

---

# INTERPASSIVITEIT ALS ANTICIPATIE

Een analyse van interpassiviteit door een bevestiging van de context van de laatmoderne samenleving waarin het (nu) tot ontplooiing komt.

THOMAS VAN DIJK  
303558

Scriptie ter verkrijging van de graad van Bachelor of Arts in de wijsbegeerte van het recht en de sociale wetenschappen.

Abstract:

In theorieën van Žižek en Pfaller komt het begrip interpassiviteit naar voren om fenomenen in de kunstwereld te begrijpen. In het werk van Gijs van Oenen wordt het begrip verruimd om zo ook sociaal-politieke fenomenen te verklaren. In deze scriptie wordt een historische analyse van de opkomst van (neo)liberalisme in moderne samenlevingen geschetst waarmee een context wordt beschreven waarbinnen interpassiviteit zijn (huidige) verschijningsvormen kan krijgen. Doordat in moderne samenlevingen mensen enerzijds als rationele homo economicus worden begrepen, maar anderzijds als rechtspersoon en burger, ontstaat een spanning waartussen individuen continu moeten bewegen. Deze spanning wordt in de laatmoderne samenleving opgevoerd tot een door economische rationaliteit beheerst individu dat zijn identiteit als persoon moet construeren met behulp van koopbare elementen. Hoewel deze context een product is van de fundering van de samenleving op de wil van de individuen, kan deze eigen gekozen omgeving beklemmend overkomen. Een veelvoud aan keuzemogelijkheden kweekt een onzekerheid over de houdbaarheid van een keuze in het licht van alternatieven en daarmee een onthouding van toewijding aan die keuze. Interpassiviteit wordt dan begrepen als het anticiperen op enerzijds de dwang tot maatschappelijke conformatie en anderzijds op de onvrede die voortvloeit uit feilbare alternatieven die bij aankoop voor feilloos worden gehouden.

---

Leerstoelgroep Praktische Filosofie  
10 ECTS  
Afstudeerdatum: 07-08-2013  
Begeleider – G.H. van Oenen  
Adviseur – A.W. Prins  
#woorden: 8421

## **INHOUDSOPGAVE**

Inleiding: Uitbesteden in Context.....	3
De symbolische orde en de Grote Ander: Weg van de ‘Higher Time’ ....	7
De economie .....	9
Civil Society als economie, publieke sfeer en ‘het volk’ .....	12
De ‘direct-access society’ .....	14
‘Direct-access’ neoliberalisme .....	16
Van Interactie naar Interpassie .....	17
Interpassiviteit als Anticipatie.....	19
Literatuur: .....	22
Noten.....	22

## INLEIDING: UITBESTEDEN IN CONTEXT

Stel; je komt 's avonds thuis, moe van/na een dag hard werken, en zet dan de tv aan, waar op dat moment een aflevering van een sitcom op wordt vertoond. Hoewel je te moe bent om te lachen, voel je je wel in zekere zin vermaakt of opgelucht aan het eind van dat halfuurtje komedie kijken. Volgens Žižek (2006), aan wie dit voorbeeld is ontleend, komt dit doordat de ingeblikte lach die op de achtergrond van de sitcom continu mee afgespeeld wordt, het lachen als het ware voor de kijker uitvoert, zodat de kijker niet eens meer hoeft mee te lachen. Waar dus het object van entertainment alleen een passieve houding van de kijker lijkt te vereisen, die hoeft immers alleen maar te lachen om het vermaak zijn doel te geven, is het in feite zo dat ook deze passieve houding niet eens meer nodig is. Het passief ervaren van het plezier, uitgedrukt in het lachen, wordt al 'uitbesteed' aan een publiek dat op de tribune van de sitcom meekijkt en onderdeel van het cultuurproduct is op het moment dat het op tv verschijnt. Als kijker rest je dus niet eens het lachen meer om wel (het resultaat, opluchting of watdanook) te genieten.

### 3

Hetzelfde mechanisme van het uitbesteden van niet alleen de deelname, maar zelfs de passieve ervaring is actief in de (Tibetaanse) gebedsmolen. Dit zijn houten, leren of metalen molens in allerlei soorten en maten, met op de buitenkant allerlei mantra's. Het rondslingeren van deze molens door een religieuze beoefenaar wordt als equivalent gezien van het uitspreken van deze mantra's en dus in feite van het bidden zelf. Alleen bij de start en de finish van het ronddraaien hoeft het mantra hardop uitgesproken te worden; de rest van de tijd kan het bidden 'uitbesteed' worden aan de gebedsmolen zelf. Žižek wijst als derde voorbeeld met een knipoog op het nut van klaagzangers voor die erfgenamen die hun geruzie om de erfenis niet willen uitstellen tot na de rouwperiode. Daarom wordt het rouwen maar uitbesteed aan klaagzangers, zodat de kinderen zich druk kunnen maken om wie de tafel en wie de stoel mee naar huis mag nemen. Buiten deze licht perverse kijk op rouwende families om, is het aannemelijk dat de klaagzangers de functie van het 'klagen' overnemen van de familie. Los van de vraag of de familieleden emotioneel geraakt zijn door het verlies, lijkt het geen probleem dat zij de uiting die hieraan gegeven wordt aan anderen uitbesteden. Het is dan ook maar een kleine stap naar de vraag of de emotie zelf ook uitbesteed wordt.

Deze voorbeelden betreffen allemaal emanaties van een fenomeen dat Žižek en Pfaller *interpassiviteit* noemen (cf. Žižek 2006 en Van Oenen, 2011). Voornamelijk de laatste twee betreffen echter randverschijnselen voor de Westerse (post-)moderne mens, als ze voor hem al relevantie hebben. Interactieve televisie daarentegen, is een typisch hedendaags voorbeeld. Het opnemen van tv-uitzendingen in de hoop en met de mogelijkheid deze later terug te bekijken biedt ongekeerde mogelijkhe-

den in termen van op de hoogte blijven van wat er in het land van vermaak of publieke opinievorming plaatsvindt. Ditzelfde geldt voor internetdiensten als rss-feeds die voor de lezer alle nieuwsberichten van een in principe onbeperkt aantal bronnen bijhouden. Ook geldt het voor een bij uitstek interactieve dienst als YouTube, die niet alleen potentieel de activiteit van de gebruiker aan de *comments* en *likes* van anderen kan uitbesteden, maar aan wiens 'kijk later'-functie de gebruiker ook de passieve ervaring kan uitbesteden. Žižek (2006) geeft echter toe dat de VCR (de voorloper van de interactieve tv) voor hem meer een middel is om aan het kijken van de films of programma's te kunnen ontsnappen en zich met zijn werk bezig te houden. Hij kijkt bijna geen van de films maar tapet er daarentegen wel veel. Mijns inziens geldt dat in de praktijk ook voor veel gebruikers van interactieve tv en YouTube's *watch later*-functie.

Dit vreemde fenomeen van interpassiviteit roept allerlei vragen op, om te beginnen bij de nogal vreemde constatering dat mensen lijken te willen ontkomen aan een praktijk zonder deze geheel op te zeggen. Waarom stoppen mensen niet met rouwen? Of, als ze dit toch uitbesteden aan gebedsmolens, met bidden? Daarnaast is het relevant of dit mechanisme zich ook doet gelden in sferen buiten de kunst- of entertainmentwereld en daarmee een minder onschuldig karakter krijgt. Een mogelijk voorbeeld van een dergelijke geval trof ikzelf aan tijdens een autorit met een vriend van mij.

Toen ik op een gegeven moment bij iemand in de auto zat die ik een tijdje niet gesproken had, zette hij de radio aan (BNR of iets dergelijks) om zogenaamd op de hoogte te blijven van wat er gaande is. Hij wilde echter ook met mij praten, dus zette hij hem zachtjes. Zo zou hij de mogelijkheid openhouden, zei hij desgevraagd, dat hij termen zou oppikken zodat hij onderwerpen zou weten die speelden, maar niet hoefde op te letten wat er precies over die onderwerpen te melden was. Het leek erop alsof hij van mening was dat hij daarmee zijn democratische plicht weer vervuld had. Het nadenken en discussiëren over onderwerpen, zoals dat in een democratie van belang is, leek hij uit te besteden aan de gesprekspartners op de radio die als het ware 'voor hem denken'. Zelfs de relatief passieve deelname aan deze discussies door mee te luisteren, kon nu worden gereduceerd tot het volgen van naakte termen. Toch kunnen we niet zomaar ontsnappen aan onze, kennelijk als zodanig ervaren, plicht tot inmenging in dit vitale onderdeel van de democratie, dus zetten we de radio (onverstaanbaar zachtjes) aan.

Best of both worlds, right?

De opvatting van Žižek van het begrip interpassiviteit lijkt maar weinig ruimte te bieden om een voorbeeld te interpreteren dat buiten de kunst- of entertainmentwereld gevonden wordt. Mocht dit voorbeeld een voorbeeld van interpassiviteit binnen de politiek zijn, moeten we

op zoek naar een invulling van het concept die ruimte biedt aan de interpretatie van verschijnselen van meer politieke aard. Dit aspect is niet geheel onbelicht gebleven in de begripsvorming rondom interpassiviteit, en wordt bij Van Oenen (2011) uitgelegd als verzet tegen een doorgeslagen emancipatieproces. In een neoliberale samenleving komt dit verzet het sterkst naar voren. Alhoewel Žižek deze verbinding met neoliberalisme ook al legt, blijft zijn analyse dus beperkt tot voornamelijk de kunst. Daarnaast is er nog een tweede verschil. Anders dan Žižeks visie op dit mechanisme, die hier met zijn lacaniaanse invalshoek een historische continuïteit achter vermoedt, stelt Van Oenen dat interpassiviteit een uiting van een bepaalde tijdgeest is. Hij ziet het als een vorm van verzet tegen de individuele plicht zich interactief op te stellen en in te zetten voor de samenleving. Deze interactieve aard van die samenleving is pas recent opgekomen, en zijn boek is deels een analyse van deze opkomst.

Deze verschillende invullingen van het begrip vragen om opheldering. In deze scriptie wordt daarom met een historisch perspectief geprobeerd die maatschappelijke omstandigheden te beschrijven die voor een verschijning of voor het ontstaan van het concept interpassiviteit zorgen. Dit historische perspectief is deels gestoeld op inzichten uit het werk van Gijs van Oenen, al richt hij zijn bespreking van deze ontwikkeling op meer recente elementen erin. Voor een goed inzicht in de ontwikkeling van de neoliberale samenleving waar we nu in leven, moeten we echter terecht bij het werk van Charles Taylor en Michel Foucault. Wanneer we de opkomst van het liberalisme en het neoliberalisme hebben gevolgd, kunnen we de consequenties van deze ontwikkeling voor de verhouding tussen individu en samenleving in kaart brengen.

Eenzijds verschillen de begrippen van interpassiviteit tussen Žižek en Van Oenen dus op de universaliteit die zij al dan niet aan het begrip toeschrijven. Met Žižeks opvatting kunnen Tibetaanse gebedsmolens en klaagzangers ook als uitingen van interpassiviteit begrepen worden. Dit laatste wordt in de begripsvorming zoals we die bij Van Oenen tegenkomen moeilijker. Anderzijds heeft Van Oenen meer ruimte voor de politieke betekenis van het begrip en blijft het niet beperkt tot de kunsten. De verklaringskracht en conceptuele ruimte van het begrip wordt hiermee sterk vergroot.

Deze scriptie is dus een poging om te begrijpen hoe interpassiviteit begrepen kan worden als uitvloeisel van een recente historische ontwikkeling in het zelfbegrip van de mens en zijn maatschappij. Laten we beginnen met in kaart brengen in welke ruimte we deze ontwikkeling moeten lokaliseren.



Een zekere *interpasception*<sup>1</sup> lijkt onvermijdelijk in een inleidende beschouwing op dit onderwerp. Ik had een aantal boeken en artikelen aangeschaft en gedownload, in de verwachting deze te gaan gebruiken bij mijn onderzoek. Het lezen en bestuderen ervan heb ik lange tijd 'uitbesteed' aan mijn boekenkast en digitale opslagruimte.



## DE SYMBOLISCHE ORDE EN DE GROTE ANDER: WEG VAN DE 'HIGHER TIME'

Volgens Žižek is interpassiviteit symptomatisch voor onze verhouding tot het lacaniaanse concept van de Grote Ander. Met dit concept wordt een min of meer objectieve sfeer tussen mensen aangeduid. Het gaat hier om een symbolische orde, 'de ongeschreven grondwet van de samenleving', die binnen de theorie van Lacan onderscheiden kan worden van imaginaire en reële ordes (Žižek 2006, p.8). Žižek legt dit uit aan de hand van een schaakspel. Wanneer we het schaakstuk 'paard' als voorbeeld nemen, kunnen we dit ook in elk van deze drie ordes beschouwen. Ten eerste de regels die voor het paard gelden; het kader waarbinnen het paard een functie krijgt voor het verloop van de wedstrijd is de symbolische orde. Dan de imaginaire orde, die betrekking heeft op de vorm die het object 'paard' krijgt in het spel. De naam- en vormgeving die zich allen in de imaginaire orde bevinden hebben betrekking op de herkenbaarheid van de verschillende stukken. Ten slotte de reële orde; dit is het schaakspel zelf zoals het door de twee fysiek aanwezige spelers wordt gespeeld. De ruimte of kamer waar het in gespeeld wordt en de intelligentie van de spelers zijn allemaal onderdeel van een specifiek spel, dat een verwerkelijking is van het idee 'schaakspel.' De symbolische orde geeft een plek aan de in de imaginaire orde onderscheiden schaakstukken in het geheel van het schaakspel, door ze van bewegingsvrijheden en waardes te voorzien. Hiermee ontstaat een onderlinge verhouding tussen de schaakstukken en tussen de stukken en het bord, waarmee ieder individueel spel in de reële orde vorm krijgt.

Deze symbolische orde is hier onderwerp van discussie. Hoewel theoretici van maatschappelijke structuren elk hun eigen verfijnde opvatting hebben over de aard van deze orde en de verhouding van individuen tot deze maatschappelijke orde, kunnen we deze bij veel denkers in een bepaalde vorm terugvinden. Zo ook bij Charles Taylor (2004), die in zijn werk *Modern Social Imaginaries* spreekt over de sociale denkbeelden die de achtergrond vormen voor de sociale praktijken die zoal gevonden worden. Met andere woorden; het paard of het individu heeft zelf een voorstelling van de plaats die hij in het schaakspel of de samenleving inneemt en handelt op basis van die voorstelling. Deze sociale denkbeelden zijn ongeveer vergelijkbaar met Lacans Grote Ander, zij het dat er in de Lacaniaanse opvatting van het individu tot deze symbolische orde een paradoxale situatie van een inherente pathologie begrepen is (Van Oenen, p.24). In het werk van Taylor draait het om de voorstellingen die er in een samenleving gehanteerd worden om de sociale praktijken binnen die samenleving mogelijk maken. Hiermee wordt een begripsmatige ruimte geopend die moeilijk met voorbeelden te duiden valt, maar door deze denkbeelden te contrasteren met theorieën, kan deze ruimte verduidelijkt worden. Deze verschillen volgens

Taylor (p. 23) namelijk in a) de mate van elaboratie die bij theorieën uiteraard hoger ligt, b) de mate van verspreiding, waarop de sociale denkbeelden het weer winnen en c) het feit dat de sociale denkbeelden *de facto* 'common practices' faciliteren terwijl theorieën dat slechts *de jure* doen. Taylors idealistische uitgangspunt, in tegenstelling tot bijvoorbeeld meer marxistische materialistische verklaringen, ligt hem in het feit dat hij begripsvorming door theoretici ziet als motor van de geschiedenis, en daarmee van de ontwikkeling van sociale denkbeelden.

Volgens Taylor ontstaat er een proces, dat uiteindelijk naar onze tijdgeest zal leiden, waarmee de samenleving ontworteld raakt uit wat hij een *higher time* noemt en een nieuwe fundering van sociale praktijken in een seculiere tijd<sup>2</sup>. Dit wil zeggen dat de legitimatie en ordening van sociale praktijken niet langer afhangt van een *scala naturae* of een Opperwezen, maar van de interne logica van die samenleving. Dit proces, dat Taylor de Grote Ontbedding noemt, een concept dat in veel andere theorieën ook in een bepaalde vorm naar voren komt, herleidt hij tot de invloed van het idee van de natuurlijke orde zoals die bij Locke en Grotius naar voren komt. Dit vormt de kerngedachte van zijn opvatting van secularisme, die verder gaat dan de traditionele opvatting dat een afnemende invloed van de kerk in sociale praktijken behelst. In deze natuurlijke orde wordt de wereld een instrument dat door wetmatigheden, de natuurwetten, word beheerst. Niet langer wordt de continuïteit van de schepping maatschappij-breed begrepen als uitvloeisel van Gods trouw, maar nu is het een inherente logica van die schepping zelf die voor voortbestaan zorgt. Dit principe dringt door in verschillende domeinen van het bestaan, om te beginnen bij de economie, later ook in de publieke sfeer en ten slotte ook in de notie van 'het volk'.

De fundering van de samenleving in een 'higher time' noemt Taylor een vorm van *mediated access* of bemiddelde toegang. De toegang tot 'de samenleving' of het geheel waar mensen onderdeel van uitmaakten, verliep altijd via verschillende bemiddelaars, als priesters, gemeenschapshoofden, etc. Deze symbolische orde(ning) van praktisch handelen was in het Westen lange tijd gegrond in de overtuiging dat de vastigheid die aan de natuur en het sociale leven ontleend werd gegarandeerd werd door de welwillendheid van het Opperwezen. Zowel in Rooms-Katholieke als Protestantse kringen, lange tijd de enige alternatieven voor elkaar, werd ondanks alle verschillen dit uitgangspunt gehanteerd. Zoals echter (twee van) de 'founding fathers' van de sociologie, Max Weber in *De Protestantse Ethiek en de Geest van het Kapitalisme* en Emile Durkheim in *Le Suicide* al centraal stellen<sup>3</sup>, zijn de verschillen tussen deze religies groot. Waar het katholicisme gekenmerkt kan worden door een hoge mate van mediatie tussen gelovige en Opperwezen, waarbij het Opperwezen voor als een bepaling van die sociale verbeelding of Big Other gezien kan worden, hebben protestanten



van oudsher (de noodzaak van) een directe, ongemedieerde verhouding tot God geleerd. Dit punt is zelfs het overkoepelende strijdpunt van Luther in zijn 95 stellingen. In landen als Nederland en Engeland wint het protestantisme het van het katholicisme en daar wordt dan ook de mediatie spoedig afgebroken.

Wanneer eenmaal, zoals Weber ook laat zien, de kapitalistische werkiijver losbreekt uit haar protestantse voedingsbodem, breekt deze ongemedieerde samenleving met haar fundament, God. Deze ontbedding heeft volgens Taylor gezorgd voor een aantal onderscheiden sferen of 'gehelen' die bij Hegel nog via mediatie geïntegreerd werden in de Staat. Volgens Taylor heeft de Staat in het algemeen en de monarch in het bijzonder echter zijn mediërende en integrerende macht verloren en kunnen deze 'gehelen' niet langer onderdeel van een groter geheel worden. Zij worden daardoor sterker bevestigd in de fundering van zichzelf in hun eigen logica en vormen daarmee verschillende sferen waarin sociaal handelen gefundeerd is op karakteristieke denkbeelden. Deze sferen zijn de economie, de publieke sfeer en het volk. Een eerste stap weg van de 'higher time' wordt zoals gezegd gevonden in de ontdekking van natuurwetten, maar een doordringing van deze natuurwetten in de sociale werkelijkheid begint bij de economie. Te beginnen dus bij de ontwikkeling van het begrip van de economie, een proces waar Michel Foucault in *The Birth of Biopolitics* sectie op verricht.

## 9

### De economie

Aan de basis van het werk van Michel Foucault (cf. 2008) ligt een besef van het belang en de vraag naar de vorm van de machtsverhoudingen in een samenleving. Hij vangt zijn bespreking van de ontwikkeling van het neoliberalisme dan ook aan met een uitleg dat het besef dat een economische sfeer door wetmatigheden gereguleerd wordt een enorme impact heeft op de macht die een soeverein heeft op zijn onderdanen. Voor zover burgers van een samenleving namelijk gedrag vertonen dat onderworpen is aan de interne logica van de economie, luisteren ze naar een andere wet dan die van de soeverein.

Taylor legt de nadruk op de verschuiving die ontstaat wanneer intermenselijke relaties gecentreerd worden rondom een reciprociteitsbeginsel, en niet meer op het bereiken van een harmonieus geheel. Dit vloeit voort uit een andere perceptie op de schepping, die nu niet langer door God als harmonieuze eenheid geschapen lijkt te zijn. De harmonieuze sturing door het Opperwezen zal in de theorie van Locke nog in de samensmelting van belangen teruggevonden worden. Bij Adam Smith echter leidt dit reciprociteitsbeginsel, door de onzichtbare hand van de markt, tot een samensmelting van deze eigenbelangen en uiteindelijk tot een groter goed voor allen.

Bij Locke wordt merkbaar dat de samenleving twee belangrijke doelen krijgt; veiligheid en voorspoed. Een tussenstap tussen de beheersing

van de menigte door een soeverein en door de economische wet van de reciprociteit vind Taylor (2003, p. 71) in een advies van koning Louis 14 aan zijn troonopvolger. Die stelt een reciprociteitsbeginsel voor tussen heerser en onderdaan, tussen veiligheid en voorspoed. De koning zou voor veiligheid zorgen, het volk (lees: de verzameling van economische subjecten) voor voorspoed. Hierbij merkt Taylor op dat er weliswaar een wederkerigheid wordt geaccepteerd, maar dat er nog steeds een hiërarchische samenleving mee wordt gelegitimeerd. De echte stap naar volledige gelijkheid is nog niet gezet en er blijft dus sprake van een soort semi-economisch principe.

Er is nog een tweede overstap nodig. Hier wordt de staat gereduceerd tot facilitair bedrijf voor de economie. In deze stap wordt het moeilijk de verschillende elkaar versterkende factoren te onderscheiden, maar een aantal elementen kunnen onderscheiden worden. Om te beginnen de materialistische verklaring die Taylor tot op zekere hoogte accepteert, dat wat wij tegenwoordig stakeholders zouden noemen hun economisch belang trachtten te realiseren en zo de economie tot hoofddoel van de samenleving probeerden te maken. Daarnaast het inzicht van machthebbers dat economische voorspoed een belangrijke bron voor machtscontinuïteit of –uitbreiding is, en derhalve een grote plaats in de samenleving moet krijgen. Trouw aan zijn idealistische uitgangspositie echter zet Taylor daar een aantal motoren vanuit de geesteswereld tegenover, onder meer de behoefte aan een gestructureerd en productief leven die ontstond in grotendeels protestantse landen als Nederland en Engeland.

Ziedaar, de opkomst van de liberale economische gedachte die, zoals Foucault het uitlegt, gecentreerd is rondom *homo economicus*. De economische mens is volgens Foucault iemand die begrijpt dat zijn eigen keuzes gemaakt worden op basis van zijn eigen belang. Daarnaast is deze mens doordrongen van het besef dat de totaliteit van economische interacties gegarandeerd wordt door de onzichtbare hand, maar alleen wanneer die totaliteit een samensmelting van belangen is. Wanneer mensen dan keuzes maken in de veronderstelling rekening te houden met andermans belang, dragen zij niet langer bij aan de samensmelting van belangen dus niet aan de economie. Met andere woorden: als de werkelijkheid bepaalde economische wetten volgt, zoals dat wordt verondersteld, dan is *homo economicus* degene die de werkelijkheid accepteert. Hij volgt de wetten van de omgeving en reageert daar rationeel en derhalve adequaat op.

Tegen deze achtergrond van een objectieve economische realiteit komt echter een roep om vrijheid (Taylor, p.80). Wanneer mensen accepteren dat de samenleving, en in feite het gehele universum, gereguleerd wordt door de economische wetten van (eigen)belang, zijn zij dus onderworpen aan deze externe wetmatigheid. Dit voelt voor mensen als

Rousseau en later Hegel en Marx als een vorm van onvrijheid. In een ander spoor ontstaat ook een verzet tegen dit heersen van de economische rationaliteit, bij mensen als Nietzsche in het bijzonder, vanwege het feminiseren van de man en de teloorgang van de held, die nu slechts speciaal is vanwege zijn nogal betuttelde eigenschappen 'on-economisch' en 'irrationeel'.

Deze tegenreactie is voor Foucault een product van de vraag naar de mogelijkheid van de macht van de soeverein of, liever gezegd, naar de vraag welke bestuursmentaliteit er door dit gegeven ontstaat. Het gaat hem om de vraag wie de macht in handen heeft. In de economische sfeer is dat een niet nader te bepalen instantie, waardoor een soeverein tegengekomen wordt door de objectieve macht van de economische wet. Volgens Foucault komt deze onmacht van de soeverein nog het best naar voren in de verhouding tussen de homo economicus of het subject van belang en de rechtspersoon. Die ligt ongeveer als volgt: de markt en het contract fungeren op volledig tegenovergestelde wijzen, met diametraal oppositionele rationaliteiten. De markt bloeit bij gratie van de ongebreidelde nastreving van het eigenbelang en het contract werkt bij gratie van het afstaan van bepaalde rechten ter beveiliging van anderen. Hierom staan deze twee subjecten, waarvan de eerste dus eigengereid is en de ander begrensd en, by definition, deels 'eens anderen' is, in totaal verschillende verhoudingen tot politieke macht.

11

Waar het rechtssubject zich soms nog verhoudt tot de soeverein als het einde van de macht van de soeverein, door 'rechten' op te eisen die de soeverein aan hem dient te verstrekken, heeft de homo economicus een heel andere relatie met die soeverein. Hij confronteert deze niet met het 'tot hier en niet verder'-einde van de reikwijdte van zijn macht, als een geografische inperking zoals dat bij de rechtspersoon het geval is. De homo economicus demonstreert de fundamentele en absolute onmacht van de soeverein in de economische sfeer, of liever gezegd, zijn totale onmacht om ook maar iets van de *totaliteit* van de economische sfeer te beheersen. Die onttrekt zich namelijk geheel aan zijn sturend vermogen (ibid., p.292).

Voor Foucault is het liberalisme dan ook een uiterst paradoxale leer. Enerzijds is de economische sfeer alleen een verzameling te noemen, geen totaliteit, van allerlei individueel calculerende subjecten die hun eigenbelang nastreven. Anderzijds is er de juridische macht die in haar totaliteit als soeverein gekenmerkt wordt. De totaliserende macht van de wet van de soeverein is per definitie incompatibel met de reductivistische aard van de homo economicus.

Tegen deze onmacht van de soeverein kunnen we twee mogelijke oplossingen verzinnen. Allereerst een geografische inperking van de macht, d.w.z. de macht reduceren tot die delen van de samenleving die buiten de economie vallen. Daarnaast kan een verandering van de logi-

ca van besturen plaatsvinden, waardoor de soeverein zijn macht wel over het economische kan uitstrekken. Er is dan een noodzaak tot een nieuwe bestuursmentaliteit. Deze wordt gevonden in de vrijlating van het individu aan het nastreven van zijn eigenbelang. Door mensen geheel vrij te laten en hen daarmee als het ware te verplichten hun eigen belang na te streven, wordt een nieuwe bestuursmentaliteit gerealiseerd die welig kan tieren op de calculeerbaarheid en voorspelbaarheid van de individuen. Wanneer de homo economicus namelijk op wettelijke wijze reageert op veranderingen in de omgeving, kunnen beïnvloedbare elementen van deze verandering als besturingsmechanisme worden ingezet. De paradox van het subject van belang dat buiten de wettelijke macht van de soeverein valt, wordt hier opgelost door de vrijlating van het individu aan zijn eigen wilsbesluit een onderdeel te maken van een bestuursmentaliteit. Een bestuursmentaliteit die door omgevingsfactoren te beïnvloeden, gedrag van de rationeel reagerende homo economicus kan bewerkstelligen of, tenminste, sturen.

Bij Taylor ontstaat dus een behoefte aan vrijheid uit de beklemmende wetmatigheid van de economie, maar bij Foucault juist de behoefte van de soeverein ook de economie onder zijn vleugelen te scharen, of, als de economie zo'n belangrijke plaats in de samenleving inneemt, überhaupt nog levensvatbaarheid te kennen. Want; als er geen ruimte voor de soeverein is om in die economie in te grijpen, wat doet hij dan wel? Het antwoord hierop vinden zij beiden, hoewel op andere wijzen, in de burgerlijke samenleving.

12

### Civil Society als economie, publieke sfeer en 'het volk'

In de burgerlijke samenleving komt een subject naar voren dat niet alleen als rechtspersoon begrepen kan worden en ook niet alleen als homo economicus. Er wordt een ruimte geopend waarin deze beide subjecten onderworpen worden aan een nieuwe logica. We hebben gezien dat de hele mentaliteit van besturen, de *raison d'État*, moest worden veranderd wil de soeverein ontkomen aan een inperking van zijn macht. Een manier om dit te doen vinden we bij de fysiocraten. Zij stellen dat de soeverein van 'politieke activiteit naar theoretische passiviteit moet vloeien', in ieder geval voor zover het zijn verhouding tot het domein van economische processen betreft (p. 293-4). Dit wil zoveel zeggen als dat de soeverein de economie moet begrijpen in plaats van beheersen. Door de economische wetmatigheden in kaart te brengen kan deze theoretische passiviteit gerealiseerd worden. Om de economie goed te laten werken, moet deze met rust gelaten worden door de soeverein. Dit wil zoveel zeggen dat de soeverein er buiten moet blijven, of dat, als hij er in wil komen, hij zijn autoriteit en rationaliteit moet onderwerpen aan de rationaliteit van de markt. In dat geval verliest de soeverein zijn vermogen de rechtspersonen te regeren en is hij al zijn macht kwijt.

Vandaar dat er volgens Foucault een oplossing moet komen die de rechtspersoon en het subject van belang integreert. Hiervoor is behoefte aan een nieuwe 'plane of reference', een sfeer waarin de mensen bijeengepakt kunnen worden en ze hun status van rechtspersoon en economisch actor kunnen behouden, maar waarin ze toch bestuurbaar ('governable' of 'governmentable') zijn (p.296). Nogmaals, het gaat erom dat de bestuursmentaliteit kan blijven bestaan zonder onderworpen te worden aan de rationaliteit van de economie en dat gebeurt volgens Foucault in de burgerlijke samenleving. Ter verduidelijking van de aard van deze burgerlijke samenleving ontleent hij vier karakteristieken aan een tekst van Ferguson.

Ten eerste is de burgerlijke samenleving een historisch-natuurlijke constante. Dit wil zoveel zeggen als dat er een onvermijdelijke eenheid ontstaat zodra mensen in groepsverband samenleven. Deze eenheid is wat hij burgerlijke samenleving noemt. In een soort *Lord of the Flies*-achtig scenario postuleert Ferguson hier dat kinderen, wanneer zij zonder ouderlijk toezicht opgroeien, zich per definitie tot elkaar zouden verhouden, op wat voor manier dan ook. Zij kunnen niet ontkomen aan deze verhouding tot elkaar. Een samenlevingsverband hoeft niet ingesteld te worden; dit is van nature gegeven.

Daarnaast wordt een 'spontane synthese van individuen' verzekerd door de burgerlijke samenleving. De natuurlijke aard van de mens vereist zijn deelname aan sociale verbanden. De sociale verbanden die hierbij ontstaan, die door Ferguson met 'civil society' worden aangeduid, ontstaan spontaan, zonder 'explicit contract, no voluntary union, no renunciation of rights, and no delegation of rights to someone else; in short, there is no constitution of sovereignty by a sort of pact of subjection.' (ibid., p 300). In een dergelijk samenlevingsverband is er een automatisch principe van wederkerigheid tussen de delen en het geheel waar zij in ingebed zijn. Mensen worden beoordeeld op hun bijdrage aan het geheel; het geheel kan daarentegen worden afgemeten op basis van het succes in het realiseren van individueel geluk voor individuen. Een belangrijk aandachtspunt hierbij is dat het hier niet gaat om regels of afspraken maar om een systeem van natuurlijke en 'onbemiddelde vermenigvuldiging.' (vergelijkbaar met de onbemiddelde vermenigvuldiging van winsten in de economische sector.)

De verhouding tot de economische sfeer kan bij dit tweede punt ook helder gesteld worden. In tegenstelling tot bij economische interacties hebben mensen in de burgerlijke samenleving ook niet-egoïstische motieven voor het samenleven. Ten tweede is ook een belangrijk verschil dat economische winstmaximalisatie uiteindelijk niet-lokaal is. Alleen het collectief nastreven van eigenbelang, op mondiaal niveau, leidt tot een maximalisatie van collectief goed. In de burgerlijke samenleving maakt men echter niet zozeer deel uit van een meer of

minder universele categorie 'menschheid', maar van geografisch beperkte en sociaal nauw verwante gemeenschappen als stam, dorp, stad of land.

De economische interactie in de burgerlijke samenleving vindt plaats als volgt: doordat mensen elkaar kennen via niet-economische relaties kan economisch verkeer tot stand komen. Doordat mensen economische activiteiten met elkaar ondernemen, moeten de verbanden die hen in de burgerlijke samenleving bij elkaar hielden, grotendeels opgeschort worden ter proliferatie van economisch eigenbelang. Het niet-egoïstische karakter van de niet-economische relatie moet namelijk vergeten worden en vervangen worden door het egoïsme van de homo economicus. De spontane synthese van individuen die de burgerlijke samenleving dus is en waarbinnen de economische band continu kan ontstaan, wordt ook continu bedreigd wordt door de economische relatie die deze burgerlijke verhouding moet opschorten.

Als derde kenmerk is het een sfeer waarbinnen politieke macht spontaan ontstaat. Zoals er geen afspraak nodig of mogelijk is om het samenleven te initiëren, poneert Ferguson de onvermijdelijkheid van politieke machtsverhoudingen. Hij schrijft deze toe aan de verschillen in capaciteiten, kennis en vaardigheden die mensen hebben en de functionele differentiatie die hierdoor ontstaat in processen van (politieke) besluitvorming. Er is in principe een natuurlijke leider voordat men gaat beslissen wie de leider is. Het lijkt overduidelijk dat een bepaalde vorm van hiërarchie noodzakelijk is voor een samenleving.

Ten slotte vormt de burgerlijke samenleving datgene dat met een beetje goodwill de 'motor der geschiedenis' genoemd zou kunnen worden. Het mechanisme waarmee de interactie tussen mensen voor ontwikkeling zou zorgen is dat omdat er tussen de spontaan vormende burgerlijke samenleving enerzijds en de relatief makkelijk daarin bestaande homo economicus anderzijds continu een (hernieuwd) equilibrium gevestigd moet worden. In deze burgerlijke samenleving gaan mensen dus zonder kwesties van eigenbelang samenleven, maar doordat deze band continu bedreigd wordt door het belang dat een rol speelt bij de economische relaties die binnen deze samenlevingen kunnen ontstaan, moet er continu naar een nieuw en hernieuwd evenwicht gestreefd worden. Er heerst een principe van 'dissociatieve associatie' omdat de associatie haar eigen opheffing in zich draagt. In deze burgerlijke samenleving krijgt het individu zowel een plek als rechtspersoon als de ruimte als homo economicus. In de continue herbetrekking van die twee op elkaar wordt geschiedenis geschreven.

### DE 'DIRECT-ACCESS SOCIETY'

In de analyse van Charles Taylor wordt de strijd tussen de economie en de publieke sfeer, ofwel de strijd tussen de (natuur)noodzakelijkheid van het laissez-faire accepteren van de realiteit van de economie enerzijds en de roep om vrijheid anderzijds gezien als onderdeel van de

burgerlijke samenleving. Deze spanning wordt daarmee teruggevonden in Fergusons en daarmee Foucaults vierde kenmerk dat de burgerlijke samenleving de motor van de geschiedenis is. Naast het feit dat Taylor dus de economie als onderdeel van de burgerlijke samenleving poneert, iets dat bij Foucault pas plaatsvindt met intrede van de liberale bestuursmentaliteit, creëert hij een onderscheid dat misschien nog het best uitgelegd kan worden als een opsplitsing van Foucaults burgerlijke samenleving. Enerzijds creëert hij de publieke sfeer, en anderzijds ‘het volk’ als extrapolitieke ruimtes.

De kwalificatie ‘extrapolitiek’ die aan deze ruimtes wordt gegeven bestaat erin dat voor Taylor politiek een plaats moet krijgen binnen deze ruimtes. De economie, de publieke sfeer en het volk zijn conceptuele ruimtes waar politiek geen grip op heeft. Het bestaan van deze sferen ligt dus buiten de politieke besluitvorming. Dit probleem hebben we bij Foucault natuurlijk al gezien, waar de economie niet onder de macht van de soeverein te begrijpen viel. De politieke besluitvorming zelf vindt plaats binnen die extrapolitieke ruimte die Taylor de publieke sfeer noemt. Hij spreekt hier van een entiteit, een gemeenschappelijke actor die nog het best als een soort *vox populis* gezien kan worden. De som van interacties in diverse media, mede mogelijk gemaakt door technologische ontwikkelingen als print media en meer recent tv en internet, wordt verondersteld een enkelvoudige stem van het volk te produceren. Deze publieke opinie wordt als een gemeenschappelijke actor verbeeld, aldus Taylor (2004, p. 83).

Ditzelfde geldt voor het volk. Het volk dat bijvoorbeeld in de Amerikaanse grondwet met ‘Wij, het Volk’ als entiteit en gemeenschappelijke actor wordt verondersteld. De performatieve functie van taal zorgt (ook) hier voor het feit dat als iets ‘het volk’ genoemd wordt, er direct iets als ‘het volk’ in het leven geroepen wordt. Voordat er dus een constitutie wordt geschapen, is er een volk dat bij gratie van de collectieve wil een dergelijk juridisch raamwerk kan poneren tegenover de economische wetenschap.

Vanwege het verlies aan fundering dat voorgaande samenlevingen kenmerkte is er in de seculiere vormgeving van wat we symbolische orde hebben genoemd, geen onderscheid meer tussen de dagelijkse praktijk en eventuele punten waarmee de maatschappelijke sfeer in contact staat met het fundament van die praktijk. Waar vroeger een priesterkaste boven het volk stond vanwege de veronderstelde nabijheid tot het funderende Opperwezen, is een dergelijk fundament hier afwezig en wordt de samenleving radicaal egalitair. Waar voorheen samenlevingen gecentreerd waren rondom die punten waar de huidige tijd verbonden was met een ‘hogere tijd’, stelt Taylor dat tegenwoordig de samenleving centrumloos is. Wij staan niet langer in relatie tot het centrum dat op zijn beurt zich weer verhoudt tot het fundament, maar

we staan allen direct in relatie met het geheel. Er is geen funderend perspectief meer waartoe wij ons kunnen verhouden, maar wij verhouden ons alleen maar tot ons eigen perspectief op het geheel.

Wanneer we nu een terugkoppeling maken naar onze originele vraagstelling, hebben we nu gezien hoe Lacans Grote Ander er in de moderniteit en daarna uit komt te zien. Wanneer we Taylors onderverdeling van de burgerlijke samenleving aanhouden, valt deze uiteen in drie sferen die elk een andere rol spelen in dit geheel, maar die niet tot complete integratie komen. De manier waarop individuen zich verhouden tot elkaar en tot het geheel binnen deze drie delen verschilt ook voor alle drie de sferen, maar een overeenkomst wordt gevonden in de directheid van toegang. In de economie staat men in verhouding tot het collectief alleen door overwegingen van niet-egoïstische aard uit te bannen. Door het nastreven van eigenbelang kan de markt pas haar werk doen. In de publieke sfeer staat men in verhouding tot het collectief doordat men een bijdrage kan leveren aan het amalgaam van opinies die daarin tot een *vox populis* gesmeed worden. In het volk is eenieder bij voorbaat ingesloten, vanwege het feit dat hij leeft.

Deze direct toegankelijke sferen blijven in eenzelfde verhouding tot elkaar bestaan, ook wanneer de onderlinge integratie wegvalt. De emancipatieslag die in de opkomst van secularisme gevonden wordt, gaat door tot in de tweede helft van de 20<sup>e</sup> eeuw. Het liberalisme, dat een doordringing van de economische rationaliteit in grofweg alle facetten van het sociale leven beoogde, wordt door de opkomst van de twee andere sferen, vastgeklemd in wat Foucault een nieuwe bestuursmentaliteit noemt. Met deze inperking van het liberalisme ontstaat het neoliberalisme dat de mogelijkheid van marktwerking naast, of liever gezegd binnen, een niet door eigenbelang geregeerde burgerlijke samenleving behelst.

### ‘DIRECT-ACCESS’ NEOLIBERALISME

In deze ongemedieerde, d.w.z. centrum- en fundamentsloze samenleving moest zoals gezegd een manier gevonden worden om de liberale principes van de economie te laten bestaan maar anderzijds een ruimte open te houden voor de rechtspersoon. De vertaalslag van de liberale economische wetenschap naar een inkadering daarvan in een burgerlijke samenleving leidt volgens Foucault (2008 p.215 e.v.) naar het neoliberalisme, een eindproduct dat in een Amerikaanse en een Duitse kleur te verkrijgen is.<sup>4</sup>

Voor de analyse van de relatie tussen neoliberalisme en interpassiviteit beperk ik mij tot de Amerikaanse variant. Deze wordt gekenmerkt door een aantal eigenschappen. De economische sfeer raakt door en door onderworpen aan de mogelijkheid elementen daarin, voornamelijk arbeidstijd, te berekenen en daarmee te voorspellen. Deze berekende houding strekt zich daarna uit over domeinen die voorheen als



niet-economisch werden beschouwd. Een belangrijke overstap wordt volgens Foucault gemaakt wanneer economische processen minder belangrijk worden gezien dan het menselijk gedrag dat als voorspelbaar en derhalve onderzoeksobject wordt beschouwd. De studie van menselijk gedrag en de veronderstelling dat dit rationeel en meetbaar is, werkt uit dat grote delen van de samenleving worden bekeken vanuit dit economisch perspectief. Een grote aversie van de staat vindt men hier dan ook bij terug. Zoals in veel kritieken op neoliberalisme wordt teruggevonden, worden grote delen van de samenleving ge-commodificeerd. Toch moeten we volgens Foucault waken voor dit soort gangbare stereotyperingen van neoliberalisme, al was het maar omdat we hiermee vergeten te analyseren wat het echt is. Het gaat bij het neoliberalisme volgens hem om een nieuwe vorm van het toepassen van markteconomie op een samenleving, niet zoals we bij het liberalisme gezien hebben, als tegenhanger van een soeverein, maar juist als basis voor de hele samenleving. Als fundament voor een nieuwe manier van denken.

Als zodanig kan in het Amerikaanse neoliberalisme de homo economicus als basis gezien worden. De rationaliteit die aan elk mens wordt toegeschreven dringt bijvoorbeeld door tot in de rechtsspraak, waarbij de crimineel nu een berekenend individu wordt. Een vereiste hiervoor is een institutioneel kader dat deze rationele individuen de vrijheid geeft die nodig is voor verwerkelijking van hun eigen belangen. Een onderdeel hiervan wordt gevonden in het verbod op monopoly, dat nodig is voor het principe van vrije competitie dat pas in het neoliberalisme opkomt. Deze en meer transformaties van het liberalisme naar een alles doordringende orde van de economische rationaliteit heeft een diepe impact op hoe de mens zichzelf in relatie tot de ander beschouwt. De relatie wordt gekenmerkt door een ongefundeerde, gelijkwaardige interactie met anderen.

## VAN INTERACTIE NAAR INTERPASSIE

De plaats van interpassiviteit in verhouding tot neoliberalisme vind ik eerder terug in de al kort besproken tegenreactie tegen de dominerende werking die van de economische wetenschap uitgaat. Mensen worden gereduceerd tot calculatiemachines; een reductie die veel tegenstand oproept. Het losbreken van deze economische wetenschap enerzijds en machtsstructuren die gegrond waren op reeds verlaten religieuze uitgangspunten anderzijds is waar het proces van emancipatie begint. Dit proces, dat bij de Verlichting al begint, loopt door tot ver in de 20<sup>e</sup> eeuw en wordt in de jaren '60 en '70 sterk bepalend voor de discussies die in de publieke sfeer geldend zijn.

De publieke sfeer is dan al een uitdrukking van de volkswil en geen plaats meer waar waarheden uit een 'hogere tijd' worden verkondigd. Het is dan ook hier dat de analyse van Gijs van Oenen (2011) inhaakt op

de jaren '60 en '70 waarin de onpersoonlijkheid van de dan gevestigde instituties op grond van hun eigen pretentie gewraakt wordt. Wanneer de symbolische orde ongedeerd is en derhalve een uitdrukking is of moet zijn van het totaal aan opinies in de samenleving maar wanneer instituties niet als zodanig ervaren worden, wordt er logischerwijs een klimaat gekweekt dat rijp is voor uitingen van onbehagen hierover. De instituties zijn, tegen alle pretenties in, onpersoonlijk en geen uitdrukking van wat 'wij' willen. Deze onpersoonlijkheid van deze instituties kan nog het best begrepen worden als een specifieke vorm van cognitieve dissonantie. Mensen worden enerzijds gecultiveerd om de gehele samenleving, de drie sferen en hun fundering, als een product van hun eigen wil te beschouwen en te begrijpen. Anderzijds worden zij buiten of na hun socialisatieproces geconfronteerd met een wereld die 'vreemd' aandoet.

Deze spanning wordt aan het licht gebracht in de dubbele betekenis van de slogan 'het persoonlijke is politiek!' In deze stelling wordt enerzijds gesteld dat de private leefsfeer een product is van maatschappelijke instituties. Wanneer dan de private leefsfeer een onbehaaglijk karakter krijgt, wordt deze cognitieve dissonantie sterk gevoeld. Men gaat dan opmerken dat, omdat de leefsfeer 'stiekem' beheerst wordt door wat Foucault een nieuwe bestuursmentaliteit zou noemen, deze persoonlijke leefsfeer ook onderdeel van publieke discussie gemaakt moet worden om verandering teweeg te brengen. Waar dit inzicht, met alle bijbehorende actieplannen, in de jaren '60 nog voornamelijk experimenteel van karakter was, wordt dit halverwege de jaren '70 meer structureel toegepast (Van Oenen, 2011, p. 161). Hier vat de gedachte post dat 'persoonlijke bevrijding ook maatschappelijke bevrijding is.' Men gaat zich realiseren dat de genoemde cognitieve dissonantie een product van emancipatoire inertie is, waar verandering in gebracht kan worden door het maatschappelijke weer een reflectie van het persoonlijke te maken. Dit maatschappelijke 'spiegelen' van het persoonlijke vat Van Oenen, in navolging van Christopher Lasch, in een beschouwing over de *cultuur van het narcisme*<sup>5</sup>. Net als Narcissus willen wij onszelf terugzien in de inrichting van de maatschappij, een belofte die al zo'n 200 jaar in de maak was. Voornamelijk in de proliferatie van therapeutische behandelingen voor die vorm van cognitieve dissonantie die we zojuist hebben gelokaliseerd vormt volgens Van Oenen een verschijnsel waaraan de verbreiding van dit gevoel van onbehagen af te meten valt. Samen met Sennett en Foucault echter wijst hij op de verminderde ruimte die het individu behoudt om zich te onttrekken aan die samenleving<sup>6</sup>. Deze inperking benoemt Sennett (1970, aangehaald in Van Oenen 2011, p. 167) als een beperking van vrijheid omdat volgens hem vrijheid het dragen van maskers vereist. Wanneer je je als *speler* op een maatschappelijk *toneel* kunt verbergen achter je burgerlijke alter ego, ben je buiten je masker en buiten dat podium vrij, d.w.z.

niet afhankelijk van de verwachtingen die er op het podium aan je rol worden gesteld. Die verwachtingen reiken namelijk niet verder dan het masker of de rol en raken dus nooit je *zelf*. Wanneer echter het hele toneel en de rollen die daarop gespeeld worden uitdrukkingen zijn van dat zelf, leidt dat tot een druk op onze zelfverwerkelijking waar we niet meer uit kunnen ontsnappen.

De interactie die hier van wens plicht wordt, van lust tot last, leidt zo tot de ervaring dat het vrije subject dat zichzelf vrij gewild heeft, zich verplicht voelt te voldoen aan die eisen die het (collectief) aan zichzelf gesteld heeft. Deze ervaren verplichting noemt Van Oenen een moeheid die vergelijkbaar is met metaalmoeheid die na veel wisselbelasting op metalen tot scheurtjes, barstjes en uiteindelijk tot breuken kan leiden. Na geruime tijd probleemloos te draaien, raken scharnieren die bij die draaiing zwaar belast worden, beschadigd onder deze continue wisseling en beweging. Hetzelfde geldt voor de interactieve burger die niet meer kan ontsnappen aan zijn zelfgekozen regels en die regels toch niet wil veranderen. In de termen van Van Oenen: de tragiek van de geslaagde emancipatie ligt hem in een interactieve metaalmoeheid. Deze moeheid leidt tot pogingen te ontsnappen aan de plicht tot interactie, maar altijd maar tijdelijk; de regels en het belang van interactie worden wel degelijk onderschreven, maar alleen *nu even niet*.

## 19

### INTERPASSIVITEIT ALS ANTICIPATIE

We zouden in zekere zin Van Oenens interactieve metaalmoeheid kunnen zien als de last van wat Max Weber de Ijzeren Kooi van de bureaucratie noemde. Die ijzeren kooi valt dan te vergelijken met het podium waarop wij onze sociale rollen spelen, die, hoewel zij het product is van onze eigen keuzes, ons toch oncomfortabel inklemt en ons de vrijheid hieraan te ontsnappen ontzegt. Die mogelijkheid tot ontsnappen zou namelijk moeten bestaan in het afzweren van de doelen die met deze middelen gerealiseerd worden, en dat is nu precies niet wat we willen.

Volgens Zygmunt Bauman (2012) echter kan de toegenomen doelrationaliteit in de samenleving ook op een andere manier benaderd worden, d.w.z. deze heeft een effect dat geen inklemming resorteert, maar juist een absolute ontkoppeling van alles. De toegenomen doelrationaliteit, die volgens hem karakteristiek is aan wat hij met consumentisme aanduidt, zorgt voor een soort nihilisme die ons juist in onze principiële ongebondenheid op gaat breken. Als alles in wezen onderwerp van commodificatie wordt, is alles maar tot op zekere hoogte onderdeel van wie wij zijn. Hoewel het 'zware' kapitalisme van het begin van de vorige eeuw een zekere ijzeren kooi voorschotelde, en deze trend doorzette tot aan het eind van die eeuw, is er halverwege een beweging opgekomen van wat Bauman het *light capitalism* noemt. In deze lichte variant wordt de doelrationaliteit van Weber omgetoverd van de vraag

naar een oplossing van een probleem (welke middelen gebruiken we bij het gekozen doel) naar de vraag naar een probleem voor een oplossing. Waar in de IJzeren Kooi van Weber dus de doelen relatief helder en vastomlijnd waren, en de problematiek zat in de middelen, ontstaat nu een grote onzekerheid over de doelen die met de beschikbare middelen gerealiseerd dienen te worden. De werkethiek die gekenmerkt werd door het uitstellen van de behoeftebevrediging slaat om in een werkethiek waarin het werken zelf de behoefte wordt en de oogst hiervan ondergeschikt raakt (Bauman, 1999). Bauman illustreert dit met een veelvoorkomende advertentie van werkzoekenden in de krant waar de opmerking 'have car, can travel' onderdeel vormt van de beschikbaarheid van de werkzoekende als middel teneinde arbitraire doelen te realiseren.

Deze doelen konden worden aangegeven door autoriteitsfiguren die wellicht het meest op een homo economicus leken en derhalve veel zeggenschap kregen. Wat Bauman opmerkt, is dat autoriteitsfiguren niet zozeer verdwenen zijn in de moderne samenlevingen, maar dat het er te veel zijn geworden om lange tijd toonaangevend te zijn. Doelen worden nu dus niet langer ingevuld op basis van autoriteit, maar meer op basis van voorbeelden en voorgangers. Door deze explosie van doelen, voorbeelden en nastrevenswaardigheden ontstaat volgens Bauman een onzekerheid die mensen doet twijfelen aan de wenselijkheid van elk doel dat er voorgeschoteld wordt. Waar men van mening was dat meer keuzemogelijkheden tot meer geluk zouden leiden, omdat men bevrijd zou worden uit de klem van het gebrek aan alternatieven, blijkt er een *paradox of choice* te ontstaan waardoor meer keuzevrijheden juist geluk verminderen. Tot deze conclusie komt ook de Amerikaanse psycholoog Barry Schwartz (2004) in zijn gelijknamige boek. Vergelijk dit met een keuze voor een toetje in het zuivelpad van de supermarkt; elke keuze die je maakt, ontvreemdt je van het potentiële genot van andere opties. Het idee dat er ergens het perfecte toetje is, samen met het feit dat er natuurlijk geen een toetje helemaal perfect is, zorgt ervoor dat nadelen toegeschreven worden aan een verkeerde keus.

Ik vermoed dat eenzelfde aspect ook ten grondslag ligt aan interpassiviteit. Dit betekent dat we het fenomeen niet helemaal kunnen verklaren vanuit een interactieve metaalmoetheid, maar dat ook een zekere terughoudendheid als product van deze keuzeparadox gevonden wordt. Pure, volledige toewijding aan een keuze, in de wetenschap van de mogelijkheid van betere keuzes, wordt volgens mij gemist. De wetenschap dat geen enkele optie volledig bevredigend is, verbonden met de neiging van de neoliberale en 'light capitalism'-belofte van een perfecte keuze voor het individu, leidt volgens Bauman tot een nieuwe *modus operandi* van de moderne homo economicus, die gekenmerkt wordt door onzekerheid. Deze grondstemming van de economische mens ligt

dus in een onzekerheid of minstens een ambivalentie ten opzichte van alles wat hij nastrevenswaardig acht. Net als in de genoemde keuzeparadox heeft lange blootstelling aan de bevrediging van de behoefte het bijkomend nadeel dat het toetje wellicht niet zo lekker smaakt als je gehoopt had. In mijn optiek is interpassiviteit het fenomeen dat op dit snijvlak optreedt. In andere woorden: in interpassiviteit anticipeert men op de teleurstelling die de volledige toewijding aan een bepaalde keuze onvermijdelijk met zich meebrengt door te proberen een deel van de ervaring aan het gekozen object 'terug te geven' en zo zelf buiten schot te blijven.

De dualiteit van de term anticipatie doet ook pas goed recht aan de gespletenheid van de theorievorming rondom het begrip interpassiviteit. Enerzijds is het een verzet tegen of angst voor de cognitieve dissonantie van wat we met Gijs van Oenen de overdaad aan interactie hebben genoemd; het probeert het 'grijpen', 'vatten' of 'nemen' (van het Latijnse capere) van het subject door de persoonlijk geworden publieke sfeer voor te blijven. De gekozen optie mag nooit een beklemd gevoel opleveren; daar trekken wij ons snel uit terug. Anderzijds is het een verlustiging in het 'vooruitgrijpen' naar het genot of het plezier van iets dat alleen genoten kan worden in de onbevredigdheid ervan, vanwege een angst voor het missen van andere bronnen van genot en bevrediging. Interpassiviteit is zo het dubbele gevolg van een verlustiging in de voortpret; de echte pret wordt vanwege de onvermijdelijke onvrede en vanwege de beklemming van toewijding vermeden.

Toen ik dus bij mijn vriend in de auto zat en mijn verbazing uitte over zijn houding die het midden hield tussen het eten van twee walletjes, namelijk met mij een gesprek voeren en naar de radio luisteren, was mijn verwondering zelfs een beetje filosofisch van aard. Ik moest denken aan Slavoj Žižeks idee van interpassiviteit, maar kon het voorbeeld daar toch niet goed in plaatsen. Nu, met de opvatting van interpassiviteit als anticipatie, kunnen we begrijpen dat hij 'moe' was van de druk alsmaar te moeten meedenken met de gesprekken van de dag maar dat hij toch niet kon weglopen onder zijn eigen gekozen verantwoordelijkheid om een goed burger te zijn van een democratie, waar een helder inzicht in relevante onderwerpen een onderdeel van uitmaakt. Daarnaast zouden we nu zeggen dat die deelname aan de burgerlijke samenleving via het meeluisteren met discussies op de radio<sup>7</sup> een soort bevrediging zou moeten opleveren die het best in kleine doses genoten kan worden.

## LITERATUUR:

- Bauman, Z.(1999). Modern Adventures of Procrastination.*Parallax*, 5(1), pp.3-6
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics*. New York, NY: Picador
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press
- Oenen, G. van (2011). *Nu even niet! Over de interpassieve samenleving*. Amsterdam: Van Genneep
- Schwartz, B. (2004). *The Paradox of Choice*. New York, NY: HarperCollins
- Sennett, R. (1970). *The Fall of Public Man*. New York, NY: Alfred Knopf
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. London: Duke University Press
- Žižek, S. (2006). *How to read Lacan*. New York, NY: W.W. Norton & Company Ltd.

## NOTEN

---

<sup>1</sup> Dit neologisme is bedoeld als inspelend op een categorie 'memes' zoals die op websites als 9gag gepost worden waarin het concept van de film *Inception* (a dream within a dream within a dream (was er nog een 4<sup>e</sup>?)) toegepast wordt op een heel scala aan verschijnselen, bijvoorbeeld truckception - een foto van een vrachtwagen op een vrachtwagen op een vrachtwagen. Hier verwijst het naar een onderzoek naar interpassiviteit in of tijdens het onderzoek naar interpassiviteit.

<sup>2</sup> Met de term 'higher time' doelt Taylor op de voorgaande funderingen van de samenleving. Deze waren niet altijd gestoeld op bronnen *buiten* de tijd, zoals in het christendom op de Eeuwige, maar soms ook op bronnen die, hoewel ze *in* de tijd ooit bestaan hebben, toch door een bepaalde discontinuïteit van die tijd gescheiden zijn van het hier en nu. In de seculiere tijd zijn beide vormen van verwijzing leeg geraakt.

<sup>3</sup> Weber beschrijft nadrukkelijk de opkomst van een calvinistische werkeethiek die vanwege de directheid van de relatie met het Opperwezen in het protestantisme zo productief werd. Bij Durkheim wordt de daarmee gepaard gaande individualiteit aangewezen als bron voor het hogere aantal zelfmoorden in protestante gemeenschappen. Bij katholieken wordt een deel van de existentiële spanning die bij protestanten tot zelfmoord zou leiden namelijk opgeheven door een (groter) gevoel van saamhorigheid.

<sup>4</sup> Machtsbeluste dictators in mijn lezerspubliek wordt derhalve aangeraden een van deze twee bestuursmentaliteiten toe te passen.

<sup>5</sup> Zie ook Lasch (1979)

<sup>6</sup> Zie Sennett (1970) en Foucault (2008)

<sup>7</sup> Die in het geval van BNR Nieuwsradio overigens voornamelijk gevoerd worden door economische subjecten - een getuige van de doordrenking van de publieke sfeer van het neoliberalisme