boek waarin ze betoogt dat we verwarring juist nodig hebben. Het thema is haar op het lijf geschreven. Enerzijds is zij als socioloog verbonden aan het gerenommeerde Max Planck Instituut te Keulen. Anderzijds weet zij zelf hoe het is om als afwijkend gelabeld te worden. Meermaals kwam zij in aanraking met de politie wegens verward gedrag. Op een dag werd ze gedwongen van de straat gehaald. ‘Als je eenmaal gezien wordt als verward persoon, kun je niets beginnen. Iedere vorm van verzet, hoe kalm ook, wordt beschouwd als een teken van verminderd oordeelsvermogen, en dus een extra reden tot dwang.’  
   
Dat zij nu gepromoveerd is in de sociologie en serieus genomen wordt als spreker op congressen, ziet zij niet alleen als een privilege, maar bovenal als een morele verplichting om zich uit te spreken voor de rechten van 'verwarde' personen.

**Orde**  
Als ze het café van Tivoli Vredenburg binnenstapt, kijken mensen nieuwsgierig op. Roex is een opvallende verschijning. Haar haren zijn wild overeind geföhnd en door haar oren steken twee verschillende excentrieke hangers. Het lijkt erop dat zij haar eigenaardigheden heeft omarmd, al zal uit ons gesprek blijken dat dat niet altijd zo is geweest. Maar eerst praten we over de veelheid aan berichten over verwarde mensen. Hoe kan het dat er plotseling zoveel verwarde personen opduiken in het nieuws?  
  
Roex: ‘De term “verwarde personen” is bedacht door het Rijk. De politie kreeg van de overheid de opdracht om te registreren hoeveel dat er zijn. Vervolgens zijn er cijfers waarmee de media onder de indruk worden gebracht. Er komt een discussie op gang. Zo ontstaat een nieuw discours. Plotseling zijn er gesubsidieerde congressen en televisie-uitzendingen die ons leren om verwarde personen te zien als mensen die niet weten wat goed voor ze is. Burgers worden gemobiliseerd om niet langer onverschillig door te lopen als zij verward gedrag zien op straat, maar om de autoriteiten te bellen. Het gevolg: steeds meer mensen worden van de straat gehaald.'  
   
Maar de criteria voor gedwongen opname zijn toch onlangs nog aangescherpt?  
‘Dat is de paradox. De regels zijn strenger geworden. Je mag iemand nu alleen gedwongen opnemen als diegene een aantoonbaar gevaar vormt voor zichzelf of de omgeving. En toch is het aantal gedwongen opnames gestegen. Ook woont een groeiende groep “verwarde personen” thuis onder strikte voorwaarden. Zij moeten zich gedragen en zorg of medicatie accepteren, anders worden ze alsnog opgepakt. Je ziet hier een bevestiging van Foucaults hypothese dat dwang steeds vaker voorkomt, zij het subtieler en minder zichtbaar.’  
   
Dat we ondanks de aangescherpte criteria meer personen gedwongen opnemen, wijt Roex aan onze obsessie voor orde: ‘Meer dan ooit verlangen we regelmaat en structuur. Ik zie het overal. We willen reguleren waar iemand gaat wonen door bepaalde wijken alleen toegankelijk te maken voor mensen die aan een minimale inkomensgrens voldoen. We gaan ervan uit dat de Starbucks in Dublin precies hetzelfde is als die in Utrecht. En we willen liever geen verwarde personen of dorpsgekken meer in ons stadspark.’  
   
Veel mensen zullen die orde juist prettig vinden.  
‘Het is prettig, maar het creëert ook buitenstaanders. We willen afwijkend gedrag zo snel mogelijk begrijpelijk maken. Maar in plaats van alleen de ander te veranderen, zouden we er goed aan doen om ons eigen betekeniskader te bevragen. Waar komt dat kader vandaan? We hebben een beeld van een 'geslaagd burger', een term die op zichzelf al disciplinerend is, maar wat is dat eigenlijk? Wanneer ben je geslaagd als mens?’  
   
‘Sociaal werkers hechten veel waarde aan het hebben van een dagbesteding. Dat vind ik een interessante term. Het is immers onvermijdelijk dat je je dag besteedt, maar dat wordt niet bedoeld. Dagbesteding gaat over het hebben een voorspelbaar dagschema. Stel nu dat ik mij onttrek aan alle vormen van voorspelbaarheid. De ene dag loop ik mee in een protestmars, de volgende dag lig ik lezend op bed, dan vertrek ik voor een aantal dagen naar Italië, vervolgens werk ik een dag, dan leef ik weer ‘s nachts in plaats van overdag. En dat maandenlang. Volgens sociaal werkers heb ik dan geen dagbesteding. Maar hoe erg is dat eigenlijk?’  
   
Roex spreekt graag vanuit de belangen van buitenstaanders, maar waarschuwt tegelijk dat onze hang naar orde uiteindelijk voor iedereen nadelig uitpakt: ‘Ook al kies jij er vrijwillig voor om in de huidige orde mee te draaien; het feit dat je met een dwangarsenaal te maken krijgt als je dat niet doet, maakt ons allen niet vrij.’  
  
‘Bovendien heeft elke functionerende orde een dosis chaos nodig. De antropoloog James Scott schrijft dat veel fabrieken een strakke arbeidsdeling hanteren. En toch, als arbeiders alleen nog maar de regeltjes volgen, dan stopt het productieproces. Het is namelijk sterk afhankelijk van gewoonte, creatieve improvisatie en onbewuste aanpassing. Je ziet het volgens Scott ook in het bosbeheer. Stel dat je alleen nog een boomsoort plant die de meeste winst genereert. De bomen plant je netjes in rijen zodat je ze gemakkelijk kunt nummeren en monitoren. Dat gaat een paar decennia goed, maar uiteindelijk wordt je hele bos ziek. De ruimte tussen de bomen geeft onvoldoende schaduw voor de vogels en vormt een broeinest voor insecten die het hele bos in één keer kunnen aanvallen omdat alle bomen hetzelfde zijn. En zo geldt ook voor onze samenleving: te veel orde maakt een samenleving kwetsbaar.’

**Yuppen**Roex typeert zichzelf graag als activiste. Als ze onrecht ziet, dan gaat ze het liefst meteen de straat op. Toen de Eerste Kamer begin dit jaar een maatregel instelde die het mogelijk maakt om mensen zonder diagnose 18 uur gedwongen vast te houden met kalmerende dwangmedicatie, maakte zij zich grote zorgen.  
   
Roex: ‘Op een dag was ik het helemaal zat. Ik liep langs een yuppen-terras en riep: “Fuck alle yuppen, jullie verdrijven alles!” Ik spuugde op de grond en bleef een beetje roepen. Toen arriveerde de politie. Ze zouden door meerdere terrasbezoekers zijn gebeld. Een van de agenten vroeg of ik mijn medicatie wel had geslikt. Mij bekroop onmiddellijk een Brave New World gevoel. De agenten vroegen om mijn begrip. Ik zou toch moeten begrijpen dat zij dienen te weten wie ik ben en wat ik daar doe.’  
   
Stel dat iemand echt een gevaar vormt voor zichzelf. Heb je dan als burger ook niet de plicht om dat te melden?  
‘Sommige mensen zijn een gevaar voor zichzelf. Maar hoe stel je dat vast? Als je bovenop een gebouw staat en dreigt te springen, dan is het duidelijk dat je een gevaar vormt voor jezelf. Maar tegenwoordig word je al als gevaarlijk bestempeld als je jezelf verloedert of met een vriend ruzie maakt op straat. Het is mij ook overkomen. Ook al dreigde ik niet om mezelf of een ander iets aan te doen, toch krijg ik de sommering om snel weer begrijpelijk te doen, aangezet door de bange burger.’  
   
De bezorgde burger zou zeggen: ‘Ik neem liever het zekere voor het onzekere.’  
‘Maar die zekerheid bestaat helemaal niet. We hebben de valse illusie dat het sowieso goed komt als een expert de zorg overneemt, en het niet goed komt als we zelf het gesprek aangaan of niets doen. We hebben een illusie van veilige autoriteiten en onveilige vrijheid. Onderzoek toont aan dat false positives (mensen die ten onrechte worden gekenmerkt als suïcidaal) juist suïcidale gedachten kunnen krijgen door een gedwongen opname of isoleercel. Het kan dus zelfs schadelijk zijn om iemand over te dragen aan de autoriteiten. En bewijs dan maar eens dat je niet gevaarlijk bent. Dat is theoretisch onmogelijk.’

   
Je bent activist. Waarom komen die “verwarde mensen” eigenlijk niet in verzet?  
‘Veel mensen zijn cynisch geworden. Als je eenmaal het label “verward” hebt, word je niet meer serieus genomen, precies ómdat je het label “verward” hebt. Anderen schamen zich voor hun verhaal. Het is heel pijnlijk als jouw onderdrukking niet wordt erkend en er steeds wordt gewezen de gevoelens van 'redelijke' mensen waar je rekening mee zou moeten houden. Je loopt daarmee opnieuw een trauma op. Dus op een gegeven moment hou je maar op.’

‘De weinigen die in verzet komen denken dat je dat het beste via het systeem kan doen, want dan luisteren mensen naar je. Maar vaak word je dan ingekapseld als kritisch ervaringsdeskundige. Daar bestaat een speciaal certificaat voor. Opvallend genoeg zijn degenen met zo'n certificaat voornamelijk mensen die toegeven dat ze een probleem hadden en vinden dat de instanties te weinig hulp hebben geboden. Vervolgens komen alleen die verhalen de media in en niet de verhalen waarin de autoriteiten teveel bemoeienis hebben getoond. Dus de initiële woede en het onbehagen worden gekanaliseerd en omgevormd tot een onschadelijke kritiek die juist het systeem bevestigt.’

**Stempel**  
Haar fascinatie voor de norm en mensen die daarbuiten vallen, komt niet uit de lucht vallen. Al vroeg werd Roex als als ‘anders’ bestempeld. Haar ouders vroegen zich af hoe ze het best konden omgaan met hun teruggetrokken peuter, die zo nu en dan plots paniekerig of recalcitrant reageerde. Op het eerste gezicht een normale opvoedvraag, maar voor Roex werd dit het begin van een leven als outsider.  
   
Roex: ‘Dat was in de tijd dat de nieuwe DSM (het handboek voor psychiaters, red.) verscheen. Ik kreeg al snel een stempel. Vanaf dat moment werd alles anders. Ik moest naar een andere school met speciale kinderen, zoals je dat noemt. Die school heette Buitenhof. Die naam alleen al. Je bent nog wel onderdeel van het systeem, je gaat nog naar school, maar tegelijk word je erbuiten geplaatst, apart gezet in een buitenhof.’  
  
Toch wist Roex met succes haar weg te vinden tot de academische wereld. Ze promoveert binnenkort als sociologe op de relatie tussen werkloosheid en zelfmoord. Maar of het echt haar eigen weg was? Roex: ‘Ik heb geleerd om mee te gaan met de stroom. Na mijn studie sociologie wist ik niet wat ik wilde, dus ik deed wat mij op dat moment de makkelijkste weg leek: statistisch geaggregeerd onderzoek. Maar ik ontdekte dat ik juist geïnteresseerd ben in zaken die niet in de statistieken te vinden zijn. Op een gegeven moment merkte ik dat ik steeds vaker dingen zei en schreef waar ik helemaal niet achter stond. Ik geloofde mezelf niet meer.’  
   
Waar geloofde je niet in?  
‘Over het algemeen leeft er in de sociologie een bezorgdheid over het wegvallen van collectieve waarden en maatschappelijke normen. Socioloog en filosoof Émile Durkheim noemt dit anomie, een algehele verwarring over normen die kan uitmonden in een totale staat van normloosheid. Hij waarschuwt dat dit uiteindelijk kan leiden tot zelfmoord. Ik vind dat een heel negatief beeld. Mensen zijn veel weerbaarder en creatiever dan Durkheim en zijn volgers schetsen. Morele verwarring kan ook kansen met zich meebrengen.’  
   
‘Dat lees je bijvoorbeeld in het werk van Hannah Arendt. Zij schrijft dat veel mensen tijdens het nazi-tijdperk een toestand van anomie bereikten. Mensen die het niet eens waren met Hitler, raakten op zichzelf aangewezen. Zij moesten op hun eigen oordeel afgaan. Juist deze mensen konden uiteindelijk nog onderscheid maken tussen goed en kwaad, stelt zij.’  
   
Volgens Roex is het tijd voor een nieuw discours. Een discours waarin verwarring niet langer wordt gezien als normloosheid of een verstoord oordeelsvermogen, maar als een stimulans om buiten de opgelegde kaders te denken: ‘We zijn veel te bang voor alles wat we niet begrijpen. Als je ziet dat iemand zich vreemd gedraagt op straat, grijp dan niet direct je telefoon, maar probeer de dialoog eens aan te gaan. Ik beweer niet dat het eenvoudig is, maar mogelijk is het wel. We zijn er intelligent genoeg voor. Misschien helpt het om eens terug te denken aan je kindertijd. Kinderen worden nieuwsgierig als ze iets zien wat ze niet begrijpen. Ik zou zeggen: hou dat vast.’

## 'Bezorgde burger wordt Big Brother' – Karlijn Roex

Een goedbedoelde oproep om verwarde personen in de gaten te houden en bij serieuze signalen hulp in te schakelen, betoogt socioloog Karlijn Roex in dit opiniestuk.

Op 4 september lanceerde het Schakelteam personen met verward gedrag het manifest Oog voor elkaar. Dat manifest bevat een sympathiek pleidooi om wat 'minder op je telefoon te kijken en wat meer om je heen'.   
  
Met z'n zeventien miljoenen dragen we een 'gezamenlijke verantwoordelijkheid' om oog te hebben voor 'de ietwat wilde jongen langs de weg of de teruggetrokken mevrouw aan de overkant'.  
  
Maar hoe doe je dat als je als burger al twee jaar zorgwekkende berichten ontvangt over 'verwarde mannen' die mensen neersteken? De goedbedoelde oproep van het Schakelteam voor een solidairdere samenleving doet de angstwekkende publieke discussie over 'verwarde personen' niet opeens teniet.   
  
Integendeel; zij kan er zelfs een heel giftige combinatie mee vormen.   
  
**Psychiater als cipier**  
Het probleem is dat er altijd een sociale, politieke en mediale context is waarbinnen we 'meer oog gaan hebben' voor elkaar. En die context is de afgelopen jaren nogal vijandig geworden jegens mensen die zich afwijkend gedragen.

Er kwamen statistieken die grotendeels gaan over allerlei denkbare vormen van afwijkend gedrag zonder verdenking van strafbaar gedrag: van schreeuwende mensen bij loketten tot een huilende studente op het station. Deze statistieken werden vervolgens zomaar gekoppeld aan een paar zeldzame, maar vreselijke moorden.   
  
Intussen is ons een wet in de schoenen geschoven die vrijwel ongemerkt een van de revolutionairste aanslagen behelst op onze burgerlijke vrijheden tegenover de steeds machtiger staat: de Wet verplichte geestelijke gezondheidszorg .   
  
Regelmatig zie ik geschrokken gezichten als ik mensen vertel wat er in deze nieuwe wet onder gedwongen zorg valt, zoals het beperken van de bewegingsvrijheid, het 'uitoefenen van toezicht op betrokkene, onderzoek aan kleding of lichaam, onderzoek van de woon- of verblijfsruimte op gedragsbeïnvloedende middelen en gevaarlijke voorwerpen en het beperken van het recht op het ontvangen van bezoek.  
  
De wet maakt van de psychiater een soort 'cipier van de maatschappij', meent psychiater Pieter Prins.  
  
Een saillant detail aan de wet is dat iedereen de gemeente kan vragen om een zogenoemde zorgmachtiging voor een ander. Op die manier kan de goedbedoelde campagne gericht op burgers om goed op hun medemens te letten desastreus uitwerken voor mensen met afwijkend gedrag.   
  
**Gedwongen zorg**  
We worden opgeroepen om aan te bellen bij de 'teruggetrokken vrouw aan de overkant', te informeren hoe het gaat en bij 'serieuze signalen hulp in te schakelen'. Maar kunnen we nog wel zonder oordeel luisteren als we hebben geleerd afwijkend gedrag gelijk te stellen aan een incident of riskant gedrag?

Zelfs als de bezochte individuen uiteindelijk niet blijken te voldoen aan de criteria voor gedwongen zorg, verandert er iets wezenlijks in hun positie in de maatschappij. Zij zijn zich bewust van de mogelijk permanente argwanende staar van de Bezorgde Burger.   
  
Die blik is een gevolg van de oproep de code van normaal gedrag te bewaken en die code wordt een stem in het hoofd van de 'slordige' buurvrouw: 'ik moet me normaal gedragen, want anders...'. Dat soort mensen bevindt zich straks in een koepelgevangenis waarin zij zich nergens kunnen verschuilen.   
  
De Franse filosoof Michel Foucault had het als volgt kunnen formuleren: geplaatst in een cel ten overstaan van de centrale toren van de bewaker wiens ogen in potentie altijd op hen gericht kunnen zijn, maar men weet het nooit zeker.  
  
In hun poging meer vat te krijgen op de moeilijkst te sturen burgers parasiteren de landelijke autoriteiten eigenlijk op de saamhorigheid van de samenleving waarvan die burgers ook deel uitmaken.   
  
De normaal functionerende burger wordt een gratis bewaker die een oogje in het zeil houdt, iemand die de samenleving voorspelbaar en regeerbaar helpt houden. Wie niet meedoet, is een kil persoon!  
  
**Autonomie respecteren**  
Wat moeten we doen om dit te voorkomen? ­Mogen we dan geen oog hebben voor elkaar? Natuurlijk wel! Maar laten we dan vieren dat mensen hun eigen morele en praktische overwegingen maken en daar naar leven, zonder dat de autoriteiten hierover hoeven te worden verwittigd.

Mensen als de 'slordige buurvrouw' zullen zich permanent in de gaten gehouden voelen

Autonomie respecteren gaat over het samen zoeken naar hulp als een 'slordige buurvrouw' dat van ons vraagt. Het gaat niet over het achter de rug om regelen van verplichte zorg omdat jij je zorgen maakt, tenzij de autonomie van anderen aantoonbaar op het spel staat omdat iemand bijvoorbeeld geweld wil plegen.  
  
Autonomie heeft nooit betekend dat je verplicht wordt in je eentje te overleven, maar dat we vrijwillig samenwerken. Oog voor elkaar hebben gaat om het bouwen aan autonomie-vergrotende omstandigheden zoals betaalbare woningen.   
  
Als we elkaars autonomie respecteren, wordt een samenleving die oog heeft voor elkaar een solidaire samenleving en geen controlesamenleving.

### Reflecties Week 2

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 3: Prestatiepijn en de norm om betaald te werken

## Byung Chul Han, De Vermoeide SamenlevingGerelateerde afbeelding – Joeri Kooimans

Byung Chul Han (1959-) is een Duits-Koreaanse filosoof die vooral bekend is geworden door zijn kritiek op aspecten van de moderne samenleving. Han is geboren in Korea, waar hij metallurgie studeerde. Later verhuisde hij naar Duitsland waar hij filosofie ging studeren. Hij studeerde daar af op sociale en politieke filosofie. Daarnaast houdt hij zich veel bezig met ethiek, en met de fenomenologie; een studie naar hoe de mens verschijnselen op directe wijze ervaart. Hij geeft momenteel les in filosofie en culturele studies op de universiteit aan Berlijn.  
 Han is vooral bekend geworden met zijn cultuurkritiek en kritiek op het neoliberalisme. In reactie op Foucault stelt hij dat we tegenwoordig niet zozeer meer worden gedisciplineerd om politiek loyaal en economisch nuttig te zijn, maar dwingen wij nu onszelf tot prestatiemaximalisatie. We worden zo met andere woorden niet meer gedwongen ingevoegd in het economisch apparaat, maar doen doet (ogenschijnlijk) vrijwillig. In *De Vermoeide Samenleving* probeert Han hiervan een beschrijving te geven. Volgens Han leven we momenteel in tijden van uitputting, door wat hij een overmaat van het *positieve* noemt. Positiviteit moeten we hier niet in de gebruikelijke zin van het woord lezen. Han bedoelt hiermee dat er tegenwoordig zoveel prikkels zijn, dat onze aandacht versnipperd is geraakt en dat we onszelf zoveel uitputten dat er sprake is van overmaat. De overdaad aan prikkels komt voort uit de informatie- en communicatietechnologieën, wat we terugzien in social media en dergelijke. Anders dan het negatieve (of de negatie van het vreemde) komt de overmaat aan positiviteit voort uit een teveel van het gelijke.[[20]](#footnote-20) Dit krijgt zijn beslag in wat hij duidt als een vorm van geweld wat het resultaat is van *“overproductie, overprestatie of overcommunicatie”[[21]](#footnote-21)* Deze vorm van geweld noemt Han exhaustief, dat wil zeggen: het put uit.[[22]](#footnote-22) Dit geweld is systematisch-immanent en leidt tot hyperactiviteit door het massaal geworden positieve.[[23]](#footnote-23)  
 De hedendaagse uitputting kent volgens Han een welbepaalde oorzaak, namelijk dat we onszelf steeds meer zijn gaan dwingen maximaal te presteren. Aan die zelfdwang is wel dwang van buitenaf aan vooraf gegaan. Met Foucault zagen we in die hoedanigheid hoe mensen gedisciplineerd worden om aan een bepaalde norm te voldoen: via allerlei beheersingstechnieken en machtsstructuren worden mensen zodanig in beheer genomen en genormaliseerd dat ze gehoorzaam worden, maar bovendien economisch productief. Vanuit de discipline gaat er allerlei dwang uit, een moeten.   
 Volgens Han hebben wij deze dwang inmiddels verinnerlijkt, wat betekent dat we van buitenaf niet zozeer meer gedwongen hoeven worden, maar daarentegen die dwang aan onszelf opleggen. Die dwang zien we vooral terug in onze poging onze (vooral economische) prestaties te maximaliseren, maar ook in hoe mensen zich proberen te presenteren: als mensen die het allemaal voor elkaar hebben en lekker met zichzelf bezig zijn. We doen allemaal in ongezonde mate ons best om ‘onszelf’ te zijn. Hier betalen we wel een prijs voor: omdat we onszelf in ongezonde mate dwingen maximaal te presteren en om onszelf zo goed mogelijk tentoon te stellen, raken we uitgeput. Dit heeft naar Han zijn idee het gevolg dat steeds meer mensen lijden aan allerlei neurale (hersen-) aandoeningen zoals ADHD, burnout-syndroom en depressie (en depressie vat hij vooral op als een soort uitputtingsmoeheid, het te vermoeid zijn om nog echt wat te *kunnen*). We zien dit nog meer terug in de dingen die ons nu aanzetten tot van alles: het zijn niet meer alleen de verschillende instellingen in de samenlevingen die dwang uitoefenen. Han zegt hierover: *“Foucaults commandosamenleving vol hospitalen, gestichten, gevangenissen, kazernes en fabrieken is niet meer de maatschappij van nu. We hebben inmiddels allang een samenleving van fitnessstudio’s, kantoortorens, banken, vliegvelden, shopping malls en laboratoria voor gentechnologie.”* Als gevolg hiervan zijn we geen gedisciplineerde subjecten meer, maar prestatiesubjecten. Uiteraard ontkent Han niet dat disciplinerende dwang er nog wel is, maar is doch grotendeels verplaatst door iets anders: *“In de plaats van verbod, gebod en regulering komen project, initiatief en motivatie.”* Er is dus geen sprake van een breuk, maar een continuïteit. Nu is het evenwel zo dat de zelfuitbuiting effectiever is dan uitbuiting bewerkstelligd door disciplinering: *“Het prestatiesubject is sneller en productiever dan het gehoorzaamheidssubject. Maar het kunnen schakelt het moeten niet uit. Het prestatiesubject blijft gedisciplineerd, want het heeft het commandostadium achter zich. Het kunnen verhoogt het productieniveau dat bereikt is door de disciplineringstechniek, door de imperatief van het moeten. Op het terrein van de productiviteitsverhoging is er tussen het moeten en het kunnen geen sprake van een breuk, maar van continuïteit.”* Het prestatiesubject is het subject dat al is gedisciplineerd en in die hoedanigheid niet zozeer gedwongen wordt tot presteren, maar presteren tot een zelfopgelegde noodzakelijkheid maakt, dat wil zeggen: de opdracht om te presteren internaliseert en als gevolg daarvan zichzelf onderwerpt aan zelfuitbuiting[[24]](#footnote-24). De prestatiedruk die deze subjecten vanuit zichzelf voortbrengen door “de vrijwillige dwang om zijn prestatie te maximaliseren” leidt tot uitputtingsdepressies en een “vermoeidheid van werken en kunnen”[[25]](#footnote-25).  
 De zelfdwang van prestatiesubjecten is heel effectief, omdat men immers moeilijk verzet tegen zichzelf kan plegen en omdat men het allemaal zelf doet. Wederom Han: *“Wie faalt heeft dat dan ook aan zichzelf te wijten, het is zijn eigen schuld en met die schuld moet hij maar zien te leven. Er is niemand die hij voor zijn schuld verantwoordelijk zou kunnen stellen.”*   
 Kortom: deze invloeden laat onze maatschappij zich niet langer typeren als een commandosamenleving, maar eerder als een prestatiemaatschappij, bewoond door prestatiesubjecten, en niet langer door louter gehoorzaamheidssubjecten[[26]](#footnote-26).   
 Wanneer we de actualiteitenrubrieken erop naslaan zien we inderdaad een toename in het aantal burnouts, zeker onder jongeren (SCP, 2014). Volgens genoemde bron komen burnouts voornamelijk voor onder laagopgeleiden, namelijk 1 op de 6 in de leeftijdscategorie 26 tot 30 jaar, wat neerkomt op 1 op de 8 werknemers in deze groep (SCP, 2014). Tevens is er onlangs een boek gepubliceerd ‘Stop met Stressen’ van Annemiek Ruggenberg en Lotte Stegeman over burnouts bij (vooral hoogopgeleide) middelbare scholieren. Ook deze auteurs laten zien dat de middelbare scholieren die ze hebben onderzocht en hebben geïnterviewd vooral het overdadige presteren aan zichzelf opleggen, vanuit perfectionisme en de ambitie om te excelleren. Weinig van hen zegt druk vanuit de omgeving te ervaren, zoals bijvoorbeeld vanuit de ouders. Hierin lijkt wederom het gelijk van Han te worden beklonken. Overmatig presteren en de neurale effecten die dit genereert heeft ook de aandacht getrokken van Sara Domogala wie er een documentaire over maakte: ‘Alles wat we wilden’. Ze volgt hier een aantal jongeren die zich, Han’s terminologie ter handen nemend, als prestatiesubjecten laten typeren. Het zijn immers jongeren die de schijn geven te handelen vanuit een intrinsiek, eigen verlangen om te presteren en vooral ook om uit te blinken in die prestaties. We krijgen jongeren te zien wie continenten afreizen, niet om uit te rusten, maar voor een nieuw initiatief, een nieuw project, met andere woorden: een nieuwe prestatiemogelijkheid. Deze jongeren worden dus inderdaad geleid door projecten, initiatieven en motivatie.[[27]](#footnote-27) Het is in die zin inderdaad dat het vreemde niet meer bedreigend is, maar exotisch waarin prestatiesubjecten de toerist uithangen.[[28]](#footnote-28) Het vreemde beangstigt niet meer, maar wordt een object van mogelijke consumptie of een nieuwe prestatiemogelijkheid. De jongeren gaan als gevolg hiervan lijden aan ervaringsbesitas, dat wil zeggen, ze worden ervaringsobees, hun CV en leefwereld gaat lijden aan een vorm van zwaarlijvigheid, een overdaad aan positiviteit. Wat tevens opvalt is dat de prestaties zich uitspreiden over meerdere projecten en initiatieven, het prestatiesubject flexibiliseert waardoor ervaringen fragmentariseren. De prestatie wordt een soort fastfoodmiddel. Dit valt te relateren aan wat Han noemt: bindingsarmoede.[[29]](#footnote-29) Volgens Han ondermijnt deze fragmentarisering onze contemplativiteit en is multitasking de tegenhanger van de contemplatieve aandacht. Er is eerder sprake van hyperaandacht. We raken zo verloren in de hectiek waarin niets nieuws zou worden geschapen, maar louter van alles gereproduceerd en zou datgene versneld raken wat er al is.[[30]](#footnote-30) Wanneer we echter onze creatievere prestatiesubject beschouwen, zouden we wellicht ook kunnen stellen dat een teveel aan het creëren van nieuwe dingen ook leidt tot een overmaat aan presteren. Doch is goed terug te zien in de documentaire dat er bij de jongeren sprake is van hyperaandacht, door gerichtheid op meerdere projecten. Volgens Han is er ook sprake van een gemis door het besef van de vergankelijkheid van het leven, wat onzekerheden en onlusten oplevert.[[31]](#footnote-31) In de documentaire zien we dit ook terugkomen in uitspraken van jongeren dat ze bang zijn er niet toe te doen, niet onthouden of gezien te worden, dat alles voor niets geweest zal zijn, dus vergankelijk. Door het overmatige presteren is in de documentaire tevens te zien dat jongeren aan nervositeit gaan lijden, depressiviteit (wat Han duidt als ik-vermoeidheid)[[32]](#footnote-32) en dwangneurosen. Het repetitieve presteren verwordt tot een neurose. Om dit te kantelen, zien we dat de jongeren naar medicijnen grijpen. Dit bevestigt het punt van Han dat de prestatiesamenleving verwordt tot een dopingsamenleving.[[33]](#footnote-33) Een jongen stelde zelfs de medicijnen te gebruiken juist ómdat het werk eronder ging lijden. Zo zien we dat medicijnen gebruikt worden als het werk onder druk staat, waardoor het prestatiesubject weer kan werken. Met andere woorden: als de prestatiemachine hapert, wordt deze geolied door doping voor het brein, zodat de prestatiemachine weer gaat draaien. Han spreekt, blijkens uit bovenstaande, over de opdracht tot presteren. Maar waar komt deze daadwerkelijk vandaan? Leggen we dit onszelf op, of is dit louter schijn? En hangt het feit dat prestatiesubjecten dit zichzelf opleggen dan helemaal niet veel meer samen met externe factoren dan Han stelt? Is het wel echt zo dat net als Kants autonome wil de drang tot presteren volledig spontaan vanuit zichzelf wordt voortgebracht, dus diens eigen causaliteit kent en dat het presteren verloopt via zelfopgelegde wetten, idem als bij Kants ethiek? Het feit dat we prestatiesubjecten zijn geworden, wordt wellicht juist het grote succes van de neoliberalisering in beklonken wie een vorm van zelfmanagement bij ons heeft weten teweeg te brengen.[[34]](#footnote-34) Han stelt dan wel dat het prestatiesubject een continuering is van het gedisciplineerde subject, maar het is de vraag of daarom disciplinering wel helemaal weg te denken valt als afkomstig uit externe factoren. We leven immers ook in een maatschappij waar wordt verwacht dat we veel presteren, blijkens ook uit het feit dat er tegenwoordig CV-formulieren zijn waarin je schrijfruimte krijgt geboden waarin je dient te verantwoorden waarom, indien dat het geval is, er een gat is in je CV. Leggen we wel daadwerkelijk het presteren onszelf op met ons hyperactief ego? Of komt dit door externe druk tot presteren? Als we zien dat burnouts statistisch gezien oververtegenwoordigd zijn in bepaalde beroepssectoren zoals bijvoorbeeld het onderwijs[[35]](#footnote-35), zou dit wellicht het argument sterken dat er naast zelfopgelegde druk toch wel degelijk sprake is van externe druk, of men zou moeten willen betogen dat vooral prestatiesubjecten met een hyperego zich tot deze sectoren voelen aangetrokken. Ook in de documentaire horen we jongeren spreken over verwachtingen van buitenaf, over beoordeeld worden vanuit de omgeving en tevens gaf een jongere aan dat de dwang tot presteren een diepgewortelde notie is in de maatschappij. Als hij gelijk heeft, dan zouden we moeten stellen dat de disciplinering niet compleet vervangen is door zelfdwang, maar dat er nog altijd een dominant discours is dat ons maant tot presteren. Dit blijkt ook wel wanneer we bedenken dat een gat in het CV niet wordt geaccepteerd en wanneer we hedendaagse vacatures ter hand nemen waarin men voor veel functies niet louter diploma’s vraagt, maar ook vrijwilligerswerkervaring, ervaring in het buitenland en minimaal vijf jaar werkervaring in een bepaalde discipline, met andere woorden: een veelvoud aan prestaties. We leven inderdaad in een tijd waarin alles moet kunnen, maar vooral ligt er ook een druk op ons om van alles te willen. Het willen wordt immers als voorwaardelijk geponeerd voor het kunnen. Het willen gaat dus aan het kunnen vooraf. Dit willen is helaas niet onbegrensd, willen moet je immers ook maar kunnen en wilskracht en discipline zijn als spieren die we tot uitputting kunnen drijven. De dwang tot het willen vindt diens uiting in geboden zoals: “je kunt alles bereiken, als je maar wilt” en “waar een wil is, is een weg”. Dit past ook in het positieve schema van de prestatie wat Han als huidig paradigma onderscheidt. Echter is dit niet louter een zelfopgelegd willen, maar komt deze, blijkens uit de genoemde geboden, ook deels van buitenaf. Deze wil wordt vooral gedwongen zich te richten op bepaalde dingen, zoals overprestatie, overconsumptie, overcommunicatie. Met Han kunnen we stellen dat prestatiesubjectiviteit leidt tot neurale stoornissen en wellicht ook dat we dit tot op zekere hoogte over onszelf afroepen, maar daarmee gaat hij toch voorbij aan het feit – wat ook blijkt uit de documentaire – dat de druk nog altijd ook deels van buitenaf lijkt te komen. Inderdaad is arbeid geïndividualiseerd tot een bedrijvige prestatiesamenleving, maar dit heeft het individu niet uit zichzelf voortgebracht[[36]](#footnote-36), maar is ook het effect van externe druk in de vorm van disciplinering vanuit de neoliberale ideologie.[[37]](#footnote-37) Disciplinering en zelfdwang gaan in dit geval hand in hand en versterken elkaar. Han bevestigt dit wanneer hij stelt dat de prestatiesamenleving nieuwe vormen van dwang in het leven roept.[[38]](#footnote-38) In Han zijn woorden: *“In deze dwangsamenleving draagt ieder zijn eigen werkkamp in zich mee.”* De dwingende externe factor is hier de samenleving, de internalisering en zelfdwang blijkt uit het feit dat men zijn eigen werkkamp met zich meedraagt.

## Werklozen zijn schuldig tot het tegendeel is bewezen – Bram van Vulpen

*Voor werklozen geldt tegenwoordig een heus werkloosheidsethos. Van bovenaf wordt opgelegd hoe zij zich dienen te gedragen bij hun zoektocht naar een nieuwe baan. Want enkel zijzelf zijn verantwoordelijk voor hun werkloze bestaan.*

De moralisering van burgerschap lijkt inmiddels ook plaats te vinden ten aanzien van werkloosheid, waarbij van bovenaf een visie op het goede leven wordt verkondigd en opgelegd. Deze hiërarchische moralisering ([Tonkens, 2006: 18](http://www.handboekmoraliseren.nl/handboek_moraliseren_inleiding.pdf)) heeft ethische regels opgesteld over het gedrag waarmee werklozen horen te re-integreren op de Nederlandse arbeidsmarkt. Voor mijn onderzoek naar de betekenis van deze hiërarchische moraal voor arbeidsgeschikte werklozen bestudeerde ik zelfhulpboeken voor werklozen en het digitale tijdschrift ‘Werkblad’ van het uitvoeringsinstituut werknemersverzekeringen (UWV).

**Werklozen moeten positief in het leven staan**

In het verkondigde werkloosheidsethos ligt de focus op cognitieve technieken die worden vereist om opnieuw de arbeidsmarkt te kunnen betreden. Kortgezegd is een deugdzame werkloze een optimistisch, actief, autonoom en open individu. Hij beschikt over een goede zelfdiscipline en zelfkennis en weet zich op unieke wijze te presenteren. Werklozen moeten positief in het leven staan en zich niet laten afleiden door emoties als somberheid, verdriet, woede of paniek die het gevolg kunnen zijn van het ontslag, weinig aanbod van werk en afwijzingen op sollicitaties. Deze ‘negatieve’ gevoelens beschouwt men als een belemmering in de voortgang van de re-integratie. Een persoon op zoek naar een baan dient rationeel te handelen en z’n emoties te beheersen, verondersteld wordt dat negatieve emoties enkel het proces vertragen.

Om die reden dragen experts een optimistische levenshouding aan als afweermechanisme tegen negatieve emoties. Deze houding richt zich op het voorkomen en onderdrukken van op de loer liggende onwenselijke gevoelens. Het volgende citaat is exemplarisch voor de gewenste werking van een optimistische kijk op het leven:

*‘Weet dat je de keuze hebt om het anders aan te pakken. Heb je de neiging om te klagen begin dan eens met één klaagloze dag. Kijk hoe dat voor je is. Op die dag mag je alleen positief over je ontslag praten en denken. Je kunt bijvoorbeeld bedenken wat je ontslag je kan opleveren in termen van nieuwe kansen, leukere collega’s, uitdagender werk, werk dichter bij huis of eventueel financieel voordeel.’* ([Van Venrooij, 2011: 26](http://ontslagwelkekeuzemaakjij.nl/shop/ontslag-welke-keuze-maak-jij)).

Naast deze vorm van *emotional labour* (Hochschild, 1979)*,* probeert menook op andere manieren de ervaring van bepaalde emoties te veranderen. Experts schrijven andere definities en meningen aan de situatie toe waardoor andere *feeling rules* ontstaan, Hochschild noemt dit *framing rules* ([1979: 566](https://campus.fsu.edu/bbcswebdav/institution/academic/social_sciences/sociology/Reading%20Lists/Social%20Psych%20Prelim%20Readings/II.%20Emotions/1979%20Hochschild%20-%20Emotion%20Work.pdf)). Zij willen daarmee een verandering in de conventionele gevoelens over werkloosheid bewerkstelligen. Een manier waarop dat gebeurt is het normaliseren van ontslag, zoals dat bijvoorbeeld te zien is in de ondertitel van het zelfhulpboek van Pittie & Harder: [*Ontslag als stap in je loopbaan*](http://www.ontslag-maakerwerkvan.nl/) (2011). Door ontslag te verkondigen als een normale stap in een carrière worden andere regels gepostuleerd en nieuwe conventies omtrent emoties aangedragen. Het blijft daarbij niet enkel bij normalisering, werkloosheid is zelfs de eerste stap naar succes volgens de titel van [Dirkse & Van den Hoeven](http://www.dezindustrie.nl/werk/99) (2010). En, dat succes heb je in eigen hand.

**Werkloosheid volgt uit keuzes gemaakt door het individu**

Werklozen dienen zich actief in te zetten voor hun eigen welzijn. Zij worden aangesproken op hun eigen verantwoordelijkheid alsof dat hét antwoord is op werkloosheid. Uiteraard zijn activiteit en een optimistische levenshouding effectievere methoden dan bij de pakken neerzitten. Werkloosheid wordt zo echter niet als een sociaal-structureel probleem benaderd, maar als een individueel probleem. Het werkloosheidsethos spreekt niet over sociale, politieke of economische factoren die met het probleem hebben te maken; het werkloze individu dient voor zichzelf te zorgen.

Deze ethiek neigt naar een *regime of the self*. In dat stelsel wordt iedere burger beschouwd als een calculerend en ondernemend subject, dat actief vorm geeft aan zijn of haar leven door middel van keuzes en zich aanpast aan risico’s en angsten ([Rose, 2007: 154](http://press.princeton.edu/titles/8314.html)). Het zelf wordt als een onderneming gezien waarmee iedereen de potentie heeft tot succes. De enige voorwaarde daarvoor is dat het actief, autonoom en doelgericht handelt, iedereen heeft immers gelijke kansen. Deze meritocratische denkwijze insinueert dat (langdurige) werkloosheid volgt uit keuzes gemaakt door het individu, dat het een directe uitkomst is van individuele handelingen.

**Werklozen zijn potentiële *free riders***

Logische gevolgen van een dergelijke *governmentality* zijn een stigma en dwingende maatregelen voor werklozen die niet aan de normen voldoen. Volgens deze denkwijze profiteren zij immers van de verzorgende diensten van de staat doordat zij er zelf voor kozen om zich niet aan te passen aan de heersende gedragsstandaarden en te participeren in de samenleving. Zo worden arbeidsgeschikte werklozen in de brochures van het UWV benaderd, als potentiële *free riders* - mensen die bewust niet bijdragen, maar wel profiteren. Door middel van het opstellen en controleren van plichten probeert het UWV deugdzaam gedrag onder werklozen te produceren. Met de huidige digitalisering van het contact tussen werkloze en UWV-medewerker via de ‘Werkmap’ ontstaat er een verhouding waarin de klant enkel een uitkering ontvangt als hij de vereiste informatie levert. Werklozen zijn dus eigenlijk schuldig tot het tegendeel is bewezen.

Sommige gemeenten verplichten langdurig werklozen in onze participatiesamenleving tot onbetaalde arbeid. Dit kan worden opgevat als een dwingende sanctie tot deugdelijk gedrag; een vaste structuur, uitbreiding netwerk, actief zijn, enzovoort. De onbetaalde arbeid wordt eveneens gezien als een tegenprestatie voor de schijnbare schade die de werkloze aanricht ([NOS, 2012](http://nos.nl/video/453572-meer-werklozen-verplicht-aan-het-werk.html)). Daarmee verschilt het niet veel van een taakstraf, die ook correct gedrag wil stimuleren en een tegenprestatie van de dader is voor de veroorzaakte schade.

## De Oplossing voor (bijna) Alles: Minder Werken – Rutger Bregman

ls je de grootste econoom van de vorige eeuw had gevraagd wat de grootste uitdaging van deze eeuw zou worden, dan had hij niet lang getwijfeld.

Vrije tijd.

In de zomer van 1930, aan het begin van de Grote Depressie, gaf John Maynard Keynes een lezing in Madrid. Hij had zijn ideeën al een paar keer uitgeprobeerd op zijn studenten in Cambridge en besloot ze nu samen te vatten in een betoog [*Het beroemde essay kun je hier vinden.*](http://www.econ.yale.edu/smith/econ116a/keynes1.pdf) Titel: ‘Economische mogelijkheden voor onze kleinkinderen.’

Mijn generatie dus.

Madrid was in de zomer van 1930, meer nog dan nu, een zooitje. De Spaanse werkloosheid liep snel op, het fascisme kreeg voet aan de grond en ook de Sovjet-Unie probeerde zieltjes te winnen. Een paar jaar later zou een verwoestende burgeroorlog uitbreken. Vrije tijd als grootste uitdaging? In die zomer leek het alsof Keynes van een andere planeet kwam. ‘We zuchten nu onder een vlaag van economisch pessimisme,’ relativeerde hij. ‘Je hoort mensen voortdurend zeggen dat het tijdperk van enorme economische vooruitgang, die de negentiende eeuw karakteriseerde, voorbij is…’

En niet zonder reden. Massawerkloosheid en verpaupering grepen om zich heen, de spanningen tussen de naties liepen op en uiteindelijk was er een Tweede Wereldoorlog nodig om de industrie weer op de rails te krijgen. ‘Op de lange termijn zijn we allemaal dood,’ had Keynes in 1923 nog geschreven. Economen maakten zich volgens hem te veel zorgen over de verre toekomst, terwijl buiten de storm raasde.

Toch waagde Keynes zich nu, in een stad aan de rand van de afgrond, aan een blik vooruit. In 2030, voorspelde hij, zou de mens worden geconfronteerd met zijn grootste uitdaging ooit. Wat te doen met zeeën van vrije tijd? Met een flinke slag om de arm voor nog meer ‘desastreuze fouten’ van politici (bezuinigen in crisistijd bijvoorbeeld), stelde Keynes, zou de westerse levensstandaard in 2030 minstens vier keer zo hoog moeten zijn als in 1930.

Conclusie: in 2030 werken we nog maar vijftien uur per week.

**Een toekomst vol vrije tijd**Keynes was niet de eerste, en ook niet de laatste, die vooruitkeek naar een wereld vol vrije tijd. Een van de *Founding Fathers* van de Verenigde Staten, Benjamin Franklin , had honderd jaar eerder al voorspeld dat vier uur per dag ooit genoeg moest zijn. Dan zou het leven verder uit ‘Leisure and Pleasure’ bestaan. De aartsvader van het liberalisme, John Stuart Mill  , schreef een halve eeuw vóór Keynes dat meer rijkdom het beste in meer vrije tijd kon worden omgezet.

Maar juist de Industriële Revolutie, de motor van vooruitgang in de negentiende eeuw, had voor het tegendeel gezorgd. Moest een Engelse boer rond 1300 nog zo’n 1.600 uur per jaar werken om in zijn onderhoud te voorzien; in de tijd van Mill zwoegde een fabrieksarbeider twee keer zo lang om te overleven. In steden als Manchester was de zeventigurige werkweek – zonder vakantie, zonder weekend – de norm.

‘Wat willen de armen toch met vakantie? Ze moeten werken!’ kon een gravin eind negentiende eeuw nog uitroepen. [*Een citaat uit een essay van Bertrand Russell, uit 1932: In Praise of Idleness.*](http://www.zpub.com/notes/idle.html)Te veel vrije tijd zou verloedering slechts in de hand werken. Toch begon de welvaart vanaf 1850 langzaam door te sijpelen naar de lagere klassen. En geld is tijd.

‘Wat willen de armen toch met vakantie? Ze moeten werken!’

In 1848 had het Engelse parlement al voor een tienurige werkdag gestemd. Aan het einde van de eeuw dook de werkweek zelfs onder de zestig uur. De latere Nobelprijswinnaar George Bernard Shaw  voorspelde in 1900 dat, in dit tempo, de werkdag in 2000 nog maar twee uur zou duren.

In 1926 was het niemand minder dan autofabrikant Henry Ford die als eerste de vijfdaagse werkweek invoerde. Hij werd voor gek verklaard – en even later nageaapt. Henry Ford, de grote kapitalist, de man van de lopende band, had ontdekt dat zijn werknemers alleen maar productiever werden van een kortere werkweek. ‘Het is de hoogste tijd dat we korte metten maken met het idee dat vrije tijd voor arbeiders een klasse-privilege is,’ vertrouwde hij een journalist toe.

En zo was Keynes in 1930 allang niet meer de enige die Luilekkerland aan de horizon zag verschijnen. In hetzelfde jaar schreef de beroemde bioloog Julian Huxley  dat we uiteindelijk nog maar twee dagen per week zouden werken. Ook de filosoof Bertrand Russell  voegde zich in het rijtje van grote denkers die op een vierurige werkdag rekenden. ‘Er zal geluk en levensvreugde zijn, in plaats van overspannen zenuwen, vermoeidheid en buikpijn.’

**De machine als arbeider**En zowaar: het leek erop dat de grote denkers gelijk kregen.

In 1930 nam de Amerikaanse Senaat al een wet aan voor een dertigurige werkweek. Hoewel de wet strandde in het Huis van Afgevaardigden bleef president Hoover gecharmeerd van de kortere werkweek. Een adviseur van president Roosevelt schreef een paar jaar later dat Amerika inmiddels rijk genoeg was voor een vierurige werkdag.

De opmars van de vrije tijd zette ook na de Tweede Wereldoorlog gestaag door. In 1956 beloofde Richard Nixon zijn landgenoten dat ze ‘op niet al te lange termijn’ nog maar vier dagen hoefden te werken. Nog even en machines zouden al het werk doen. ‘Dan zullen er overvloedige mogelijkheden voor recreatie zijn,’ jubelde Jared Cohen, een professor aan de Universiteit van Manchester, ‘we zullen ons onderdompelen in kunst, toneel, dans en honderd andere manieren om de beperkingen van het dagelijks leven te overstijgen.’

RAND Corporation voorspelde een toekomst waarin slechts 2 procent van de bevolking alles zou produceren

Keynes’ voorspelling werd mainstream. Een commissie van de Amerikaanse Senaat schreef dat de werkweek in 2000 nog maar veertien uur zou duren, met minstens zeven weken vakantie per jaar. RAND Corporation, een invloedrijke denktank, voorspelde een toekomst waarin slechts 2 procent van de bevolking alles zou produceren wat de samenleving nodig heeft. Werken zou iets voor de hoogopgeleide elite worden.

Eind jaren zestig begonnen wetenschappers zich daarover zorgen te maken. Sebastian de Grazia, een vooraanstaand politicoloog, vertelde persbureau AP: ‘Er is reden om te vrezen dat vrije tijd - gedwongen vrije tijd – slechts verveling, luiheid, immoraliteit en geweld teweeg zal brengen.’ De beroemde sciencefictionschrijver Isaac Asimov voorzag dat in 2014 de psychiatrie de belangrijkste medische professie zou zijn. We zouden ziek worden van verveling.

Maar over de richting van de geschiedenis werd niet langer getwijfeld. Rond 1970 was het onder sociologen gebruikelijk om over het aanstaande ‘einde van het werk’ te spreken. Een ‘vrijetijdsrevolutie’ zou op het punt van uitbreken staan.

**George en Jane**Maak kennis met George en Jane Jetson. Een degelijk stel dat, samen met hun twee kinderen, in een ruim appartement in Orbit City woont. Hij werkt als ‘digital index operator’ bij een groot bedrijf, zij is een traditioneel Amerikaanse huisvrouw. George heeft last van nachtmerries over zijn baas, Mr. Spacely. Zijn werk valt dan ook niet mee: om de zoveel tijd moet George op dezelfde knop drukken. En mr. Spacely, een korte, ronde man met een indrukwekkende snor, is een tiran.

‘Gisteren heb ik *twee volle uren* gewerkt!’, klaagt George na de zoveelste nachtmerrie. Zijn vrouw Jane reageert ontzet. ‘Oh George! Wat denkt Spacely wel niet dat hij runt? Een *sweatshop*?’

De gemiddelde werkweek in Orbit City duurt negen uur. Helaas bestaat de stad alleen in de meest invloedrijke tv-show van de twintigste eeuw: *The Jetsons*. De serie [*De scène die ik hierboven beschreef kun je hier bekijken.*](http://www.funniermoments.com/watch.php?vid=f1d52d361)ging in 1962 in première en speelt zich af in het jaar 2062. Het is net *The Flintstones*, maar dan in de toekomst. *The Jetsons* is tot in den treure herhaald – een hele generatie groeide ermee op.

Vijftig jaar later blijkt dat veel van de voorspellingen die de makers deden over het jaar 2062 al zijn uitgekomen. Een huishoudrobot? Hebben we. Zonnebank? Bestaat al lang. Touchscreens? Check. Videochat? Geen probleem. Maar in andere opzichten leven we nog lang niet in Orbit City. Met de vliegende auto’s wil het maar niet opschieten. En ook de bewegende stoep laat op zich wachten.

Maar de grootste illusie? Geen twijfel over mogelijk: de opmars van vrije tijd.

**De vergeten droom**In de jaren tachtig kwam de krimp van de werkweek knarsend tot stilstand. Geld werd niet meer in tijd, maar in spullen omgezet. In de VS, waar al in 1937 de veertigurige werkweek werd vastlegd, werkt drie kwart nu meer dan veertig uur per week. Dertig jaar terug sliep de gemiddelde Amerikaan acht uur per nacht. Nu is dat nog maar zeseneenhalf. De gewonnen tijd wordt besteed aan nog meer werk, en nog meer consumptie.

In Nederland krimpt de werkweek sinds 1990 niet meer. Drie kwart [*Nationale Enquête Arbeidsomstandigheden 2012*](http://www.monitorarbeid.tno.nl/dynamics/modules/SFIL0100/view.php?fil_Id=53)van de werknemers gaat gebukt onder hoge tijdsdruk, een kwart werkt structureel over en één op de acht kampt met burn-outklachten. Werk en vrije tijd zijn ook steeds moeilijker van elkaar te scheiden. Uit een recente studie van de Harvard Business School blijkt dat managers en professionals in Europa maar liefst 82 uur per week beschikbaar zijn via hun smartphone.

Toegegeven, op papier heeft Nederland de kortste werkweek ter wereld. Maar dit kale cijfer verhult de belangrijkste ontwikkeling van de afgelopen decennia: de Grote Vrouwelijke Revolutie. [*Voor de Volkskrant schreef ik hier een paar maanden geleden een groot stuk over.*](http://rutgerbregman.nl/de-grote-vrouwelijke-revolutie.html)

Geen futurist die het voorspeld heeft. De Jane Jetson van 2062 is gewoon nog een gehoorzame huisvrouw. In 1967 voorzag de *Wall Street Journal* dat de eenentwintigste-eeuwse man uren zou doorbrengen bij zijn vrouw op de bank. Niemand kon vermoeden dat in januari 2010 (voor het eerst sinds mannen aan het front van de Tweede Wereldoorlog vochten) vrouwen de meerderheid van de Amerikaanse beroepsbevolking zouden vormen. Negen van de tien snelst groeiende beroepen worden inmiddels door vrouwen gedomineerd. In 1970 verdienden Amerikaanse vrouwen slechts 2 tot 6 procent van het gezinsinkomen. Nu al meer dan 40 procent.

Als je naar de totale werkweek kijkt blijken vrouwen langer te werken dan mannen

Het is een revolutie van duizelingwekkende snelheid. Veertig jaar geleden had een kwart van de Nederlandse dames een baan. Nu is dat drie kwart. ‘Deeltijdfeminisme van luilakken’, schampert Heleen Mees  dan. Maar als je naar de totale werkweek kijkt, inclusief al het onbetaalde werk, blijken vrouwen in Europa en Noord-Amerika langer te werken dan mannen. ‘Mijn oma had geen stemrecht, mijn moeder geen pil en ik geen tijd,’ verzucht cabaretière Hester Macrander terecht.

Het Sociaal en Cultureel Planbureau rapporteert dat Nederlanders sinds de jaren tachtig drukker zijn geworden met werk, overwerk, zorg en opleiding. Besteedden we hier in 1985 nog 43,6 uur per week aan, in 2005 was dat al 48,6 uur.[*Tijdsbesteding onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau (2005)*](https://www.scp.nl/Onderzoek/Tijdsbesteding)

Eigenlijk had Keynes’ voorspelling al uit moeten komen. In 2000 was het zover: we waren vier keer zo rijk als in 1930, gecorrigeerd naar inflatie. Maar aan het begin van de eenentwintigste eeuw blijken niet vrije tijd of verveling onze grootste uitdagingen, maar stress en onzekerheid. En als het aan het kabinet, de werkgevers of de Europese Commissie ligt, gaan we alleen nog maar harder werken. We zouden geen keus hebben: anders verliezen we ‘de concurrentieslag’ met China, kunnen we ‘de vergrijzing niet betalen’ of kampen we straks met ‘acute arbeidstekorten’.

Minder werken is de vergeten droom van de twintigste eeuw.

**De oplossing voor (bijna) alles**Werkgeversorganisatie VNO-NCW vroeg het zich onlangs nog af: minder werken, voor welk probleem is dat een oplossing?

Ik zou een andere vraag willen stellen. Minder werken, voor welk probleem is het niet de oplossing?

**Stress?**   
Onderzoekers van de Universiteit van Cambridge concludeerden in 2010 dat een kortere werkweek dé manier is om gezonder en gelukkiger te leven. Dit jaar berekenden Duitse onderzoekers [*Het onderzoek: ‘Just a perfect day? Developing a happiness optimised day schedule’*](http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0167487012001158), op basis van een peiling onder 909 werkende vrouwen, hoe de perfecte dag eruitziet. De meeste minuten (106) zouden gaan naar ‘intieme relaties’. Ook ‘socializen’ (82), ‘relaxen’ (78) en ‘eten’ (75) scoren goed. De minste tijd zou er zijn voor ‘opvoeden’ (46 minuten), ‘werk’ (36) en ‘reizen naar het werk’ (33). De wetenschappers merken droogjes op: ‘Bij het maximaliseren van welzijn spelen werken en consumeren (die het bbp doen groeien) een stuk kleinere rol dan ze nu doen.’

**Slecht onderwijs?**Nergens krijgen kinderen zo weinig les als in Finland. En nergens scoren ze hogere resultaten. Nederland staat inmiddels op de vierde plaats van OESO-landen waar kinderen het langst op school zitten, zonder aantoonbaar resultaat. We kunnen ons beter druk maken over de kwaliteit dan over de kwantiteit van het onderwijs.

**Klimaatverandering?**   
Een recent rapport [*Center for Economic and Policy Research: ‘Reduced Work Hours as a Means of Slowing Climate Change’*](http://www.cepr.net/documents/publications/climate-change-workshare-2013-02.pdf)windt er geen doekjes om: een wereldwijde verschuiving in de richting van een kortere werkweek zou de CO2-uitstoot, deze eeuw nog, kunnen halveren. Juliet Schor schat dat 10 procent minder werken de ecologische voetafdruk met 15 procent verkleint.

**Ongelukken?**   
Overwerk is dodelijk. Er worden meer fouten gemaakt tijdens lange werkdagen. Chirurgen die te hard werken schieten vaker uit, militairen die te weinig slapen schieten vaker mis. Van Tsjernobyl tot de Challenger Spaceshuttle – bij grote rampen blijken overwerkte leidinggevenden steeds een fatale rol te spelen. De sector die de grootste ramp van het afgelopen decennium veroorzaakte (de financiële) verdrinkt in overwerk.

Een kortere werkweek zou de CO2-uitstoot, deze eeuw nog, kunnen halveren

**Werkloosheid?**   
Maak je geen illusies: je kunt niet zomaar een baan in stukjes hakken. De arbeidsmarkt is geen stoelendans waarbij we alleen maar de plaatsen eerlijk hoeven te verdelen. Toch concluderen onderzoekers [*Rapport: ‘Work Sharing during the Great Recession’*](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_187627.pdf)van de International Labour Organization dat het delen van werk behoorlijk goed heeft geholpen tijdens de crisis. Het gezaghebbende tijdschrift *The Atlantic*riep het zelfs uit tot een van de beste ideeën van 2012.

**De race tegen de machine?**   
Militairen, babysitters, beursanalisten, advocaten en chauffeurs – steeds vaker wordt hun werk aan robots uitbesteed. Pure vooruitgang, natuurlijk. Al tweehonderd jaar komen er vanzelf weer nieuwe banen bij - het weefgetouw en de lopende band hebben nooit massawerkloosheid veroorzaakt. Toch lijkt er iets te veranderen. Er is steeds vaker sprake van ‘jobless growth’. McKinsey [*Hier vind je het rapport van het McKinsey Global Institute.*](http://www.mckinsey.com/insights/business_technology/disruptive_technologies)waarschuwt voor een groeiende kloof tussen hoogopgeleide kenniswerkers en pechvogels met minder vaardigheden. Toch moeten niet alleen lopendebandmedewerkers voor hun baan vrezen. De Tilburgse economen Ad van de Gevel en Charles Noussair voorspellen dat ook ‘kenniswerk’, waar we nu nog academici voor nodig hebben, op grote schaal naar chips zal worden geoutsourcet.

**Emancipatie?**   
Landen met de kortste werkweek scoren steevast het hoogst in de emancipatieranglijstjes. Maar in één opzicht loopt Nederland hopeloos achter: vrouwen zijn kampioen deeltijdwerken. Maar liefst 75 procent heeft een kleinere baan. Dat wil niet zeggen dat vrouwen een luizenleventje leiden. Integendeel, als je betaald en onbetaald werk bij elkaar optelt zijn ze minstens zo druk als mannen. Vrouwen kunnen niet meer betaald gaan werken zolang mannen niet meer gaan zorgen, koken en poetsen. Het is, kortom, tijd voor een nivelleringsfeestje van tijd. In Zweden, waar de kinderopvang en het vaderschapsverlof wel fatsoenlijk zijn geregeld, is de tijdskloof tussen mannen en vrouwen het kleinst. Het aantal vrouwelijke deeltijders neemt er al jaren af en zit inmiddels rond de 30 procent.

**Vergrijzing?**   
De vermaarde demograaf James Vaupel kwam dit jaar met een simpel, maar briljant idee. ‘Kinderen die nu tien jaar oud zijn kunnen doorwerken tot hun tachtigste’, vertelde hij aan *Science Nordic*. ‘In ruil daarvoor zouden ze niet meer dan 25 uur per week hoeven te werken.’ Waar dertigers verdrinken in werk, gezin en hypotheek, komen ouderen nauwelijks aan de bak. En dat terwijl (deeltijd)werken uitstekend is voor hun gezondheid. ‘In de twintigste eeuw hadden we een herverdeling van welvaart,’ zegt Vaupel. ‘Ik geloof dat in deze eeuw de grote herverdeling in termen van tijd zal zijn.’

Een kortere werkweek betekent niet dat we minder gaan doen. Integendeel, de OESO schat de waarde van al ons onbetaalde werk (huishouden, mantelzorg, vrijwilligerswerk) nu al op de helft van het bbp. En Den Haag wil nog veel meer aan ons uitbesteden: bibliotheek, buurthuis, ouderenzorg, jeugdhulpverlening – allemaal vrijetijdswerk. Maar die tijd moet er dan wel zijn.

**Goed nieuws: crisis**Keynes deed zijn voorspelling in een stad die afgleed in chaos. Toch begreep hij dat de wereld niet op slag arm was geworden met de Beurskrach van 1929. Er kon nog even veel worden geproduceerd als het jaar ervoor; de vraag was alleen weggevallen. Tachtig jaar later worden we met hetzelfde probleem geconfronteerd. Het is niet dat we arm zijn; er is gewoon niet genoeg werk voor iedereen.

Eigenlijk is dat goed nieuws.

Nu is de vijftienurige werkweek nog een droom, een hersenschim, een utopie. Maar in de afgelopen eeuwen zijn er heel wat utopieën verwezenlijkt. Het einde van de slavenhandel, de komst van de democratie, de immense groei van welvaart, gelijkheid tussen man en vrouw, mensenrechten – niet zo heel lang geleden waren het nog de waanbeelden van dromers en fantasten. Keynes was er ook zo een. ‘We zullen eens te meer doel boven middel verheffen en het goede boven het nuttige,’ schreef hij in 1930. Economen zouden in 2030 nog maar een kleine rol spelen, ‘net als tandartsen’.

Die droom is verder weg dan ooit. Sinds de crisis lijken economen alleen maar een grotere rol te spelen. Ook de droom van een kortere werkweek is uiteengespat. Er is bijna geen politicus te vinden die er nog voor pleit, zelfs nu de stress en werkloosheid recordhoogtes bereiken.

Toch was Keynes niet gek: al in zijn tijd was de werkweek sterk aan het krimpen. Hij trok slechts de lijn, die rond 1850 was begonnen, door de toekomst in. ‘Natuurlijk, het zal allemaal geleidelijk gebeuren, niet als een catastrofe,’ nuanceerde hij. Stel dat de vrijetijdsrevolutie zich deze eeuw nog doorzet. Zelfs als de economie traag groeit zou een westerling in 2050 minder dan vijftien uur hoeven te werken voor hetzelfde inkomen als in 2000.[*Erik Rauch, een onderzoeker van MIT, heeft deze berekening gemaakt.*](http://groups.csail.mit.edu/mac/users/rauch/worktime/)

Als dat lukt, dan wordt het hoog tijd ons voor te bereiden.

**Nationale aanpak**

De eerste vraag: willen we dit?

Eigenlijk laten de peilingen [*Dat we minder willen werken blijkt uit onderzoek van onder andere TNO, Synovate, nationalevacaturebank.nl en de Nationale Enquête Arbeidsomstandigheden.*](http://www.gezondheidsnet.nl/geest/nieuws/2759/meeste-nederlanders-willen-minder-werken)geen ruimte voor twijfel. Ja, heel graag. We willen er zelfs koopkracht voor inleveren. Zowel mannen als vrouwen geven de voorkeur aan een deeltijdbaan van tussen de 20 en 34 uur per week. Er is vrijwel geen Nederlander te vinden die harder wil werken. Gedwongen deeltijdwerk komt ook haast niet voor.Volgens Eurostat wil slechts 3 procent van de deeltijders meer uren maken. Dat is het laagste cijfer van Europa.

Maar ook in andere landen, van de VS tot Japan, is minder werken een wijdverbreid verlangen. Amerikaanse wetenschappers onderzochten of werknemers liever twee weken extra salaris of vakantie krijgen. Twee keer zoveel mensen kozen voor vakantie. Britse onderzoekers vroegen of ze liever de loterij winnen of minder gaan werken. Twee keer zoveel wilden het laatste. [*Carl Honore schreef hier in 2004 een invloedrijk boek over: ‘Slow, een wereldwijde revolutie’. Maar ook het boek van vader en zoon Skidelsky, dat recent verscheen, is erg de moeite waard: ‘How Much Is Enough?’*](https://decorrespondent.nl/3/de-oplossing-voor-bijna-alles-minder-werken/115335-ad6c6f0b)

De tweede vraag: hoe doen we het?

Deze vicieuze cirkel kan alleen collectief worden doorbroken. Door een bedrijf, of beter nog, door een land

Je kunt niet zomaar op een vijftienurige werkweek overstappen. Het zou eerst weer een politiek ideaal moeten worden. We zouden stapje voor stapje minder gaan werken, geld inruilen voor tijd, extra investeren in onderwijs, het pensioenstelsel flexibiliseren, het vaderschapsverlof en de kinderopvang goed regelen – terwijl we op onze hoede blijven voor een armoedeval van lage inkomens en een oplopende werkloosheid als anderen toch gaan overwerken.

We moeten de prikkels omdraaien. Voor werkgevers is het nu goedkoper om één iemand te laten overwerken dan twee parttimers in dienst te nemen. En werknemers houden elkaar in de gaten. Wie blijft het langst zitten? Wie maakt de meeste uren? Deze vicieuze cirkel kan alleen collectief worden doorbroken. Door een bedrijf, of beter nog, door een land.

**Vrije tijd is ook niet makkelijk**

Als ik in de afgelopen weken vertelde dat ik een stuk schreef over de grootste uitdaging van onze eeuw, was de interesse snel gewekt.

Terrorisme? Klimaatverandering? De Derde Wereldoorlog?

Zichtbare teleurstelling volgde als ik over vrije tijd begon.

‘Maar dan gaan we toch nog langer televisiekijken? En nog meer hamburgers eten?’

Het deed me denken aan de strenge dominees en rijke koopmannen van de negentiende eeuw. Zij dachten dat het plebs geen stemrecht en al helemaal geen vrije tijd aankon. Een vijftienurige werkdag zou een probaat middel zijn in de strijd tegen drankmisbruik. De ironie: juist in overwerkte, geïndustrialiseerde gebieden werd steeds meer naar de fles gegrepen. En zo rijmt de geschiedenis: in overwerkte landen als de Verenigde Staten wordt nu absurd veel televisie gekeken (vijf uur per dag) en worden enorme hoeveelheden hamburgers naar binnen gewerkt (drie per week). Is het toevallig dat we het minste televisie kijken als we vakantie hebben?

Toegegeven, zwemmen in een zee van vrije tijd zal niet gemakkelijk zijn. Het onderwijs van deze eeuw zou niet alleen op de arbeidsmarkt moeten voorbereiden, maar in de eerste plaats op het leven. ‘Als mensen niet moe zijn in hun vrije tijd’, schreef Bertrand Russell in 1932, ‘zullen ze ook niet naar passief en platvloers vermaak verlangen.’

We kunnen het goede leven best aan, als we er maar de tijd voor hebben.

### Reflecties Week 3

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 4: Systeem- en leefwereld

## Jürgen Habermas’ theorie van het communicatieve handelen en het sociaal werk. Een bekopte inleiding – Frank Post

*Maatschappelijk -en sociaal werk: individu en samenleving*In het hedendaagse spreken over sociaal werk, gaat het vaak over de wenselijkheid van actieve betrokkenheid van de individuele burger op de samenleving. Daarnaast gaat het, zeker bij maatschappelijk werk, ook over oplossen van gebreken in de relatie van het individu tot zijn directe omgeving.De WMO is een voorbeeld van de verbinding van beide typen problematiek: Hoe individuele burgers zich tot elkaars problemen verhouden, houdt verband met collectieve zorgarrangementen[[39]](#footnote-39) en vice versa. Die verbinding is ook al zichtbaar in de beroemde frase uit de beroepscode voor maatschappelijk werk over de kernwaarde van dat werk: ‘bevorderen van de wisselwerking tussen de persoon en zijn omgeving’.[[40]](#footnote-40) De verbinding wordt daarin vooral zichtbaar in de breedte van het begrip ‘omgeving’. ‘Omgeving’ gaat van ‘micro’ tot ‘macro’ en over de relatie tussen die verschillende niveaus. In WMO en beroepscode worden lange verbindingsdraden gelegd tussen individu en samenleving waarvan de kronkels legio kunnen zijn en zorgvuldig moeten worden doordacht, omdat ze nogal wat consequenties kunnen hebben voor mensen. Een theorie over hoe die draden gesponnen zijn en welke knopen erin voor kunnen komen is voor sociaal werkers van groot belang. Niet eens omdat er een theorie bestaat die dat feilloos kan beschrijven, maar omdat bij het handelen ten opzichte van het sociale weefsel van individu en samenleving er een beeld van de verhouding tussen die twee moet zijn die de basis van dat handelen vormt, een visie. Die visie kan gevormd worden door reflectie op al bestaande goed doordachte visies, zoals die van Habermas.

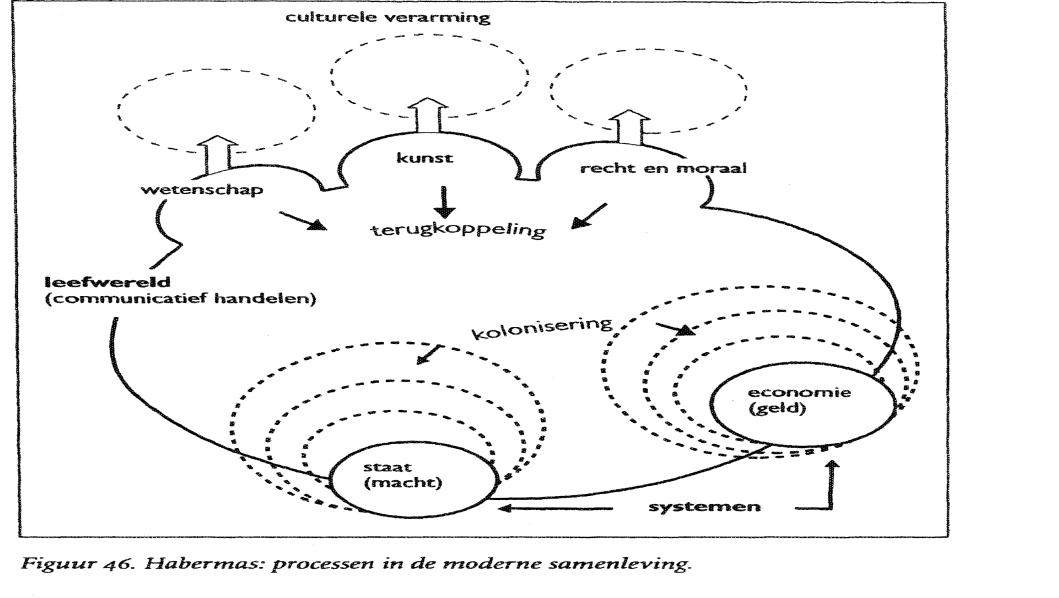
*Habermas, samen leven en sociaal werk*Habermas’ theorie maakt het mogelijk de samenleving te begrijpen als een geheel waarin de uniciteit van haar individuele deelnemers recht wordt gedaan. Het bleek dan ook een bijzonder aantrekkelijke theorie om als ‘onderlegger’ te dienen voor sociale beroepen. Bijvoorbeeld voor een beroep als maatschappelijk werker dat in haar beroepscode ‘het tot zijn recht komen van de persoon in wisselwerking met zijn omgeving’ als kernwaarde uitdraagt. Habermas’ theorie schetst een samenleving waarin twee domeinen een rol spelen: één waarin het gaat om bereiken van machtsvrij tot stand gekomen overeenstemming over wat gezamenlijk te doen (leefwereld) en één waarin het gaat om snelle en efficiënte afstemming van handelen gestuurd door de externe prikkels geld en politiek-bestuurlijke macht (systeem). Het sociale (gezamenlijkheids)gehalte van die samenleving wordt geborgd in de leefwereld. Het beroepsmatig handelen van mensen in sociale beroepen zit tussen systeem en leefwereld in.

*Habermas’ theorie als oproep tot eenheid*Jürgen Habermas’ ‘theorie van het communicatieve handelen’ leent zich er zoals gezegd uitstekend voor als invalshoek te dienen voor een reflectie op de maatschappij als een geheel, op haar elementen en op de onderlinge verhoudingen tussen die elementen. Habermas laat in die theorie zien hoe we ons de samenleving als een geheel kunnen voorstellen zonder dat in dat geheel het tot zijn recht komen van individuele personen wordt vergeten. Habermas’ theorie heeft een, door hemzelf erkend, appellerend karakter. Hij weet dat de samenleving die hij schetst (nog) niet bestaat, maar meent in zijn theorie hard te maken dat hij kan en moet bestaan. Daarnaast analyseert hij in zijn theorie de ‘sociale ziekte’ (‘kolonisering’) die het bestaan ervan tot nu toe steeds verhinderd heeft.

*De samenleving als een eenheid uit twee gescheiden, maar verbonden sferen*Habermas stelt de samenleving voor als bestaande uit twee te onderscheiden, maar onderling verbonden sferen, de leefwereld en het systeem.De leefwereld is de sfeer waar communicatief gehandeld wordt. Het gezamenlijk handelen van mensen, van micro tot macro, komt daarin tot stand op basis van in redelijke uitwisseling van argumenten bereikte overeenstemming. Het tot stand brengen van die overeenstemming is dus voorwaarde om vervolgens tot uitvoering van *gezamenlijk* handelen te komen. Je kunt je de totstandkoming van die overeenstemming op macro niveau ook voorstellen als ‘een gesprek van allen met allen’, als je daarbij niet vergeet dat dat ‘macrogesprek’ aan elkaar hangt van de gesprekken op alle sociale niveaus: In het gezin praat men bijvoorbeeld over de juiste verhouding tussen vrijheid (‘vrije tijd’) en productiviteit in het leven van jonge mensen - van afwassen tot huiswerk. Maar daar gaat het ook over in het bestuur van de voetbalvereniging: hoe belangrijk zijn in sportieve vorming scoren en/of leren spelen. Het kan daar ook over gaan in de oudercommissie: hoeveel huiswerk moet je kinderen opgeven om ze enerzijds voldoende te laten leren, maar anderzijds ruimte te laten voor andere belangrijke aspecten van hun ontwikkeling. Het kan daarover gaan in discussies over bestemmingsplannen: hoeveel speelgelegenheid moet er in de wijk gecreëerd worden en wat mag dat kosten? Het zal erover gaan in politieke discussies in partijen en in de tweede kamer: moet er wel of niet een prestatiebeurs en zo ja hoe dan? Al die gesprekken, zegt Habermas, leiden het handelen op die verschillende plaatsen en hebben onderling invloed op elkaar.Daarnaast bestaat de maatschappelijke sfeer die Habermas systeem noemt. Men moet daarbij volgens hem vooral denken aan het politiek-bestuurlijke en economische domein. Daarin komt afstemming van handelen van verschillende mensen niet tot stand door overeenstemming, maar door sancties: beloning en straf door middel van geld en macht. Het gaat in deze sfeer dus niet over het gezamenlijk realiseren van een gezamenlijk overeengekomen doel, maar om het manipuleren van de ander/anderen (door middel van sancties) teneinde die te laten doen wat door een ander wenselijk wordt gevonden. Het doel is daarbij dus ook niet een doel waarover overeenstemming bestaat, maar is het doel van één van de partijen in de handelingssituatie. Habermas spreekt in dat geval niet van communicatief, maar van strategisch handelen. Ik word niet door redelijke argumenten overtuigd tot de plofkip, maar verleid door een kiloknaller en het is niet in de eerste plaats mijn respect voor de redelijke argumentatie van een agent die mij als ik zijn auto zie staan doet besluiten op het laatste moment met piepende banden voor oranje te stoppen, maar zijn macht om mij een bon te geven. Zo kan een cliënt ook niet zozeer door de redelijkheid van de wederkerigheidseis mee gaan draaien in een ‘verplicht vrijwilligers’ traject, maar door de angst om zijn uitkering kwijt te raken. Dat soort druk en/of verleiding werkt wel zo snel qua afstemming. Maaaaaarrr! De grenzen van hoever economie en macht mogen gaan moeten worden bepaald in een redelijke argumentatieve politieke discussie die leidt tot wetgeving (voor bovenstaande voorbeelden wettelijke regels m.b.t. dierenbescherming, verkeer en sociale rechten). Anders treedt kolonisering op.

*Onevenwichtigheid en kolonisering*In de moderne samenleving bestaat, zegt Habermas, het risico dat door toenemende complexiteit, de verleiding van het geld (of de spullen) en de druk van de regelende macht (omdat er zo veel te regelen is) onevenredig veel plaats in gaan nemen. Dat wil zeggen dat het gesprek - en het daarmee verbonden uitvoeren en afstemmen van handelen - waarin het hoe en waarom van de gewenste samenlevingsvorm (van micro tot macro) centraal staat erdoor in de verdrukking komt. Dat noemt Habermas ‘kolonisering’ en die betekent op termijn het einde van de samenleving. Het *samen* kan daarin immers geen vorm meer krijgen. Want dat gaat via redelijke argumentatieve talige communicatie en niet door sancties.Die doorgeschoten kolonisering zou leiden tot sociale desintegratie: een oorlog van allen met allen, zoals Thomas Hobbes zich de ‘natuurlijke staat’ van de mens voorstelde. Hij zou ook zeer problematische consequenties hebben voor sociaal werk. Dat is bijvoorbeeld te zien aan de belangrijke rol die termen als ‘deelname aan de samenleving’, ‘participerende burger’ en ‘meedoen’ daarin spelen, en de moeite die men zich getroost om te voorkomen dat mensen ‘buiten de samenleving’ terecht komen. Al die termen veronderstellen immers een herkenbare samenleving die (dus) enigermate een eenheid vormt.

*Schema: leefwereld en systeem*



*Communicatie als drager van de leefwereld en vice versa*Habermas’ leefwereld is zoals gezegd gebouwd op communicatie van haar deelnemers: alle mensen in de samenleving. Die worden dan ook geacht ‘communicatiecompetente gespreksdeelnemers’ te zijn. Dat betekent dat men in staat is op redelijke wijze, door middel van talige uitwisseling van argumenten, overeenstemming met anderen te bereiken over de situatie waar men zich in bevindt. Die overeenstemming vormt de basis voor gezamenlijk handelen. Immers: pas als je overeenstemming hebt over hoe de situatie is, kun je er zinvol (met dezelfde zin) *samen* in handelen. Die gezamenlijkheid is voor Habermas op zijn beurt voorwaarde voor een zinvol bestaan als individu: individuen bestaan voor hem niet primair op zichzelf, maar als onderdeel van een communicatieve gemeenschap. Ze zijn niet primair op zichzelf betrokken subject (denkend en handelend individu), maar altijd al opgenomen in een intersubjectieve uitwisseling. Om Habermas’ idee van het bereiken van overeenstemming wat beter te kunnen begrijpen moeten twee vragen beantwoord: **waarover** moet overeenstemming worden bereikt en **hoe** moet die worden bereikt?

***Waarover*** *moet men overeenstemming bereiken?*Over de drie dimensies van onze gezamenlijke handelingssituatie, dus over:

1) Hoe de wereld concreet in elkaar zit (dus wat kan er materieel gezien wel en niet: hoe lang kan iemand werken, hoeveel gewicht kan een brug houden, wat is uw inkomen, wat is de trekkracht van betonijzer, enz.) → ***feiten, objectieve dimensie***

2) Hoe verschillende interpersoonlijke (sociale) relaties eruit horen te zien (werkgever – werknemer, ouder – kind, man – vrouw, vriend – vriend, enz.) → ***waarden, sociale dimensie***

3) Hoe individuen zich ‘van binnen’ echt voelen. → ***gevoelens (wensen & behoeften), subjectieve dimensie***

*Schema: drie dimensies van de situatiedefinitie*

**Subj. Dimensie: wensen en gevoelens**

**Obj. dimensie:**

**objecten en gebeurtenissen met objecten (let op: ook mensen kunnen geobjec-tiveerd - als ding bekeken - worden)**

**Soc. dimensie: normatieve - en culturele aspecten, wat het interpersoonlijke aangaat**

Dat schema drukt goed uit dat wij steeds in handelingssituaties betrokken zijn waarin alle drie de dimensies een rol spelen:   
 Of we nu een kast timmeren of een formulier invullen (primair objectief), onze liefde uiten of frustratie voelen (primair subjectief), debatteren over het juiste onderwijs of een afspraak maken met een cliënt (primair sociaal), we doen het altijd in een werkelijkheid waarin de andere twee dimensies een rol blijven spelen. Ook als we ons dat niet voordurend bewust (kunnen) zijn.

Habermas zegt daar zelf over: “Communicatief handelen gaat uit van taal als een medium waarin men overeenstemming kan bereiken. Om die te bereiken zijn gesprekspartners, vanuit een horizon van voor hen vertrouwde interpretaties van hun leefwereld, tegelijkertijd op iets in de objectieve, sociale- en subjectieve wereld betrokken, om tot een gezamenlijke situatiedefinitie te komen.

***Hoe*** *moet men overeenstemming bereiken?*Altijd als we met elkaar communicatief handelen moeten degenen die iets zeggen over de wereld (of het nou over de objectieve, de sociale of de subjectieve dimensie gaat) daar én de **waarheid** over zeggen, én dat op een – gezien de sociale verhouding tot de toehoorders – gepaste (juiste) manier doen (**juistheid**) én zijn/hun uitspraak overeenkomstig zijn/hun echte gevoelens en motieven doen (**waarachtigheid**).

*Machtsvrijheid*De check op het communicatieve gehalte van het spreken is dat toehoorders altijd het recht hebben om om verduidelijking te vragen, of met de spreker (het kan ook een schrijver zijn) in discussie te gaan over de situatiedefinitie en over de waarheid, en/of juistheid en/of waarachtigheid van zijn uitspraak. In die zin spreekt Habermas van **machtsvrije communicatie**.

*Communicatief handelen in de praktijk*In het dagelijks gezamenlijk handelen van mensen blijven de situatiedefinities en de vaststelling van (ontbreken van) waarheid, juistheid en waarachtigheid overigens vaak onuitgesproken, want vanzelfsprekend. De waarborg van gezamenlijkheid zit hem dan in de machtsvrijheid: ***alle betrokkenen hebben het recht om hun eventuele onbegrip of andersluidende opvatting naar voren te brengen en hun communicatie/handelingspartners hebben de verplichting om daar argumentatief op in te gaan tot overeenstemming volgt.*** Die noodzaak van gezamenlijke situatiedefinities als grondslag van gezamenlijk handelen lijkt overigens ook een voorname reden voor het belang dat nu in het HBO-onderwijs (sterk gericht op doordacht handelen), ook in de sociale opleidingen, wordt gehecht aan onderzoek. Een probleem lijkt hier echter dat de voor Habermas cruciale breedte van de situatiedefinitie, waarin naast het objectieve aspect van de werkelijkheid, het sociaal/normatieve en het subjectieve aspect ervan een even belangrijke rol spelen, in zulk onderzoek niet makkelijk recht gedaan kan worden. Een probleem dat overigens al lange tijd hoofdbrekens oplevert in de sociale wetenschappen (zie bijvoorbeeld de ‘Positivismusstreit’ uit de jaren ’60 van de vorige eeuw en de actuele discussies over sociaal constructivisme in de wetenschap).

*‘Voortheoretisch weten’*Bij de communicatie doen de deelnemers aan de leefwereld, teneinde zich voor elkaar begrijpelijk te maken, een beroep op een voorraad aan wat Habermas ‘voortheoretisch weten’ noemt (of in prachtig Duits: ‘kulturell eingespieltes Vorverständnis’). Het gaat daarbij om allerlei in een culturele overlevering voor ons als deelnemers aan het samenlevingsgesprek toegankelijk geworden betekenissen. Ze zijn onze gezamenlijke gepreksbasis die in het spreken steeds opnieuw getest en ook uitgebreid kan worden, maar waar we niet iedere keer tijdens het spreken nog over na hoeven te denken. Dat hoeft alleen maar als we elkaar in het gesprek gericht op overeenstemming echt niet blijken te begrijpen. In alle drie de genoemde dimensies bestaan dat soort overgeleverde betekenissen. Ze groeien mee met de veranderende wereld. Wat voorbeelden: woorden al ‘hersenscan’(dingen en gebeurtenissen), ‘mantelzorger’ (interpersoonlijke relaties) en ‘flex!’ (innerlijk welbehagen) maakten twintig jaar geleden geen deel uit van de dagelijkse communicatie. Ze behoren nu, net als ‘bijzettafel’, ‘echtgenoot’ en ‘boos’ dat al veel langer doen, tot een algemeen toegankelijk ‘taalrepertoire’ waar wij in onze communicatie uit kunnen putten.De betekenisvoorraad waar men in de leefwereld over kan beschikken breidt zich óók uit door de werkzaamheden van experts: voor waarneembare dingen en gebeurtenissen (de objectieve dimensie) zijn dat wetenschappers, voor interpersoonlijke relaties (de sociale dimensie) zijn dat ethici, sociale theoretici en juristen en voor de innerlijke gemoedstoestanden (de subjectieve dimensie) ‘expressiespecialisten’ zoals makers van meer of minder populaire kunst. Hun expertise is derhalve in Habermas’ opvatting dienstig aan de kwaliteit van de open en machtsvrije communicatie ten behoeve van versterking van de leefwereld.

*Nog eens het kernprobleem kolonisering en Habermas’ remedie*Zoals gezegd, wordt de overheersing van de leefwereld door het systeem door Habermas kolonisering genoemd. Het systeem, bestaande uit geld en macht, heeft de neiging zich eindeloos uit te breiden. Dat lijkt logisch. Wat betreft macht omdat de behoefte aan volledige beheersing nooit kan worden bevredigd. Wat betreft geld omdat economisch denken vanuit zichzelf geen oog heeft voor de eigen begrenzing, geld is blind voor andere waarden, voor dat wat niet in de waarde ‘geld’ uit te drukken is. Die (neiging tot) eindeloze uitbreiding maakt de communicatie en dus echt samen leven (overeenstemming) onmogelijk, want drukt de ruimte voor processen van communicatieve overeenstemming weg (zie ook schema leefwereld - systeem).Zeker in een periode waarin de samenleving vrij onoverzichtelijk en complex is en die communicatie niet zo simpel. In zo’n periode heeft men ook snel de neiging om er even een techniekje, een algoritmetje met de oplossing tegenaan te gooien. Maar vinden alle betrokkenen dat ook een goede oplossing? Helaas, om daar achter te komen moet je communiceren. Daarom is voor goed samenleven (of in hulpverleningstermen optimaal welzijn van individuen en (dus) optimale wisselwerking tussen personen) een goed afgewogen verhouding tussen systeem en leefwereld van belang. En die afweging moet uiteraard plaatsvinden in de leefwereld (in het systeem wordt immers niet gecommuniceerd).Bij het realiseren van die afgewogen verhouding spelen twee problemen een rol. Het eerste probleem heeft betrekking op de, in de vorige paragraaf genoemde, experts die zouden kunnen en moeten bijdragen aan dat leefwereld gesprek. Die experts staan steeds meer vooral ten dienste van het systeem (bijv. onderzoek betaald door farmaceutische bedrijven, het ‘kopen’ van het eigen juridisch gelijk door bedrijven met veel dure advocaten, regisseurs die commerciële soaps maken) en gestuurd door macht (vergelijk het probleem van de beslisruimte van sociaal werkers).Het tweede probleem heeft betrekking op de ‘maatschappelijke rollen’ (de term is van Habermas) die een deel van het leven van alle individuen in de samenleving uitmaken. Al die individuen worden in de ‘maatschappelijke rollen’ (a) werknemer (voor geld doen wat je opgedragen wordt), (b) consument (wat je nodig hebt met geld betalen), ( c) staatsburger (handelen laten bepalen door de macht van wetten en sancties), (d) cliënt (zelfinterpretatie en handelen laten bepalen door ‘deskundigheidsmacht’ van een HV-er die weer gestuurd wordt door beleids/bestuursvraag) door het systeem beïnvloed op een manier waar weinig communicatie (in de zin van zoeken naar overeenstemming) aan te pas komt.De mogelijkheid die Habermas voor het in de hand houden van die twee problemen ziet is: versterken van de leefwereld. Daarbij aansluiten bij bestaande (a) werknemersorganisaties (bonden), (b) verenigingen voor consumentenbelangen, (c) politieke partijen en (d) cliëntenraden. Die zouden natuurlijk weer moeten worden bijgestaan door de zojuist genoemde experts (en die moeten zich dan niet door een fixatie op geld en macht laten ‘wegkapen’).

Transitie tussen droom en realiteit in de levens van vrouwen - Prof. Dr. Tineke Abma, Hoogleraar Participatie & Diversiteit, VU medisch centrum  
 **Introductie**   
We leven in een tijdperk van transitie, maar vooral in een transitie van tijdperken. We herdenken onze welvaartsstaat en de fundamentele onderliggende waarden van vrijheid en solidariteit. Het gonst in het beleid van zelfredzaamheid, burgerregie, participatie en eigen kracht, maar ook van burenhulp en meer doen voor je familie en vrienden. Het zijn mooie begrippen, wie kan er op tegen zijn, maar toch, hoe pakken ze daadwerkelijk uit voor ons? De transitie verwart ons. Vrouwen niet in het minst. Want wie zorgt er straks voor je zieke oude moeder of voor je oudere alleenstaande dochter die waanbeelden heeft en paranoia is, en hoe moet het met haar kindje? Het is wel duidelijk dat we in de nieuwe beleidswerkelijkheid die problemen eerst zelf moeten oplossen, en als dat niet lukt kunnen we professionele hulp verwachten. In plaats van de rijksoverheid krijgt de gemeente daarbij een spilfunctie; die moet ervoor zorgen dat de zorg en welzijn op lokaal niveau goed wordt georganiseerd.   
  
**De staat van zorg**   
Om de decentralisaties en de bedoelingen daarachter beter te begrijpen, wil ik eerst kort terugblikken op de aanleiding voor de huidige beleidswijzigingen. In Nederland zijn de gezondheids- en welzijnszorg uitgegroeid tot een uitgebreid professioneel stelsel van voorzieningen. Ondanks allerlei kwaliteits- en veiligheidssystemen, regels en protocollen om goede zorg te garanderen was en is er veel kritiek op de zorg. Jarenlang hebben patiënten en gehandicapten organisaties gestreden tegen het medische model, en de paternalistische opstelling van artsen en andere professionals. Zij meenden dat de mens teveel werd herleid tot een medisch of psychologisch probleem. Er werd te weinig geluisterd naar het verhaal van de patiënt, en onvoldoende antwoord gegeven op existentiële, morele en sociale vragen hoe te leven met een chronische ziekte of handicap. De zorg was te technisch en te weinig empatisch. Ouderen, chronische patiënten en mensen met een handicap voelden zich bovendien niet serieus genomen, en wilden stem en zeggenschap, en deelnemen aan de samenleving. Personeel klaagde over een gebrek aan bezieling. We kunnen deze kritiek begrijpen met de moderniteitstheorie van de Duitse filosoof Jurgen Habermas. Hij stelt: in de moderne samenleving ontstond een splitsing tussen systeem- en leefwereld die voorheen verbonden waren. De systeemwereld is gericht op de continuering van materiele welvaart. Centrale waarden zijn doelmatigheid en effectiviteit, en er is sprake 2 van een economische rationaliteit. Om dit te bereiken vindt strategische communicatie plaats. De leefwereld, daarentegen, is gericht op de continuering van intermenselijke waarden zoals verbondenheid, persoonlijke erkenning, solidariteit, vriendschap, liefde, rechtvaardigheid, intimiteit, schoonheid. Om deze intermenselijke waarden in stand te houden vallen mensen terug op een overgedragen cultuur, symboliek en beeldtaal, en vindt ‘communicatieve actie’ en dialoog plaats. Eigenlijk zoals het beeld van een blok beton in het water: beton is de systeem wereld (hoekig, ondoordringbaar), het water de leefwereld (vloeiend, ongrijpbaar, vindt toch ook z'n weg door alle mogelijke openingen in het betonblok) en water en blok hebben invloed op elkaar (het water draagt het beton en verzacht de randen van het blok op den duur), het betonblok verandert de stroom van het water. Nu is de systeemwereld niet principieel beter of slechter dan de leefwereld. Echter, er is een problematische onbalans ontstaan waarbij de systeemwereld de overhand heeft gekregen en doordringt in de leefwereld van mensen. Habermas spreekt van ‘kolonisering’ van de leefwereld door de systeemwereld, wanneer het betonblok de doorstroom van het water blokkeert. We zien dit volop; de gezondheidszorg is een markt geworden, de zorg een product, met ingewikkelde afreken- en verantwoordelijkheidssystemen. De leefwereld en de bezieling van de zorgprofessional komt in het gedrang. Dit overkomt bijvoorbeeld ook ouderen als zij in een verpleeghuis worden opgenomen en veel van hun eigendommen achter moeten laten. Een bewoner vertelde dat hij het verpleeghuis ervaart als een goedlopend uurwerk. De opdracht is dat het loopt en niemand wat mankeert. Taken worden afgevinkt. Functioneel werkt het, maar hij mist de menselijke waarde in de zorg: 'De echte ziel mis ik.'   
  
**De transitie: operatie of morele impuls?**   
De decentralisatie van het Rijk naar de gemeenten zou een antwoord moeten zijn op de overhand van de systeemwereld in de zorg. Door de zorg lokaal te organiseren zou er flexibeler en beter ingespeeld kunnen worden op lokale zorgbehoeften van de bevolking. Door meer voor elkaar te zorgen, en minder snel een beroep te doen op professionals zou de zorg een menselijker gezicht kunnen krijgen. Door ouderen en mensen met een handicap of chronische ziekte een plek te bieden op de arbeidsmarkt zouden zij zich meer volwaardig lid voelen van de samenleving, en zich minder aan de kant voelen staan. Kortom, we zouden een meer inclusieve samenleving kunnen ontwikkelen met elkaar waarin iedereen zichzelf kan zijn en kan meedoen. Een hoopgevend perspectief, ook voor vrouwen die zich vaak aangetrokken voelen door de feminien-getypeerde waarden van zorgzaamheid en betrokkenheid. Op grond van onderzoek in mijn groep zie ik echter dat de transitie in vele gemeenten dreigt te verworden tot een soort militaire ‘’operatie’. Er gaat onevenredig veel aandacht gaat uit naar de bestuurlijke, organisatorische en logistieke aspecten van de transitie. Er is veel 3 strategisch gedrag onder zorgaanbieders om zoveel mogelijk marktaandeel te behouden. Ook de gemeenten zijn verwikkeld in deze strategische discussies, lokaal en landelijk; om macht en budgeten te verkrijgen en te kunnen verdelen. Hierdoor dreigt de morele opgave van de transitie en de transformatie die zij in potentie in zich draagt naar de achtergrond te geraken. De systeemwereld was dominant in de zorg en driegt dat te blijven; we krijgen een ander stelsel, maar blijven hangen in systeem discussies, en weer dreigen we de leefwereld van de cliënt, familie en zorgprofessional uit het oog te verliezen. De werkelijke behoeften van mensen en de opgaven waar bepaalde wijken en buurten voor staan hebben vaak betrekking hebben op structurele achterstanden zoals een laag opleidingsniveau, werkloosheid, slechts huisvesting, schulden etc. Deze gaan gepaard met een slechte gezondheid. De sociale wijkteams die juist hier voor zijn bedoeld komen niet toe aan deze problemen op dit moment, terwijl daar de grootste gezondheidswinst is te behalen, ook voor vrouwen.

**De spagaat van de gemeente**   
In potentie bezit de transitie de mogelijkheid om een meer zorgzame en inclusieve samenleving te creëren waarin er meer onderlinge betrokkenheid is, meer directe solidariteit van familie, buren en vrienden, waarin er meer wordt geluisterd naar en in dialoog wordt gegaan met de cliënt, en er meer maatwerk wordt geleverd. Zo kan de verzorgingsstaat lokaal gestalte krijgen. Deze kernwaarden van de transitie zijn echter veel te weinig gearticuleerd en besproken, en door de transitie te koppelen aan een bezuinigingsoperatie is het draagvlak ervoor danig aangetast; bij zorgaanbieders, bij professionals, bij vrijwilligers, en bij mensen die zorg nodig hebben. De gemeenten bevinden zich hierbij in een gewikkelde spagaat. Zij hebben de opdracht van het Rijk aangenomen om de lokale verzorgingsstaat vorm te geven. Daartoe moeten zij hun burgers min of meer dwingen en verplichten om langer thuis te blijven in geval van kwetsbaarheid en om meer voor elkaar te zorgen. Zij zijn een spil in het verdelen van budgeten, en moeten monitoren, doelmatig werken en kwaliteit garanderen. De realisatie hiervan staat onder grote tijdsdruk. Er is weinig tijd en rust om via een democratische proces met diverse partijen en zorg en welzijnsaanbieders te overleggen. Bovendien moeten de gemeenten een bezuiniging realiseren. Dit levert naast de tijdsdruk een druk op om minder uit te geven, en heel scherp op de kosten en ondoelmatigheden te letten. Kortom, de tijdsdruk en bezuiniging versterken een strategie van controle en beheersing. Deze top-down beweging en bijbehorende waarden van effectiviteit en efficiency staan op gespannen voet met de waarden van zorgzaamheid, betrokkenheid, solidariteit en inclusie die zij proberen te bevorderen. 4 Ambtenaren ervaren de spanning tussen de democratische waarden van zorgzaamheid en inclusie enerzijds en de top-down benadering anderzijds aan den lijve, en weten er nauwelijks raad mee. Er is vanuit de politiek een grote druk om te leveren, en successen te boeken. Tegelijk ervaren zij dat de weg naar participatie veel ingewikkelder en omslachtiger is dan in beleid op papier gedacht. Vanuit een handelingsverlegenheid vervallen zij in beheersing en het denken voor bewoners, en vertellen zij geromantiseerde verhalen over de gedroomde transitie. Toen een onderzoeker onlangs vroeg aan een gemeenteambtenaar hoe zij de keukentafelgesprekken op een dialogische wijze invullen, en hoe zij de vraag van de cliënt verhelderen door te luisteren en in gesprek te gaan, antwoordde die ambtenaar: ‘Maar daar is toch gewoon een intakeformulier voor.’ Terwijl mensen aangeven dat zij aandacht en een luisterend oor nodig hebben. Burgers willen thuis blijven wonen en willen zich inzetten voor hun wijk, en een bijdrage leveren aan hun buurt of wijk, maar zonder steun door ambtenaren en professionals uit het zorg- en welzijnswerk haken zij af. Er is te weinig oog voor de particuliere behoeften en eigenheid van de burgers en wat zij willen en nodig hebben. Burgers die mondig zijn, nemen afstand en zeggen ‘Als het zo moet, dan moet de gemeente het zelf maar weten, maar trek ik mij terug.’ Echter niet alle burgers kunnen zich zo onafhankelijk opstellen. Sommigen zijn afhankelijk van de steun en mogelijkheden die de gemeente zou kunnen bieden. De zorg en regie in de wijk dreigt daardoor neergelegd te worden bij degenen die zelf al in een kwetsbare positie zitten en al veel vrijwilligers- en zorg werk doen: migrantenvrouwen, en mensen zonder betaald werk. De vraag is wat we van hen mogen verwachten, of zij de mogelijkheden hebben om zorg voor elkaar en de buurt te dragen, en wat de transitie voor impact heeft op hun levens.   
  
**De impact op vrouwen**   
Ik wil dit verkennen met behulp van een aantal exemplarische verhalen. Ik zal daarbij een vrouwelijke zorgprofessional opvoeren, een mantelzorger, en groep vrouwelijke vrijwilligers. In deze voorbeelden ga ik na wat de transitie betekent voor vrouwen, en wat de mogelijke impact op hun leven zou kunnen zijn. Deze voorbeelden zijn gebaseerd op de realiteit en heb ik ontleend aan diverse onderzoeken in mijn onderzoeksgroep aan VU medische centrum. De vrouwen die ik op voer hebben een pseudoniem gekregen.   
  
*Het verhaal van Maryam*   
Mijn onderzoekster Saskia ontmoet Maryam, een Marokkaanse vrouw van een jaar of 30, op een bijeenkomst die zij samen met een professional van de sociale dienst heeft georganiseerd. In eerste instantie denk ik dat zij collega’s zijn, maar later blijkt de vork iets anders in de steel 5 te zitten. De sociale dienst had in het kader van de zogenaamde ‘wijkkracht’ haar cliëntenbestand eens doorgelopen op mogelijke vrijwilligers in de wijk. Zo was Maryam in beeld gekomen. ‘We dachten, met haar ervaring en netwerk onder allochtone vrouwen kan ze wel iets voor ons betekenen’ aldus de professional van de sociale dienst. Tijdens een interview met Maryam blijkt dat ze vroeger bij de welzijnsinstelling heeft gewerkt. Haar motivatie om mee te doen? Ze hoopt op deze manier weer ‘dichter bij het vuur’ te zitten. Na twee teleurstellende bijeenkomsten geeft ze aan dat ze ermee wil stoppen. Het kost teveel energie ‘Ik zit niet voor niets met een burn-out thuis.’ Maryam zegt over haar vrijwilligerswerk: ‘Ik heb geen collega’s, geen duidelijke taak, er zijn geen afspraken gemaakt over uren, ik bel met alles en iedereen maar krijg mijn kosten niet vergoed. Bovendien, ik heb niet eens een plek waar ik kan werken.’ Het verhaal is illustratief. Betrokkenen in de wijk zijn veelal vrouwen die ooit werkzaam waren in de sociale sector en nu – door het doen van vrijwilligerswerk – hopen om opnieuw in de juiste netwerken terecht te komen. Waar Maryam eerst professional was, wordt ze nu letterlijk uit de kaartenbak van de sociale dienst geplukt om als vrijwilliger te werken. Het is met een draaideur; ze komt als professional binnen, en vertrekt weer, maar dan als vrijwilliger. Dit is een landelijke tendens, vrouwen zijn oververtegenwoordigd in de zorg en welzijnssector, de sector waarin nu juist de meeste ontslagen vallen. Vervolgens worden zij opnieuw verantwoordelijk voor dezelfde (zorg) taken die zij eerst als professional uitvoerden, maar nu als cliënt van de sociale dienst.   
  
*Het verhaal van Babettte*   
Saskia ontmoet Babette op een buurtbijeenkomst. Ze is een wervelwind; in 10 minuten vertelt ze alles over haar chronische ziekte (“een medische misser” aldus Babette), haar kinderen (“geen contact meer, ze voedt nu een zoon (drie jaar) op van een andere vrouw). Saskia fietst af ten toe even langs voor een praatje. De gesprekken met Babette zijn meestal reuze gezellig én onnavolgbaar. Bijna altijd ligt haar zoontje van drie op de bank tv te kijken, en zit haar vader op de andere bank rustig een kop thee te drinken. Tijdens een van deze bezoekjes fluistert ze - wanneer ze de deur op doet – Saskia toe: ‘Snel! doe alsof je van de RIAGG bent! Dan gaat mijn vader misschien wel weg!.’ Onderzoeker Saskia speelt het spel mee, en later hoort ze: ‘Hij is er altijd! Ik wil ook wel eens wat tijd voor mijzelf.’ 6 Babette zit vol mooie ideeën voor de wijk en haar bewoners. De opbouwwerkster refereert meer dan eens naar Babette als ‘de ideale vrijwilligster, áls ze maar niet zoveel aan haar hoofd zou hebben.’ Tijdens ons actieonderzoek doet Babette mee, maar valt als snel uit. Ze komt altijd weer terug, maar haar deelname is fragiel. De zorg voor haar vader, het zoontje en voor zichzelf blijkt moeilijk om aan te ontsnappen. Ze blijft gevangen in haar eigen kleine wereld, terwijl ze graag meer privacy en ruimte om zich te ontplooien zou willen hebben.   
  
*Het verhaal van Yvonne*   
Yvonne is een hoogopgeleide vrouw met een baan in het hoger onderwijs. Zij heeft een gezin met drie dochters, en een dementerende schoonmoeder. Haar schoonmoeder werd altijd verzorgd door de jonge Poolse Wioleta, maar de huishoudelijk hulp is door de gemeente teruggeschroefd. Wioleta zit nu in de bijstand. Dit betekent dat Yvonne nu zelf haar schoonmoeder moet verzorgen, wat ingewikkeld is omdat zij een baan heeft. Kortom, dezelfde gemeenten die de kwetsbare burgers moeten beschermen, creëren nieuwe kwetsbare burgers met hun bezuinigingsmaatregelen. De vrouwen die nu voor anderen zorgen komen zelf in de knel door de afschaffing van de thuiszorg en huishoudelijke hulp, de vrouwen die deze hulp ontvingen, moeten door mensen zoals Yvonne verzorgd worden, en de vrouwen zoals Yvonne komen deze vrouwen in de knel want zij kunnen dat niet combineren met hun werk en gezin. Kortom, Wioleta komt in de bijstand, mijn schoonmoeder krijgt slechtere zorg, en Yvonne moet minder gaan werken. Het verhaal van een groep vrouwen De uitvoerend onderzoekster heeft – na een lange periode van interviews en observaties in de wijk – een groep vrouwen bij elkaar geroepen waarvan zij wist dat die graag iets wilden betekenen voor andere (vrouwen) uit de buurt. Ondanks dat er wat twijfel was bij een aantal van de vrouwen om mee te doen had het project een vliegende start. Tijdens de eerste bijeenkomsten werden dromen gedeeld, onvrede geuit, levensverhalen verteld en verdriet benoemd. De bijeenkomst eindigde in majeur ‘samen staan we sterk’ riep een van de vrouwen. Een opmerking die op veel instemmende geluiden kon rekenen. Al snel ontstonden de eerste scheurtjes. De gastvrijheid van de één, bleek de uitsluiting van de ander, zo ontdekten we tijdens een picknick die in het water viel. Een van de vrouwen nodigde – als noodplan - de anderen uit om dan bij haar thuis te komen lunchen. De picknick eindigde abrupt toen één van de andere vrouwen trillend van verontwaardiging binnenkwam: ‘We hadden toch afgesproken om elkaar op een neutrale plek te ontmoeten!.’ Zij had in een eerdere bijeenkomst al iets laten vallen over het belang van neutrale plekken in de wijk als moslima en voelde zich op dit moment niet gehoord. Het bevestigde al bestaande ideeën: ‘Als moslima met een hoofddoek sta je al met 1-0 achter in deze wijk.’ 7 Ook voor de andere vrouwen was participatie in deze groep niet vanzelfsprekend. Geen van de vrouwen bevond zich op dat moment op een makkelijke moment in haar leven. Andere zorgen en verantwoordelijkheden vochten steeds om voorrang. Mantelzorg, de zoektocht naar werk, het bevechten van depressies en eenzaamheid, ziekte, afspraken met instanties waar je zelf niets over te zeggen hebt, conflicten en verdriet in de eigen families. Het vocht allemaal om prioriteit. Een van de vrouwen verzuchtte ‘Ja, ik ben steeds in mijzelf verdeeld’ over de spanning tussen werk, gezin en vrijwilligerswerk in de buurt. De vrouwen kwamen samen vanuit hun hart, vanuit de liefde en passie iets voor hun medemens te betekenen. Maar het waren stuk voor stuk gebroken harten. De groep had een droom. Een plek waar zij elkaar konden ontmoetten en waar ze gezamenlijke plannen konden laten ontstaan. Een makkelijk te realiseren doel, zou je denken. Maar door de vele onderlinge vetes in de wijk, tussen buurtbewoners, buurtcomité en professionele organisaties was dat alleen mogelijk in het buurthuis. En daarvoor moest betaald worden. De vrouwen hadden geen netwerk om daarvoor geld te regelen. Ook bracht het onderliggende wantrouwen in de buurt naar boven; stekeligheden zoals deze cactussen. Teleurstellingen uit het verleden, ervaringen met discriminatie, wantrouwen naar professionals, dat alles leidde ertoe dat de groep zich steeds weer in een machteloze positie manoeuvreerde. En met de opbouwwerkster wilden ze niet in gesprek: ‘Die heeft toch geen tijd om écht naar je te luisteren’, zo zou je hun gevoel kunnen samenvatten. Aandacht hiervoor was er niet, bijvoorbeeld bij de ambtenaar die we uitnodigden om eens kennis te maken met de groep. Want ‘burgers moeten het nu tenslotte zelf doen’ wat het machteloze gevoel van de vrouwen alleen maar versterkte. In de actiegroep blijkt een van de belangrijkste barrières tot actie te bestaan uit oud zeer én wantrouwen ten opzichte van elkaar en de vrijwilligers. Uiteindelijk vindt er een ‘verzoening’ plaats tussen vrouwen uit de groep en de welzijnswerkster. Pas na deze moral repair is er weer ruimte om te bouwen aan de dromen die de vrouwen hebben.   
  
**Slotbeschouwing**   
De transitie heeft in potentie veel moois in petto, ook voor vrouwen. Zorgzaamheid, betrokkenheid, directe solidariteit, dialoog zijn bij uitstek feminien-getypeerde waarden, waar veel vrouwen zich toe aangetrokken voelen. En we zien alle voorbeelden goed terug dat vrouwen een grote bereidwilligheid hebben om zorg op zich te nemen, en hier het nodige voor opofferen, zelfs als zij zelf kwetsbaar zijn. Het is mooi dat zorg en zorgzaamheid als waarden centraal staan in de transitie. De waarde van zorg en zorgzaamheid zijn te lang uit beeld geweest van de politiek, en de zorg is te technisch en instrumenteel geworden. We moeten er 8 echter alert op zijn dat de transitie niet opnieuw verwordt tot een stelsel en systeem operatie, waar de morele impuls aan het oog ontsnapt. Zorg is, zo stelt de zorgethiek, een fundamentele menselijke behoefte. Wij zorgen voor elkaar en onze omgeving, we houden die in stand, repareren die omdat wij ten diepste weten dat ieder mens kwetsbaar is en afhankelijk van de zorg van anderen. Dat is heel duidelijk bij het begin van ons leven en het einde ervan, maar ook op andere momenten in het leven kunnen wij getroffen worden door ziekte en ongeluk. Die kwetsbaarheid verbindt ons als mensen en juist in de erkenning van die kwetsbaarheid kunnen wij ons verbonden voelen met de ander en onze existentiële eenzaamheid opheffen. We zien in de transitie een risico voor vrouwen; nl dat zij door het stereotype beeld van de vrouw die zorgt, weer als eerste in beeld komen om zorgtaken en verantwoordelijkheden naar zich toegeschoven te krijgen. Een risico voor vrouwen is daarbij dat de zorg niet democratisch wordt verdeeld; dat de zorg in de schoenen van vrouwen wordt geschoven, en dan met name de vrouwen die zich al in uitdagende situaties bevinden zoals Babette die zelf een chronische ziekte heeft, een zoontje van drie en een vader waarvoor zij moet zorgen. We moeten streven naar een eerlijke verdeling van zorgverantwoordelijkheden in onze samenleving. Zorg eenzijdig toeschuiven naar vrouwen is onrechtvaardig, ook voor mannen die zorgtaken op zich willen nemen. Een tweede risico is dat vrouwen de neiging hebben tot wat in de literatuur bekend staat als compulsive caring; zij voelen zich verantwoordelijk om te zorgen, ook emotioneel, en gaan daarbij gemakkelijk over hun persoonlijke grenzen heen. Niet voor niks komt burn-out veel voor onder vrouwelijke zorgprofessionals zoals bij Maryam, en voelen veel vrouwelijke mantelzorgers zich overbelast. Een derde risico is dat traditioneel veel vrouwen in de zorg- en welzijnssector werken. De verschuiving betekent dat er minder werk is voor professionals, en dat er dus vrouwen worden ontslagen, of dat hun contracten nog flexibeler worden, en zij nog lager betaald gaan krijgen. Zoals in het voorbeeld van Maryam is welzijnswerker was, in de kaartenbak kwam bij de sociale dienst, en vervolgens als vrijwilliger voor het zelfde werk werd ingezet als zij vervulde als professional. Een laatste gevaar voor vrouwen is dat we met de transitie de mythe van het zelfredzame individu in stand houden door de zorg die dit individu ontvangt om succesvol te kunnen zijn, aan het oog te onttrekken. Door de zorg onzichtbaar te maken, niet te benoemen en te honoreren. Door een taal en discours te reproduceren waarin we te doen alsof we anderen niet nodig hebben, en anderen slechts onze vrijheid beperken (negatieve vrijheid). Zie daar de zelfredzame en succesvolle man, en een legertje vrouwen die al het vrijwilligers en 9 mantelzorgwerk doen, en die daarmee weinig succesvol ogen, hetgeen hun zelfachting en respect danig kan ondermijnen. We hebben een nieuwe taal en discours nodig waarin duidelijk wordt dat iedereen zorg behoeft, en zorg geeft, en zorg onlosmakelijk verbonden is met onze autonomie. We moeten vooral benadrukken dat autonomie en zorg niet tegenover elkaar staan, maar dat de steun en zorg van anderen onze vrijheid vergroten (positieve vrijheid). Net als mannen hebben vrouwen steun en hulp nodig van anderen, van hun lotgenoten, maar ook van anderen, om hun netwerken te vergroten, om zich te emanciperen en te groeien. Gemeenten moeten niet langer mensen instrumenteel inzetten voor eigen doeleinden, en sociale controle, maar gastvrije plekken bieden, vertrouwen geven, het durven loslaten van eigen plannen, en oog hebben voor de particulariteit van mensen.   
  
**Aanbevelingen**   
Maar laat ik nog wat concreter worden. FNV Vrouw stelde al een aantal aanbevelingen op die ik van harte onderschrijf zoals: a) het monitoren van de effecten van de transitie op het vrouwen, in het bijzonder alleenstaande, oudere en migrantenvrouwen, en het betrekken van vrouwen bij die monitoring; b) het betrekken van vrouwen en migranten, zoals de groep die ik beschreef, bij vrijwilligerswerk; c) het waarborgen van toegang tot voorzieningen incl. gastvrije ontmoetingsplekken, mn. voor oudere vrouwen en migranten; d) het betrekken van mantelzorgers bij de indicatie van de zorg, en rekening houden met hun gezondheid en het feit dat zij mogelijk een gezin en baan hebben. Verder is het van belang om eisen te stellen aan het HRM beleid van zorgaanbieders en de gemeente incl. een visie op flexibilisering, de substitutie van betaalde werk door vrijwilligerswerk. Ten slotte kunnen we investeren in de werving van mannelijke vrijwilligers en eisen stellen aan vrijwilligerswerk, zoals redelijke vergoedingen. Met visie en lef kunnen we de transitie meer doen zijn dan een operatie, de transitie kan de mogelijkheid bieden voor een transformatie, voor een meer inclusieve en zorgzame samenleving, en het ontstaan van een lokale verzorgingsstaat waar een rechtvaardige toedeling plaats vindt van zorgverantwoordelijkheden.

### Reflecties Week 4

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 5: Cynisme en zorg voor het zelf

## Peter Sloterdijk, Verlichting, Kritiek en Cynisme – Joeri Kooimans

Peter Sloterdijk is een hedendaags beroemd filosoof die door een breed publiek gelezen wordt. Hij brak door met zien boek *Kritiek van de Cynische Rede* en sindsdien is hij naast een beroemd, ook enigszins controversieel filosoof. Dit komt door de boude en soms stellige uitspraken die hij doet.  
In zijn beroemde boek laat hij zien dat door het verlies van het geloof in vooruitgang mensen cynisch zijn geworden.

*“In een systeem dat zichzelf ziet als iets dat ligt tussen gevangenis en chaos, bestaat geen standpunt meer van waaruit beschreven kan worden, geen centraal perspectief van dwingende kritiek.*  
*Als het er zo voor staat, dan is er geen kritische theorie van de samenleving meer mogelijk – omdat er tussen de kritiek en het gekritiseerde geen werkelijk verschil meer bestaat.”[[41]](#footnote-41)*Aldus het probleem waar Peter Sloterdijk ons op wijst: er is geen grond meer van waaruit wij kritiek kunnen leveren. Dit is om meerdere redenen problematisch. Allereerst en misschien meest belangrijk omdat dit vooruitgang - of meer in het algemeen verandering - in de weg staat. Immers, om vooruitgang te kunnen maken, dienen we dit vanuit een kritiek te doen op datgene wat wij op dit moment als sociaal, maatschappelijk, politiek achterhaald, onwenselijk of anderszins gebrekkig vinden. Zonder kritiek nemen we dingen immers als vanzelfsprekende gegevenheden aan, en zal daar weinig aan veranderen. Dit wijst ook op een duidelijk filosofisch probleem, aangezien deze het leveren van kritiek toch zeker minstens vanaf Immanuel Kant als een van haar centrale taken heeft gezien, waaruit een belangrijke politiek filosofische traditie stamt. Het is de geschiedenis van de kritische traditie die voortvloeit uit deze taak die Sloterdijk onder de loep neemt en problematiseert en dan in het bijzonder hoe kritiek filosofisch gezien vanaf Kant en de Verlichting is gaan samenhangen met vooruitgangsidealen. Kortgezegd werden mensen onder invloed van verscheidene factoren – zoals de wetenschappelijke revolutie, godsdienstkritiek en humanistische ethiek – er in toenemende mate van bewust dat we op zijn minst een deel van het lot kunnen sturen door een beroep te doen op ons verstand, vandaar ook dat Kant, als Verlichtingsfilosoof, ons opriep ons van onze door onszelf opgelegde onmondigheid te bevrijden door te durven denken: ons van ons eigen verstand te bedienen. Het denken kon zo ons de weg ophelpen van vrijheid, emancipatie en sociaal, maatschappelijke vooruitgang, want Verlichting kan alleen tussen mensen bestaan, en niet alleen binnenin mensen.  
 *So far so good*, een optimistisch wereldbeeld ontstond en we geloofden de weg vooruit te vinden met behulp van onze rationele verstandgebruik en de wetenschap, die natuurlijk als nauw verbonden met elkaar werden gezien en deels elkaars resultaat zijn. Maar helaas bleek dit optimisme maar al te ongebreideld, zeker toen we erachter kwamen dat rationaliteit, de wetenschap en technologieën waar zij geboorte aan gaf ook ingezet kunnen worden voor vrijheidsbeneming, en erger. Het grootste exces van deze donkere kant van de Verlichting, zien we volgens Horkheimer en Adorno in de Holocaust: een rationele, efficiënt, berekenende en techno-wetenschappelijke manier van het uitroeien van mensen op grote schaal. Dit vormde voor deze twee denkers de aanleiding om de Verlichting te onderwerpen aan een kritiek om deze zo te verlossen van haar donkere kanten, en dan in het bijzonder de wijze waarop de Verlichting door macht geperverteerd was geraakt. Van daaruit ontstond een nieuwe kritische traditie: die van de Franfurter Schule. In die hoedanigheid probeerden zij een nieuwe kritische rationaliteit te ontwikkelen, wederom ten behoeve van de emancipatie van de mens. Adorno had hier als belangrijkste doel niet zozeer vooruitgang bij, maar voorkoming van catastrofes. We moeten volgens hem er in het bijzonder voor zorgen dat zoiets als de Holocaust nooit meer zal gebeuren. Habermas als een van de belangrijkste kinderen van deze traditie, ontwikkelde een theorie voor het communicatieve handelen, ongeperverteerd door en losgezongen van machtsstructuren. Habermas heeft de kritisch emancipatoire poging ondernomen een zelfstandige leefwereld te conceptualiseren en realiseren; een domein wat niet wordt beheerst door de wetmatigheden van de systeemwereld en waarin ‘communicatief handelen’ centraal staat. Dat wil zeggen: een machtsvrije dialoog waar men elkaars aanspraken nog kan onderwerpen aan kritische analyses om zo de geldigheid daarvan onderzoeken. Verlichtingsachtige waarden zoals vrijheid, gelijkheid en mondigheid vervullen daarin een belangrijke rol. Dit is hoopvol, want zolang er nog een machtsvrije dialoog plaatsvindt, kan er nog kritiek worden bedreven. Echter, volgens Sloterdijk is ook de leefwereld volkomen machteloos geworden. De invloeden van geld, macht en taal hebben het communicatieve handelen geneutraliseerd en onschadelijk gemaakt. Bovendien is het sinds de postmoderniteit ook onmogelijk geworden kennis, macht en kunst van een legitimatie te voorzien. Er is een onophefbare dissensus, en een kritische scheiding van weten en macht is eveneens onmogelijk (Foucault). Al deze systeemkenmerken maken een dwingende kritiek onmogelijk.[[42]](#footnote-42)   
 De kritische traditie heeft diens emancipatoire vooruitgangsidealen en –beloftes niet kunnen inlossen. Het is om deze reden dat Sloterdijk constateert dat optimistisch geloof in vooruitgang als gevolg hiervan is omgeslagen in teleurstelling, pessimisme en negativisme. We kunnen geen hoop meer opbrengen. *“Morgen krijgt het dubbele aspect van onverschilligheid en waarschijnlijke catastrofe, daartussenin leeft een tikje hoop op overleving.*” En dit brengt Sloterdijk tot zijn kerngedachte van Kritiek van de Cynische Rede: we zijn hierdoor terechtgekomen in een cynische verlamming. Dit cynisme gaat volgens Sloterdijk gepaard met egoïsme en een doorgeslagen drang naar zelfbehoud, want als we niet meer vooruit kunnen, richten we ons louter op ons overleven en het vervullen van onze eigen behoeften. Dit is dan ook precies wat het communicatieve handelen dat Habermas voorstaat in de weg staat: als iedereen alleen maar met zichzelf bezig is, heeft dat polemische onderlinge verhoudingen tot gevolg, doordat de cynische egoïst eerder geneigd zal zijn de ander te beconcurreren dan tot een harmonie scheppende dialoog. De vermoeide, melancholische cynicus kan bij gebrek aan optimisme niet anders. We zitten hierdoor in een gevaarlijke impasse, omdat we ons in een continuüm van crisis terecht weten.   
 Het is dit gegeven dat Sloterdijk verder thematiseert in zijn boek Eurotaoïsme. In dit werk laat hij zien dat er ons heuse catastrofale dreigingen boven het hoofd hangen. “*In ’s werelds actuele loop, die een versnelde catastrofedrift vertoont, ondervinden de mensen als uitvoerders en slachtoffers van de mobilisatie hun overheersende levensvorm als iets dat de verkeerde kant op gaat. In hun hoedanigheid van dader leren zij tegelijkertijd hun vermogen kennen het met die verkeerde trends eens te zijn, tot aan volledige identificatie toe.”’[[43]](#footnote-43)* Onder invloed van een techno-wetenschappelijke drift hebben we bewegingen op gang gebracht waardoor wij nog wel eens de architect van onze eigen ondergang zouden kunnen worden stelt Sloterdijk in verwijzing naar onder meer de ecologische catastrofes die op ons af zullen komen. Wat dit probleem nog verder verdiept, is het feit dat deze ‘catastrofedrift’ een beweging vertoond die zich niet meer laat stuiten, deze bevindt zich buiten het spectrum van onze controle. Sloterdijk vergelijkt dit metaforisch met de roltrap: deze rolt onverhinderd verder, onverschillig hoe wij op deze roltrap plaatsnemen, ons erop bewegen of anderszins toe verhouden. Er is dus een onstuitbaar rollen opgang gebracht waarvan wij de richting niet meer kunnen sturen. Op deze roltrap zijn we derhalve alleen nog maar passanten, zonder dat we het gevoel hebben vooruit te gaan. Ieder denken over vooruitgang is in zo’n situatie ook volstrekt zinloos. Door de alomtegenwoordigheid van een catastrofedrift en een bewustzijn van de mogelijkheid tot onafzienbare catastrofes leven we voortdurend met een eindtijd in het achterhoofd. Sloterdijk stelt dat er te vrezen valt voor een planetaire kettingreactie met ecologische catastrofes als gevolg doordat we met onze mobilisatiedrift en mateloosheid aan behoeftes en consumptie de draagkracht van de planeet stelselmatig overvragen. We onderkennen deze onhoudbaarheid wel, maar omdat we maar beperkt bij machte zijn het ergste uit te stellen doordat het ‘rollen’ aan onze controle is ontsnapt, vergroot dit onze nachtmerries over de eindtijd nog verder. En volgens Sloterdijk verdiept onze emancipatiedrang dit probleem alleen nog maar verder, omdat we de Aarde zijn gaan zien als ons zelfverwerkelijkingspodium en grondstof om een door ons opgelegde historische bestemming te bereiken. De mobilisatiedrift die daaraan inherent is en die we eerder behandelden wijt Sloterdijk met name aan *“de politieke, technologische en geschiedfilosofische doctrines van de vooruitgang*.”Historisch narcisme, noemt Sloterdijk dat.  
 Wat vermag de kritiek in deze omstandigheden nog? Wat voor normatieve gronden kunnen wij nog funderen? Een poging daartoe wordt ondernomen in *The End Of Progress* van Amy Allen. Net als Sloterdijk problematiseert Allen de normatieve grond van de kritische theorie door te stellen dat deze Eurocentrisch van aard is. Dat wil zeggen dat zij rust op een koloniaal verleden, en een hedendaagse postkoloniale grond. De ideeën over vooruitgang in de geschiedenis in de vorm van een sociaal cultureel leerproces rust op een Westerse lezing van de geschiedenis en hangt samen met macht en uitbuiting. Volgens Allen zijn de hierboven genoemde ideeën over vooruitgang namelijk nauw verweven met de nalatenschap van racisme, kolonialisme en imperialisme, ook in hun hedendaagse neokoloniale en informele imperialistische vorm. De centrale ideologische rechtvaardiging hiervoor laat zich herleiden tot aan Kant, die de door hem gepercipieerde vooruitgang zag als een afscheiding van het Westen van de rest van de wereld. Wat Allen stelt is actueel, gezien genoeg mensen in het Westen nog onproblematisch uitgaan van de superioriteit van hun cultuur en de uitbuiting van in onze ogen inferieuren nog altijd aan de orde van de dag is. Ze stelt daarom voor de kritische theorie te dekolonialiseren om zo een wat nederigere en bescheidenere normatieve houding te zoeken. In die hoedanigheid zou volgens haar de kritische theorie ons meest krachtige sociaal emancipatoire wapen zijn, aldus staat ook beloofd op de achterflap van het boek. Waar die kracht uit bestaat, wordt echter volgens nergens duidelijk.  
 We lijken daarom wederom op een impasse te zijn gestuit: de kritiek blijkt nog steeds uitgeput. Wat valt daar dan nog tegenover te stellen? Een antwoord vinden op deze vraag is van groot belang, gezien inderdaad de catastrofes die ons boven het hoofd hangen. En het is ook precies daarom dat Sloterdijks insteek catastrofevermijding lijkt te zijn, evenzeer als bij Adorno zoals we eerder zagen. Hij stelt daarom een Aard-burgerlijk ethos voor. Dit kan alleen wanneer we inzien dat de aarde niet ons podium is waarop we onze zelfopgelegde beloften en rechten laten botvieren, maar deze onderwerp maken van menselijke bezorgdheid en dit inzicht in ons handelen verdisconteren. We moeten het podium zelf gaan beschermen. We kunnen de aarde dus niet meer zien als de leverancier van datgene wij verlangen. Sloterdijk lijkt dus in plaats van kritiek een vorm van zorg voor te stellen. Ik sloot mijn scriptie af met de vraag of een Aard-burgerlijke ethos, een vorm van zorg, gecombineerd met de bescheiden, nederige houding die Allen voorstelt met een openheid naar ‘Anderen’ wel een bevredigend antwoord is en of het niet heilzamer is de kritiek anderszins te doen herleven, in de hoop dat zij alsnog haar emancipatoire belofte kan waarmaken. Afsluitend een citaat van Benjamin: “*Zo moet de engel van de geschiedenis eruitzien. Zijn gelaat is naar het verleden gewend. Waar wij een reeks gebeurtenissen waarnemen, ziet hij één enkele catastrofe en daarin wordt zonder enig respijt puinhoop op puinhoop gestapeld, die hem voor de voeten geworpen wordt. De engel zou wel willen blijven, de doden tot leven wekken en de brokstukken weer tot een geheel maken. Maar zijn vleugels vangen de wind die uit het paradijs waait, een storm die zo hard is dat hij ze niet kan stuiten. Deze storm stuwt hem onweerstaanbaar voort, de toekomst in die hij de rug heeft toegekeerd, terwijl de stapel puin vóór hem tot aan de hemel groeit. Deze storm is wat wij vooruitgang noemen."* Laten we ons allen afvragen of deze storm te stuiten is, en of we ooit een engel der vooruitgang zouden mogen verwachten en ooit bij machte zullen zijn catastrofes te vermijden.

## Foucault en Zorg voor het Zelf – Joeri Kooimans

Omdat macht mensen (vooral diegenen die afwijken) in beheer neemt, beheerst, vormt en bovendien ‘normaliseert’ is het volgens Foucault belangrijk dat we goed voor onszelf zorgen om niet aan die disciplinerende macht onderdoor te gaan. Macht legt altijd een orde op aan wat we voelen, denken, zeggen en doen. Via zelfzorg kunnen we daar proberen een andere houding toe te ontwikkelen.  
 Goed voor jezelf zorgen begint volgens Foucault bij de relatie die je met jezelf aangaat; waaruit een specifiek soort zelfbetrekking ontstaat. Dit vereist zelfonderzoek, omdat wanneer je jezelf goed kent, je de verkregen zelfkennis in kan zetten voor zelfzorg. Foucault verwijst bij het geven van een voorbeeld naar de Stoïcijnen en wat zijn met hun manier van zelfzorg ten doel stelden, namelijk *apatheia*, het niet beroerd worden door je passies om lijden daaronder te voorkomen.   
Dit wordt bereikt door de juiste beheersingstechnieken toe te passen vanuit een ‘technologie van het zelf’, met andere woorden: een oefening van het zelf op het zelf.   
 De vraag die je bij deze zelfpraktijk kan stellen is ‘wie wil ik worden’?  
Het spreken of schrijven over het zelf dat hieruit volgt brengt allerlei waarheden en opvattingen in beweging, waaraan vervolgens kan worden gesleuteld. Zo kun je jezelf als individu steeds weer op een andere manier beschrijven, wat het mogelijk maakt jezelf (her)uit te vinden of zelfs te overstijgen.  
 Bij zelfzorg gaat het tevens om goed voor zowel je lichaam als geest te zorgen. Voor inspiratie keek Foucault wederom naar de omgang die de Oude Grieken hadden met hun behoeften en passies. Foucault laat zien hoe zij een mooi leven probeerden te leiden door middel van het toepassen van deugden zoals wijsheid en matigheid, om zo geen slaaf van de passies te worden. Zij streefden dus naar deugdzame zelfsturing met oog op het goede leven, want het is immers zelfsturen, of gestuurd worden. Deugdzaamheid begrepen de oude Grieken (zoals bijvoorbeeld Aristoteles), als het juiste doen in relatie tot de juiste persoon, op het juiste moment, in de juiste mate, op de juiste manier en voor het juiste doel. Zelfzorg is om die reden ook een relationele praktijk: het gaat om de poging samen met anderen uit te vinden wat de juiste manier is van het omgaan met je behoeften en passies. Belangrijk daarbij te beseffen is dat behoeften zich niet laten uitschakelen, maar slechts beheersen.   
 Zelfzorg was bij de Oude Grieken zo een belangrijk onderdeel van filosofie. Kenmerkend aan een deugdzaam leven voor hun is dat denken en doen elkaar versterken. Zorgen voor jezelf en het zelfonderzoek dat daarbij hoort kan ook samen worden gedaan, en dan vooral in dialoog. In de zorgrelatie die dan ontstaat kun je elkaar als gelijkgestemde, geestverwant en vriend adviseren. Daarnaast kun je in de dingen die je zegt en doet voorlevend zijn; proberen het juiste voorbeeld te geven. Dat kan door een harmonische relatie te scheppen tussen wat je zegt en doet. Als voorbeeld noemt Foucault Socrates, die deze relatie tussen zijn woorden en daden wist te scheppen. Hij probeerde namelijk niet alleen te praten over waarden en deugden, maar liet deze bovendien doorschijnen in zijn handelingen. Uiteindelijk is zelfzorg dus een houding ten aanzien van jezelf, anderen en de wereld, of met andere woorden: een vorm van levenskunst.

## Zelfzorg als Plicht, Kapitalisme en Zelfuitbuiting – Joeri Kooimans

In dit essay zal worden betoogd dat de noties en filosofische weerspiegelingen rondom zelfzorg zoals geconcipieerd door Michel Foucault gekaapt zijn door de neoliberale succes-/geluksideologie. Ik zal proberen aan te tonen hoe zelfzorg in die hoedanigheid een plicht is geworden om mensen economisch productiever te maken, dat is, exploiteerbaarder door de arbeidsmarkt. Gesteld zal worden dat dit een excuus is gaan vormen voor de overheid om zich terug te trekken en diens verantwoordelijkheden te verminderen ten aanzien van sociaal-maatschappelijke kwesties. Waar zelfzorg door Foucault vooral bescheiden werd voorgesteld als gereedschapskist om te experimenteren met nieuwe vormen van subjectiviteit en ervaringsvormen, teneinde wellicht een tegen-disciplinaire praxis te ontwikkelen, is het nu een nieuw disciplinair instrument op zichzelf geworden. Er is een toenemende druk ontstaan om voor onszelf te zorgen, in de veronderstelling dat dit ons gelukkiger, maar ook succesvoller zal maken. Zelfzorg heeft zo een dwingend karakter gekregen: als men niet goed voor zichzelf zorgt, wordt dit gezien als een maatschappelijk falen, met als gevolg dat misgelopen kansen, succes en geluk het individu zelf eenzijdig en louter wordt aangerekend als gevolg zijnde van veronderstelde gebrekkige zelfzorg, zelfactualisatie en zelfontplooiing.   
 Ik zal beargumenteren dat dit het depolitiserende gevolg heeft dat alle sociaal, politieke maatschappelijke problemen en de verantwoordelijkheid hiervoor gereduceerd, of getransformeerd worden tot het individuele niveau. Ieder probleem, ook al heeft deze evident externe, maatschappelijke oorzaken, wordt zo afgeschoven op het individu.   
 Het heeft er alle schijn van dat wij in deze hoedanigheid het idee van de maakbare samenleving hebben ingewisseld voor die van het maakbare individu. Wanneer het subject diens plicht tot maakbaarheid niet nakomt, volgen er disciplinaire sancties.  
 Als eerste voorbeeld voor mijn argumentatie zal ik een vergelijking trekken tussen Foucaults weergave van de Griekse opvattingen over diëtetiek en contemporaine, neoliberale opvattingen daarover.   
 Aan de hand van het werkloosheidsbeleid en de disciplinaire houding ten aanzien van werklozen zal ik een tweede illustratie geven.   
 Voordat ik in zal gaan op dit soort voorbeelden, zal ik een weergave geven van voor dit stuk relevante noties van Foucault met betrekking tot zelfzorg, waarna ik zal laten zien hoe deze noties gekaapt zijn door het hierboven beschreven neoliberale discourse.

**I. Foucaults zelfzorg en de neoliberale kaping daarvan in de vorm van *wellness***In zijn latere werken begon Foucault zich af te vragen hoe individuen problematiseren wat ze zijn of doen, hoe ze de hun omringende wereld problematiseren, en welke middelen individuen hebben om de relatie met henzelf vorm te geven, of te transformeren. Vooral in zijn driedelige reeks *The History of Sexuality* zien we dat hij voorbeelden probeert te geven van hoe individuen zichzelf constitueren als esthetische, maar ook morele subjecten. Voor Foucault is hier vooral het verband tussen de problematisering van een deel van het zelf belangrijk en het gebruik van zelftechnieken. Foucault maakt hier een opdeling tussen het diagnosticeren van het heden, het vormen van iemands relatie ten aanzien van regels en handelen, het werken aan een persoonlijke transformatie en een stilering van het zelf.[[44]](#footnote-44) Foucault ziet zelftechnieken en zelfzorg meer in het algemeen als iets geïnitieerd door het subject zelf. Dit is op zijn minst opvallend, omdat we juist in zijn voorafgaande werken hebben gezien hoe hij aantoont dat het subject nimmer de initiator is van zijn eigen handelingen, geen oorsprong is, meer veeleer een effect van een complex samenspel van kennis en macht, een bepaalde ordening van woorden en dingen en dan meer in het bijzonder van de disciplinaire technieken die uit deze constellatie voortvloeien.[[45]](#footnote-45) Foucault heeft later geprobeerd te laten zien hoe we via zelfzorg en zelftechnieken ons hiertegen kunnen verzetten, door onszelf als het ware aan zelfdiscipline te onderwerpen, om externe disciplinering te kunnen weerstaan. Het ironische is echter dat zelfzorg nu iets is geworden dat van buitenaf wordt opgelegd. Hoe en via welke wegen dit gebeurt, wil ik in dit hoofdstuk proberen te laten zien.   
  
**I.II Foucault en zelfpraktijken**Foucault beschrijft in *The Use of Pleasure* hoe in de loop van de geschiedenis er veranderingen optraden in de manier waarop mensen betekenis en waarde toekennen aan hun handelen. Ervaringen die daarbij optraden werden begrepen in correlaties tussen kennis, typen van normativiteit en vormen van subjectiviteit in een bepaalde cultuur.[[46]](#footnote-46) In deze paragraaf zullen we zien welke betekenis en waarde mensen toekennen aan hun handelen, samenhangend met normatieve noties, en moderne vormen van kennis.   
 De vormen en modaliteiten waardoor de relatie met het zelf wordt vormgegeven hangt altijd samen met waarheidsspelen die op een bepaalde manier interacteren met machtsrelaties.[[47]](#footnote-47) Het is binnen dit veld dat Foucault probeert te achterhalen hoe het subject vrij kan worden, in diens denken en handelen, door mogelijkheidsvoorwaarden te creëren om andere, meer vrijere manieren van ervaren te vinden.[[48]](#footnote-48) Foucault poogt een bestaanskunst te formuleren waarbij subjecten zelf intentioneel en vrijwillig vormgeven aan hun handelen, en zichzelf daar regels bij opleggen om zich te transformeren, te veranderen, waarbij ze hun leven omvormen tot een oeuvre dat bepaalde esthetische waarden met zich meebrengt en voldoet aan bepaalde stilistische criteria. Deze resulteren in wat Foucault noemt ‘zelftechnieken’. [[49]](#footnote-49)  
 Voor Foucault hangen zelftechnieken altijd samen met een zekere moraliteit, die bepaalde morele codes oplevert. Deze moeten we hier begrijpen als iets dat samenhangt met de manier waarop er wordt geconformeerd aan een gedragsstandaard, de manier waarop mensen zich verhouden tot een verbod of gebod, en de manier waarop ze een reeks waarden respecteren of verwerpen.[[50]](#footnote-50)  
 Moraliteit kan gemeten worden aan de hand van conformiteit aan een gedragsregel. Het gaat dus hier om de mate van onderwerping hieraan, waardoor het subject zichzelf ethisch vormgeeft. Het gaat hier om het bereiken van een bepaalde zijnsmodus, met als doel meesterschap over zichzelf te verkrijgen. Om dit te bereiken is het belangrijk zelftechnieken te ontplooien, zichzelf te monitoren, te testen, te verbeteren, en te transformeren.[[51]](#footnote-51)  
 In een historische weergave van morele gedragingen acht Foucault het van belang te achterhalen wanneer handelingen van bepaalde individuen of groepen consistent zijn met de regels en waarden die worden voorgeschreven door verscheidene instituties. Hij probeert zo een geschiedenis van codes te schrijven om te analyseren welke systemen van regels en waarden werkzaam zijn binnen een samenleving, om te kunnen weergeven hoe individuen worden bewogen zich te constitueren als subjecten van moreel handelen. Het is dan van belang in kaart te brengen welke modellen worden opgeworpen om relaties met het zelf te ontwikkelen door zelfreflectie, zelfkennis, zelfonderzoek voor de ontcijfering van het zelf door zichzelf. Daarnaast moet worden achterhaald welke codes dit gedrag afdwingen.[[52]](#footnote-52)

**I.III Zelfprakijkten: de creatie van de perfecte werknemer in de *wellness-ideologie***Hoe hangen zelftechnieken nu samen met moraliteit? Welk doel dienen zelftechnieken nu? Welke regels en waarden worden nu voorgeschreven? En hoe worden subjecten nu onderworpen aan een systeem van morele codes?   
 Moraliteit, zoals we hierboven zagen, hangt samen met het een bepaalde zelfstilering via afgebakende morele codes. Volgens Cederström en Spicer zien we dat de morele plicht van nu *wellness* lijkt te zijn geworden, dat wil zeggen: het hebben van een gezond en productief lichaam is nu een maatschappelijke plicht geworden, een morele vereiste. We dienen onszelf nu via allerlei wellnessprogramma’s te optimaliseren. *Wellness* dicteert de manier waarop we leven, werken, studeren en zelfs seks hebben. *Wellness* is zo een ideologie geworden. Kenmerkend aan deze ideologische verschuiving is dat individuele verantwoordelijkheid en zelfuitdrukking de belangrijkste culture waarden zijn geworden, passend binnen het discourse van de vrijemarkteconomie. Bijgevolg is zelfzorg is nu louter nog instrumenteel: het dient om je marktwaarde te verbeteren. Geest en lichaam worden daarom gezien als economische grondstoffen.[[53]](#footnote-53)   
 Zoals we ook met Foucault zagen, brengt ieder discourse een eigen mensbeeld met zich mee, of opvattingen over subjectiviteit. De hierboven beschreven ideologie hangt samen met opvattingen over subjectiviteit waarbij het individu gezien wordt als autonoom, (wils)krachtig, en een naarstig streven heeft zichzelf te verbeteren. Het subject wordt daarbij gezien als iets dat altijd beschikking heeft over diens lot, ook al zijn de omstandigheden daar niet naar. Succes of falen, geluk of ongeluk, worden dan gezien als het resultaat van individuele keuzes.[[54]](#footnote-54)

**I.IV Gedisciplineerd tot de perfecte mens voor de markt**De zoektocht naar en het werken aan persoonlijke gezondheid is louter een individuele verantwoordelijkheid en onderneming geworden. In plaats van dat het subject de wereld om zich heen probeert te transformeren, is het subject volledig op zichzelf gefixeerd, diens eigen genot en zelfperfectionering.[[55]](#footnote-55) Dit subject is voortdurend bezig met zelfactualisatie en zelfverbetering, en niet zozeer meer met als doel zelfontdekking. Het idee hierbij is te putten uit een veronderstelde oneindige innerlijke kracht om het maximale uit onszelf te halen, dat is, voor de markt.[[56]](#footnote-56)   
 Bij deze zoektocht beroept men zich vaak op de hulp van coaches in de queeste naar perfectie. Dit is anders bij dan hoe dat ging bij de oude Grieken, wat we zien bij Foucault. Daar is het de hulp van een oudere, wijzere vriend die wordt ingeschakeld teneinde van zelfcultivering. Het doel is dan wederzijdse raad en advies, om elkaar te verbeteren. Zelfzorg was een sociale praktijk, waar het nu narcistischere vormen heeft aangenomen.[[57]](#footnote-57)   
 Omdat dit nu zo’n narcistische en eenzame onderneming is geworden, maken we zelfverwijten wanneer we falen in het behalen van door de markt voorgeschreven doelen voor zelfperfectie die we in samenwerking met coaches proberen te halen, wat gevoelens van angst oplevert.[[58]](#footnote-58) Dit komt omdat ieder falen wordt gezien als gevolg zijnde van een gebrek aan wilskracht. De externe disciplinering tot zelfzorg internaliseert zodoende waardoor er een punitief ego ontstaat. Zelfhaat is dan de keerzijde van de narcistische zelffascinatie.[[59]](#footnote-59)   
 Het ‘zelf’ dat hier uiteindelijk ontwikkeld wordt heeft niet ten doel deugdzame mensen te creëren met een waarde op zichzelf, maar een ‘zelf’ dat het beste toegerust is om de eisen van hedendaags kapitalisme het hoofd te bieden: men moet tegelijkertijd extrovert en introspectief zijn, flexibel, maar ook geconcentreerd, adaptief, maar ook idiosyncratisch.[[60]](#footnote-60)  
 Hoewel de arbeidsmarkt in haar geflexibiliseerde vorm precair is geworden en dit werknemers kwetsbaar maakt, worden werknemers desalniettemin zelfverantwoordelijk geacht voor hun succes.[[61]](#footnote-61) Stress, depressie en dergelijke zijn dan niet meer het gevolg van een externe (werk)omgeving, maar van individuele luiheid on geconcentreerdheid. Dit wordt vervolgens misbruikt door corporaties, maar ook overheden, om vergaande hervormingen die deze problemen veroorzaken te normaliseren.[[62]](#footnote-62)  
 Een van de belangrijkste mantra’s van de wellnessideologie is dat we goed moeten luisteren naar en zorgen voor ons lichaam. Dit is in tegenstelling tot de oude Grieken, die zelfcultivering vooral zagen als een manier om een rationeler, wijzer mens te worden, daarmee de vaardigheden der rede verbeterende, door de cultivering van de ziel, in plaats van het lichaam.[[63]](#footnote-63)

**II. Zelfzorg als belemmering voor vrijheidspraktijken en tegen-disciplinair handelen**De manier waarop zelfzorg nu is gecommodificeerd door het neoliberalisme heeft als paradoxale gevolg dat het nu een disciplinair instrument op zichzelf geworden is, terwijl het oorspronkelijk door Foucault als mogelijk tegen-disciplinaire praxis werd voorgesteld. Zelfzorg is een excuus gaan worden om de verantwoordelijkheid voor oplossingen voor sociaal-maatschappelijk problemen op het niveau van het individu af te schuiven. In dit hoofdstuk zal ik aan de hand van contemporaine voorbeelden aantonen hoe dit het geval is.  
  
**II.I Het biomorele panopticon in een obesogene samenleving**Een van de belangrijke pijlers voor zelfzorg voor de oude Grieken zoals Foucault dat weergeeft was diëtetiek.[[64]](#footnote-64) Het dieet werd een middel om bij te dragen aan de levenskunst van de Grieken. Hierbij was het belangrijk om lichamelijke oefeningen, voedselinname, drinken, maar ook seksuele activiteiten zorgvuldig af te meten. Wat centraal stond was de relatie die een persoon aanging met diens eigen lichaam. Wat de juiste maat was voor de Grieken hing samen met niet alleen het lichamelijke domein, maar ook het morele domein. Dit resulteerde in zekere morele voorschriften met betrekking tot de gezondheid.[[65]](#footnote-65) Het uiteindelijke doel hiervan was dat een zorgvuldig afgewogen dieet bij zou dragen aan een gelukkig en voor de *polis* nuttig leven.[[66]](#footnote-66)   
 Binnen de contemporaine ideologie vinden we vergelijkbare noties. De neoliberale obsessie met het gezonde lichaam uit zich in het disciplineren van ongezonde lichamen tot gezonde lichamen, teneinde economisch productieve subjecten te creëren. Nu is zelfzorg derhalve niet meer gericht op het bereiken van een deugdzaam, gematigd en rationeel leven zoals bij de oude Grieken, maar heeft het louter nog als doel om een economisch nuttig bestaan te leiden. We worden hiertoe gedwongen via een biomoreel panopticum waardoor onze gezondheid zorgvuldig wordt gesurveilleerd en geoptimaliseerd.[[67]](#footnote-67) Waarbij de Grieken probeerden een gezonde relatie aan te gaan met het lichaam, wordt het lichaam nu gezien als een corporate vijand die productiviteit in de weg kan staan.[[68]](#footnote-68) Derhalve streven werkgevers er via allerlei wellnessprogramma’s naar het lichaam zodanig te disciplineren via sport en dieet, dat het lichaam productiever en exploiteerbaarder wordt. Zelfzorg is zo niet meer tegen-disciplinair, integendeel, zelfzorg wordt ingezet om het subject nog effectiever te kunnen onderwerpen, in dit geval aan kapitalistische doeleinden.[[69]](#footnote-69) Mensen die roken, of lijden aan obesitas worden nu niet meer louter gezien als ongezond, maar ook als inactief of onproductief.[[70]](#footnote-70)   
 Het dieet dient nu nog louter als middel om exces te bestrijden, maar dan niet omdat exces op zichzelf moreel problematisch wordt bevonden omdat het kennisvergaring in de weg kan staan, of een vervreemding van de ziel als gevolg kan hebben zoals we in het werk van Foucault zien.[[71]](#footnote-71) Ook niet omdat exces onredelijk zou maken[[72]](#footnote-72), maar omdat het een authentiek en productief leven in de weg kan staan; het maakt men tot een slechte (potentiële) werknemer. Echter zien we ook een vergelijking met Foucault: exces leidde er ook bij de oude Grieken toe dat men lui zou worden, en van geen nut voor de stad.[[73]](#footnote-73)   
 Wat kenmerkend is aan moderne diëten is dat degenen die het dieet ondergaan zichzelf moeten onderwerpen aan instrumentele controle en regulatie, door via apps en dergelijke bij te houden welk eten wordt geconsumeerd en wanneer. Dit leidt tot een strikt gerationaliseerde micro-disciplinering, micro-regulatie, en zelf-surveillance.[[74]](#footnote-74) De praktijk die Foucault beschrijft van zelfobservatie door het bijhouden van aantekeningen lijkt hier dus een digitaal panoptisch hoogtepunt te hebben bereikt.[[75]](#footnote-75)  
 Wederom zien we hier dat het vooral werknemers zelf zijn die verantwoordelijk worden gehouden voor het handhaven van gezonde gewoontes, met een buitenproportionele nadruk op de persoonlijke wilskracht. Corporaties creëren allerlei programma’s om ervoor te zorgen dat mensen gaan doen aan zelfcontrole, het vergroten van de wilskracht en zichzelf disciplineren, vaak op *Big Brother*-achtige, maar ook infantiliserende wijze.[[76]](#footnote-76)  
 We kunnen ons afvragen of de huidige obesitasepidemie werkelijk het gevolg is van gebrekkige zelfzorg en daarmee dus een individuele verantwoordelijkheid. Meerdere onderzoeken wijzen immers uit dat obesitas ook vele sociale en maatschappelijke oorzaken kent.[[77]](#footnote-77)  
 Maar in plaats van dat er aandacht is voor de klasse-dimensie en hoe deze samenhangt met diëtetiek, wordt dieet voorgesteld als levensstijlkwestie. De impliciete boodschap daarbij is dat de obesitasepidemie geen staatsinterventies vereist of andere tegen-disciplinaire praktijken. In plaats van dat men dus politiek beleid probeert aan te wenden om een serieus sociaal probleem als dit het hoofd te bieden, worden louter nauwe, gedragsmatige interventies genomen ten aanzien van het individu.[[78]](#footnote-78)

**II.II Zelfzorg ingezet ter disciplinering van de ‘inactieven’**Met bovenstaande visie op productieve en gezonde werknemers lijkt er vandaag de dag gedacht te worden vanuit een nieuwe binaire oppositie: ‘actief-inactief’, of: ‘productief-onproductief’. Waar we met Foucault eerst zagen dat het normale versus het abnormale dichotoom via verschillende constellaties tot elkaar werd verhouden (delinquent-wet gehoorzamend, rationeel-irrationeel, ziek-gezond, gek-redelijk) en het abnormale werd genormaliseerd, zien we dat nu dat normaliserende praktijken worden ingezet ten aanzien van werklozen. De inactieve burger wordt in een ander tijdsregister ingedeeld, als zijnde iemand die achterloopt, niet flexibel genoeg is.[[79]](#footnote-79) De oorzaak hiervoor wordt wederom niet gelegd bij precaire externe omstandigheden (zoals bezuinigingen, flexibiliserende arbeidsmarkt[[80]](#footnote-80), stijgende studiekosten en diploma-inflatie), maar bij de individuele in-actieveling; de werkloze zelf draagt schuld voor diens gebrek aan geluk en succes. In die hoedanigheid wordt het werkloze subject via allerlei werkloosheidsbureaus aangespoord verantwoording te nemen, zich te profileren, te flexibiliseren en aan te passen.[[81]](#footnote-81) Het gevolg hiervan is dat onder de notie van zelfzorg als garantie voor succes en geluk werkloosheid gedepolitiseerd is. Werkzoekers worden opgeroepen niet naar externe obstakels voor hun inzetbaarheid te kijken, maar hun blik naar binnen te werpen om zodoende interne obstakels te ontdekken, die ze vervolgens zouden moeten overwinnen, via zelfzorg. Ze worden opgeroepen positief te blijven en aan zichzelf te werken om een aantrekkelijke, gezonde potentiële werknemer te worden. Het adagium is dan dat er niet zoiets bestaat als slechte economische tijden, maar alleen slechte werkzoekenden.[[82]](#footnote-82) Vooral dit laatste zien we terug in hoe werklozen en armen gestigmatiseerd worden. De door maatschappelijke veranderingen veroorzaakte onzekerheid dient volgens deze ideologie niet te worden bestreden middels politieke hervormingen, maar door zelfactualisering, zelfontwikkeling, zelfgroei en zelfhulp.[[83]](#footnote-83)   
 De werknemer wordt tevens onderworpen aan een disciplinaire, geperverteerde vorm van het Socratische ‘Ken Uzelf’. Om een positief, energiek en gezond inzetbaar subject te worden zichzelf op te delen in meetbare variabalen, om zo zelfkennis te verkrijgen. Via allerlei digitale applicaties moet het subject zichzelf bijhouden: bijvoorbeeld het aantal geslapen uren, gegeten calorieën en hoe dit correleert met de productiviteit op de werkvloer en daarbuiten. Waar dit bij Socrates nog ging om het bereiken van een eerlijker, deugdzamer leven en het stellen van existentiële vragen, dient de toename in zelfkennis nu als middel om zich beter te kunnen conformeren aan de eisen van de markt. Allerlei data over het zelf dient zo te worden verzameld om een steeds idealere neoliberale actor te worden. Toezicht en discipline strekt nu verder dan de instituties die Foucault beschreef. De uitgeoefende controle kent zo geen grenzen meer.[[84]](#footnote-84) Het lichaam als zodanig is zo volledig overgeleverd aan het hogere doel van productiviteit. Zelfzorg is derhalve dwangmatig geworden, en niet meer geïnitieerd vanuit het subject zelf.[[85]](#footnote-85)  
 Omdat werkloosheid vooral wordt gezien als individueel probleem, heeft dit sterke stigmatisering, maar ook disciplinering van werklozen als gevolg. De veronderstelling is voortdurend dat armoede of werkloosheid het gevolg is van een individueel tekortkomen, of dit nu veronderstelde werkschuwe luiheid, een te lage arbeidsethos of onvoldoende ontplooiing van talenten zou zijn.[[86]](#footnote-86)  
 Het subject zelf dient zich dus uit het precariaat te worstelen via zelfzorg.

**Conclusie**Aan het begin van *The Wellness Syndrom* merken de auteurs gekscherend op dat radicale denkers zoals Sartre en zijn vrienden in hun studententijd wel andere dingen aan hun hoofd hadden dan zelfzorg. In plaats van bezig te zijn met zelftransformatie, waren ze bezig met de politieke transformatie van de wereld om hen heen.[[87]](#footnote-87) Echter, met de teloorgang van het geloof dat we de wereld om ons heen nog substantieel kunnen veranderen en politieke invloed kunnen genereren, lijkt het een logisch gevolg dat we nu zijn gaan denken dat het enige bewerkbare en veranderbare domein het persoonlijke is geworden. Maar waar zelfzorg eerst leek te zijn bedoeld om disciplinaire praktijken te weerstaan, door nieuwe vormen van ervaren en vrijheid te ontdekken, is het nu verworden tot een maatschappelijke plicht en een nieuw disciplinair middel. Het al aanwezige hyperindividualistische narcisme verdiept zich zo alleen nog maar verder. Externe belemmeringen, zoals machtsstructuren en andere disciplinaire praktijken lijken zo onweersproken en zonder verzet hun gang te kunnen gaan, omdat mensen te zeer gepreoccupeerd zijn met zelfzorg. Het is daarom wellicht nu tijd dat we de blik weer naar buiten werpen, en gaan werken aan de wereld om ons heen in plaats van aan onszelf.

### Reflecties Week 5

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 6: Disciplineren en straffen van de Armen

## Loïc Wacquant – Willem Schinkel & Marc Schuilenburg[[88]](#footnote-88)

‘De studie van het gevangeniswezen is niet langer het exclusieve terrein van criminologen en strafdeskundigen maar *een essentieel hoofdstuk van de sociologie van de staat en de sociale stratificatie, meer bepaald van de samenstelling (of beter de ontbinding) van het stedelijk proletariaat* in het tijdperk van het opkomend neoliberalisme’ (2006: 41). Opvallend aan deze uitspraak van Loïc Wacquant (°1960) is de vanzelfsprekendheid waarmee hij het gevangeniswezen koppelt aan het neoliberalisme en een klasse die onderaan de sociale en economische ladder bungelt. Zo staat het neoliberalisme bekend om zijn *laissez-faire*-politiek en het adagium dat er altijd te veel wordt geregeerd. Daarentegen staat het gevangeniswezen in een heel andere traditie. We kennen de inspanningen van de overheid om de veroordeelde terug te laten keren in de maatschappij. Diagnose, individuele behandeling en sociaal werk staan daarbij hoog in het vaandel. Zo wijst men er van oudsher op dat criminaliteit te maken heeft met de onaangepastheid van individuen en gezinnen, sociale achterstand in de vorm van slechte economische omstandigheden of onvoldoende toegang tot de arbeidsmarkt. Sociale en economische hervormingen van de overheid moeten dan leiden tot een vermindering van criminaliteit.  
 Toch is de combinatie van die twee gebieden ook weer niet zo heel vreemd. Meer dan ooit worden de effectiviteit van de strafrechtelijke sanctie en het juridische systeem als te beperkt beschouwd, zowel wat de afschrikking van daders betreft als het behalen van de zelf geformuleerde doelstellingen qua vermindering van recidive. Dat heeft geleid tot de situatie waarin het strafdoel ‘onschadelijkmaking’ flink aan populariteit wint en er sinds het begin van de jaren 80 een sterke stijging is van de gevangenispopulatie in Europa en de Verenigde Staten. Tegelijkertijd is het niet moeilijk om in het neoliberalisme de nodige aanknopingspunten te vinden die wijzen op een sterkere greep van de overheid op de openbare en morele orde en een harder optreden op het gebied van de criminaliteitsbestrijding. Deze ontwikkelingen stellen niet alleen vragen over de politieke aard van het neoliberalisme, maar ook over de transformatie van het veiligheidsbeleid en de consequenties daarvan voor het leven in de stad. Het werk van Wacquant biedt een origineel antwoord op deze vragen. Veel onduidelijkheden over de positie en plaats van Wacquant in het Franse denken verdwijnen zodra zijn werk in het licht wordt gezien van dat van zijn leermeester Pierre Bourdieu en de etnografische traditie van de sociologie, zoals je die aantreft bij iemand als Erving Goffman en diens studies naar menselijke interacties (*The presentation of Self in Everyday Lif*e, 1959) en de processen van stigmatisering die daarbij een rol spelen (*Stigma*, 1963). Zo komen de laatste invloeden naar voren in het boek *Body & Soul* (2004) waarin Wacquant verslag doet van zijn ervaringen in de Woodlawn Boys Club, een boksschool onder leiding van DeeDee Armour in de gelijknamige achterbuurt van Chicago. Tot de jaren 50 was Woodlawn nog een stabiele en welvarende wijk waar veel blanke middenklassers woonden, waaronder de docenten van de universiteit van Chicago. Daarna verandert de buurt langzaam in een, wat Wacquant noemt, ‘economische woestijn en een sociaal vagevuur’ (2004: 19). Zo leeft in de jaren 80 een derde van de gezinnen er onder de officiële armoedegrens, bedraagt het werkeloosheidscijfer 20% en is 61% van de huishoudens afhankelijk van overheidssteun. Een bibliotheek, school of bioscoop is er niet te vinden, de belangrijkste instituten zijn kerken en slijterijen.  
 Vanaf het moment dat Wacquant een voet zet over de drempel van de Woodlawn Boys Club houdt hij een dagboek bij van zijn persoonlijke ervaringen. Hoewel het idee volgens Wacquant was een studie te schrijven over ‘de kunst van het boksen’ (2004: 9) leest *Body & Soul* meer als een haarfijn verslag van de sociale en symbolische interacties tussen de boksers en trainers in de boksschool. Daarbij maakt hij dankbaar gebruik van begrippen van Goffman als ‘toneel’ en ‘quasi-totale institutie’ en beschrijft hij hoe de gym verschillende functies vervult in het leven in de wijk (2004: 14-15, 237-240). Zo vormt de boksschool een buffer ten opzichte van de onveiligheid in de omringende straten en functioneert, om met Durkheim te spreken, als een ‘school van moraliteit’ (2004: 15; 127), waarin boksers respect voor elkaar tonen en er een Spartaanse discipline op na houden. Ook Wacquant gaat er boksen. Door zijn stijl van bewegen in en buiten de ring krijgt hij bijnamen als *BusyLouie*, *BadDude*, *TheFrenchBomber* en *TheFrenchHammer*. Na drieënhalf jaar in de boksschool te hebben getraind hangt hij zijn handschoenen aan de wilgen. Inmiddels is hij hoogleraar Sociologie aan de Berkeley Universiteit in Californië.  
 Interessant aan *Body & Soul* is dat Wacquant de boksschool aan de ene kant definieert als een ‘tegengif’ (2004: 239) tot de omliggende buurt, als een naar binnen gekeerde omgeving waar orde heerst en een beschermd onderkomen wordt gevonden, en aan de andere kant laat zien dat de relatie van de boksschool met het getto er ook een is van ‘naburigheid en voortzetting’ (2004: 55). Zo biedt de school de boksers de mogelijkheid hun mannelijkheid te tonen en de droom na te jagen van beroepsvechter. Deze dubbele relatie of ‘symbiotische oppositie’ (2004: 56) werkt Wacquant verder uit in *Straf de armen* (2006) en *Urban Outcasts* (2008a). Daarin spreekt hij enerzijds over de macht van de staat ‘om scherpe scheidslijnen te trekken en een werkelijkheid te creëren door doeltreffende categorieën en classificaties aan te dragen’ (2006: 14) en anderzijds over het ‘negatief symbolisch kapitaal’ (2006: 234; 2008a: 271) van de onderklasse van de Verenigde Staten. Met dit laatste begrip doelt Wacquant op het feit dat bepaalde burgers worden uitgesloten van de voorzieningen buiten de achterstandsbuurten waarin ze wonen en zich bevinden in een ondergeschikte en afhankelijke verhouding ten opzichte van de dominante groepen in de samenleving.  
  
**De invloed van Bourdieu**  
Het begrip ‘symbolisch kapitaal’ neemt ook een belangrijke plaats in binnen het denken van Bourdieu, de Franse socioloog die in zijn werk theorie en empirie met elkaar verbond. Weliswaar zijn alle burgers voor de wet gelijk, zo schrijft Bourdieu in *La distinction* (1996), maar de mensen van gegoede komaf, hoge opleiding en inkomen kunnen hun belangen veel beter behartigen dan anderen. De invloed van Bourdieu, de ‘Mike Tyson van de sociologie’ (2009a), behoeft dan ook nadere toelichting om de wetenschappelijke inzet van Wacquant te begrijpen. Aanvankelijk een student in Industriële Economie en Management Studies aan de École des Hautes Études Commerciales in Parijs, raakt Wacquant na een lezing van Bourdieu in 1980 op het pad van de sociologie (2009a). De oudere socioloog werd voor Wacquant in de eerste plaats een mentor, een promotor die zijn jonge student inspireerde en disciplineerde (enkele onthullende delen van de documentaire *La sociologie est un sport combat* over het leven van Bourdieu brengen de disciplinering van Wacquant in beeld). Bourdieu vertegenwoordigde een denkstijl waar Wacquant zich in herkende. Wacquant had, zoals hij zelf zegt, een ‘protosociologisch oog’ (2009a) ontwikkeld, als gevolg van de ervaring van sociale mobiliteit van zijn ouders. Het sociologisch oog van Bourdieu verdiepte en systematiseerde die ervaring. Het boek *An Invitation to Reflexive Sociology* (1992), dat grotendeels door Wacquant is geschreven, is een poging de theoretische grondbeginselen van Bourdieus werk te verhelderen voor een Angelsaksisch publiek. Hierin komen Bourdieus kernbegrippen (habitus, veld en kapitaal) uitgebreid aan bod, maar meer nog wordt de logica die Bourdieu hanteert wanneer hij het sociale leven onderzoekt, centraal gesteld.  
 Bourdieus vroege werk is sterk structuralistisch in oorsprong en de latere Bourdieu ontleent aan deze fase de ‘relationele logica’ die zijn werk altijd zal kenmerken. Volgens deze logica worden posities binnen een sociaal veld, maar ook alle tekenen van culturele distinctie en symbolische distantie, betekenisvol als gevolg van de betekenis die een dominante opvatting (*illusio*) toeschrijft aan de verschillen die die posities of tekens markeren. Dit relationele denken, dat Bourdieu bij herhaling verbindt met onder meer Cassirers pleidooi voor een overgang van *Substanzbegriff* naar *Funktionsbegriff*, gaat terug op het werk van de linguïst Ferdinand de Saussure. Deze ziet een taal (*langue*) als een relationeel systeem van tekens die geordend zijn op basis van onderlinge en arbitraire verschillen. Bourdieu past het idee van arbitraire verschillen die via sociale conventies worden ‘genaturaliseerd’ voortdurend toe in zijn werk (vgl. Schinkel & Tacq 2004).  
 In *La distinction* laat Bourdieu bijvoorbeeld zien hoe de ‘sociale ruimte’ van de klassen in Frankrijk eruitziet. Op grond van symbolische macht – dat wil zeggen: een macht over de definitie van legitieme goederen, van ‘materiële’ tot ‘culturele’ goederen – is de dominante klasse in staat op zo’n manier tot verschil (distinctie) te komen, dat ze tegelijk afstand neemt (distantie) van de klassen die zich zo ‘onder’ haar bevinden. Hieraan liggen volgens Bourdieu arbitraire verschillen ten grondslag (1996: 479). Niettemin worden die verschillen, op grond van de macht van de *common sense* die de uitdrukking is van een via het onderwijs gereproduceerde *illusio*, ‘genaturaliseerd’. Zo schat iedereen de kwaliteit van *Das wohltemperierte Klavier* hoger in dan die van de *An der schönen blauen Donau*, hoewel alleen personen met een dominante positie het ‘cultureel kapitaal’ hebben aangeleerd en in hun habitus hebben geïnternaliseerd om die kwaliteit ook te herkennen. Smaak in muziek, zo stelt Bourdieu (1996: 18), is dan ook de ‘meest classificerende’ van klassengebonden kenmerken. Het classificerende effect van smaak is echter een sociale constructie die berust in ‘objectieve verschillen’, dat wil zeggen, in de materiële posities die actoren innemen en hun posities in het veld van het onderwijs. Hoewel die posities betekenisvol zijn op arbitraire gronden, fungeren ze als ‘objectieve’ indicatoren voor de classificerende smaak die dezelfde actoren belichamen.  
 De nadruk op ‘objectieve condities’ is wat Bourdieus werk onderscheidt van wat heel algemeen ‘sociaal constructivisme’ wordt genoemd (Bourdieu & Wacquant 1992: 239n). Relevant is hier dat Wacquant en Bourdieu vooral het geconstrueerde karakter van het sociale leven benadrukken. Maar ze beklemtonen tegelijk dat het daarbij gaat om constructies die wortelen in systemen van ‘objectieve posities’. Het gaat er dus om dat het sociale leven altijd al geconstrueerd is. Dit betekent dat de wetenschapper afstand moet nemen van de *common sense* en als onderzoeksobject het werk van constructie dient te nemen dat voorafgaat aan de sociale constructies waaruit het dagelijkse leven is opgebouwd (Bourdieu & Wacquant 1992: 229). De relationele logica behelst zo het idee dat, in een parafrase van Hegel, ‘het werkelijke relationeel is’ (Bourdieu 1994: 17). Ook Wacquant past dit principe in zijn werk keer op keer toe. Weliswaar zijn zijn analyses niet altijd, zoals die van Bourdieu, gebaseerd op een nauwgezette ontleding van het sociale, maar de antisubstantialistische analyse deelt Wacquant op ieder punt in zijn werk. Dit houdt in dat hij de concepten die hij gebruikt, en meer nog de constructie van het onderzoeksobject, altijd kritisch beziet en nooit zomaar overneemt uit de *common sense* van het sociale leven. In het bijzonder geldt dit voor het begrip ‘getto’, een van de bekendste onderzoeksobjecten van Wacquant.   
  
**Van de gym naar het ghetto**  
In *Straf de armen* en *Urban Outcasts* geeft Wacquant een uiterst originele analyse op de processen in het getto. Zijn these berust vooral op etnografisch onderzoek naar het getto in Chicago. Hij put zijn voorbeelden echter met even groot gemak uit Europese landen als uit de geschiedenis van de Verenigde Staten en Zuid-Amerika (2008) en beschrijft daarbij zowel de overeenkomsten als de verschillen tussen Europese en Amerikaanse getto’s (2008a: 150-160). Verhelderend is Wacquant wanneer hij stelt dat zijn analyse niet berust op de klassieke zienswijze op het Amerikaanse getto. Voor hem is het getto geen ‘“wanordelijk” universum, gekenmerkt door tekort, behoefte en afwezigheid’ (2004: xi). Het gaat Wacquant erom te laten zien dat het getto juist past in een lange reeks van ‘bijzondere instituten’ die de Afro-Amerikaanse bevolking een identiteit geeft en ‘een positieve economische functie heeft voor de aanwerving en disciplinering van arbeidskrachten’ (2006: 223).  
 Zoals gezegd, het getto kan volgens Wacquant niet zonder meer worden gelijkgesteld met de Europese situatie in voorsteden van bijvoorbeeld Parijs. Hij stelt dat het belangrijk is om *folk concepts* en *common sense* opzij te schuiven en aandacht te hebben voor de analytische constructie van het onderzoeksobject (2008a: 8). Wat in politiek taalgebruik bijvoorbeeld ‘de’ *banlieue* heet, is namelijk iets anders dan het Amerikaanse getto. Hoewel in beide gevallen sprake is van een ten opzichte van hun omgeving afwijkende demografische samenstelling en van een sterke ‘territoriale stigmatisering’ (2008a: 147), is het voor een goede vergelijking tussen de twee entiteiten juist nodig ze niet gelijk te stellen. Naast andere verschillen zijn de Franse *banlieues* niet alleen minder ‘etno-raciaal’ homogeen samengesteld en ontzettend veel kleiner dan de Noord-Amerikaanse getto’s, ze missen ook de geslotenheid die getto’s kennen voor praktisch alle domeinen van het sociale leven. Iets soortgelijks geldt ook voor de Nederlandse situatie, waar beleidsmakers en politici soms al te gemakkelijk spreken over ‘getto’s’. Wat ze dan problematiseren als kenmerk van oude stadswijken, is onder meer de hoge verhuisfrequentie van bewoners. Het getto wordt daarentegen echter juist gekenmerkt door het feit dat je er niet makkelijk weg kan – en dat heeft mede te maken met het feit dat het getto in zijn eigen alternatieve instituties voorziet.  
 Het Amerikaanse getto is, zo laat Wacquant overtuigend zien, te definiëren als een ‘zwarte stad binnen de stad’ (2006: 231; 2008a: 151). Het fungeert als een middel om de bewoners op een veilige afstand te houden van andere bevolkingsgroepen. De consequentie daarvan is dat deze groep gedwongen is een eigen stijl van leven te creëren met het geheel van instituten dat daarbij hoort. In dat opzicht ziet Wacquant het getto als de opvolger van het zogenaamde ‘Jim Crow-systeem’, de periode in de Amerikaanse geschiedenis waarin er een sociale en juridisch gelegitimeerde rassenscheiding was en de Afro-Amerikaanse bevolking aangewezen was op laagbetaalde banen. Op zijn beurt volgde het ‘Jim Crow-systeem’ het instituut van de slavernij op, dat aanvankelijk diende als verschaffing van werk, maar al snel als bijproduct een scheidslijn had tussen, wat men later ‘zwarten’ en ‘blanken’ noemde (2002). Deze drie typen van ‘bijzondere instituten’ zijn volgens Wacquant te herleiden tot twee dimensies. Het zijn, zo schrijft hij in *Straf de armen*, ‘instrumenten voor de *uitbuiting van de arbeidskracht* en voor de *maatschappelijke discriminatie* van een groep paria’s’ (2006: 226).  
 Wacquant voert de vergelijking tussen slavernij, het ‘Jim Crow-systeem’ en het getto nog verder. Hij concludeert dat het laatste instituut inmiddels is vervangen door het ‘hypergetto’. Het hypergetto is de overbrugging van het getto en de gevangenis waarin dezelfde zwarte bevolkingsgroep voor een deel is beland. Volgens Wacquant is de samenstelling van het getto na de jaren 80 namelijk veel gelijkenis gaan vertonen met die van de gevangenis. Zo omvatten het getto en de gevangenis dezelfde elementen: stigma, dwang, fysieke opsluiting en parallelle instellingen (2006: 235-236). Bovendien, zo vervolgt hij, heeft de gevangenis een uitgesproken voorkeur voor zwarte burgers. Dat de doorsnee gevangene geen welgestelde blanke is, leidt Wacquant af uit het feit dat het met name gaat om mensen van Afro-Amerikaanse afkomst (59%), jonger dan 35 jaar (75%) en niet in het bezit van een diploma middelbaar onderwijs (62%). De grootschalige opsluiting van de ‘armen’ uit de getto’s van de Amerikaanse steden leidt zo tot een opmerkelijke symbiose van twee verschillende instituties. Omdat beide instellingen symbool staan voor gedwongen opsluiting – in beide instituties wordt een gestigmatiseerde bevolkingsgroep onder dwang ‘gevangen’ gehouden – concludeert Wacquant dat de gevangenis en het getto communicerende vaten zijn. Beter gezegd, het is één ommuurd continuüm. Het hypergetto werkt als een ‘sociale gevangenis’ en de gevangenis als een ‘gerechtelijk getto’ (2006: 226).  
  
**De ijzeren vuist van het neoliberalisme**  
Met zijn analyse van het hypergetto wil Wacquant duidelijk maken dat de gevangenis niet exclusief behoort tot de twee-eenheid ‘misdaad en straf’. Om krachtiger op te treden tegen allerlei misstanden worden volgens hem steeds strengere straffen uitgesproken en gevangenisstraffen opgelegd voor delicten die eerder geen aanleiding gaven tot vrijheidsbeneming. Bovendien vindt er in de Verenigde Staten een toename plaats van het aantal mensen achter de tralies, in een fase waarin er juist een afname is te zien van de criminaliteitscijfers. Wacquant bekritiseert zo het idee dat de gevangenis louter tot doel zou hebben gevangenen op te sluiten na een veroordeling voor een strafbaar feit. Als geen ander instituut maakt het volgens Wacquant deel uit van een streven van de staat om haar macht te bekrachtigen. Zo wordt ze ingezet als een middel om de ‘economische, raciale en morele orde’ (2006: 174) te herstellen en sociale problemen in de maatschappij aan te pakken die het gevolg zijn van de toegenomen vrijheid sinds de jaren 60.1 Zo’n perspectief leidt tot geheel nieuwe vragen van vergelijkende aard. Het roept bijvoorbeeld de vraag op in hoeverre deze ontwikkeling samenhangt met de politiek-economische invloed van het neoliberalisme.  
 Voor de massale en systematische aanpak en opsluiting van de zwarte bevolking in de Verenigde Staten stelt Wacquant het om zich heen grijpende neoliberalisme verantwoordelijk. Hij gebruikt hiervoor de term ‘liberaal-paternalisme’ (2006: 32). Op economisch terrein trekt de nationale staat zich steeds verder terug. Door middel van deregulering, flexibilisering en privatisering onderwerpt ze de infrastructuur van de samenleving aan de vrije markt. Terwijl de staat – Wacquant heeft het over een neodarwinistische staat waarin de onderlinge competitie in ere is hersteld – liberaal en permissief is voor de top van de samenleving (de bevoorrechte klassen en bedrijven), treedt hij echter keihard op tegen de straatcriminaliteit en het drugsprobleem van de arme zwarte bevolking. Om deze slachtoffers van de afbouw van de verzorgingsstaat moreel en sociaal in het gareel te houden, versterkt de staat zijn gezag met een uitbreiding van de politie, de rechtsorde en het gevangeniswezen. Wacquants benadering van het vraagstuk van *lawandorder* staat haaks op talrijke perspectieven waarin wordt gewezen op de verminderde invloed van de staat op het dagelijks leven en hayekiaanse pleidooien voor een minimale staat. Los van het staatsmonopolie op geweld en politieke besluitvorming denken velen dat de staat na de jaren 70 als geheel zwakker is geworden, mede onder invloed van recente vormen van economisch neoliberalisme. Maar wie meent dat het neoliberalisme wordt gekenmerkt door een kleinere overheid en een onthouding van inmenging in de private sfeer, komt volgens Wacquant bedrogen uit. In plaats daarvan is een ander type staat ontstaan: de *penal state* (2009a; 2009b; 2009c). Deze staat hanteert de ‘ijzeren vuist’ van het veiligheidsdenken (2006: 29) om de traditionele scheidslijnen (bijvoorbeeld die tussen ‘blanken’ en ‘zwarten’ in de Verenigde Staten en tussen ‘autochtonen’ en ‘allochtonen’ in Nederland) in steden te herstellen en werkt als verlengstuk van de ‘onzichtbare hand’ in het economische en sociale systeem van de samenleving.  
 Het werk van Wacquant, zo mag nu duidelijk zijn, gaat over ‘sociale ongelijkheid’ (‘geavanceerde marginaliteit’) in een relatief enge zin en thematiseert de ongelijkheid die met klasse en ‘ras’ te maken heeft en die voortkomt uit een ge(de)reguleerde vorm van neoliberalisme. Feitelijk werkt Wacquant daarbij met een schematische indeling van de sociale ruimte. Centrale concepten daarbinnen zijn: klasse of markt, ‘ras’ of ‘etniciteit’ en de staat. Zo verhoudt de neoliberale staat zich tot klasse via de *workfare*, de programma’s die werklozen aan inferieur werk helpen om ze uit de sociale zekerheid te krijgen. Via *prisonfare* krijgt de verhouding tussen staat en ‘ras’ vorm, zoals Wacquant beschrijft in *Les prisons de la misère* en de bewerking daarvan, *Prisons of Poverty* (2009c). De relatie tussen klasse en ‘ras’, ten slotte, loopt via het lichaam en is door Wacquant onderzocht in zijn studie naar de boksschool in *Body & Soul* (2004). In de ruimte die de drie polen van staat, klasse en ‘ras’ vormen bevinden zich, zij het op verschillende plaatsen, de stad, de *banlieue*, het (hyper)getto en de gevangenis.

**De rol van de intellectueel**  
Om ieder misverstand te voorkomen, Wacquant is niet een socioloog die beschrijft om te beschrijven of wil verklaren vanuit een empiricistisch fetisjisme. Hij ‘sociologiseert met de vuist’. Dat heeft hij niet van een vreemde. Ook Bourdieu was een geëngageerd socioloog die met het ouder worden alleen maar fanatieker en politieker leek te worden. Centraal in Wacquants werk staat dan ook een demystificerende analyse die altijd politiek is. Dit betekent dat de staat in zijn analyses altijd een belangrijke rol speelt. Zo benadrukt hij in *Urban Outcasts* dat territoriale stigmatisering, huizenmarkten, werkgelegenheid en etno-raciale segregatie effecten zijn van de staat en het overheidsbeleid (of gebrek daaraan) (2008a: 5-6). De staat, of ook wel het ‘bureaucratisch veld’, is voor Wacquant daarmee een cruciale bron van symbolische macht en het is ten opzichte van de macht van de staat dat de wetenschapper zich moet positioneren.  
 Wacquants ideeën over de relatie tussen de ‘intellectueel’ en de ‘macht’ (het punt is natuurlijk dat die twee niet te scheiden zijn), worden nog het best weergegeven in een door hem geredigeerde bundel over de visie van Bourdieu op die relatie. Bourdieu herinnert aan de middeleeuwse koppeling van *ministerium* aan *mysterium* om het ‘mysterie’ van (intellectuele) autoriteit en symbolische macht te beschrijven en te bekritiseren. Cruciaal is dat intellectuelen, op grond van het principe dat het sociale leven op arbitraire en nietnatuurlijke principes rust, ernaar blijven streven om ‘sociale relaties *minder* arbitrair, instituties *minder* onrechtvaardig, verdelingen van bronnen en mogelijkheden *minder* ongebalanceerd en erkenning *minder* schaars te maken’ (2005: 21). Dat is natuurlijk uiterst paradoxaal en het lijkt bovendien op universele principes te berusten, waarvan Bourdieu in andere gevallen altijd het ‘corporatisme’ of ‘particularisme’ ontmaskerde. Wacquant waarschuwt dan ook dat intellectuelen tegelijk niet mogen ophouden met het maken van reflexieve zelfanalyses, waarbij hun begrippen kritisch worden belicht. Dat het maken van reflexieve zelfanalyses tot paradoxen kan leiden, hoeft de wetenschapper niet te stoppen in het zoeken naar bijdragen aan andere velden. Wacquants harde besprekingen van het werk van andere wetenschappers, zoals in een bekend artikel in het *American Journal of Sociology* (2002a), zijn illustratief voor het vermogen van de sociologie om zelfreflexief te zijn als discipline. Maar wanneer Wacquants eigen werk kritisch wordt bezien, blijkt dat hij in zijn analyse van de rol van de staat soms bijna conservatief is. Hij verdedigt enerzijds een model van de verzorgingsstaat als zou dat een soort van einde van de geschiedenis belichamen. Anderzijds stelt hij de staat centraal door de symbolische macht die ervan uitgaat te beschouwen als ordenend voor de andere polen binnen zijn schema (klasse en ‘ras’). Het is echter de vraag in hoeverre het oude Europese model van de staat als Leviathan die tegelijk een *pater familias* is en die boven de andere actoren van het sociale leven staat, nog van toepassing is. Wacquant zou kunnen antwoorden dat de werkelijkheid heterogener is dan dat: de staat is voor sommigen (aan de ‘onderkant’) een *pater familias*, maar wel een die met harde hand regeert, terwijl voor anderen (aan de ‘bovenkant’) een *laissez-faire* geldt. Daarmee wordt dan de materialistische achtergrond van Wacquants werk duidelijk: de heterogene werking van de staat is een manier om klassenverschillen te bestendigen. Aan zo’n lezing lijkt Wacquant soms ten prooi te vallen, hoewel zijn sympathie voor de traditionele verzorgingsstaat hem daarvan weer lijkt vrij te waren.

## Boekrecensie Straf de Armen van Loïc Wacquant - Gert Schout

Sinds de dood van de Franse socioloog Bourdieu hoorden we weinig van zijn leerling en trouwe ambassadeur Loïc Wacquant. Het werk dat hij na de dood van Bourdieu schreef, bleef beperkt tot artikelen die maar gedeeltelijk in het Engels verschenen. Voor degenen die geen Frans kunnen lezen, was niet zo gemakkelijk te volgen waar hij de laatste tien jaar mee bezig was. Aan die vergetelheid is in één klap een einde gekomen sinds het verschijnen van zijn boek *Straf dearmen*. De Engelse vertaling van het boek en twee artikelen die daaraan voorafgingen, hebben in de sociologische vakpers, maar ook daarbuiten, veel stof doen opwaaien. Het rumoer rond zijn boek heeft vooral deze omvang aangenomen omdat zijn positie diametraal tegenover een andere gezichtsbepalende schrijver staat, namelijk tegenover de Engelse psychiater Theodor Dalrymple. Waar Dalrymple de onderklasse verwijt dat ze geen verantwoordelijkheid nemen voor hun lot, laat Wacquant zien dat de opkomst van de strafstaat en het ontbreken van perspectieven op zinvolle en stabiele arbeid de onderklasse in de armen drijft van de criminaliteit. Waar Dalrymple betoogt dat de verzorgingsstaat apathie genereert, laat Wacquant zien dat de minimale staat segregatie en uitsluiting produceert. In de internationale criminologische en sociologische vakpers woedt dit debat intussen in alle hevigheid voort. Nu het boek ook in een Nederlandse vertaling is verschenen, is er aanleiding om zijn inzichten in het tijdschrift *Sociale Interventie* voor het voetlicht te brengen. Eerst wordt kort de inhoud van het boek toegelicht en daarna de betekenis ervan voor degenen die zich bezighouden met sociale interventies. Maatschappijen beschikken over drie strategieën om met criminaliteit en ander afwijkend of ongewenst gedrag om te gaan; socialiseren, medicaliseren en bestraffen. Aan beide zijden van de oceaan, maar vooral in de Verenigde Staten, wordt steeds meer gekozen voor de laatste. Wacquant laat zien dat de afbouw van de sociale staat samengaat met de opkomst van de strafstaat, een staat die de uitbanning zoekt van risico en gevaar, een staat met *zero tolerance*. In C alifornië zit 40% van de zwarten tussen de 18 en 35 jaar intussen achter de tralies of is *on probation* (voorwaardelijk vrijgelaten). In Washington is dat 42% en in Baltimore 56%. Het percentage opsluitingen in de Verenigde Staten is zes á twaalf keer hoger dan in de landen van de Europese Unie. In het jaar 2000 waren twee miljoen Amerikanen gedetineerd; op iedere 100.000 inwoners 702 gevangenen. Ter vergelijking de hoogste en laagste opsluitingspercentages uit de eeg : Portugal 145 per 100.000 inwoners, Griekenland 54 per 100.000 inwoners. Wacquant besteedt uitgebreid aandacht aan cijfermateriaal waaruit blijkt dat het percentage gevangenen dat wordt veroordeeld voor ernstige misdaden, geweldsdelicten en witteboordencriminaliteit, de groei van het aantal gevangenen niet kan verklaren. De spectaculaire groei van het aantal gevangenen bestaat voornamelijk uit zwarte straatboefjes, kleine drugdealers en daklozen. Vandaar de titel van het boek: straf de armen. Het zijn de kansarmen, de mensen die nauwelijks rond kunnen komen van de hamburgerjobs, die de vaardigheden missen om zich een plek te verwerven in de diensteneconomie, die het zonder steun van een sociale staat niet redden, die aangetrokken worden door de gemakkelijke winsten van de illegale straateconomie. Het gevangenissysteem kent een expansie op industriële schaal, nooit eerder vertoond in een democratische maatschappij. De teloorgang van de sociale staat gaat in de Verenigde Staten gepaard met het opheffen van verworven rechten, het flexibiliseren van de arbeidsmarkt, waardoor de bestaansonzekerheid van mensen aan de onderkant enorm toeneemt. Eén op de drie werknemers is een tijdelijke arbeidskracht. Het aandeelhouderskapitalisme en de concurrentie van iedereen tegen iedereen heeft de uurlonen aan de onderkant intussen zo doen afnemen dat ouders van jonge kinderen meerdere banen nodig hebben om te kunnen voldoen aan de verplichtingen. Zorg en toezicht komen hierdoor gemakkelijk in het gedrang, terwijl de kwaliteit van publiek onderwijs onder druk staat. Onder deze omstandigheden grijpt jeugdcriminaliteit snel om zich heen. Onder het regime van *zero* *tolerance* kunnen burgers die slechts kleine vergijpen of overtredingen hebben begaan, zoals wildplassen, al worden vastgezet. Een nieuw leven beginnen als exgedetineerde is uitermate lastig. Een uitkering of huisvesting is bij ontslag uit detentie niet geregeld. Er wordt van uitgegaan dat je terugvalt op je familie. Voor velen betekent dit het terugvallen op de netwerken van de illegale straateconomie. Voor wie echter opnieuw wordt gepakt voor bepaalde vergrijpen, dreigt het principe ‘three strikes and you are out’. Drie veroordelingen voor hetzelfde vergrijp en je hebt levenslang. Nog andere maatregelen maken de reïntegratie van exgedetineerden moeilijk. Vooral de maatregel ‘look up an inmate’ waarin werkgevers en woningcorporaties legaal in openbare databestanden de antecedenten kunnen raadplegen van de beoogde werknemer of huurder. Er zijn uitgebreide, en in veel staten *openbare* databestanden, cliëntvolgsystemen, systemen die het ‘vergeten’ van fouten uit het verleden onmogelijk maken. Voor veroordeelden van seksuele delicten geldt bovendien dat sinds de ‘Wet Megan’ (1997) in verschillende staten de buurt wordt ingelicht dat de betreffende persoon er komt wonen of dat de persoon gedwongen wordt om dit zelf te doen. Er zijn cd-roms en computerprogramma’s beschikbaar waarin burgers hun postcode kunnen invoeren en kunnen bekijken waar en of in hun buurt een *sex offender* woont. Wacquant laat zien hoe de sociaalculturele integratie van ex-gedetineerden wordt bemoeilijk door het voeden van angst, door het nodeloos stigmatiseren en hoe het sociale isolement hen opnieuw in de armen drijft van de criminaliteit. Toenemend zijn de gevangenissen in handen van firma’s met winstoogmerk. De firma’s leggen zich toe op het in goede banen leiden van de gevangenenstroom. Re-integratie, zich kunnen voorbereiden op ontslag, medische behandeling voor verslavingen of psychiatrische symptomatologie zijn afgebouwd, wegbezuinigd of tot een minimum beperkt. In de gevangenissen lopen de meeste gedetineerden trauma’s op door mishandelingen, bedreigingen, seksueel misbruik en de constante dreiging van geweld tussen groepen. Wie de kolossale omvang van de strafstaat in ogenschouw neemt, denkt dat de Verenigde Staten wel een heel criminogeen land moet zijn. Gek genoeg is dat niet het geval. De gecombineerde slachtofferindex van elf soorten misdrijven laat zien dat de Verenigde Staten op een zevende plaats staan (met Nederland en het Verenigd Koninkrijk boven zich). Ierland en Oostenrijk zijn met een flinke voorsprong de minst criminogene landen. Wacquant merkt fijntjes op dat niettemin allerlei misdaadspecialisten juist in het land van zero tolerance gaan kijken naar de resultaten van hun *crimefight* en niet naar Dublin of Wenen afreizen. De Verenigde Staten hebben wel een hoog percentage moorden, tien moorden per 100.000 inwoners. Dit specifieke probleem van dodelijk geweld met vuurwapens hangt echter samen met het vrije bezit van tweehonderd miljoen geweren en revolvers in private handen. De hoge opsluitingpercentages hebben daar echter nauwelijks invloed op. De pakkans bij extreem geweld of het oplossingspercentage van ernstige geweldsmisdrijven is ongeveer even laag als in andere landen. Al met al draconische maatregelen in een land met relatief lage misdaadcijfers(moorden niet meegerekend). Alhoewel het boek bekendheid veronderstelt met het werk van Durkheim en Bourdieu, is het geen wetenschappelijk werk. Eerder is het een pamflettistisch werk waarin de schrijver, net als zijn tegenhanger Dalrymple, geen tegenwerpingen meeweegt. Het is misschien geen evenwichtig betoog, toch is het boek verplichte kost voor juristen, politici, beleidsmedewerkers, criminologen, reclasseringswerkers en andere hulpverleners. Nederland is nog mijlenver verwijderd van de omvang en hardheid van de strafstaat in de Verenigde Staten, toch wordt ons egalitaire en humane strafbeleid in hoog tempo ingewisseld voor steeds meer dwang en strengere straffen. Ter informatie: Nederland steeg in tien jaar van dertig naar honderdveertig gedetineerden per 100.000 inwoners. Het boek houdt ons een spiegel voor. Ook bij ons worden mensen meer en meer verplicht om slecht betaalde en onzekere banen te accepteren. Ook wij kennen meer en meer werkende armen die moeilijk een bestaan op kunnen bouwen met flexibele arbeid. Onder die omstandigheden lonkt de illegale straateconomie. Waar Dalrymple een extreem voluntaristisch standpunt inneemt (vrije wil, mensen hebben hun lot aan zichzelf te danken), neemt Wacquant een structuralistische en deterministische positie in (de omstandigheden en de structuren drijven personen in handen van de criminaliteit). Voor hulpverleners, reclasseringswerkers, rechters en andere professionals is dit een relevant debat; is het eigen schuld dikke bult of gebrek aan kansen? De vertaling laat hier en daar te wensen over. Bijvoorbeeld: ‘.. een kwaliteitsstudie’ terwijl een kwalitatief onderzoek wordt bedoeld. Al met al maakt de lezer kennis met een overtuigend en schokkend boek.

### Reflecties Week 6

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

1. *Geciteerd uit Hadot, P.,* Oefeningen van de geest: het antieke denken en de kunst van het leven, *p. 41* [↑](#footnote-ref-1)
2. Foucault, 2013, p. 8 [↑](#footnote-ref-2)
3. Ibid, pp. 8-9 [↑](#footnote-ref-3)
4. Ibid, p. 10 [↑](#footnote-ref-4)
5. Ibid, pp. 15-8 [↑](#footnote-ref-5)
6. Ibid, p. 18 [↑](#footnote-ref-6)
7. Ibid, pp. 20-1 [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid, p. 22-3 [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibid, pp. 38-9 [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid, p. 55 [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid, pp. 56-7 [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid, pp. 62-3 & 71 [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid, pp. 72-5 [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid, pp. 76-7 [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid, p. 107 [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid, p. 111 [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibid, p. 115 [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid, p. 116 [↑](#footnote-ref-18)
19. Ibid, p. 128 [↑](#footnote-ref-19)
20. Han, 2014, p. 13, 16 [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid, p. 13 [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid, p. 15 [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid, p. 16 [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid, p. 19 [↑](#footnote-ref-24)
25. Ibid, p. 14 [↑](#footnote-ref-25)
26. Ibid, p. 17 [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibid, p. 18 [↑](#footnote-ref-27)
28. Ibid, p. 10 [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid, p. 19 [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid, pp. 22-3 [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibid, p. 28 [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibid, p. 39 [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibid, p. 43 [↑](#footnote-ref-33)
34. McNay, 2014, p. 59 [↑](#footnote-ref-34)
35. CBS, 2010 [↑](#footnote-ref-35)
36. Han, 2014, p. 28 [↑](#footnote-ref-36)
37. McNay, 2015, p. 59 [↑](#footnote-ref-37)
38. Han, 2014, p. 30 [↑](#footnote-ref-38)
39. Zoals o.a. maatschappelijke ondersteuning op grond van de WMO, ondersteuning bij bijzondere ziektekosten op grond van de AWBZ, ouderdomsondersteuning op grond van de AOW, enz. [↑](#footnote-ref-39)
40. Beroepsvereniging van professionals in sociaal werk. (2016) *Beroepscode voor de maatschappelijk werker.* Geraadpleegd op 22 september 2016, van http://www.nvmw.nl/professionals/beroepscode-mw-inzien.html [↑](#footnote-ref-40)
41. Sloterdijk, 2013, p. 27 [↑](#footnote-ref-41)
42. Idem, pp. 33-7 [↑](#footnote-ref-42)
43. Sloterdijk, 1989, p. 14 [↑](#footnote-ref-43)
44. Huijer, 1999, p. 63 & Foucault, 1992, p. 10 [↑](#footnote-ref-44)
45. Huijer, 1999, pp. 63-5 [↑](#footnote-ref-45)
46. Foucault, 1992, p. 4 [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid, p. 6 [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibid, pp. 8-9 [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibid, pp. 10-1 [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibid, p. 25 [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid, pp. 25-8 [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibid, p. 29 [↑](#footnote-ref-52)
53. Cederström & Spicer, 2016, p. 3-5 [↑](#footnote-ref-53)
54. Ibid, p. 6 [↑](#footnote-ref-54)
55. Ibid, p. 8 [↑](#footnote-ref-55)
56. Ibid, p. 12 [↑](#footnote-ref-56)
57. Foucault, 1990, pp. 51-4 [↑](#footnote-ref-57)
58. Cederström & Spicer, 2016, pp. 12-3 [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid, p. 14 [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid, p. 15 [↑](#footnote-ref-60)
61. Ibid, p. 21 [↑](#footnote-ref-61)
62. Ibid, p. 25 [↑](#footnote-ref-62)
63. Foucault, 1990, p. 45-7 [↑](#footnote-ref-63)
64. Foucault, 1992, pp. 99-100 [↑](#footnote-ref-64)
65. Ibid, pp. 101-2 [↑](#footnote-ref-65)
66. Ibid, p. 105 [↑](#footnote-ref-66)
67. Cederström & Spicer, 2016, p. 59 [↑](#footnote-ref-67)
68. Ibid, p. 34 [↑](#footnote-ref-68)
69. Ibid, p. 35 [↑](#footnote-ref-69)
70. Ibid, pp. 37-9 [↑](#footnote-ref-70)
71. Foucault, 1990, p. 103 [↑](#footnote-ref-71)
72. Ibid, pp. 106-7 [↑](#footnote-ref-72)
73. Ibid, p. 104 [↑](#footnote-ref-73)
74. Cederström & Spicer, 2016, p. 43 [↑](#footnote-ref-74)
75. Foucault, 1992, p. 108 [↑](#footnote-ref-75)
76. Cederström & Spicer, pp. 44-5. Zo lezen we bijvoorbeeld hoe werknemers verplicht worden zich in te schrijven voor wellnessprogramma’s op straffe van een boete en dat werkgevers fitnessruimtes en met gezond eten gevulde kantines aanbieden en werknemers aanmoedigen hun voedsel- en beweegpatronen in kaart te brengen via digitale applicaties die werkgevers kunnen inzien. [↑](#footnote-ref-76)
77. Dagevos & Munnich, 2007, pp. 33-8 & 109-11 [↑](#footnote-ref-77)
78. Cederström & Spicer, 2016, pp. 59-60 [↑](#footnote-ref-78)
79. Schinkel, 2017, pp. 185-6 [↑](#footnote-ref-79)
80. Cederström & Spicer, 2016, p. 98 [↑](#footnote-ref-80)
81. Ibid, p. 95 [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibid, pp. 96-7 [↑](#footnote-ref-82)
83. Ibid, p. 99 [↑](#footnote-ref-83)
84. Ibid, pp. 102-7 [↑](#footnote-ref-84)
85. Ibid, p. 108 [↑](#footnote-ref-85)
86. Zie Roex, 2015 in: <http://www.socialevraagstukken.nl/steeds-sterker-worden-armen-gestigmatiseerd/> [↑](#footnote-ref-86)
87. Cederström & Spicer, 2016, pp. 1 & 3 [↑](#footnote-ref-87)
88. Uit *De Nieuwe Franse Filosofie*, 2011, verkregen op 1-11-2018, van: <http://marcschuilenburg.nl/_downloads/LoicWacquant.pdf> [↑](#footnote-ref-88)