

Proef ingediend met het oog op het behalen van de graad van
Master of Arts in de Wijsbegeerte en de Moraalwetenschappen

Verzet en democratie: een verlangen naar inclusie

Manon Quanjard

0576708

Academiejaar 2024-2025

Promotor: Pieter MEURS

Letteren & Wijsbegeerte

Aantal woorden: 34.867

Exclusief voorblad, Engelse vertaling van de titel, bijgevoegde authenticiteitsverklaring, toestemming voor openbaarmaking, openingscitaat, samenvatting, abstract, trefwoorden, voorwoord, inhoudstafel en referentielijst.

Verzet en democratie: een verlangen naar inclusie

-

Resistance and Democracy: Longing for Inclusion

‘Blowin’ in the Wind’ – Bob Dylan

How many roads must a man walk down

Before you call him a man?

How many seas must a white dove sail

Before she sleeps in the sand?

Yes, and how many times must the cannonballs fly

Before they're forever banned?

The answer, my friend, is blowin' in the wind

The answer is blowin' in the wind

Yes, and how many years must a mountain exist

Before it is washed to the sea?¹

Yes, and how many years can some people exist

Before they're allowed to be free?

Yes, and how many times can a man turn his head

And pretend that he just doesn't see?

The answer, my friend, is blowin' in the wind

The answer is blowin' in the wind

Yes, and how many times must a man look up

Before he can see the sky?

Yes, and how many ears must one man have

Before he can hear people cry?

Yes, and how many deaths will it take 'til he knows

That too many people have died?

The answer, my friend, is blowin' in the wind

The answer is blowin' in the wind

¹ Blowin' in the Wind [lied], geschreven en gezongen door Bob Dylan, geproduceerd door John Hammond, New York: Columbia Studios, 1962.

Samenvatting: Verzet en democratie

Het leidt geen twijfel dat in deze woelige tijden de huidige democratische samenlevingen voor een aantal uitdagingen staan. De toenemende affectieve polarisatie, de groei en validatie van extreemrechts, toenemende conflictsituaties, migratiestromen en de klimaatopwarming zijn slechts enkele voorbeelden. De efficiëntie en legitimiteit van het democratisch staatsbestel wordt in vraag gesteld, de opkomst bij verkiezingen daalt en mensen noemen zichzelf apolitiek. Tegelijkertijd is verzet in haar verscheidenheid steeds meer aanwezig in democratische samenlevingen. Verzet stelt problemen aan de kaak die weinig aandacht krijgen van de politiek en eist verandering. In deze masterproef wordt onderzocht welke rol verzet speelt in een democratische samenleving.

Deel één verkent hoe verzet vanuit een politiek filosofisch kader begrepen kan worden. Zowel het politieke en ongehoorzame, soms gewelddadige, karakter van verzet wordt hier geanalyseerd. Op basis van het werk van Candice Delmas en Chantal Mouffe kan verzet geconceptualiseerd worden als het bieden van weerstand tegen of het weigeren zich te plooien naar een hegemoniale orde, via een brede waaier aan activiteiten die elk over een wisselend bereik en impact beschikken. De analyse in deel één geeft de verscheidenheid van verzet weer en maakt een indeling op basis van legaal en principieel ongehoorzaam verzet mogelijk. Er wordt in dit deel ook uitgelegd hoe principiële ongehoorzaamheid in burgerlijke en onburgerlijke vormen kan opgedeeld worden en welke elementen beide vormen kenmerken.

In deel twee staat de zoektocht naar een antwoord op de vraag hoe deze verscheidene vormen van verzet binnen een democratische samenleving gerechtvaardigd kunnen worden centraal. Burgerlijk ongehoorzaam verzet kan onder bepaalde voorwaarden op steun rekenen. Binnen de filosofie zijn er drie gangbare rechtvaardigingstheorieën. De liberale rechtvaardigingstheorie van John Rawls ziet burgerlijk ongehoorzaam verzet als een manier om onrecht aan te kaarten en de gelijke vrijheid van elk individu te garanderen. De democratische rechtvaardigingstheorie van Hannah Arendt en Jürgen Habermas legt dan weer meer nadruk op burgerlijke ongehoorzaamheid als een democratische waarde die de meerderheid aanspreekt en bijdraagt aan het politieke en publieke debat. William Smith combineert beide benaderingen en stelt dat burgerlijke ongehoorzaamheid zowel het recht als de democratie bewaakt. Aan de hand van de rechtvaardigingsnarratieven van Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr. wordt duidelijk gemaakt dat burgerlijke ongehoorzaamheid niet alleen gekaderd kan worden als een moreel recht, maar ook als een morele plicht. Delmas probeert in haar boek *A Duty to Resist* aan te tonen dat deze morele plicht tot verzet ook van toepassing is op onburgerlijke vormen van

on gehoorzaam verzet. Deze rechtvaardigingstheorie wordt in het tweede deel uitgebreid besproken. Het tweede deel sluit af met een bespreking van gewelddadig verzet en hoe dit zich tot het morele en politieke domein verhoudt.

In het derde deel wordt nagegaan wat een democratische samenleving kenmerkt, waarom er zoveel belang aan wordt gehecht en welke rol verzet speelt binnen democratieën. Op basis van Mouffes politieke filosofie kan een democratische samenleving gezien worden als een specifieke organisatievorm voor het menselijke samenleven waarbij het spanningsveld tussen vrijheid aan de ene kant en gelijkheid aan de andere kant constitutief is voor de manier waarop het politieke tot uiting komt. Hoe vrijheid en gelijkheid zich in een democratische samenleving ten opzichte van elkaar verhouden, is de inzet van de hegemoniale strijd. Verzet draagt bij aan de hegemoniale strijd die zich afspeelt binnen democratische samenlevingen. Meer specifiek vervult verzet binnen democratische samenlevingen rollen als het aanspreken van de meerderheid op hun rechtvaardigheidsgevoel; als een uiting van burgerschap; als een strijdmiddel tegen onrecht op directe of indirecte wijze en als een uiting van tegenstemmen.

In de discussie wordt besproken hoe de rollen die verzet vervult binnen democratische samenlevingen ook begrepen kunnen worden als een verlangen naar inclusie van tegenstemmen. Verzet als een verlangen naar inclusie impliceert een aanklacht tegen de manier waarop democratische samenlevingen georganiseerd worden. In het vervolg van de discussie worden er twee manieren onderzocht waarop democratische samenlevingen tegenstemmen kunnen betrekken tot het publieke en politieke debat. Aan de ene kant is er de deliberatieve weg naar een aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie die gebaseerd is op het werk van Rawls, Habermas en David Van Reybrouck. Aan de andere kant is er de radicale weg naar een agonistisch-pluralistische democratie gebaseerd op het oeuvre van Mouffe. Ook het combinatiedenken van Patrick Loobuyck wordt onderzocht als een mogelijk alternatief voor het agonistisch denken van Mouffe. Elk van deze benaderingen biedt kansen om tegenstemmen in democratische samenlevingen meer te betrekken. Toch blijkt uit het verrichte onderzoek, dat bestaat uit een kritische literatuurstudie, analyse en discussie, dat enkel het agonistisch denken van Mouffe een vruchtbare bodem verleent om verzet binnen democratische samenlevingen te verklaren, de onwenselijke aspecten ervan te adresseren en te beantwoorden aan een verlangen naar inclusie van tegenstemmen.

Abstract

Verzet in haar verscheidenheid lijkt steeds meer aanwezig in democratische samenlevingen. Verzet stelt problemen aan de kaak waarvoor politici weinig oog lijken te hebben. Dit daagt de efficiëntie en legitimiteit van ons democratisch staatsbestel uit. In deze masterproef onderzoek ik de rol van verzet in een representatieve democratie. Ik bied eerst een overzicht van de verschillende vormen van verzet, met de focus op het verschil tussen burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid. Vervolgens bespreek ik hoe deze vormen van verzet binnen een democratie al dan niet te legitimeren zijn. Op basis van mijn bevindingen argumenteer ik dat verzet binnen een democratie begrepen kan worden als een verlangen naar inclusie. Dit stelt democratische samenlevingen voor de vraag hoe tegenstemmen betrokken kunnen worden tot het publieke debat. Ik bespreek tot slot twee benaderingen die hierop een antwoord bieden en besluit dat een agonistische benadering een vruchtbare bodem biedt om verzet te begrijpen.

Trefwoorden: verzet, burgerlijke ongehoorzaamheid, onburgerlijke ongehoorzaamheid, Candice Delmas, antagonisme, agonisme, Chantal Mouffe, aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie, radicale democratie, agonistisch pluralisme

Aantal woorden: 34.867

Exclusief voorblad, Engelse vertaling van de titel, bijgevoegde authenticiteitsverklaring, toestemming voor openbaarmaking, openingscitaat, samenvatting, abstract, trefwoorden, voorwoord, inhoudstafel en referentielijst.

Inhoudstafel

Samenvatting: Verzet en democratie	4
Abstract	6
Inleiding	9
Probleemstelling en onderzoeksvragen	10
Methodologie	12
Deel I: Verzet en haar verscheidenheid	14
1. Het politieke in verzet	14
2. Het ongehoorzame in verzet.....	19
2.1. Burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid	19
Burgerlijke ongehoorzaamheid	19
Onburgerlijke ongehoorzaamheid	27
3. Een indeling van verzet	29
Deel II: Grenzen aan verzet?	32
1. Legaal verzet	32
2. Principieel ongehoorzaam verzet	33
2.1. Burgerlijke ongehoorzaamheid	33
Kritieken op burgerlijke ongehoorzaamheid	33
2.1.1. <i>Rechtvaardigingsnarratieven van Henry David Thoreau, Mohandas Karamchand</i> <i>Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr.</i>	34
Henry David Thoreaus rechtvaardiging van gewetensvol weigeren	34
Mohandas Karamchand Mahatma Gandhi en de satyagraha	35
Martin Luther King Jr. en de Amerikaanse burgerrechtenbeweging	36
2.1.2. <i>Algemene rechtvaardigingstheorieën</i>	37
De liberale rechtvaardigingstheorie van Rawls	37
Democratische rechtvaardigingstheorie van Arendt en Habermas	38
Deliberatieve rechtvaardigingstheorie van Smith	39
2.2. Onburgerlijke ongehoorzaamheid	42
2.2.1. <i>De natuurlijke plicht tot gerechtigheid</i>	47
Conceptuele omkadering	47
Grenzen aan de plicht tot gehoorzaamheid	47
Een plicht tot verzet, maar hoe?	48
Kritieken	50
2.2.2. <i>Billijkheid</i>	51
Conceptuele omkadering	51
Onrechtvaardige samenwerkingsverbanden	52

Van billijkheid naar radicale hervorming	53
Solidariteit binnen verzet	54
2.2.3. <i>De Samaritaanse plicht</i>	55
Conceptuele omkadering	55
Samaritaans verzet	56
Kritieken	56
2.2.4. <i>Politiek lidmaatschap</i>	59
Conceptuele omkadering	59
De grens aan de morele plicht te gehoorzamen	60
Doel en middelen van verzet tegen schending van de waardigheid	61
Kritieken	62
3. Gewelddadig verzet, op de grens van ethiek en politiek.....	62
Deel III: Verzet en democratie.....	66
1. De democratie: wat is het en waarom hechten we er zo'n belang aan?.....	66
1.1. Een begrip van de democratie.....	66
1.2. Het belang van een democratische samenleving.....	69
2. De rollen van verzet binnen de democratie.....	70
2.1. Verzet als het aanspreken van de meerderheid.....	71
2.2. Verzet als een uiting van burgerschap.....	72
2.3. Verzet als een strijdmiddel tegen onrecht.....	73
2.4. Verzet als een uiting van tegenstemmen.....	73
3. Verzet, uitdagingen en kansen voor democratische samenlevingen.....	74
Discussie: Verzet en het verlangen naar inclusie van de tegenstem.....	76
1. Verzet en het verlangen naar inclusie.....	76
2. Inclusie van de tegenstem.....	77
2.1. De deliberatieve weg: een aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie.....	77
2.2. De radicale weg: een agonistisch pluralistische democratie.....	81
3. Van agonistisch denken naar combinatiedenken?.....	86
Conclusie.....	90
Referentielijst.....	94

Inleiding

Ik was zeventien toen Anuna De Wever en Kyra Gantois opriepen om te protesteren voor het klimaat. Aan de allereerste betoging heb ik deelgenomen. Dat was op een donderdag, een schooldag dus. Ik maakte voor mezelf de afweging of ik het aanklaarten van de klimaatcrisis belangrijker vond dan een dag achter de schoolbanken doorbrengen. Mijn antwoord was: ja. School verloor het dus, toch wat betreft die eerste mars. Ik herinner mij niet exact aan hoeveel marsen ik heb deelgenomen, maar meer dan vier zal het niet geweest zijn. Een fanatiekeling of een activist in hart en nieren was ik niet, nog steeds niet trouwens. De kritiek die we kregen van politici die onze acties als ‘spijbelen’ bestempelden, hielpen ook niet echt. Ik begon mezelf vragen te stellen bij de strategie van de schoolstakingen: was het niet effectiever om op woensdagnamiddagen of weekenddagen te betogen? Zouden politici ons dan serieuzer nemen? Ik wist het toen niet en ik weet het nog steeds niet. Voor mezelf vond ik het, na verloop van tijd alleszins, interessanter om toch naar school te gaan; daar had ik het gevoel dat ik wel dingen kon veranderen. Ik zat namelijk, toen al 2 jaar in de leerlingenraad JKK (Jongeren Keren het Klimaat). In onze groene JKK-T-shirts gingen we tijdens de lesuren de klassen rond om bewustwording te creëren bij onze medescholieren en leerkrachten rond klimaatverandering en milieuvervuiling. We organiseerden ook verschillende acties zoals een veggiebeurs en een kledingruil, deden mee aan Dagen Zonder Vlees en zorgden ervoor dat de koekjes in verpakking die we konden kopen in het ‘winkeltje’ op onze speelplaats werden geruild voor vers fruit van een lokale boer. Of we met deze acties een verschil maakten? Waarschijnlijk nauwelijks, maar leerrijk was het wel.

Deze anekdote schetst mijn engagement en mijn daaraan verbonden interesse in maatschappelijke verandering. De vraag of en hoe we een systeem, neem bijvoorbeeld onze democratie, (ten goede) kunnen veranderen blijft mij achtervolgen. Het is een vraag die ik gewoonlijk liever naar de krochten van mijn brein verban, uit angst voor het antwoord dat het systeem niet meer te veranderen is. Niet dat ik altijd cynisch ben, soms ben ik ook hoopvol. Mijn bachelorproef over de maatschappelijke meerwaarde van utopisch denken leerde me dat kleine veranderingen onverwacht grote gevolgen kunnen hebben.² (Dit noemt men ook wel eens het Butterfly-effect.) Maar toch, soms word ik overvallen door de gedachte dat we vastzitten in een systeem dat enkel met geweld of door het aanbrengen van enorme ravage veranderd kan worden. Dan stel ik me de vraag of dat geweld en die ravage wel te rechtvaardigen zijn. Heiligt het doel de middelen? En wat is dan exact het doel? Het afbreken van een systeem of het heruitvinden ervan?

² Quanjard, M., ‘De maatschappelijke meerwaarde van utopisch denken’, onuitgegeven bachelorproef, VUB, 2024.

Probleemstelling en onderzoeksvragen

Laat mij even teruggaan naar die klimaatmarsen waar ik daarnet over sprak. Sinds ik zelf heb meegewandeld in zo'n mars daagt het me hoeveel soortgelijke acties er de laatste jaren plaatsvinden, overal ter wereld. Na de moord op George Floyd, bijvoorbeeld, kwamen niet alleen mensen in de Verenigde Staten op straat. Ook hier ging men de straat op. Men haalt standbeelden naar beneden, bezet en bekladt universiteitsgebouwen, plakt zich vast op publieke plaatsen... Men is boos en men toont die woede. Men is boos voor mensen die het niet (meer) kunnen zijn, omdat ze gedood zijn of onderdrukt worden. En men heeft gelijk dat men boos is. Men wil en eist verandering. Men is met andere woorden weldegelijk bezig met politiek. Tegelijkertijd dalen de opkomstcijfers bij de verkiezingen. Stemmen, ons democratisch hoogfeest, wordt niet meer gevierd. Hoewel ikzelf wel mijn stem(men) heb uitgebracht, heb ik me altijd al vragen gesteld bij de organisatie en legitimiteit van onze democratie. Uiteindelijk ligt de macht slechts bij een handvol mensen die geen idee hebben wat de wil van het volk is, als er al zoiets bestaat als 'dé wil' van 'hét volk'.

Het mag duidelijk zijn dat de huidige democratische samenlevingen voor een aantal uitdagingen staan. De toenemende affectieve polarisatie, de groei en validatie van extreemrechts, toenemende conflictsituaties, migratiestromen en de klimaatopwarming zijn slechts enkele voorbeelden. In het vak 'Democracy: Authority and Resistance', gedoceerd aan de University of Warwick door professor Sameer Bajaj³, maakte ik kennis met hoe de autoriteit van de (democratische) staat uitgedaagd en filosofisch gegrond kan worden. Verzet is één van de vormen die de legitimiteit en efficiëntie van onze democratie uitdaagt. Het stelt de capaciteit van politici om gepast beleid te voeren, uitdagingen als socio-economische ongelijkheid of klimaatopwarming aan te pakken en de stemmen van het volk te vertegenwoordigen in vraag. In deze masterproef onderzoek ik de rol van verzet binnen een representatieve democratie. Op basis van mijn bevindingen, verdedig ik de stelling dat verzet binnen een democratische samenleving een verlangen naar inclusie van tegenstemmen impliceert.

Om tot deze stelling te komen is er nood aan een conceptueel kader. In het eerste deel van deze thesis zal ik mij dan ook richten op wat verzet is en in welke vormen het voorkomt. Hierbij wordt eerst de politieke aard van verzet geschetst. Vervolgens vernauw ik mijn focus op ongehoorzame vormen van verzet. Op basis van die twee eigenschappen wordt een indeling van verzet geschetst met aan de ene kant legaal verzet en aan de andere kant illegale of ongehoorzame vormen van verzet. Onder de noemer van ongehoorzaam verzet zal verder ingegaan worden op het

³ Ik volgde dit vak in het najaar van 2023 tijdens een Erasmusuitwisseling.

onderscheid tussen burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid. Deze indeling zal in deel twee gehanteerd worden om een rechtvaardigingsgrond te zoeken voor verzet.

In deel twee ga ik dieper in op de vraag of er grenzen zijn aan verzet en of elke vorm van verzet te rechtvaardigen is binnen een democratische samenleving. Binnen een democratische samenleving wordt legaal verzet als vanzelfsprekend getolereerd. De focus in dit deel zal niet op legaal verzet, maar wel op principiële ongehoorzaamheid gericht zijn. Ik begin mijn zoektocht naar een rechtvaardigingsgrond voor burgerlijke ongehoorzaamheid bij de rechtvaardigingsnarratieven van drie vooraanstaande activisten uit de geschiedenis: Henry David Thoreau, Mohandas Karamchand Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr. Een analyse van hun rechtvaardigingsdiscoursen zal aantonen dat ze hun verzet zagen als een morele plicht die belangrijker was dan de plicht de wet te gehoorzamen. Vervolgens bespreek ik de algemene rechtvaardigingstheorieën van filosofen als John Rawls, Hannah Arendt, Jürgen Habermas en William Smith. Rawls werkt een liberale benadering uit, Arendt en Habermas vertrekken van een democratische benadering en Smith tracht beide benaderingen samen te brengen. Deze auteurs gaan vooral in op burgerlijke vormen van ongehoorzaam verzet en zien onburgerlijke ongehoorzaamheid over het hoofd. In deel II.2.2. bespreek ik dan ook uitgebreid Candice Delmas' rechtvaardigingstheorie van onburgerlijke ongehoorzaamheid. Deze hedendaagse filosofe is gespecialiseerd in de ethiek van burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid. Delmas betoogt dat er niet alleen een moreel recht, maar een plicht is tot verzet die steunt op vier principes: de natuurlijke plicht tot gerechtigheid, billijkheid, de Samaritaanse plicht en politiek lidmaatschap. Ik illustreer mijn analyse en uiteenzetting van Delmas' rechtvaardigingstheorie aan de hand van voorbeelden. Sommige voorbeelden en vormen van verzet zijn gewelddadig van aard. Aan het einde van deel twee sluit ik af met een korte, maar kritische reflectie over geweld bij verzet.

Het derde deel spitst zich toe op de vraag welke rollen verzet kan invullen binnen een democratie. In dit deel kader ik eerst het begrip democratie aan de hand van enkele definities uit de sociale en politieke wetenschappen. Ik bespreek hier zowel procedurele als substantieve definities. Vervolgens beantwoord ik de vraag waarom de democratie een te verdedigen staatsvorm is en waarom men er zo'n belang aan hecht. De rollen van verzet die ik daaropvolgend identificeer zijn: verzet als het aanspreken van de meerderheid; als een uiting van burgerschap; een strijdmiddel tegen onrecht en een uiting van tegenstemmen. Hieruit concludeer ik dat de functies die verzet vervult binnen een democratische samenleving cruciaal zijn, maar tegelijk een uitdaging vormen voor de democratische autoriteit.

In de discussie bespreek ik hoe verzet ook begrepen kan worden als een verlangen naar inclusie van tegenstemmen. Ik analyseer twee wegen naar een inclusievere democratie. De eerste weg noem ik de deliberatieve weg en werk ik uit aan de hand van John Rawls, Jürgen Habermas en David Van Reybrouck. Een democratie die het deliberatieve pad inslaat kan de vorm krijgen van een aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie. Er is echter nog een tweede weg, namelijk de radicale. Deze benadering licht ik toe aan de hand van het werk van Chantal Mouffe. Democratische samenlevingen die deze weg bewandelen kunnen zich omvormen tot een agonistisch pluralistische democratie. Het betrekken van tegenstemmen tot de publieke en politieke ruimte beantwoordt aan het verlangen naar inclusie. Toch is er nog een andere benadering die niet streeft naar institutionele veranderingen, maar naar een andere manier van denken. Ik heb het over het combinatiedenken van Patrick Loobuyck. Ik besluit mijn discussie met de vaststelling dat Loobuycks combinatiedenken er misschien wel in slaagt om bruggen te bouwen, maar verzet en een verlangen naar inclusie niet even accuraat kan verklaren als het agonistisch denken van Mouffe. Mijn slotconclusie is dan ook dat het agonistisch denken van Mouffe een vruchtbare bodem biedt om verzet binnen democratische samenlevingen te begrijpen en oplossingen te voorzien die de democratie opnieuw kunnen versterken.

Methodologie

De probleemstelling van deze masterproef is dat democratische samenlevingen wereldwijd onder druk staan. De efficiëntie en legitimiteit van de democratie wordt steeds meer in vraag gesteld en in een aantal landen staat de democratie zo onder druk dat er nog nauwelijks sprake is van een democratische staat. Het vertrouwen in de politiek neemt af. Tegelijkertijd duikt verzet, in een verscheidenheid aan vormen, steeds vaker op in democratische samenlevingen. Mijn hypothese is dat verzet aantoont dat mensen wel met politiek bezig zijn. Verzet vormt een uitdaging voor democratische samenlevingen omdat het een vraag naar inclusie van tegenstemmen inhoudt. De onderzoeksvraag die centraal staat en deze hypothese dient te toetsen, luidt: “Welke rol speelt verzet in democratische samenlevingen?”

Om deze vraag te beantwoorden voer ik een kritische literatuurstudie uit, maak ik enkele conceptuele analyses en illustreer ik de theoretische stellingen aan de hand van enkele praktijkvoorbeelden om deze kracht bij te zetten. Ik steun voor deze studie op het werk van grotendeels hedendaagse en moderne filosofen. Hun filosofische kaders en theorieën zijn dikwijls niet louter toegespitst op verzet of (on-)burgerlijke ongehoorzaamheid, maar situeren zich in een breder politiek filosofisch kader dat ik toepas op verzet binnen democratische samenlevingen. Enkel Delmas’ filosofie is duidelijk en specifiek gericht op de ethiek van verzet.

Om die reden sta ik in deel twee (2.2.) iets langer stil bij haar rechtvaardigingstheorie van onburgerlijke ongehoorzaamheid.

Deze masterproef is opgedeeld in vier delen die elk op elkaar verder bouwen. Deel één spitst zich toe op de vraag wat verzet kenmerkt. Hier maak ik een indeling van verzet. Deel twee werkt verder op deze indeling en gaat op zoek naar de rechtvaardigingstheorieën voor de verschillende vormen van verzet. Het derde deel kadert verzet binnen democratische samenlevingen en geeft een antwoord op de vraag welke rollen verzet binnen democratieën kan spelen. Het vierde deel omvat een discussie over hoe de rollen die verzet speelt, ook gezien kunnen worden als een verlangen naar inclusie en hoe democratische samenlevingen aan dat verlangen kunnen beantwoorden.

Deel I: Verzet en haar verscheidenheid

1. Het politieke in verzet

In een representatieve democratie zoals België zijn de verkiezingen normaliter een hoogdag voor de democratie. Het is het moment bij uitstek waarop burgers de kans krijgen om hun stem, weliswaar via een simpel biljetje en tegenwoordig zelfs elektronisch via een simpel tikje op het scherm, te doen gelden. Toch valt er tijdens dit hoogfeest niet veel meer te vieren. Tijdens de federale verkiezingen in België op 9 juni 2024 kwam 17,6% van de stemgerechtigden niet opdagen of stemden ze blanco.⁴ De opkomstcijfers van de lokale verkiezingen in Vlaanderen na de afschaffing van de opkomstplicht zijn nog frappanter. Gemiddeld daagden in Vlaanderen slechts 63,6% van de stemgerechtigden op.⁵ Dit is een sterke daling tegenover de lokale verkiezingen in 2018 waarbij (onder stemplicht) nog 92,6% van de Vlaamse kiespopulatie kwam opdagen.⁶

De Tijd spreekt over een groep van ‘apolitieken’ die steeds moeilijker te overtuigen zijn om naar het stembokje te komen.⁷ In het artikel omschrijft politicoloog Nicolas Bouteica deze mensen als “totaal niet geïnteresseerd in de politiek. Ze geloven niet dat hun stem nog iets uitmaakt of ze voelen zich door niemand vertegenwoordigd.”⁸ Tegelijkertijd trekken heel wat mensen de straat op om hun ongenoegen uit te spreken over het beleid – en dit op alle niveaus. Begin juni 2024 werd het studentenrestaurant van de VUB beklad met slogans die oproepen tot de bevrijding van de Palestijnen en een oproep tot een academische boycot.⁹ Ook recenter, in januari 2025 naar aanleiding van het aangekondigde staakt-het-vuren in Gaza, trokken duizenden betogers de straten van Brussel in om een einde te eisen aan het geweld en de Israëlische bezetting in zowel Gaza als de Westelijke Jordaanoever.¹⁰

⁴ Lamote, S. & Verhaeghe, O., De Tijd, ‘Meer dan 1 op 6 kwam niet opdagen tijdens de verkiezingen of stemde blanco’, 12 juni 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.tijd.be/verkiezingen/federaal/meer-dan-1-op-6-kwam-niet-opdagen-bij-de-verkiezingen-of-stemde-blanco/10550745.html>.

⁵ Michiels, C. & Grommen, S., vrtnws, ‘Opkomstcijfers verrassend laag: meer dan een derde van de Vlamingen bleef thuis’, 13 oktober 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/10/13/opkomstplicht-afgeschaft-opkomstcijfer-lokale-verkiezingen-cijfe/>.

⁶ S.n., Vlaanderen.be, ‘Vlaanderen Kiest. Lokale en provinciale verkiezingen 2024’, 16 oktober 2024, geraadpleegd op 10 maart 2025 via <https://www.vlaanderen.be/vlaanderen-kiest/nieuwsberichten-van-vlaanderen-kiest-2024/eerste-analyse-verkiezingsresultaten-meer-vrouwen-verkozen-in-gemeente-en-provincieraden>.

⁷ Lamote & Verhaeghe, ‘Meer dan 1 op 6 kwam niet opdagen tijdens de verkiezingen’.

⁸ Lamote & Verhaeghe, ‘Meer dan 1 op 6 kwam niet opdagen tijdens de verkiezingen’.

⁹ De Hert, J., vrtnws, ‘Inbrekers bekladden VUB-restaurant met pro-Palestijnse slogans: minstens 25.000 euro schade’, 6 juni 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/06/vub-restaurant-vandalisme-pro-palestijnse-slogans-studentenrpote/>.

¹⁰ Mouhamou, I., vrtnws, ‘Duizenden pro-Palestijnse betogers trekken door Brussel voor permanent einde aan geweld in Palestijnse gebieden’, 26 januari 2025, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2025/01/26/pro-palestijnse-betoging-brussel/>.

Men laat zich niet alleen uit over internationale conflicten zoals in bovenstaand voorbeeld, maar ook over de nationale politiek. Na bekendmaking van het nieuwe regeerakkoord van regering De Wever kwamen de vakbonden op 13 februari 2025 weer massaal op straat om te betogen tegen onder andere de pensioen- en loonhervormingen die regering De Wever wil doorvoeren.¹¹ De actie verliep niet zonder incidenten. Ter hoogte van het hoofdkwartier van de MR werden waterkannonnen en pepperspray ingezet om de orde te handhaven. De actie werd ook door verschillende organisaties, zoals Unizo, de Vlaamse Werknemersorganisatie Voka en het Verbond van Belgische ondernemingen veroordeeld.

Ook lokaal verzetten mensen zich tegen het beleid. Na de invoer van een nieuw mobiliteitsplan werd in Strombeek-Bever, een deelgemeente van Grimbergen, actie gevoerd tegen de plannen.¹² Zo stond het comité 'Stop Mobiliteitsplan Strombeek-Bever' tijdens de verkiezingen op 9 juni 2024 actie te voeren voor één van de stembureaus. De actie werd stopgezet door de politie zodat de verkiezingen zonder enige vorm van inmenging konden verlopen. In een reactie op de stopzetting reageerde één van de actievoerders dat ze "helemaal niet met politiek bezig" zijn. Burgers worden dus niet alleen door journalisten en politicologen als 'apolitiek' beschouwd, ze identificeren zichzelf ook als niet-politiek.

Men kan zich verschillende vragen stellen bij de bovenstaande bewering van deze actievoerder. Waarom meent deze persoon niet met politiek bezig te zijn terwijl die zich verzet tegen een politiek beleid waarmee die het oneens is? Zijn de bovenstaande voorbeelden van verzet dan geen politieke daden? Toch wel, zij het niet van het traditionele type *politique politicienne*.¹³ Met de term *politique politicienne*, of wat verder in deze tekst staatspolitiek zal worden genoemd, wordt verwezen naar de traditionele geïnstitutionaliseerde vormen van politiek. Denk bijvoorbeeld aan verkiezingen, ministers en het parlement.

We kunnen politiek echter ook begrijpen als "het vormgeven en veranderen van de samenleving".¹⁴ Terwijl de *politique politicienne* uitgaat van beroepspolitici, kan het vormgeven en veranderen van de samenleving uitgaan van iedereen die er deel van uitmaakt. Deze invulling van politiek trekt het domein dus open voor middenveldorganisaties, burgerinitiatieven, maar evengoed acties van

¹¹ De Standaard, 'Live vakbondsactie | Politie pakte 17 mensen op na betoging - Vicepremier Clarinval: "Staking is voorbarig"', 13 februari 2025, geraadpleegd op 15 februari 2025 via https://www.standaard.be/cnt/dmf20250213_92138057.

¹² Vlaeyen, D., vrtnws, 'Actiegroep deelt pamfletten tegen mobiliteitsplan uit aan stembureau in Grimbergen, politie beëindigt actie', 9 juni 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/09/actiegroep-deelt-pamfletten-uit-aan-stembureau-in-grimbergen-en/>.

¹³ Meurs, P., *Democratie en educatie. Over burgerschap en maatschappelijke verandering*, Brussel: VUBPRESS, 2021, p. 16.

¹⁴ Meurs, *Democratie en educatie*, p. 13.

individueen. Ook verzet, in al haar diverse vormen, draait rond het vormgeven en veranderen van de samenleving en is dus weldegelijk politiek van aard. Niet alleen beroepspolitici, maar ook burgers of inwoners kunnen zich engageren om richting te geven aan de samenleving.

Tegenover de *politique politicienne* kunnen we ook niet-statische vormen van politiek handelen plaatsen. Deze handelingen hebben volgens filosofe en antropologe Femke Kaulingfreks een dynamisch, niet-hiërarchisch, tijdelijk, lokaal, soms versnipperd en divers karakter.¹⁵ Niet-statisch politiek handelen gaat dus over niet-geïstitutionaliseerde handelingen. Deze vormen van politiek handelen zijn soms controversieel en subversief, waardoor hun politieke lading niet altijd erkend wordt. Denk bijvoorbeeld aan graffiti, bendevorming, (soms beledigende of vrouwonvriendelijke) hiphopmuziek, rellen of het kraken van leegstaande panden. De aandacht gaat dan vooral naar het 'immorele' karakter van de handelingen terwijl de politieke boodschap weinig tot geen aandacht krijgt.

Het afwijzen van deze politieke handelingen als immoreel is een sluitend voorbeeld van wat Chantal Mouffe aanduidt als het 'morele register' waarin het politieke in de huidige hegemoniale orde wordt uitgespeeld.¹⁶ Mouffe verzet zich doorheen haar oeuvre tegen de opvatting dat het postpolitieke stadium bereikt is onder de vorm van de (neo-)liberale democratie waarin op rationele wijze tot consensus wordt gekomen en echte conflicten niet meer bestaan.¹⁷ Ze stelt dat de vroegere wij/zij-tegenstellingen tussen partijen zijn verworpen tot tegenstellingen tussen goed en fout, waarbij het politieke karakter ervan niet meer wordt erkend.¹⁸

Mouffe zet haar kritiek uiteen in een duidelijk filosofisch kader waarbinnen ze een onderscheid maakt tussen 'de politiek' en 'het politieke'. Aan de ene kant duidt ze met 'de politiek' op "het geheel van praktijken en instellingen [...] waardoor een orde wordt gecreëerd die de menselijke co-existentie organiseert in de context van een door het politieke bepaalde conflictualiteit."¹⁹ Deze orde komt dus – min of meer – overeen met de *politique politicienne* en staatspolitiek die hierboven beschreven werd. 'Het politieke', aan de andere kant, omschrijft Mouffe als "de dimensie van antagonisme die [ze] als constitutief beschouw[t] voor de menselijke samenlevingen".²⁰

¹⁵ Kaulingfreks, F., *Straatpolitiek. Op zoek naar een nieuw engagement*, Amsterdam: Boom, 2017, p.15.

¹⁶ Mouffe, C., *Over het politieke*, Kampen: Klement/Pelckmans, 2008, vertaald uit het Engels door De Vries, L. O., oorspronkelijke titel: *On the Political*, London & New York: Routledge, 2005, p. 11.

¹⁷ Zie onder andere Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 1985, London & New York: Verso, 2001; Mouffe, C., *The Return of the Political*, 1993, London & New York: Verso, 2020; Mouffe, *Over het politieke* & Mouffe, C., 'Politique et agonisme', *Rue Descartes*, 67(1), 2010, 18-24.

¹⁸ Mouffe, *Over het politieke*, p. 11.

¹⁹ Mouffe, *Over het politieke*, p. 16.

²⁰ Mouffe, *Over het politieke*, p. 16.

Met het antagonisme wijst Mouffe op de wij/zij-tegenstellingen en daaraan verbonden collectieve identiteiten die inherent zijn aan het menselijke samenleven. Wanneer deze wij/zij-tegenstelling antagonistisch van aard is, uit deze zich in een vriend/vijand-verhouding.²¹ De vriend wordt hierbij voorgesteld als moreel goed, terwijl de vijand als moreel verderfelijk en illegitiem wordt afgeschilderd. Mouffe is ervan overtuigd dat deze tegenstellingen niet te verdrijven zijn uit de politieke en sociale orde. Toch stelt ze dat deze zich ook op agonistische wijze kunnen uiten. Hiermee wijst Mouffe op een wij/zij-relatie die zich niet uit in vijandschap zoals het geval is bij een antagonistische relatie, maar zich uit in een relatie tussen tegenstanders die elkaars standpunten als legitiem en politiek erkennen.²²

Mouffes filosofisch kader is niet alleen een kapstok voor haar kritiek op de liberale democratie, maar zet ook het politieke karakter van verzet in de verf. Door de moralisering van het politieke te verwerpen, wordt het politieke karakter van verzet weer duidelijk. Subversieve of gewelddadige vormen van verzet zijn niet louter weg te zetten als moreel verwerpelijk, maar moeten ook begrepen worden als een politieke handeling die voortvloeit uit de antagonistische aard van het sociale. Wanneer antagonisme geen plaats krijgt binnen de politiek en alternatieven voor de hegemoniale orde niet de kans krijgen om zich op een vreedzame manier te uiten, verhoogt dit de kans op uitspattingen van gewelddadige vormen van verzet.²³ Dat de politieke lading van controversiële en subversieve verzetsdaden niet altijd erkend wordt, zoals Kaulingfreks aangeeft, kan dus verklaard worden door het antagonistische karakter ervan dat niet weerspiegeld wordt in de staatspolitieke arena.

Kaulingfreks bespreekt verder ook het begrip straatpolitiek dat ze ontleent aan de socioloog Asef Bayat.²⁴ Straatpolitiek kan volgens Kaulingfreks begrepen worden als “een vorm van informeel politiek handelen dat door gewone, vaak arme mensen wordt uitgevoerd, in de eerste plaats om in hun levensonderhoud te kunnen voorzien.”²⁵ Deze ‘gewone, vaak arme mensen’ leven in een preciaire toestand waarin ze onderdak en voldoende voedingsmiddelen vaak ontberen. Ze hebben binnen de staatspolitieke arena geen machtsmiddelen en proberen op eigen houtje zowel hun sociaaleconomische als cultureel-maatschappelijke noden te verwerven.²⁶ Het verschilt dus van politiek protest dat vertrekt vanuit revolutionaire of sociale bewegingen onder andere in die zin dat

²¹ Mouffe, *Over het politieke*, p. 22.

²² Mouffe, *Over het politieke*, p. 27-29.

²³ Mouffe, *Over het politieke*, p. 28.

²⁴ Bayat, A., *Street Politics. Poor People's Movements in Iran*, New York: Columbia University Press, 1997.

²⁵ Kaulingfreks, *Straatpolitiek*, p. 215. Zelf omschrijft Bayat straatpolitiek als: “a set of conflict and the attendant implications between a collective populace and the authorities, shaped and expressed episodically in the physical and social space of the streets” in *Street Politics*, p. 15.

²⁶ Kaulingfreks, *Straatpolitiek*, p. 215.

bewegingen zich richten op een bepaald gemeenschappelijk belang, terwijl straatpolitiek veeleer vertrekt vanuit particuliere belangen.²⁷

Volgens Bayat wordt de straat onder invloed van twee factoren getransformeerd tot een politiek speelveld.²⁸ De eerste factor heeft betrekking tot ruimte als macht. Enerzijds maken burgers in hun dagelijkse leven actief gebruik van de openbare ruimte, anderzijds oefent de staat controle uit op de publieke ruimte en lokale levens.²⁹ Er ontstaat dus een spanningsveld tussen de bevolking en de autoriteit van de staat. Een tweede factor betreft Bayats begrip van een passief netwerk.³⁰ In tegenstelling tot theoretici als Charles Tilly die stellen dat collectieve actie enkel kan ontstaan uit een georganiseerd, actief netwerk,³¹ – zoals het geval is bij sociale bewegingen – meent Bayat dat collectieve actie ook kan ontstaan uit passieve netwerken. Een passief netwerk kan begrepen worden als “de onmiddellijke communicatie tussen alleenstaande individuen, die tot stand wordt gebracht door de stille erkenning van een gemeenschappelijke identiteit [en daaraan verbonden belangen] die zich vormt in een gedeelde ruimte.”³² Wanneer men zich dus in een ruimte bevindt waarin zich andere individuen situeren met eenzelfde identiteit en daaraan verbonden belangen kan collectieve actie spontaan ontstaan. Bayats concept van een passief netwerk kan het ontstaan van onverwachte, disruptieve handelingen kaderen en verklaren als een actie van politiek verzet in een publieke, vaak stedelijke, ruimte.³³

Behalve verschillen tussen diverse vormen van verzet, is er ook één grote gemeenschappelijke deler. Elke vorm van verzet streeft namelijk naar verandering, hetzij voor een individu, hetzij voor een kleine groep mensen, hetzij voor de bredere samenleving. In elke laag van de bevolking is verzet aanwezig, telkens met haar eigen karakteristieken en vormen, telkens met het oog op verandering of vormgeving van de samenleving. Als we politiek begrijpen als “het vormgeven en veranderen van de samenleving”³⁴, kunnen we dus concluderen dat verzet, hoe subversief of kleinschalig ook, steeds een politiek karakter heeft.

²⁷ Kaulingfreks, *Straatpolitiek*, p. 214-220.

²⁸ Bayat, *Street Politics*, p. 15-19.

²⁹ Bayat, *Street Politics*, p. 16.

³⁰ Bayat, *Street Politics*, p. 16-17.

³¹ Tilly, C., *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House, 1978, p. 62-69 over hoe (sociale) organisatie volgens Tilly tot stand komt door een combinatie van *catness* en *netness*.

³² Bayat, *Street Politics*, p. 16, vrij vertaald uit het Engels, oorspronkelijke citaat: “the instantaneous communication among atomized individuals, which is established by the tacit recognition of their common identity and is mediated through space.”

³³ Bayat, *Street Politics*, p. 19.

³⁴ Meurs, *Democratie en educatie*, p. 13.

2. Het ongehoorzame in verzet

Hierboven werd aangetoond hoe vormen van verzet steeds politiek van aard zijn. Sommige van deze verzetsvormen kunnen zich uiten binnen het staatspolitieke kader en zijn als het ware geïstitutionaliseerd. Denk bijvoorbeeld aan de manier waarop oppositieleiders een tegenstem bieden binnen het parlement of aan het recht om te staken. Zelfs straatprotesten die geautoriseerd werden door de politie zijn tot op zekere hoogte geïstitutionaliseerd. Uit het bovenstaande bleek echter ook dat vele vormen van verzet ingaan tegen wetten en zich op subversieve en soms gewelddadige manieren uiten. Denk bijvoorbeeld aan het bekladden van schilderijen, het dichtnaaien van mond, ogen en oren of het plegen van terroristische aanslagen. Hieronder richt ik mij op deze vormen van verzet die een ongehoorzaam karakter hebben. Hoewel ze politiek van aard zijn, situeren deze vormen zich meestal niet binnen het politieke kader van de staat en worden ze vaak op moraliserende wijze afgewezen en gedelegeitimeerd. Het onderscheid tussen burgerlijke en onburgerlijke vormen van ongehoorzaam verzet zal hieronder centraal staan.

2.1. Burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid

Burgerlijke ongehoorzaamheid

De term burgerlijke ongehoorzaamheid, in het Engels *civil disobedience*, werd voor het eerst geïntroduceerd als postume titel voor het essay van Henry David Thoreau dat eerder al in 1849 onder de titel *Resistance to Civil Government* werd gepubliceerd.³⁵ Thoreau schreef het essay naar aanleiding van een nachtje in de cel omdat hij weigerde belastingen te betalen. Thoreau was van mening dat het betalen van deze belastingen zijn medeplichtigheid met en steun aan het regime impliceerde in hun praktijken van slavernij, onderdrukking van de inheemse bevolking en veroveringspolitiek in Mexico. In zijn essay doet hij niet alleen verslag van zijn ervaring in de cel ten gevolge van zijn daad van verzet, maar zet hij ook uiteen waarom verzet tegen de staat of regering een morele plicht is.

Hoewel Thoreau de term *civil disobedience*, of burgerlijke ongehoorzaamheid, nergens in de mond neemt, kunnen we het begrijpen als een recht op revolutie. Hij beschrijft dit recht op revolutie als “het recht om trouw aan de staat te weigeren en zich ertegen te verzetten indien de tirannie en inefficiëntie groot en onhoudbaar zijn.”³⁶ Thoreau vertrekt vanuit een wereld- en

³⁵ Voor meer informatie over de (her-)publicaties van ‘Resistance to Civil Government’, zie Thoreau, H. D., ‘Resistance to Civil Government’, 1849, in Rossi, W. (ed.), *Walden and Resistance to Civil Government*, 1966, New York: W. W. Norton and Company, 1992 (tweede editie), p. 246. Voor de verdere verwijzingen naar Thoreau’s essay heb ik beroep gedaan op Thoreau, H. D., ‘Civil Disobedience’, 1866, in Thoreau, H. D., Arendt, H. & Berkowitz, R., *On Civil Disobedience*, New York: Library of America, 2024, p. 3-38.

³⁶ Thoreau, ‘Civil Disobedience’, p. 8, eigen vertaling uit het Engels.

mensbeeld³⁷ met anarchistische³⁸ kenmerken, waarbij hij het individu en diens onafhankelijkheid van de staat centraal stelt. Volgens Thoreau zijn we in eerste plaats mens en pas in tweede plaats onderdaan.³⁹ Deze aanname staat centraal in het hele essay.

Thoreau mag dan wel spreken over een recht op revolutie, maar een echte revolutie, zoals de Amerikaanse of Franse die met veel geweld gepaard gingen, is niet wat hij op het oog heeft. Thoreau verzet zich voornamelijk tegen de tirannie van de meerderheid. Dit begrip werd in 1840 geïntroduceerd door Alexis de Tocqueville in het tweede volume van zijn werk *De la démocratie en Amérique*.⁴⁰ Tocqueville duidt met het begrip op het gevaar dat wanneer de macht in handen is van een meerderheid deze, als een tiran, over minderheden kan regeren.⁴¹

John Stuart Mill werkt hier in zijn essay *On Liberty* uit 1859 op verder.⁴² Zo maakt hij een duidelijk onderscheid tussen mensen die regeren en mensen die geregeerd worden.⁴³ De wil van het volk definieert hij als

“de wil van het meest talrijke of het meest actieve *deel* van het volk; de meerderheid, of diegenen die erin slagen als de meerderheid aanvaard te worden; het volk, vervolgens, *mag* verlangen om een deel van hun aantal te onderdrukken”.⁴⁴

Deze vorm van machtsmisbruik noemt Mill de tirannie van de meerderheid en beschouwt hij als één van de grootste vormen van kwaad binnen een democratie en voor de individuele vrijheid. Deze tirannie vertaalt zich niet alleen in regels die wetgevers opleggen aan het volk, maar internaliseert zich ook.⁴⁵ Mill stelt op basis hiervan dat er niet alleen nood is aan bescherming tegen de tirannie van het staatsapparaat (de kwestie waar Tocqueville zich op concentreerde),

³⁷ Zie ook Thoreau, ‘Civil Disobedience’, p. 3. Hier stelt Thoreau: “That government is best which governs not at all”.

³⁸ Thoreau werkt nergens in zijn oeuvre een duidelijk en coherent anarchistische theorie uit. Het gaat daarom te ver om Thoreau als anarchist te bestempelen. Bovendien kreeg het anarchisme als ideologische denkstroom pas in de loop van de negentiende en twintigste eeuw een duidelijke(re) vorm. Thoreau een anarchist noemen zou daarom een anachronisme zijn. Waarom ik toch voor het woord anarchisme kies, leg ik uit in deel II.2.1.1. Voor meer informatie over het anarchisme als ideologische denkstroom verwijs ik naar: Heywood, A., *Political Ideologies. An Introduction*, 1992, London: Red Globe Press, 2021 (zevende editie), p. 103-123.

³⁹ Zie citaat: “I think that we should be men first, and subject afterward.” in Thoreau, ‘Civil Disobedience’, p. 5.

⁴⁰ Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, 1835 (1^e Vol.) & 1840 (2^e Vol.), Paris: Institut Coppet, 2012 (twaalfde editie).

⁴¹ Als inperking op de absolute macht van de meerderheid stelt Tocqueville onder andere een strikte scheiding van de wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht voor. Zie Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, p. 250-273 voor zijn analyse van de tirannie van de meerderheid.

⁴² Mill, J.S., *On Liberty*, 1859, London: Penguin Books – Great Ideas, 2010.

⁴³ Mill, *On Liberty*, p. 9. Dit onderscheid is al terug te vinden in het denken van Niccolò Machiavelli. Zie hiervoor Machiavelli, N., *Discorsi – Gedachten over Staat en Politiek* (oorspronkelijke titel: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1531), vertaald, ingeleid en toegelicht door van Heck, P., 1997, Leiden: Primavera Press, 2019 (zesde druk). Machiavelli's denken heeft het continentale politieke (vrij-)denken sterk beïnvloedt. Voor meer hierover zie Lavaert, S., *Vrijheid, gelijkheid, veelheid. Het moderne democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza en zijn kring*. Brussel: VUBPRESS, 2020.

⁴⁴ Mill, *On Liberty*, p. 9, eigen vertaling uit het Engels, *italics* overgenomen uit de tekst.

⁴⁵ Mill, *On Liberty*, p. 9-10.

maar ook tegen de tirannie van de heersende opinie, of wat wij in Mouffes woorden de hegemoniale orde noemen.⁴⁶ Mills werk, geïnspireerd door Tocqueville, werd tien jaar na Thoreaus essay over ongehoorzaamheid gepubliceerd. Of en hoe deze drie filosofen elkaar precies beïnvloed hebben, is onduidelijk. Wat vaststaat is dat de idee van de tirannie van de meerderheid in de negentiende eeuw zowel in de continentale als Angelsaksische intellectuele kringen circuleerde.

Wetten, door een meerderheid in een parlement gestemd, zijn niet altijd juist, stelt Thoreau.⁴⁷ Hij vraagt zich dan ook af wat hiermee te doen. De meeste mensen schikken zich naar de wet en proberen via de legale weg de meerderheid te overtuigen van hun ongelijk. Dit is een mogelijkheid, maar, stelt Thoreau, als de onrechtvaardige wet inhoudt dat je als individu zelf onrecht doet aan een ander, dan moet je de wet breken, of toch indien je wenst gewetensvol te handelen. Naast een recht ziet Thoreau het dus ook als een plicht om zich te verzetten tegen onrecht.

Roger Berkowitz vat Thoreaus opvatting van burgerlijke ongehoorzaamheid samen als een vreedzaam en burgerlijk verzet.⁴⁸ Het vreedzame karakter van burgerlijke ongehoorzaamheid dat wordt toegeschreven aan Thoreaus begrip én daden van verzet vormden een bron van inspiratie voor onder andere Mohandas Karamchand Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr. Zowel Gandhi als King zweerden bij de methode van geweldloos verzet in hun strijd tegen onderdrukking en waren ervan overtuigd dat onrecht met liefde bestreden moet worden.⁴⁹ Thoreau staat zo volgens Berkowitz aan de start van een traditie die burgerlijke ongehoorzaamheid in verband brengt met een morele plicht tot handelen.⁵⁰

De opvatting die toegeschreven wordt aan Thoreau van burgerlijke ongehoorzaamheid als verzet dat vertrekt vanuit een individuele, morele plicht, is niet onomstreden. Hannah Arendt uit in haar gelijknamige essay *Civil Disobedience* kritiek op Thoreaus individualistische kijk op verzet.⁵¹ Zo stelt ze dat zijn opvatting niet-politiek van aard is, maar louter moreel. Het gaat Thoreau, volgens

⁴⁶ In het vervolg van *On Liberty* verdedigt Mill de vrijheid van spreken en handelen van het individu (zolang het geen schade toebrengt aan anderen).

⁴⁷ Thoreau, 'Civil Disobedience', p. 15-16.

⁴⁸ Berkowitz, R., 'Introduction', in Thoreau, H. D., Arendt, H. & Berkowitz, R., *On Civil Disobedience*, New York: Library of America, 2024, p. xix.

⁴⁹ Voor Gandhis theorie over de satyagraha of burgerlijke ongehoorzaamheid zie: Gandhi, M., *Gandhi: Selected Political Writings*, Dalton, D. (ed.), Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996. Zie voor Kings begrip van niet-gewelddadig verzet: King, M.L., 'VI. Pilgrimage to Nonviolence', in *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York, Hagerstown, San Francisco & London: Harper & Row, 1958, p. 90-107. Voor de bekende speech 'I have a dream' van Martin Luther King op 23 augustus 1963 te Washington DC zie: Fogteloo, M. (ed.), 'I have a dream'. *Belangrijke en bijzondere redevoeringen uit de wereldgeschiedenis*, Utrecht: A.W. Bruna Uitgevers B.V., 1998, p. 400-405. Voor speeches van Mahatma Gandhi zie: Fogteloo, 'I have a dream', p. 157-159 & 201-205.

⁵⁰ Berkowitz, 'Introduction', p. xxi-xxiii.

⁵¹ Arendt, H., 'Civil Disobedience', 1970 in Thoreau, H. D., Arendt, H. & Berkowitz, R., *On Civil Disobedience*, New York: Library of America, 2024, p. 39-100.

Arendt, niet om het verbeteren van de wereld.⁵² “Conscience”, stelt Arendt, “is unpolitical”⁵³ en heeft enkel betrekking tot het individu en diens morele integriteit. Ze vervolgt dat handelingen die vertrekken vanuit een individuele morele plicht steeds subjectief van aard zijn, terwijl politieke actie steeds vertrekt vanuit een kwaad dat werd berokkend en niet individueel, maar collectief van aard is.

Arendt definieert burgerlijke ongehoorzaamheid als een vorm van verzet die ontstaat wanneer

“een significant aantal burgers overtuigd is dat de normale wegen naar verandering niet meer begaanbaar zijn, en er niet wordt geluisterd naar of gereageerd op hun zorgen, of dat, integendeel, de regering op het punt staat te veranderen en een weg is ingeslagen waarvan de legaliteit en grondwettelijkheid zeer betwifelbaar is, en daarin volhardt.”⁵⁴

Het gaat dus om een collectieve actie van verzet die, opmerkelijk, zowel uit progressieve als conservatieve hoek kan komen. Verder beschouwt Arendt burgerlijke ongehoorzaamheid als fundamenteel verschillend van crimineel gedrag.⁵⁵ Misdadigers die de wet overtreden doen dit – meestal – uit eigenbelang en in het geheim. Het laatste wat een misdadiger wil, is openlijk naar voren treden, dit in tegenstelling tot iemand die burgerlijk ongehoorzaam is. Het draait hier voor Arendt om minderheden die zich openlijk en publiek uiten tegen de stem van de meerderheid.

Naast het niet-criminele karakter van burgerlijke ongehoorzaamheid, wijst Arendt in haar essay op het niet-gewelddadige karakter ervan.⁵⁶ In tegenstelling tot revolutionaire rebellen, wenden burgerlijke ongehoorzamen zich niet tot geweld. Wel delen ze de ambitie de wereld te veranderen. “Verandering”, merkt Arendt op, “is inherent aan een wereld bewoond en gevormd door menselijke wezens”⁵⁷ en is altijd het resultaat van acties die buiten de wet plaatsvinden. De wet zelf is met andere woorden niet in staat deze verandering zelf teweeg te brengen.

Hoewel Thoreau vertrekt vanuit een individuele, morele plicht en Arendt burgerlijke ongehoorzaamheid net ziet als een collectieve daad van politiek verzet, uiten ze beiden een kritiek op het handelen in overeenstemming met de wet, wanneer die wet wordt beheerst door de tirannie van de meerderheid. Berkowitz besluit dan ook zijn introductie met de stelling dat

⁵² Zie citaat: “[I/He] came into this world, not chiefly to make this a good place to live in, but to live in it, be it good or bad.” in Thoreau, ‘Civil Disobedience’, p. 16 & Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 47.

⁵³ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 48.

⁵⁴ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 62, vrije en eigen vertaling uit het Engels: “a significant number of citizens have become convinced either that the normal channels of change no longer function, and grievances will not be heard or acted upon, or that, on the contrary, the government is about to change and had embarked upon and persists in modes of action whose legality and constitutionality are open to grave doubt.”

⁵⁵ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 63-64.

⁵⁶ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 64-65.

⁵⁷ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 65, eigen vertaling uit het Engels.

ondanks alle verschillen zowel Thoreau als Arendt burgerlijke ongehoorzaamheid zien als een manier om te weerstaan aan het zich conformeren aan (de wil van) de meerderheid.⁵⁸ Burgerlijke ongehoorzaamheid is dus, om het met Mouffes woorden te zeggen, een manier om een tegenstem te bieden.

Ook John Rawls⁵⁹ verbindt burgerlijke ongehoorzaamheid aan het probleem van de tirannie van de meerderheid. Hoewel een wet die gestemd werd door rationele en gewetensvolle wetgevers steeds een autoritair karakter heeft en gevolgd dient te worden, betekent dit niet dat de wet definitief en onveranderlijk is. Rawls vraagt zich dan ook af vanaf wanneer de plicht om te gehoorzamen aan de wetten die uitgaan van de meerderheid overtroffen wordt door het recht om vrijheden te verdedigen en de plicht om zich te verzetten tegen onrecht. Om daar een antwoord op te bieden ontwikkelt hij een theorie van burgerlijke ongehoorzaamheid.

Rawls definieert burgerlijke ongehoorzaamheid als “een publieke, niet-gewelddadige, gewetensvolle en politieke daad tegen de wet met als doel het teweegbrengen van verandering in een wet of het beleid van het staatsbestel.”⁶⁰ Opmerkelijk is dat Rawls zijn begrip van burgerlijke ongehoorzaamheid zich situeert binnen een zogenaamde “nearly just society”⁶¹. Dat is voor hem een samenleving die voor het merendeel rechtvaardig is, maar waarbinnen toch nog inbreuken op de vrijheid en rechtvaardigheid gebeuren. Zo’n ‘bijna rechtvaardige samenleving’ valt voor Rawls samen met een democratie.

Rawls’ definitie van burgerlijke ongehoorzaamheid omvat vijf aspecten. Het eerste aspect betreft de politieke daad tegen de wet.⁶² Een politieke daad is voor Rawls gebaseerd op het adresseren van een meerderheid die de politieke macht in handen heeft. Burgerlijke ongehoorzaamheid als politieke daad kan zowel een directe als indirecte vorm aannemen. Directe burgerlijke ongehoorzaamheid betekent dat men ongehoorzaam is aan de wet die men aanklaagt. Men kan zich echter voorstellen dat er op sommige inbreuken van de wet zware straffen staan. Om deze zware straffen te vermijden kan men zich ook op indirecte wijze verzetten. Hierbij breekt men wet A, terwijl men eigenlijk wet B aanklaagt.

Het tweede aspect van Rawls’ definitie is het publieke karakter van burgerlijke ongehoorzaamheid.⁶³ De act van verzet is publiek omdat die zich situeert in de publieke ruimte,

⁵⁸ Berkowitz, ‘Introduction’, p. xli.

⁵⁹ Rawls, J., ‘Chapter VI. Duty and Obligation’, in *A Theory of Justice*, 1971, Cambridge: Harvard University Press, 1978 (negende druk), p. 333-391.

⁶⁰ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 364, eigen vertaling uit het Engels.

⁶¹ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 363.

⁶² Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 365-366.

⁶³ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 366.

en dus niet in het verborgene of clandestiene. Het doel is om een bepaalde mening te uiten en de massa ervan te overtuigen dat bepaalde politieke principes in de vrije en gelijke samenleving niet worden gerespecteerd. Rawls beschrijft burgerlijke ongehoorzaamheid hier als een manier om de massa aan te spreken en trekt een parallel met de vrijheid van spreken.

Een derde aspect betreft het niet-gewelddadige karakter van burgerlijke ongehoorzaamheid.⁶⁴ Burgers die zich op deze manier verzetten, verzetten zich niet tegen de staat of het legale apparaat op zich, maar slechts tegen een deel ervan. Ze respecteren dan ook de burgerlijke rechten en vrijheden van elke burger en willen hun medeburgers geen schade berokkenen. Een gewelddadige daad van verzet zou hun medeburgers wel schaden en hun vrijheden inperken. Dit zou niet alleen moreel onwenselijk zijn, maar ook het gebruik van burgerlijke ongehoorzaamheid om een bepaalde mening over te brengen ondermijnen. Het individu of de groep die zich verzet wil oneensheid met de wet uiten binnen de limieten van trouwheid aan de wet. Trouwheid aan de wet gaat ook gepaard met het accepteren van de legale gevolgen en mogelijke straf.

Rawls beperkt zich in zijn omschrijving van geweld tot het berokkenen van schade aan personen.⁶⁵ Geweld wordt echter vaak breder gezien als het toebrengen van schade aan materiaal of het indirect schenden van de fysieke of mentale integriteit van personen. Denk bijvoorbeeld aan hoe rellen in Brussel tijdens oudejaarsnacht, waarbij tientallen wagens in brand worden gestoken, bestempeld worden als vandalisme. Het politieke karakter van deze daden wordt niet erkend, zelfs niet besproken. Enkel het gewelddadige en immorele karakter van deze daden wordt benadrukt in de media.⁶⁶ Ook het zich vastlijmen aan de autosnelweg, een strategie die klimaatactivisten wel eens gebruiken⁶⁷, kan gezien worden als een indirecte vorm van schade. Door het verkeer te blokkeren kunnen namelijk ook hulpdiensten gehinderd worden.

Deze indirecte en materiële vormen van geweld staan echter in schril contrast met extreem gewelddadige verzetsdaden, zoals terroristische aanslagen. Denk bijvoorbeeld aan de aanslag die Anders Behring Breivik vanuit extreemrechtse overtuigingen pleegde op 22 juli 2011 in Noorwegen waarbij zevenenzeventig mensen om het leven werden gebracht.⁶⁸ Of recenter aan de

⁶⁴ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 366.

⁶⁵ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 366.

⁶⁶ S. n., vrtnws, 'Brusselse politie verricht 159 arrestaties tijdens oudejaarsnacht en neemt 5.500 stuks vuurwerk in beslag', 1 januari 2025, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2025/01/01/159-arrestaties-tijdens-oudejaarsnacht-vier-agenten-en-een-reiz/>.

⁶⁷ S. n., DeMorgen, 'Klimaatactivisten lijmen zich tijdens ochtendspits vast op wegen in Berlijn', 18 september 2023, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/snelnieuws/klimaatactivisten-lijmen-zich-tijdens-ochtendspits-vast-op-wegen-in-berlijn~bae4b53b/?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>.

⁶⁸ TTR en Belga, DeMorgen, 'Bomaanslag in Oslo en bloedbad op eiland Utoya eisten tien jaar geleden 77 levens', 22 juli 2021, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/nieuws/bomaanslag-in-oslo-en-bloedbad-op-eiland-utoya-eisten-tien-jaar-geleden-77-levens~b82349e3/>.

aanslag van Hamas op 7 oktober 2023 die duizendtweehonderdvijftig mensen het leven kostte en de aanleiding vormde voor de bloederige oorlog van Israël tegen Hamas in Gaza.⁶⁹ Deze extreem gewelddadige aanvallen worden door de media vaak als ‘terrorisme’ geclassificeerd. Ik wil dit geweld allesbehalve goedkeuren. Door deze daden echter te begrijpen als een uitspatting van verzet tegen een bepaalde hegemoniale orde opent er zich een nieuw narratief dat ook andere oplossingsmogelijkheden zou kunnen bieden. Hoe dan ook, de manier waarop men naar geweld kijkt, is nooit eenduidig. Het is een begrip dat net als verzet in verschillende vormen en gradaties voorkomt. In het volgende deel zal ik nog kort terugkomen op de rol van geweld binnen verzet.

Het vierde en voorlaatste aspect van burgerlijke ongehoorzaamheid dat Rawls identificeert, wordt gekenmerkt door het gewetensvol karakter van het verzet.⁷⁰ Dit wil zeggen dat men zich niet tegen de wet of het beleid verzet vanuit eigenbelang, maar vanuit de overtuiging dat men het algemeen belang dient. Men meent het oprecht goed met de staat en haar onderdanen en begeeft zich volgens Rawls binnen de limieten van de wet. Wie zich verzet op burgerlijke ongehoorzame wijze, wil volgens Rawls aanspraak maken op een gedeeld gevoel van rechtvaardigheid. Dit impliceert bovendien dat iemand die zich op burgerlijk ongehoorzame wijze verzet, ook de (juridische) gevolgen van zijn daden niet zal ontwijken.

Op deze manieren onderscheidt burgerlijke ongehoorzaamheid zich volgens Rawls van militante acties die zich niet beroepen op het rechtvaardigheidsgevoel van de meerderheid en een diepere afkeer van het institutionele kader vertegenwoordigen. Beide acties van verzet hebben, zoals ook Arendt al aangaf, als doel om verandering teweeg te brengen.⁷¹ Dit is dan ook het vijfde en laatste aspect van Rawls definitie. Burgerlijk ongehoorzaam verzet beoogt niet het omverwerpen van het systeem, maar het verbeteren ervan door het te hervormen.

Een daad van verzet moet voor Rawls aan elk van deze aspecten voldoen om als burgerlijk ongehoorzaam beschouwd te kunnen worden. Rawls zelf geeft aan dat dit een enge definitie is en onder andere de verzetsdaad van Thoreau niet als een burgerlijke ongehoorzame daad verstaat.⁷² Het niet betalen van belastingen vanuit individuele morele overwegingen beschouwt Rawls als een daad van *conscientious refusal* of gewetensvol weigeren. Dit definieert hij als “het niet-

⁶⁹ Heylen, K., vrtnws, ‘Rudi Vranckx, één jaar na de aanval van Hamas op Israël en start van Gaza-oorlog: "7 oktober is een keerpunt voor de hele regio"', 6 oktober 2024, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/10/06/conflictjournalist-rudi-vranckx-analyseert-een-jaar-na-de-aanv/>.

⁷⁰ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 367.

⁷¹ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 365-366.

⁷² Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 368.

naleven van een min of meer direct legaal of administratief gebod.”⁷³ Een ander voorbeeld hiervan is het weigeren van dienstplicht vanuit pacifistische overtuigingen.

Gewetensvol weigeren onderscheidt zich volgens Rawls van burgerlijke ongehoorzaamheid op twee vlakken.⁷⁴ Een eerste punt van verschil is dat gewetensvol weigeren zich niet richt tot de meerderheid. Zoals hierboven vermeld werd, is burgerlijke ongehoorzaamheid voor Rawls een manier van aanspreken en zich beroepen op het rechtvaardigheidsgevoel van de meerderheid. Het is dus een publieke daad. Gewetensvol weigeren daarentegen is niet noodzakelijk publiek. Een tweede punt van verschil is dat gewetensvol weigeren niet politiek is van karakter. Rawls maakt hier een onderscheid tussen individuele morele overtuigingen, die kunnen voortkomen uit onder andere religieuze opvattingen, en politieke gronden die gekenmerkt worden door een collectief gedeeld rechtvaardigheidsbegrip.

Zowel Arendt⁷⁵ als Rawls⁷⁶ omschrijven het gewetensvol weigeren van Thoreau in negatieve termen als het niet-uitvoeren van een bepaalde handeling en het niet-naleven van bepaalde regels. Verder beschouwen ze gewetensvol weigeren niet als een politieke verzetsdaad omdat de intenties en motivaties volgens hen individueel en moreel van aard zijn. Zowel Arendt als Rawls gaan uit van een rationalistisch mensbeeld, waarin ze ook het politieke als iets rationeels zien. Het lichamelijke aspect van het menselijke wezen zien beide filosofen hier volledig over het hoofd. Het feit dat mensen over een lichaam beschikken betekent dat ze zich ook altijd ergens fysiek in de wereld bevinden. De mens is niet los te denken van diens omgeving en wordt dan ook door de omgeving beïnvloed. Met andere woorden, onze lichamelijkheid en de connectie met onze omgeving vormt ons zijn, onze identiteit. Ook onze politieke identiteit wordt gevormd door onze relatie met de omgeving en anderen. Onze (politieke) identiteit heeft steeds een invloed op hoe we handelen. Ook individuele handelingen, zoals het verzet van Thoreau, worden voorafgegaan door een politieke identiteit en zijn vanuit dit oogpunt niet louter moreel te verklaren.

Rawls definieerde burgerlijke ongehoorzaamheid dus als “een publieke, niet-gewelddadige, gewetensvolle en politieke daad tegen de wet met als doel het teweegbrengen van verandering in een wet of het beleid van het staatsbestel.”⁷⁷ Zoals reeds aangegeven werd, is dit een enge definitie die lang niet alle vormen van verzet omvat. De hedendaagse Frans-Amerikaanse politiek

⁷³ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 368, eigen vertaling uit het Engels.

⁷⁴ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 369.

⁷⁵ Arendt, ‘Civil Disobedience’.

⁷⁶ Rawls, ‘Duty and Obligation’.

⁷⁷ Rawls, ‘Duty and Obligation’, p. 364, eigen vertaling uit het Engels.

filosofe Candice Delmas⁷⁸ stelt dat burgerlijke ongehoorzaamheid niet beperkt is tot haar publieke, niet-gewelddadige en gewetensvolle karakter. Zij definieert burgerlijke ongehoorzaamheid dan ook als een:

“opzettelijke schending van de wet met als doel te protesteren tegen en het rechtzetten van onrechtvaardige wetten, beleid, instellingen of praktijken en die voldoen aan de basisnormen van burgerlijkheid: publiekelijk (het uitvoeren van de handeling door de handelende persoon in het openbaar), geweldloos (het uitsluiten van het gebruik van geweld en het direct toebrengen van schade), niet-ontwijking (onderwerping aan wetshandhaving en acceptatie van wettelijke sancties) en decorum (respectvol gedrag).”⁷⁹

Delmas voegt dus decorum toe aan Rawls’ definitie. Hiermee doelt ze op het waardige karakter waarmee burgerlijke ongehoorzaamden zich verzetten. Delmas verwijst hiervoor naar figuren als Mahatma Gandhi en Martin Luther King die het respectvolle, liefdevolle en gedisciplineerde karakter van hun daden vaak benadrukten. Decorum voor Delmas betekent dus dat men zich verzet op een waardige, fatsoenlijke en respectvolle manier om anderen te overtuigen.⁸⁰

Onburgerlijke ongehoorzaamheid

In tegenstelling tot burgerlijke ongehoorzaamheid kunnen we ook daden van verzet analyseren die steunen op politieke of morele principes die niet per se burgerlijk van aard zijn.⁸¹ Als overkoepelende term introduceert Delmas principiële ongehoorzaamheid als een categorie van verzet⁸² dat zich zowel op burgerlijke als onburgerlijke wijze kan manifesteren. Verzetsdaden als die van Thoreau die een gewetensvolle weigering inhouden, plaatst Delmas ook onder deze categorie van principiële ongehoorzaamheid. Ze stelt echter dat gewetensvol weigeren ook onder legaal verzet kan vallen indien de weigering (bijvoorbeeld om oorlog te voeren vanuit levensbeschouwelijke of morele principes) beschermd is door de wet.

Burgerlijke ongehoorzaamheid en gewetensvol weigeren vallen dus beiden onder principiële ongehoorzaamheid. Onder deze categorie van verzet valt ook onburgerlijke ongehoorzaamheid. Delmas onderscheidt deze vorm van verzet van burgerlijke ongehoorzaamheid op verschillende

⁷⁸ Delmas is momenteel verbonden aan de Northeastern University in Boston, Massachusetts, waar ze zich specialiseert in sociale en politieke filosofie, ethiek en rechtsfilosofie met een interesse in ongehoorzaam verzet. Voor meer informatie over haar expertise en academische loopbaan zie: Delmas, C., ‘Website Candice Delmas’, geraadpleegd op 26 april 2025 via <https://candicedelmas.weebly.com/>.

⁷⁹ Delmas, C., ‘Uncivil disobedience’, *Nomos*, 62, 2020, p. 17-18, eigen vertaling uit het Engels.

⁸⁰ Delmas, ‘Uncivil disobedience’, p. 18.

⁸¹ Delmas, ‘Uncivil disobedience’, p. 17.

⁸² Verzet verstaat Delmas als “a broad range of dissident activities, of varying scope and impact, which express opposition, and perhaps refusal to conform, to a dominant system of values, norms, rules, and practices” in Delmas, ‘Uncivil disobedience’, p. 17.

vlakken. Onburgerlijke ongehoorzaamheid is “verborgen/anoniem, ontwijkend, gewelddadig, of aanstootgevend/respectloos.”⁸³ Om onder deze categorie van verzet te vallen, hoeft de actie niet noodzakelijk aan elk van de vier eigenschappen te voldoen. Onburgerlijke ongehoorzaamheid fungeert dus eerder als een verzamelnaam voor ongehoorzame verzetsdaden die zich niet situeren in de strikte categorie van burgerlijke ongehoorzaamheid. Enkele voorbeelden van onburgerlijke ongehoorzaamheid zijn dwingende en gewelddadige stakingen of betogingen, rellen tegen de politie, eco-sabotage, het omverwerpen of bekladden van standbeelden of kunstwerken, voor eigen rechter spelen, *doxing*, het met geweld bezetten van terrein en het in brand steken van Teslawagens. Zelfs terrorisme en guerrillaoorlogen kunnen als onburgerlijke ongehoorzaamheid tellen, zij het wel op de grens van het begrip.

Terrorisme is als een vorm van gewelddadig en onburgerlijk verzet geen nieuw verschijnsel. De Cellules Communistes Combattantes (CCC) was een Belgische guerrillaorganisatie die midden jaren tachtig onder leiding van Pierre Carette uit extreem marxistisch-leninistische overtuigingen verschillende aanslagen pleegde in België op internationale organisaties en bedrijven, waaronder de NATO.⁸⁴ Hoewel de aanvallen meestal gericht waren op het toebrengen van materiële schade en aangekondigd werden, vielen op 1 mei 1985 twee doden in Brussel. De CCC is een voorbeeld van hoe terrorisme in het (recente) verleden al aanwezig was als een vorm van verzet in democratische samenlevingen. Ook in andere democratieën was dit soort gewelddadig verzet aanwezig. Andere voorbeelden hiervan zijn de Weather Underground Organization (WUO) in de Verenigde Staten, actief in de jaren zeventig,⁸⁵ en de Irish Republican Army (IRA) in Noord-Ierland, eveneens actief in de twintigste eeuw.⁸⁶ Deze voorbeelden illustreren hoe onburgerlijke ongehoorzaamheid zich in zeer extreme vormen kan uiten en hoe Delmas’ definitie naast niet-gewelddadige vormen van onburgerlijk verzet, ook deze vormen van verzet omvat.

Niet iedereen aanvaardt echter Delmas’ definitie of acht een strikt conceptueel onderscheid tussen burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid nodig. Nate P. Adams, bijvoorbeeld, vermijdt het onderscheid tussen burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid door de definitie van burgerlijke ongehoorzaamheid te verbreden.⁸⁷ Hij beschrijft burgerlijke ongehoorzaamheid als een praktijk die gekenmerkt wordt door

⁸³ Delmas, ‘Uncivil disobedience’, p. 19, eigen vertaling uit het Engels.

⁸⁴ Ponsaers, P., *Bloedrood. Hoe de CCC’ers in de jaren tachtig terreur zaaiden en nog steeds actief zijn*, Gent: Borgerhoff & Lambergts, 2025.

⁸⁵ Jacobs, R., *The Way the Wind Blew: A History of the Weather Underground*, s. l.: Verso, 1997.

⁸⁶ White, R. W., ‘From peaceful protest to guerrilla war: Micromobilization of the Provisional Irish Republican Army’, *American journal of sociology*, 94(6), 1989, p.1277-1302.

⁸⁷ Adams, N. P., ‘Uncivil Disobedience: Political Commitment and Violence’, *Res Publica*, 24, 2018, p. 475-491.

“een combinatie van het veroordelen van een bepaalde politieke praktijk en een uiting van toewijding aan het politieke. De toewijding aan het politieke is een toewijding aan het zich engageren met anderen als gelijke leden voor het voortdurende politieke project om samen te leven.”⁸⁸

Deze politieke toewijding die burgerlijke ongehoorzaamheid kenmerkt, is volgens Adams compatibel met geweld zolang de schade niet gericht is op personen. Adams breekt hier met een historische en traditioneel-filosofische opvatting van burgerlijke ongehoorzaamheid als niet-gewelddadig verzet.

Delmas is echter van mening dat zulke ‘inclusieve’ definities het begrip van burgerlijke ongehoorzaamheid uitrekken waardoor het niet meer herkenbaar is als een specifieke vorm van verzet.⁸⁹ William E. Scheuerman is het eens met Delmas dat hedendaagse politieke filosofen aandacht moeten hebben voor dit onderscheid.⁹⁰ Scheuerman erkent dat onburgerlijke ongehoorzaamheid als een verborgen, ontwijkende, aanstootgevende en mogelijk gewelddadige vorm van verzet gedefinieerd kan worden en in sommige gevallen ook verantwoord kan zijn. Hij waarschuwt echter voor de ambivalentie van dit concept. Sommige uitingen van onburgerlijke ongehoorzaamheid vertonen affiniteit met autoritair populisme. De bestorming van het Capitool in de Verenigde Staten op 6 januari 2021 is hier een voorbeeld van.⁹¹ Waakzaamheid omtrent de ambivalentie van dit begrip is dan ook geboden.

3. Een indeling van verzet

Als er iets uit bovenstaande vastgesteld kan worden dan is het wel de verscheidenheid van verzet, zowel in de manieren waarin verzet tot uiting komt, als in de verschillende interpretaties van verzet. Om niet te verdwalen in deze verscheidenheid wordt hieronder een indeling van verzet voorgesteld die verder in deze paper gehanteerd zal worden om de grenzen van verzet en haar rol in de democratie te bevragen en te bespreken.

Deze paper volgt Delmas’ begrip van verzet als het bieden van weerstand tegen of het weigeren zich te plooien naar een dominant waarden- en normensysteem, of in Mouffes woorden een hegemoniale orde, via een brede waaier aan activiteiten die elk over een wisselend bereik en

⁸⁸ Adams, ‘Uncivil Disobedience’, p. 475, eigen vertaling uit het Engels.

⁸⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 35-39.

⁹⁰ Scheuerman, W. E., ‘Why not uncivil disobedience?’, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 25(7), 2022, p. 980-999.

⁹¹ Goes, L. & De Vroey, B., vrtnws, ‘Eén jaar na de ongeziene bestorming van het Capitool: wat weten we intussen? En waar zitten er nog blinde vlekken?’, 6 januari 2022, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2021/12/21/een-jaar-na-de-bestorming-van-het-capitool-wat-weten-we-intusse/>.

impact beschikken.⁹² Verder wordt verzet in deze thesis altijd als een politieke handeling beschouwd. Verzet is steeds een uiting van het antagonisme dat inherent is aan het menselijk samenleven, het is een uiting van de tegenstem. Deze tegenstem(men) worden door politici of andere machthebbers vaak als niet-politiek en moreel verwerpelijk afgeschilderd met als doel de acties te delegitimeren om hun eigen autoriteit te rechtvaardigen en kracht bij te zetten. Hoewel verzet dus steeds politiek is van karakter varieert het in de manier waarop het al dan niet in die hoedanigheid wordt erkend.

Evenzeer, kan verzet zowel collectief als individueel voorkomen. In die zin is verzet steeds gelinkt aan een politieke identiteit die vorm krijgt in de manier waarop we als mensen steeds in een bepaalde context geworpen zijn en de ruimte delen met elkaar. Als die identiteit (deels of volledig) gedeeld wordt met anderen, wat vaak het geval is, kunnen collectieve acties van verzet spontaan ontstaan.⁹³ Dit betekent echter niet dat individuele handelingen niet tellen als daden van verzet. We kunnen ons als mens nooit losmaken van de sociale en politieke context waarin we leven. Ook als iemand alleen handelt, wordt die handeling voorafgegaan door een identiteit die vorm kreeg in het sociale. Identiteit en moraliteit ontstaan nooit in een vacuüm, maar zijn altijd bij voorbaat politiek en sociaal van aard. Individuele hongerstakingen, zoals die van VUB-gastprofessor Ahmadreza Djalali die na een schijnproces in 2017 ter dood veroordeeld werd en sinds dan gevangenzit in Iran,⁹⁴ illustreren het politieke karakter van individueel verzet.

Naast het onderscheid tussen collectieve en individuele acties, kan er ook een onderscheid gemaakt worden op basis van het al dan niet legale karakter van verzet. Sommige daden van verzet situeren zich binnen een legaal en geïnstitutionaliseerd kader waarbij men dus gehoorzaam blijft aan de wet. Denk bijvoorbeeld aan de manier waarop oppositieleden hun stem verheffen tegen regeringsleiders in het parlement, aan het recht om te staken, aan het schrijven en ondertekenen van open brieven (wat valt binnen het recht op vrije meningsuiting en publicatie) of aan het blanco of ongeldig stemmen bij verkiezingen. Ook gewetensvol weigeren kan onder specifieke omstandigheden onder de noemer van legaal verzet vallen. Bijvoorbeeld wanneer het recht op weigeren van dienstplicht in het leger vanuit morele of levensbeschouwelijke overtuigingen is opgenomen in de wet.

⁹² Delmas, 'Uncivil disobedience', p. 17.

⁹³ Bayat, *Street Politics*, p. 15-19.

⁹⁴ Geets, L., vrtnws, 'VUB-gastprofessor Djalali, die al 8 jaar vastzit in Iraanse cel, opnieuw in hongerstaking', 25 juni 2024, geraadpleegd op 23 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/25/vub-gastprofessor-djalali-opnieuw-in-hongerstaking/>.

Ook illegale en ongehoorzame vormen van verzet werden hierboven besproken. Delmas ressorteert deze onder de noemer van principiële ongehoorzaamheid.⁹⁵ Ook gewetensvol weigeren kan onder principieel ongehoorzaam verzet worden gebracht en zowel burgerlijke als onburgerlijke eigenschappen vertonen. Dit is afhankelijk van de wettelijke context en de specifieke verzetsdaad. Ongehoorzame daden van verzet kunnen dus zowel burgerlijk als onburgerlijk zijn. Deze paper volgt opnieuw het begrip van Delmas⁹⁶ en beschouwt burgerlijke ongehoorzaamheid als een vorm van verzet dat publiek, niet-gewelddadig, niet-ontwijkend en waardig tot uiting komt met het oog op het aanklagen van de hegemoniale orde.

Tegenover burgerlijke ongehoorzaamheid staat onburgerlijke ongehoorzaamheid. Dit is een verzamelnaam voor ongehoorzame daden van verzet die niet binnen de definitie van burgerlijke ongehoorzaamheid passen en voldoen aan één of meerdere van volgende kenmerken: verborgen/anoniem, ontwijkend, gewelddadig, of aanstootgevend/respectloos.⁹⁷ Hongerstakingen, klimaatspijbelen, aanstootgevende hiphoplidjes, graffiti, het in brand steken of beschadigen van auto's, maar ook het aanvallen van de politie, het belagen of intimideren van (politieke) opponenten en zelfs het plegen van terroristische aanslagen kunnen we begrijpen als daden van onburgerlijk ongehoorzaam verzet tegen de hegemoniale orde die geen ruimte laat voor tegenstemmen.

Er moet erkend worden dat deze indeling van verzet arbitrair en ambivalent van aard is. Het is mogelijk om verzet verder of anders in te delen in bijvoorbeeld actieve en passieve vormen van verzet, in vormen van spreken en vormen van handelen of door legale vormen van verzet niet als zodanig te erkennen. Toch meen ik dat deze indeling van verzet een duidelijk overzicht biedt van de verschillende manieren waarop het tot uiting komt. Bovendien is zo'n kader ook nodig om in deel twee de grenzen van verzet te bevragen. Daar zal ik nagaan onder welke voorwaarden verzet binnen een democratisch systeem al dan niet aanvaard kan worden.

⁹⁵ Delmas, 'Uncivil disobedience', p. 17.

⁹⁶ Delmas, 'Uncivil disobedience', p. 17-18.

⁹⁷ Zie voor Delmas' definitie van onburgerlijke ongehoorzaamheid: Delmas, 'Uncivil disobedience', p. 19.

Deel II: Grenzen aan verzet?

Open brieven, petitie's, stakingen, straatbetogingen, *street art*, hongerstakingen, *doxing*, het bezetten van terrein, rellen, terreuraanslagen: één voor één zijn het voorbeelden van hoe verzet zich kan uiten, spontaan of georganiseerd, bewust of onbewust. Sommige van deze vormen situeren zich binnen het wettelijke en institutionele kader van de staat, andere vormen gaan er lijnrecht tegenin, al dan niet op gewelddadige wijze. In dit deel wordt onderzocht of er grenzen zijn aan verzet. Is verzet in elk van haar vormen gerechtvaardigd? Een eenvoudig antwoord op deze vraag luidt: nee, want enkel legaal verzet past binnen het wettelijke en institutionele kader van de staat en wat binnen dit kader past is legitiem en dus gerechtvaardigd. Dat zou echter willen zeggen dat alle andere vormen van verzet die in deel één besproken werden geen bestaansrecht hebben in democratische samenlevingen. Toch zijn het net deze vormen van verzet die we steeds vaker waarnemen en een plaats lijken op te eisen binnen de publieke ruimte. Ik denk dat het daarom van belang is om onze blik te verbreden: de grenzen van rechtvaardigheid liggen misschien wel voorbij wat wettelijk en institutioneel is? Als dat zo is, op basis waarvan kan verzet binnen een democratisch systeem gerechtvaardigd worden? Met andere woorden, hoe ver kan en mag verzet gaan in het aankaarten van maatschappelijke problemen en het eisen van sociale verandering?

1. Legaal verzet

Binnen democratische samenlevingen is er meestal eensgezindheid over de plicht tot gehoorzaamheid aan de wet. In een democratie worden wetten bepaald door het volk, of vertegenwoordigers ervan. Men gaat ervan uit dat democratische beslissingen gemaakt worden met respect voor vrijheid en gelijkheid van alle burgers. De autoriteit van de wet is dus gegrond in het principe van volkssoevereiniteit. De mens is echter een feilbaar wezen en dat beseften ook de oprichters van liberaal democratische samenlevingen. Oneensheid met de wet is daarom ook ingebouwd in een aantal democratische instellingen met als doel de tirannie van de meerderheid in te perken en een stabiele staat te garanderen. Vrijheid van meningsuiting, persvrijheid en vrijheid van vergadering zijn ingebouwd in het wettelijke kader van de Belgische democratie⁹⁸ en zijn voorbeelden van vrijheden en rechten die legaal verzet mogelijk maken. Een diepgaandere bespreking van deze vrijheden en wat hen grondt zou mij te ver afleiden van de eigenlijke focus van deze thesis. Politiek filosofen als Niccoló Machiavelli, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville en John Stuart Mill waren bepalend voor het

⁹⁸ Deze vrijheden kunnen geraadpleegd worden in Senaat, *De Belgische Grondwet*, Brussel: de Belgische Senaat, 2024, p. 13: art. 19 over de vrijheid van meningsuiting & p. 16: art. 25 over de persvrijheid en art. 26 over de vrijheid van vergadering.

Westerse politieke en democratische denken.⁹⁹ Ik verwijs dan ook graag naar deze auteurs voor een beter begrip over oppositie binnen democratisch legale kaders en richt mijn aandacht hieronder op rechtvaardigingsgronden voor principiële ongehoorzaamheid.

2. Principieel ongehoorzaam verzet

2.1. Burgerlijke ongehoorzaamheid

Kritieken op burgerlijke ongehoorzaamheid

Delmas identificeert vier argumenten tegen burgerlijke ongehoorzaamheid.¹⁰⁰ Een eerste argument verwijst naar het breken van de morele plicht om de wetten te gehoorzamen waaraan burgers in een legitieme staat gebonden zijn. Een tweede argument tegen burgerlijke ongehoorzaamheid stelt dat verzet de wetten en orde van de staat ondermijnt en daardoor de stabiliteit van de staat in gevaar brengt. Een derde argument beweert dat ongehoorzame verzetters de democratische processen en regels aan hun laars lappen en dus vijanden zijn van de democratie. Een vierde en laatste argument tegen burgerlijke ongehoorzaamheid is dat het de ‘civiele vriendschap’ onder druk zet en de sociale cohesie uitholt.

Er zijn volgens Delmas drie manieren om burgerlijke ongehoorzaamheid te rechtvaardigen.¹⁰¹ Ze onderscheidt liberale rechtvaardigingstheorieën, die burgerlijke ongehoorzaamheid zien als een verzet tegen onrecht, van democratische rechtvaardigingstheorieën die burgerlijke ongehoorzaamheid beschouwen als een democratische waarde. Een derde soort is de deliberatieve democratische rechtvaardigingstheorie die burgerlijke ongehoorzaamheid ziet als de bewaker van zowel het recht als de deliberatieve democratie. Henry David Thoreau, Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr. vormden de grote voorbeelden voor burgerlijke ongehoorzamen en ook veel rechtvaardigingstheorieën vertrekken van hun voorbeelden. Ik zet daarom eerst hun rechtvaardigingsnarratieven uiteen alvorens de drie soorten algemene rechtvaardigingstheorieën uit te leggen.

⁹⁹ Machiavelli, *Discorsi*; Hobbes, T., *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, Auckland: Floating Press, 2009; Spinoza, B., *Theologisch-politiek traktaat*, 1670, vertaald uit het Latijn naar het Nederlands door F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2015; Rousseau, J. J., *The Social Contract*, 1762, vertaald uit het Frans naar Engels door M. Cranston, London: Penguin Books – Great Ideas, 2004; Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* & Mill, *On Liberty*.

¹⁰⁰ Delmas, C., *A Duty to Resist. When Disobedience Should be Uncivil*, Oxford: University Press, 2020, p. 50.

¹⁰¹ Delmas, C., ‘Disobedience, civil and otherwise’, *Criminal Law and Philosophy*, 11, 2017, p. 195. Delmas baseert zich voor dit onderscheid op Smith, W., *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, London & New York: Routledge, 2013, p. 8-9.

2.1.1. Rechtvaardigingsnarratieven van Henry David Thoreau, Mohandas Karamchand Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr.

Henry David Thoreaus rechtvaardiging van gewetensvol weigeren

Zoals in het eerste deel werd besproken weigerde Thoreau belastingen te betalen en werd hij hiervoor aangehouden en een nachtje in de cel gegooid. In zijn essay 'Civil Disobedience' legt hij uit wat hem dreef om dit te doen.¹⁰² Meteen wordt duidelijk dat Thoreau zich laat leiden door een specifieke kijk op de mens en wereld. Volgens hem is de beste staat, de staat die niet regeert. De moraliteit van het individu staat voor Thoreau dan ook altijd boven de wet en het institutionele kader waarbinnen een individu zich bevindt. Het juiste moet voorrang krijgen op het legale. Wie dit echter doet, wordt al snel beschouwd als een vijand van de staat.

Toch stelt Thoreau dat het een morele plicht is om als individu de wet te breken indien deze onjuist is en het individu aanzet tot het uitvoeren van immorele zaken en van het individu dus een medeplichtige maakt.¹⁰³ Het valt op dat verzet en het breken van de wet bij Thoreau altijd gaat om het weigeren van het volgen van de wet. Het gaat dus niet om het trachten te implementeren van betere alternatieven, maar eerder om een signaal van ontrouw en onafhankelijkheid van de staat. Thoreau zet met andere woorden het individu en diens vrijheden centraal. De staat heeft volgens hem nooit de volledige autoriteit of macht over het individu en moet om 'juist' te zijn steeds rekenen op de goedkeuring van elk van haar burgers.

Thoreaus verzet tegen de staat is dus een kritiek op de autoriteit van de staat. Men kan Thoreau met moeite een anarchist noemen, toch vertoont deze kritiek en Thoreaus mens- en wereldbeeld enkele gelijkenissen met deze ideologische denkstroom. Noam Chomsky legt in het boekje *On Anarchism* uit dat anarchisme een zeer divers en steeds evoluerend gedachtegoed is.¹⁰⁴ Chomsky verwijst naar Rudolf Rockers begrip van anarchisme als een denkstroom waarin de vrije en onverstoorde ontwikkeling van het individu en de sociale krachten van het leven centraal staan.¹⁰⁵ Vrijheid is het centrale begrip binnen het anarchisme en wordt door Mikhail Bakunin omschreven als de mogelijkheid om zichzelf als individu ten volle te ontwikkelen, zowel op materieel, intellectueel en moreel vlak.¹⁰⁶ Volgens Chomsky beschouwen anarchisten de autoriteit van de

¹⁰² Thoreau, 'Civil Disobedience', p. 3, 5 & 7.

¹⁰³ Thoreau, 'Civil Disobedience', p. 13, 16, 30, 37-38.

¹⁰⁴ Chomsky, N., *On Anarchism*, Londen: Penguin Books, 2014, p. 1.

¹⁰⁵ Chomsky, *On Anarchism*, p. 2.

¹⁰⁶ Chomsky, *On Anarchism*, p. 7-8.

staat bij voorbaat als illegitiem, tenzij de staat de geldigheid van haar macht en autoriteit kan bewijzen.¹⁰⁷ Indien de staat dit niet kan, heeft het individu elk recht om niet te gehoorzamen.

De grote vraag is hier natuurlijk wie bepaalt of de staat geldige redenen heeft om gehoorzaamheid aan de wetten af te dwingen. Bovendien is er binnen het anarchisme geen eensgezindheid over wat de rol is van het sociale en hoe het individu zich tegenover het sociale verhoudt. Ook Thoreau lijkt geen rekening te houden met hoe hij zich als individu verhoudt tegenover het sociale en steeds ingebed is in een groter geheel waar niet altijd aan te ontsnappen valt. Hij rechtvaardigt zijn handelingen vanuit een morele plicht om te handelen naar wat juist is en niet naar wat de hegemoniale orde voorschrijft als juist (of wettelijk). Wat juist is voor hem, is dit echter niet noodzakelijk voor iemand anders. Thoreau ontsnapt dus niet helemaal aan het moraliserende karakter dat ook tegenstanders van verzet hanteren om daden van verzet te depolitiseren en te delegitimeren. Toch vormde hij een belangrijke bron van inspiratie voor Mahatma Gandhi en Martin Luther King Jr.

Mohandas Karamchand Mahatma Gandhi en de *satyagraha*

Mohandas Karamchand Mahatma Gandhi staat bekend als leider in de strijd tegen het Brits imperialisme in India.¹⁰⁸ Hij verzette zich tegen de rassen- en klassendiscriminatie en eiste de politieke onafhankelijkheid van India om dit te kunnen bereiken. Gandhi koos voor de methode van *satyagraha*, oftewel weerloos verzet, uit de overtuiging dat dit het goede in zijn tegenstanders zou opwekken. Hoewel hij zijn volgers opriep tot burgerlijke ongehoorzaamheid en geweldloos verzet, braken er ook rellen los. Gandhi was bovendien ook telkens op zoek naar nieuwe methodes van verzet. Zijn hongerstaking is daar een voorbeeld van. Opmerkelijk, want deze vorm van verzet wordt doorgaans eerder onder de noemer van onburgerlijke ongehoorzaamheid geplaatst omdat ze als aanstootgevend kan worden beschouwd. Toch stond ook bij deze alternatieve verzetsmethode het weerloos verzet en vrijwillige lijden voor Gandhi centraal.

In zijn verdedigingsrede in Ahmadabad op 23 maart 1922 stelde Gandhi sterk: “Geweldloosheid is de eerste bepaling van mijn geloof.”¹⁰⁹ Hij werd beschuldigd van opruiing van het volk en ontkende dit niet in zijn weerwoord. Gandhi vroeg de hoogste straf. Hieruit blijkt het niet-ontwijkende karakter dat vaak wordt toegeschreven aan burgerlijke ongehoorzaamheid. Verder in zijn betoog stelt Gandhi ook dat hij de hoogste straf wil “voor wat volgens de wet een opzettelijke

¹⁰⁷ Chomsky, *On Anarchism*, p. 110.

¹⁰⁸ Fogteloo, M. (ed.), *'I have a dream'. Belangrijke en bijzondere redevoeringen uit de wereldgeschiedenis*, Utrecht: A.W. Bruna Uitgevers B.V., 1998, p. 157-159 & 201-205.

¹⁰⁹ Fogteloo, *'I have a dream'*, p. 202.

misdaad is en volgens [hem] de hoogste plicht van een burger”¹¹⁰. Een hoge straf zou het onrecht waar de staat zich aan schuldig maakt enkel benadrukken. Gandhi beschouwt “het als een deugd onvrede te koesteren tegen een regering” die de bevolking onderdrukt en “als een zonde liefde te koesteren voor [dit] systeem.”¹¹¹ Hij maakt dus net als Thoreau een onderscheid tussen wat goed is en wat wettelijk is en geeft prioriteit aan het eerste.

Martin Luther King Jr. en de Amerikaanse burgerrechtenbeweging

Op zoek naar een gepaste methode om zich te verzetten tegen het kwaad in de wereld en geïnspireerd door Gandhi's *satyagraha* wendde ook Martin Luther King Jr. niet-gewelddadig verzet aan. In 'Pilgrimage to Nonviolence' beschrijft hij zes aspecten die achter de filosofie van niet-gewelddadig verzet schuilen.¹¹² Zo verwerpt hij de opvatting dat weerloos verzet passief zou zijn en stelt hij hier tegenover dat deze vorm van verzet net heel actief is op spiritueel vlak. Verder stelt King dat het doel altijd gemeenschapsvorming is. Om dit te bereiken richt het verzet zich nooit tegen mensen die kwade dingen doen, maar tegen de kwade krachten zelf. Net als Gandhi stelt ook King het niet-ontwijkende karakter en een bereidheid om leed en 'straf' te ondergaan voorop. Ook liefde staat centraal in deze filosofie: King meent dat het weigeren om de tegenstander te haten, liefde voor de gemeenschap in zich draagt. Het laatste aspect dat hij toeschrijft aan de filosofie van niet-gewelddadig verzet is het geloof in de rechtvaardige aard van het universum. Hierin komt zijn eigen religiositeit naar voren.

Overtuigd van deze methode om kwaad met liefde (en geweldloosheid) te bestrijden, ontpopte King zich tot leider van de Amerikaanse burgerrechtenbeweging in de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw. Wanneer hij in april 1963 opgepakt wordt na vreedzaam protest in Birmingham verzoeken enkele witte geestelijken hem te wachten met zijn protest tot er zich een beter moment aandient. In 'Letter from Birmingham jail' reageert King op hun kritiek en verdedigt hij zijn acties.¹¹³ Hij beschouwt het als een morele plicht zich te verzetten tegen onrecht. King beschouwt onrecht of onrechtvaardige wetten als wetten die niet in lijn liggen met de hogere morele wet waarbij de mens niet in haar waardigheid geschonden wordt. Een onrechtvaardig systeem wordt volgens King ook opgelegd door een machtige meerderheid aan een minderheid. Wanneer dit onrecht niet ongedaan kan worden gemaakt door onderhandelingen is er directe actie nodig. King pleit voor niet-gewelddadige directe actie omdat hij ervan overtuigd is dat liefde sterker is dan haat. Dit is dus een strategisch argument. King heeft geleerd uit de geschiedenis dat wanneer onderdrukking

¹¹⁰ Fogteloo, 'I have a dream', p. 202.

¹¹¹ Fogteloo, 'I have a dream', p. 204.

¹¹² King, M.L., 'Pilgrimage to Nonviolence', p. 102-107.

¹¹³ King, M.L., 'Letter from Birmingham jail', *The Atlantic Monthly*, 212(2), 1963, p. 78-88.

niet de kans krijgt zich te uiten, het uiteen spat in geweld. Hij droomt van een gemeenschap waarin “kleine zwarte jongens en zwarte meisjes hand in hand kunnen gaan met kleine blanke [sic] jongens en blanke [sic] meisjes en samen kunnen lopen als broeders en zusters”¹¹⁴ Om zijn doel te bereiken is het dus noodzakelijk dat hij zich niet aan dezelfde geweldspelingen schuldig maakt als zijn tegenstanders.

Zowel Thoreau, Gandhi als King beroepen zich in hun narratieven op een morele plicht om zich te verzetten tegen onjuiste wetten. Aan de hand van enkele algemene rechtvaardigingstheorieën van (on)burgerlijke ongehoorzaamheid ga ik hieronder op zoek naar de morele principes waarop deze plicht om zich te verzetten gebaseerd is.

2.1.2. Algemene rechtvaardigingstheorieën

De liberale rechtvaardigingstheorie van Rawls

De meest bekende moreel-filosofische rechtvaardiging van burgerlijk ongehoorzaam verzet is de liberale rechtvaardigingstheorie van Rawls die hij uiteenzet in *A Theory of Justice*.¹¹⁵ Rawls duidt drie voorwaarden aan op basis waarvan burgerlijke ongehoorzaamheid aanvaard kan worden. Een eerste voorwaarde luidt dat burgerlijke ongehoorzaamheid enkel toelaatbaar is wanneer het gericht is tot ernstige en duidelijke voorbeelden van onrecht. Meer bepaald, doelt Rawls op onrechtmatigheden die het principe van gelijke vrijheid schenden. Dit principe ligt volgens Rawls aan de basis van gelijk burgerschap in een constitutionele politieke orde en garandeert dat andere onrechtvaardigheden via politieke processen aangepakt kunnen worden. Een schending van het principe van gelijke vrijheid is dus volgens Rawls een aanvaardbare voorwaarde voor burgerlijke ongehoorzaamheid.

Een tweede voorwaarde is dat alle overige legale middelen om de politieke meerderheid aan te spreken niets hebben opgebracht.¹¹⁶ Rawls redenering gaat als volgt: als burgerlijke ongehoorzaamheid een laatste redmiddel is voor een minderheid wiens rechten en vrijheden door een meerderheid geschonden worden, dan dient het als verzetsmiddel noodzakelijk te zijn. Wanneer andere legale mechanismen, zoals legale protesten en politieke oppositie de meerderheid onberoerd laten, wordt burgerlijke ongehoorzaamheid noodzakelijk. Rawls merkt hierbij op dat de legale middelen benut moeten zijn, maar niet noodzakelijk uitgeput, om burgerlijke ongehoorzaamheid te rechtvaardigen. Wanneer een eerste poging tot legaal verzet op dovemans oren stuit, kan dit reden zijn om niet te geloven dat een tweede poging meer uithaalt en

¹¹⁴ Fogteloo, *'I have a dream'*, p. 404.

¹¹⁵ Rawls, *'Duty and Obligation'*, p. 371-377.

¹¹⁶ Rawls, *'Duty and Obligation'*, p. 373.

wordt burgerlijke ongehoorzaamheid een legitiem alternatief. Rawls nuanceert deze voorwaarde zelfs nog verder en stelt dat wanneer het onrecht aan een minderheid zo buitensporig is en de gelijke vrijheid schendt, zelfs burgerlijke ongehoorzaamheid te mild kan zijn om de meerderheid tot luisteren te dwingen.

Een derde en laatste voorwaarde heeft betrekking tot de efficiëntie van het verzet.¹¹⁷ Als twee of meerdere minderheidsgroepen tegelijkertijd bepaalde eisen stellen en de meerderheid proberen aan te spreken, zullen zij de kracht van elkaars boodschap verminderen. Rawls voegt hieraan toe dat de ruis die teweeg wordt gebracht door verschillende minderheden die opkomen voor hun rechten, ook kan leiden tot instabiliteit van de politieke orde. Rawls stelt dat ondanks de aanwezigheid van de vorige twee criteria die burgerlijke ongehoorzaamheid kunnen rechtvaardigen, er steeds moet nagedacht worden over de slaagkans van bepaalde acties. Het is volgens Rawls onverstandig om tot burgerlijk ongehoorzame acties over te gaan wanneer het geen gewenste resultaten oplevert.

Rawls meent dus dat burgerlijke ongehoorzaamheid te rechtvaardigen is wanneer het onrecht dat men bevecht het principe van gelijke vrijheid schendt; wanneer andere legale verzetsvormen de meerderheid onberoerd hebben gelaten en wanneer de uitkomst van de acties effectief is.¹¹⁸ Deze rechtvaardigingstheorie kadert in een eng begrip van burgerlijke ongehoorzaamheid en in een enge context van een bijna rechtvaardige samenleving. De derde voorwaarde is vooral strategisch van aard en lijkt mij overbodig om burgerlijk ongehoorzaam verzet te rechtvaardigen. Bovendien is het vaak onmogelijk om de uitkomst van acties te bepalen. Wie niets doet, kan niets verkeerd doen, maar doet ook niets goed. Actie ondernemen om de gelijke vrijheid te beschermen, zou dus niet mogen afhangen van wat andere groepen wel of niet doen.

Democratische rechtvaardigingstheorie van Arendt en Habermas

Hannah Arendt en Jürgen Habermas verbinden burgerlijke ongehoorzaamheid beiden aan de democratische staat.¹¹⁹ Arendt wijst in haar essay 'Civil Disobedience' op een onderscheid tussen burgerlijke en criminele ongehoorzaamheid.¹²⁰ Burgerlijke ongehoorzaamheid ziet ze als een indicatie voor een verlies aan autoriteit van de wet, terwijl criminele ongehoorzaamheid het resultaat is van een gebrek aan competentie en macht bij de politie. Hoewel het tweede misschien

¹¹⁷ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 373-376.

¹¹⁸ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 371-377.

¹¹⁹ Arendt, 'Civil Disobedience'. & Habermas, J., 'Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State', *Berkeley Journal of Sociology*, 30, 1985, p. 95-116.

¹²⁰ Arendt, 'Civil Disobedience', p. 61.

wat kort door de bocht is, interesseert mij voor deze paper vooral wat ze zegt over burgerlijke ongehoorzaamheid.

Verandering is volgens Arendt inherent aan het menselijke samenleven.¹²¹ De wet kan zich echter niet zelf veranderen. Dit betekent dat verandering steeds van buiten het wettelijke kader moet komen. Arendt meent dat de representatieve democratie (in haar tijd al!) en het recht op meningsverschillen zijn uitgehold.¹²² Het is niet meer mogelijk om binnen het democratisch systeem een afwijkende mening te uiten. Hierdoor wordt de vrijheid van meningsuiting, spreken en vereniging naar een extralegale sfeer verplaatst. De vrijheid van vereniging in partijen of organisaties heeft zich vertaald naar burgerlijke ongehoorzaamheid, zoals ook het recht op oppositie binnen het systeem verandert is in verzet.¹²³ Arendt rechtvaardigt burgerlijke ongehoorzaamheid dus vanuit een democratisch perspectief als een noodzakelijke vorm van vrijheid van meningsuiting binnen een democratie die haar autoriteit en legitimiteit verliest.

Net als Arendt verbindt ook Habermas burgerlijke ongehoorzaamheid aan de legitimiteit van de democratie. Habermas maakt een onderscheid tussen legaliteit en legitimiteit.¹²⁴ In een democratie bepaalt de wet, die doorgaans door de volksvertegenwoordigers wordt gestemd, wat legaal is. De staat verwacht dan ook van haar burgers dat zij de wet respecteren en gehoorzamen, want *dura lex, sed lex*. Burgerlijke ongehoorzaamheid daagt deze trouwheid aan de wet uit. Dit is volgens Habermas gerechtvaardigd wanneer de wet niet legitiem, of onrechtvaardig, is. Burgerlijke ongehoorzaamheid functioneert dus als bewaker van de legitimiteit, want ook in een legitieme democratie kunnen sommige wetten dat niet zijn. Om de democratie dus intact te houden en te beschermen, moet er buiten het wettelijke en legale kader een mogelijkheid zijn zich te verzetten en uit te spreken tegen onrecht. Zolang burgerlijke ongehoorzaamheid geweldloos gebeurt met de intentie om de meerderheid aan te spreken op hun redelijkheid en rechtvaardigheidszin¹²⁵, kan het steunen op democratische principes als de vrijheid van spreken of vereniging.

Deliberatieve rechtvaardigingstheorie van Smith

William Smith definieert burgerlijke ongehoorzaamheid als “een publieke, niet-gewelddadige, gewetensvolle, maar ook politieke daad, tegen de wet, uitgevoerd als oppositie tegen de wetten en het beleid van de regering”¹²⁶. Net zoals Rawls burgerlijke ongehoorzaamheid vergelijkt met

¹²¹ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 65-70.

¹²² Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 78.

¹²³ Arendt, ‘Civil Disobedience’, p. 92.

¹²⁴ Habermas, ‘Civil Disobedience’, p. 100-103.

¹²⁵ Habermas, ‘Civil Disobedience’, p. 99.

¹²⁶ Delmas, ‘Disobedience, civil and otherwise’, p. 198 & Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, p. 3.

vrijheid van meningsuiting, definieert Smith deze vorm van verzet als een communicatieve daad. Smith leidt uit zijn eigen definitie af dat het publieke, niet-gewelddadige, gewetensvolle en politieke karakter van burgerlijke ongehoorzaamheid geen moreel probleem vormt omdat dit strookt met de waarden binnen een democratie waarin open en vreedzame dialoog centraal staat. Wat echter wel een moreel probleem veroorzaakt volgens Smith is welke boodschap burgerlijke ongehoorzamen willen overbrengen en vooral de manier waarop, namelijk illegaal door de wet te breken.

Zoals Rawls zijn definitie en rechtvaardigingstheorie kadert binnen de context van een bijna rechtvaardige samenleving, doet Smith dit binnen het kader van wat hij een deliberatieve democratie noemt.¹²⁷ Binnen een deliberatieve democratie heerst er volgens hem een morele plicht om de wet te gehoorzamen omdat dit blijkt geeft van wederzijds vertrouwen of wat hij aanduidt als civiele vriendschap. Er zijn volgens Smith drie redenen waarom het verkeerd is om te breken met de wet.¹²⁸ De eerste reden is dat breken met de wet ingaat tegen de morele plicht om aan de wetten te gehoorzamen. Daarbij ontkent men het bindende karakter van democratische beslissingen en respecteert men dus ook de rechten en plichten van medeburgers niet. Een tweede argument tegen burgerlijke ongehoorzaamheid betreft de wettelijke en sociale kosten, alsook wanorde en instabiliteit, die het teweeg kan brengen. Een laatste argument tegen burgerlijke ongehoorzaamheid is dat één daad van verzet kan aanzetten tot meerdere daden van verzet en daardoor de instabiliteit verhoogt en de civiele vriendschap nog meer onder druk zet. Smith is dus bezorgd om de druk die burgerlijke ongehoorzaamheid zou zetten op civiele vriendschap, of sociale cohesie.

Ondanks de morele plicht om de wetten van de staat te gehoorzamen, identificeert Smith drie contexten waarin onrecht bestreden mag worden met burgerlijke ongehoorzaamheid in een deliberatieve democratie.¹²⁹ Een eerste context waarin burgerlijke ongehoorzaamheid te rechtvaardigen is, doet zich voor wanneer er sprake is van deliberatieve respectloosheid. Met dit begrip duidt Smith op het miskennen en dus niet respecteren van medeburgers als zodanig. Concreet betekent deliberatieve respectloosheid dat een meerderheid in een deliberatieve democratie buitensporig onrecht toelaat dat niet compatibel is met de waarde van civiele vriendschap. In deze context vervalt de morele plicht om te gehoorzamen aan de wetten. De context van deliberatieve respectloosheid lijkt sterk overeen te komen met Rawls' eerste en

¹²⁷ Delmas, 'Disobedience, civil and otherwise', p. 198-199.

¹²⁸ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, p. 5-7.

¹²⁹ Delmas, 'Disobedience, civil and otherwise', p. 206.

tweede voorwaarde, namelijk dat er sprake is van een buitensporig onrecht dat de meerderheid onberoerd laat.

Smith omschrijft nog een tweede context waarin deliberatieve onenigheid centraal staat. Deliberatieve onenigheid komt tot stand wanneer de uitkomst van een democratisch proces onrechtvaardig is, maar wel democratisch en dus civiel. Een laatste context die Smith omschrijft is die van deliberatieve inertie. Deliberatieve inertie betekent dat het democratische beslissingsproces afgebroken wordt. Concreet wijst Smith met dit begrip op hoe bepaalde agendapunten en discussies uit de publieke sfeer gehouden worden. Burgerlijke ongehoorzaamheid kan ertoe bijdragen om dringende en belangrijke zaken opnieuw publiek te maken en te politiseren. Smith stelt dan ook dat er een “nauwe link is tussen de rechtvaardiging van burgerlijke ongehoorzaamheid en de functie van de publieke sfeer in een deliberatieve democratie.”¹³⁰ De acties van Greenpeace of Extinction Rebellion die de gevolgen van de klimaatopwarming en milieuvervuiling proberen aan te kaarten zijn hier een voorbeeld van.

Smith identificeert dus drie vormen van onrecht, met name deliberatieve respectloosheid, deliberatieve onenigheid en deliberatieve inertie, die burgerlijke ongehoorzaamheid kunnen rechtvaardigen binnen een deliberatieve democratie. Hiermee benadrukt hij de rol van burgerlijke ongehoorzaamheid als een bewaker van rechtvaardigheid én democratische waarden.¹³¹ Volgens Delmas focust Smith enkel op de wetgevende macht en ziet hij daardoor de uitvoerende en rechterlijke macht, die ook elk hun functie hebben binnen een democratie, over het hoofd.¹³² Delmas stelt dat ook officiële respectloosheid en deliberatieve onwetendheid behoren tot de vormen van onrecht die in een democratie burgerlijke ongehoorzaamheid kunnen rechtvaardigen.

Officiële respectloosheid doet zich voor wanneer uitvoerende en rechterlijke machtsambtenaars, zoals rechters of politieagenten, illegale of onrechtvaardige praktijken uitoefenen.¹³³ Voorbeelden hiervan zijn klassenjustitie en politiegeweld. Net als bij deliberatieve respectloosheid worden medeburgers niet als zodanig gerespecteerd, maar in tegenstelling tot deliberatieve respectloosheid gaat het wangedrag hier niet uit van een meerderheid, maar van een machtige minderheid van ambtenaren die onrecht actief in stand kunnen houden. Ook deze vorm van onrecht verwerpt de morele plicht om de wetten te gehoorzamen en kan burgerlijke ongehoorzaamheid rechtvaardigen. Bovendien kan officiële respectloosheid volgens Delmas ook

¹³⁰ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, p. 12, eigen vertaling uit het Engels.

¹³¹ Smith, *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, p. 9. Smith probeert op deze manier de verschillen tussen de liberale en democratische rechtvaardigingstheorieën te overbruggen en de tekortkomingen van beide benaderingen te adresseren.

¹³² Delmas, ‘Disobedience, civil and otherwise’, p. 206-207.

¹³³ Delmas, ‘Disobedience, civil and otherwise’, p. 207-208.

onburgerlijke ongehoorzaamheid rechtvaardigen. Zo stelt ze dat officiële respectloosheid aanleiding kan geven tot eigenrichting of vigilantisme. Wanneer het rechtssysteem en de politie erin falen de rechten van burgers te verdedigen en zich zelf schuldig maken aan het toebrengen van onrecht, is het volgens Delmas gerechtvaardigd het recht in eigen handen te nemen op voorwaarde dat het over werkelijk moreel onrecht gaat. Dit geldt dus niet voor elke actie van onburgerlijke ongehoorzaamheid: de burgerwachten en lynchpartijen van de Ku Klux Klan waren ten gronde immoreel en kunnen op geen enkele manier gerechtvaardigd worden.

Deliberatieve onwetendheid is de laatste categorie van onrecht die volgens Delmas burgerlijke ongehoorzaamheid kan rechtvaardigen.¹³⁴ Het begrip duidt op het gebrek aan kennis van burgers over officieel wangedrag, corruptie en overheidszaken. Dit ondermijnt volgens Delmas het deliberatieve karakter van de democratische en publieke arena en vereist verandering. Het verschilt van officiële respectloosheid in het opzicht dat deliberatieve onwetendheid niet open en zichtbaar is voor het publiek. Machtsambtenaars houden als het ware bepaalde zaken geheim, terwijl officiële respectloosheid open en publiekelijk plaatsgrijpt. Dit onrecht geeft, volgens Delmas, niet alleen aanleiding tot burgerlijke ongehoorzaamheid, maar ook tot onburgerlijke vormen van verzet zoals klokkenluiden. Hierbij verspreidt de klokkenluider geheime informatie vaak anoniem en probeert men de juridische consequenties te ontwijken.

Delmas toont dat Smiths deliberatieve rechtvaardigingstheorie voor burgerlijke ongehoorzaamheid niet alleen kan steunen op vormen van onrecht als deliberatieve respectloosheid, deliberatieve onenigheid en deliberatieve inertie, maar ook op officiële respectloosheid en deliberatieve onwetendheid. Ze gaat zelfs nog een stap verder en beweert dat deze vormen van onrecht niet alleen een mogelijke rechtvaardigingsgrond zijn voor burgerlijke ongehoorzaamheid, maar ook voor onburgerlijk ongehoorzaam verzet. Hieronder zal ik verder ingaan op hoe Delmas een morele rechtvaardigingstheorie ontwikkelt die zowel burgerlijk als onburgerlijk ongehoorzaam verzet kan legitimeren.

2.2. Onburgerlijke ongehoorzaamheid

Waar filosofen als Rawls, Arendt, Habermas en Smith vooral focussen op een rechtvaardiging van burgerlijke ongehoorzaamheid als legitieme vorm van verzet in een democratie, verlegt Delmas de focus naar een algemene morele rechtvaardigingstheorie die ook van toepassing is op onburgerlijke vormen van principiële ongehoorzaamheid. Omdat Delmas één van de meest vooraanstaande hedendaagse filosofen is die de morele plicht tot (onburgerlijk) verzet verdedigt,

¹³⁴ Delmas, 'Disobedience, civil and otherwise', p. 208-210.

ga ik in dit deel uitgebreid in op haar rechtvaardigingstheorie. In het artikel ‘Disobedience, civil and otherwise’ betoogde Delmas reeds dat Smiths deliberatieve rechtvaardigingstheorie uitgebreid kan worden en ook van toepassing is op onburgerlijke ongehoorzaamheid. In haar boek *A Duty to Resist* verdedigt ze de stelling dat

“de normatieve principes – de natuurlijke plicht tot gerechtigheid, billijkheid, de Samaritaanse plicht en politiek lidmaatschap – die gewoonlijk gebruikt worden om de morele plicht om de wet te gehoorzamen te gronden, ook de plichten gronden om zich te verzetten onder onrechtvaardige sociaal-politieke voorwaarden, en dat deze plichten zowel via burgerlijke als onburgerlijke ongehoorzaamheid vervuld kunnen worden.”¹³⁵

Delmas verschuift de focus op principiële ongehoorzaamheid als een moreel recht naar principiële ongehoorzaamheid en verzet als een morele plicht. Haar rechtvaardigingstheorie sluit hierdoor meer aan bij de rechtvaardigingsnarratieven van verzetters als Thoreau, Gandhi en King. Alle drie spraken zij over een morele plicht die hen aanzette tot daden van burgerlijke ongehoorzaamheid. Ook in de meer recentere voorbeelden van verzet zien we dit narratief terugkeren. Ook leden van Occupy of de Indignados, activisten als Cédric Herrou en klokkenluiders als Edward Snowden beroepen zich op een morele plicht om hun acties van principiële ongehoorzaamheid te legitimeren.¹³⁶

Voordat ik overga tot het bespreken van de principes waarop deze morele plichten tot verzet steunen, dient er opgemerkt te worden dat deze rechtvaardigingstheorie enkel van toepassing is wanneer er sprake is van sociaal-politiek onrecht. Op basis van een interpretatie van Smiths rechtvaardigingstheorie identificeerde Delmas vijf vormen van onrecht die kunnen voorkomen in een (deliberatieve) democratie. Deze waren deliberatieve respectloosheid, deliberatieve onenigheid, deliberatieve inertie, officiële respectloosheid en deliberatieve onwetendheid.¹³⁷ Onrecht kan natuurlijk ook plaatsvinden buiten de context van een democratie. Wanneer Delmas het over onrecht heeft duidt ze hiermee op drie overlappende vormen van onrecht, met name, wettelijk, individueel en structureel onrecht.¹³⁸

Wettelijk onrecht komt voor wanneer het legale systeem politiek morele normen, zoals het respect voor iedereen als vrij en gelijk persoon, schendt.¹³⁹ Individueel onrecht vindt plaats wanneer een individu willens en wetens schade toebrengt aan een ander individu. Structureel onrecht daarentegen wordt gekenmerkt door onbedoelde, maar desalniettemin,

¹³⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. viii, eigen vertaling uit het Engels.

¹³⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 5-12.

¹³⁷ Delmas, ‘Disobedience, civil and otherwise’, p. 198-211.

¹³⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 12, in het Engels spreekt Delmas respectievelijk over *law*, *agent* en *structural injustice*.

¹³⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 12-13.

onrechtvaardige uitkomsten van de maatschappelijke orde die gefundeerd is op een onaanvaardbaar waardensysteem. Structureel onrecht komt met andere woorden voor wanneer een bepaalde groep mensen verhinderd wordt door een problematisch systeem van normen en voorrechten om zich verder te ontwikkelen terwijl een andere groep hier voordeel aan heeft.

Wanneer er dus geen sprake is van onrecht, kan principiële ongehoorzaamheid niet rechtvaardig zijn. Verzetters moeten volgens Delmas ook rekening houden met andere beperkingen. Zo moeten ze volgens haar steeds

“handelen met respect voor andermans belangen, inclusief, maar niet gelimiteerd tot, hun basisbehoeften in het leven en lichamelijke integriteit; hun belangen bij non-dominantie en in het kiezen van waarden die hun levens vormgeven; en hun belangen in bescherming door een stabiel en veilig rechtssysteem.”¹⁴⁰

Deze menselijke basisbehoeften begrenzen principiële ongehoorzaamheid zowel qua doelen als qua inzetbare middelen. Het zijn overigens ook deze grenzen die het verschil duidelijk maken tussen wat we kunnen aanvaarden als legitiem verzet en wat we kunnen en moeten afwijzen als onaanvaardbaar. Denk bijvoorbeeld aan de aanslag van Anders Breivik of de bestorming van het Capitool op 6 januari 2021¹⁴¹. Anders Breivik maakte zevenenzeventig dodelijke slachtoffers waarmee hij deze mensen miskende in hun menselijkheid, vrijheid en gelijkheid. De bestormers van het Capitool vormden een bedreiging voor de rechtsstaat. Beide acties zijn ongetwijfeld politiek van aard en mogen niet louter als crimineel worden weggezet. Dit betekent echter niet hetzelfde als het aanvaarden en onbestraft laten van zulk gedrag.

Respect voor de menselijke basisrechten betekent niet dat verzet niet onburgerlijk mag en kan zijn. Verzet mag aanstootgevend zijn. Dit is één van de eigenschappen van onburgerlijke ongehoorzaamheid.¹⁴² Principiële ongehoorzaamheid kan onburgerlijk zijn zonder dat het de menselijke basisbehoeften schendt. Ik denk bijvoorbeeld aan de *radical rudeness* (of radicale onbeschoftheid) van de Ugandese dichteres, academica, en activiste Stella Nyanzi. In haar dichtbundel *No Roses From My Mouth*, die ze schreef vanuit de gevangenis, is ze messcherp voor de dictatoriale Ugandese president Museveni. Ze verzet zich tegen zijn onderdrukkende,

¹⁴⁰ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 49.

¹⁴¹ Goes & De Vroey, ‘Eén jaar na de ongeziene bestorming van het Capitool’.

¹⁴² Ter herinnering, deze masterproef volgt de definitie van Delmas van onburgerlijke ongehoorzaamheid als “verborgen/anoniem, ontwijkend, gewelddadig, of aanstootgevend/respectloos.” Zie hiervoor Delmas, ‘Uncivil disobedience’, p. 19, eigen vertaling uit het Engels. Onburgerlijke ongehoorzaamheid kan dus gewelddadig zijn, maar is dat niet noodzakelijk.

misogyne en anti-LGBTQ+ regime door hem, zijn regering en verwanten te bespotten. Eén van haar gedichten gaat als volgt:

“ENEMA

The dictator is a big fat old poop
Enlarged in the bowels of Uganda.
In pain the masses live and stoop.
Thirty-three years of constipation!
We shall no longer use a tender scoop
For we are the enema.
The dictator is a big malignant tumor
Spreading his cancer all over Uganda.
The elite lay besieged and in a stupor.
The masses yield, too weakened by hunger.
But we refuse to surrender
For we are the surgeon's blade.”¹⁴³

Een ander voorbeeld van Nyanzi's radicale onbeschoftheid is het ontbloten van haar borsten uit protest tijdens haar proces.¹⁴⁴ Haar verzet is niet gewelddadig, maar voor sommigen wel aanstootgevend en onfatsoenlijk waardoor het niet onder de categorie van burgerlijke ongehoorzaamheid valt, waarbij decorum/fatsoen ook als een voorwaarde geldt. Nyanzi's verzet valt daardoor onder de noemer van onburgerlijke ongehoorzaamheid.

Tegenstanders van onburgerlijke ongehoorzaamheid lijken deze brutaliteit en manier van aanpak te verafschuwen en geven om verschillende redenen de voorkeur aan burgerlijke ongehoorzaamheid. Een eerste argument dat hier vaak voor wordt aangewend heeft betrekking tot de effectiviteit van onburgerlijk ongehoorzaam verzet.¹⁴⁵ Onburgerlijk ongehoorzaam verzet zou contraproductief zijn omdat gewelddadig protest mensen afschrikt. Gewelddadig verzet zou dus de doelen en boodschap van het protest ondermijnen. Statistisch onderzoek van Erica

¹⁴³ Nyanzi, S., *No Roses From My Mouth*, Kampala: Ubuntu Reading Group, 2020, p. 37. Een ander voorbeeld van Nyanzi's radicale onbeschoftheid is het ontbloten van haar borsten uit protest in de rechtszaal tijdens haar proces en andere gelegenheden. Haar verzet is niet gewelddadig, maar voor sommigen wel aanstootgevend en onfatsoenlijk waardoor het niet onder de categorie van burgerlijke ongehoorzaamheid valt, waarbij decorum/fatsoen ook als een voorwaarde geldt. Ik beschouw Nyanzi's verzet daarom als een voorbeeld van onburgerlijke ongehoorzaamheid.

¹⁴⁴ S. n., BBC, 'Uganda's Stella Nyanzi bares breasts in protest at jail sentence', 2 augustus 2019, geraadpleegd op 23 mei 2025 via <https://www.bbc.com/news/world-africa-49210281>.

¹⁴⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 58-59.

Chenoweth en Maria Stephan lijkt deze stelling te bevestigen, vooral in liberale democratieën.¹⁴⁶

Toch kunnen er vraagtekens gezet worden bij de methode en codering die Chenoweth en Stephan in hun onderzoek hanteren.¹⁴⁷ Zo beschouwen ze enkel gewapende opstanden als gewelddadig en classificeren ze bewegingen als vreedzaam die ook gewelddadige aftakkingen hadden. Ook inhoudelijk kan men zich afvragen wat deze stelling betekent voor onburgerlijke ongehoorzaamheid. Niet elke vorm van onburgerlijke ongehoorzaamheid is namelijk gewelddadig. Denk maar even terug aan de *radical rudeness* van Stella Nyanzi. Haar acties zijn onbeschoft, maar communicatief van aard en dragen bij aan de bewustwording van het onrecht dat de Ugandese bevolking wordt aangedaan. Ook onburgerlijke ongehoorzame acties die heimelijk worden uitgevoerd vallen niet onder deze stelling. Deze acties zijn niet publiek en oefenen dus ook geen invloed uit op de massa. Bovendien klopt ook de stelling over de inefficiëntie van onburgerlijke ongehoorzaamheid niet. Delmas geeft het voorbeeld van mensen die illegalen onderdak, eten, drinken en legale bijstand geven.¹⁴⁸ Deze acties gebeuren niet *out in the open*, maar hebben wel een directe impact die burgerlijke ongehoorzaamheid niet altijd heeft.

Een tweede pragmatische argument dat de voorkeur geeft aan burgerlijke ongehoorzaamheid betreft de zogenaamde sociaal voordelige gevolgen van burgerlijke ongehoorzaamheid. Door zich burgerlijk te verzetten tonen betogers dat ze ook wanneer ze hun eisen verwerven consequent en juist kunnen handelen in het belang van de gehele samenleving. Delmas werpt hier tegenin dat onburgerlijke ongehoorzaamheid niet noodzakelijk problematische waarden en normen reflecteert, noch de toekomstige samenwerking met medeburgers verhindert.¹⁴⁹ Soms wordt onburgerlijke ongehoorzaamheid geleid door woede en haat, waarden die men gewoonlijk veroorzaakt, maar in onderdrukkende situaties onvermijdbaar zijn. Woede en haat kunnen overigens ook drijfkrachten zijn van burgerlijke ongehoorzaamheid, maar in dat geval milder of niet geuit worden.

Een laatste argument tegen onburgerlijke ongehoorzaamheid luidt dat burgerlijkheid een morele plicht is in een liberale democratie.¹⁵⁰ Deze plicht wordt ook wel civiele vriendschap genoemd en duidt op de bereidheid van burgers om samen te leven in banden van

¹⁴⁶ Chenoweth, E. & Stephan, M., *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York: Columbia University press, 2011.

¹⁴⁷ Chenoweth & Stephan, *Why Civil Resistance Works*.

¹⁴⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 59.

¹⁴⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 61-62.

¹⁵⁰ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 62-68.

wederkerigheid. Civiele vriendschap veronderstelt dat burgers als elkaars gelijke worden gezien en behandeld. Onburgerlijke ongehoorzaamheid, zoals rellen, ondermijnen de burgerlijke vriendschap door elkaar niet als gelijke te erkennen. Delmas stelt echter dat dit een manier is om de illusie van burgerlijke vriendschap te doorprikken. Zelfs in een democratie kan sprake zijn van onderdrukking en leeft niet iedereen op gelijke voet met elkaar. Onburgerlijke ongehoorzaamheid kan deze ongelijkheid zichtbaar maken en de authenticiteit van burgerlijke vriendschap in vraag stellen en mogelijk zelfs herstellen. Dat gezegd zijnde, volgt hieronder een overzicht van de vier normatieve principes die niet alleen burgerlijke, maar ook onburgerlijke vormen van principiële ongehoorzaamheid kunnen rechtvaardigen.

2.2.1. De natuurlijke plicht tot gerechtigheid

Conceptuele omkadering

De natuurlijke plicht tot gerechtigheid fundeert de plicht tot gehoorzaamheid aan de wetten, maar kan volgens Delmas in bepaalde gevallen van ernstig onrecht ook een plicht tot verzet gronden.¹⁵¹ Deze plicht wordt verbonden aan de morele aard van het menselijke wezen en wordt daarom als natuurlijk bestempeld. Dit impliceert dat deze plicht van toepassing is op ons allemaal. Rawls omschrijft in *A Theory of Justice* deze natuurlijke plicht tot gerechtigheid als de plicht om rechtvaardige instituties te steunen en verder te ontwikkelen.¹⁵² Dit wil zeggen dat wanneer er reeds een rechtvaardig systeem bestaat, dit gesteund en in stand gehouden dient te worden door de wetten en het systeem te gehoorzamen. Wanneer, echter, deze rechtvaardige instituties niet aanwezig zijn, dient men zich te engageren in het tot stand brengen en bewerkstelligen van een rechtvaardiger systeem. Dit bevestigt volgens Delmas dat de natuurlijke plicht tot gerechtigheid zowel de plicht tot het gehoorzamen van de wetten fundeert als begrenst en een plicht tot verzet impliceert.¹⁵³

Grenzen aan de plicht tot gehoorzaamheid

De natuurlijke plicht tot gerechtigheid fundeert een plicht tot verzet als en alleen als er sprake is van buitensporig onrecht waarbij leden van de staat geschonden worden in hun status als vrije en gelijke burgers. Binnen een democratie besprak ik aan de hand van Smith en Delmas al instanties van onrecht als deliberatieve respectloosheid, deliberatieve onenigheid, deliberatieve inertie, officieel wangedrag en deliberatieve onwetendheid. Echter, niet alle inwoners van een staat worden als leden of burgers ervan erkend en vallen dus buiten deze categorieën van onrecht. Voor

¹⁵¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 72-107.

¹⁵² Rawls, 'Duty and Obligation', p. 334.

¹⁵³ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 72-74.

mensen die worden bestempeld als vluchteling, asielzoeker, *sans-papier*, migrant, staatloze of illegaal, geldt een categorie van onrecht die Delmas *wrongs to nonmembers*, of onrecht jegens niet-leden, noemt.¹⁵⁴ Ook onrecht tegenover geïnterneerden of gedetineerden die hun burgerlijke rechten gedeeltelijk of volledig verloren hebben, of dieren die gruwelijk behandeld worden, kunnen bij uitbreiding onder deze categorie worden geplaatst.

Dit onrecht jegens niet-leden wordt in het algemeen gekenmerkt door de schending van de basisrechten en waardigheid van niet-leden door de hand of onder het toezicht van de democratische staat.¹⁵⁵ De Belgische staat werd bijvoorbeeld al veroordeeld voor het schenden van de mensenrechten door het gebrek aan geschikte opvangplaatsen voor vluchtelingen en asielzoekers.¹⁵⁶ Ook het gevangeniswezen in België werd al meermaals aangeklaagd voor de onmenselijke omstandigheden waarin gedetineerden leven.¹⁵⁷ Daarnaast worden ook mensen die onder dwang geïnterneerd zijn en hun politieke rechten voor een bepaalde termijn verloren hebben, niet altijd op menselijke wijze behandeld. Dit werd door onder andere wijlen Brenda Froyen aangeklaagd.¹⁵⁸ Deze onrechten ondermijnen de plicht tot gehoorzaamheid aan de wetten. Uit elk van deze vormen van onrecht vloeit dan ook een plicht tot verzet voort die gefundeerd is op de natuurlijke plicht tot gerechtigheid.

Een plicht tot verzet, maar hoe?

De natuurlijke plicht tot gerechtigheid spoort burgers aan zich te verzetten tegen onrecht. Dit kan op verschillende manieren. Zich verzetten kan op educatieve wijze, maar ook via protest, verborgen ongehoorzaamheid, burgerwachten en door de klok te luiden.¹⁵⁹ Verzet door middel van educatie is volgens Delmas een geschikt verzetsmiddel wanneer er sprake is van deliberatieve inertie.¹⁶⁰ Wanneer het publiek zich niet bewust is van onrecht, kan het er ook niet tegenin gaan. Mensen informeren over complexe (sociaal-)wetenschappelijke fenomenen als de klimaatopwarming en sociaaleconomische ongelijkheid is cruciaal, maar niet altijd gemakkelijk

¹⁵⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 77-78.

¹⁵⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 78.

¹⁵⁶ Federaal Instituut voor de bescherming en de bevordering van de Rechten van de Mens, 'Opvangcrisis: België schendt recht op een eerlijk proces', 18 juli 2023, geraadpleegd op 20 mei 2025 via [https://federaalinstituutmensenrechten.be/nl/nieuws/opvangcrisis-belgie-schendt-recht-op-een-eerlijk-proces#:~:text=Vandaag%20werd%20Belgi%C3%AB%20veroordeeld%20door,bescherming%20aanvragen%20in%20ons%20land](https://federaalinstituutmensenrechten.be/nl/nieuws/opvangcrisis-belgie-schendt-recht-op-een-eerlijk-proces#:~:text=Vandaag%20werd%20Belgi%C3%AB%20veroordeeld%20door,bescherming%20aanvragen%20in%20ons%20land.).

¹⁵⁷ Philippe, I., vrtnews, 'Belgische staat opnieuw veroordeeld voor overbevolking en onmenselijke omstandigheden in gevangenis', 18 februari 2025, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnews/nl/2025/02/18/hof-van-beroep-brussels-veroordeelt-belgische-staat-overbevolkin/>.

¹⁵⁸ Van den Heede, Y., DeMorgen, 'Brenda Froyen start via crowdfunding rechtszaak tegen psychiatrisch centrum: 'Ze hebben mij zelf op het idee gebracht'', 29 juli 2024, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/nieuws/brenda-froyen-start-via-crowdfunding-rechtszaak-tegen-psychiatrisch-centrum-ze-hebben-mij-zelf-op-het-idee-gebracht~b88caefa/>.

¹⁵⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 88-100.

¹⁶⁰ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 88-91.

wegens onenigheid tussen onderzoekers en de sociale en digitale bubbels waarin mensen vaak vertoeven.

Naast het informeren van burgers is ook het ontwikkelen van empathische verbeelding een belangrijke taak van educatief verzet.¹⁶¹ Ik versta Delmas' begrip van empathische verbeelding als de capaciteit zich te verplaatsen in de situatie van het object van een heersend vertoog om het discours om te keren en blokkades tot verzet op te heffen. Onrecht jegens niet-leden wordt vaak verhuld door vertogen over deze niet-leden als gevaarlijk, crimineel of profiterend van het systeem. Door zich te verplaatsen in de positie van het object van dit discours, in dit geval de *sans-papier* of vluchteling, wordt de onmenselijke manier waarop deze mensen worden behandeld weer duidelijk en kan dit onrecht bevochten worden. Via educatie kan men mensen dus informeren en het vermogen tot empathische verbeelding aanwakken.¹⁶² Dit is een eerste stap in de strijd tegen onrecht.

Aangezien de natuurlijke plicht tot gerechtigheid grenzen aan gehoorzaamheid stelt, kan ook protest, waaronder burgerlijke ongehoorzaamheid, een verantwoorde vorm van verzet zijn.¹⁶³ Wanneer er bepaalde wetten als onrechtvaardig worden beschouwd, kunnen protest en burgerlijke ongehoorzaamheid als communicatieve daad dit onrecht publiekelijk aanklagen en hervormingen eisen. Het doel van protestacties is dus het aanklagen van legaal en structureel onrecht en het eisen van verandering om de democratische tekorten te herstellen. Verandering en herstel komen echter vaak traag op gang en in de tussentijd kan onrecht blijven woeden. Om dit tegen te gaan kan ook verborgen ongehoorzaamheid een geschikt verzetsmiddel zijn. Een voorbeeld hiervan is het bieden van eten, drinken en onderdak aan vluchtelingen of illegalen die door de staat niet voorzien worden in hun basisrechten. Wanneer dit openlijk en dus op burgerlijke wijze zou gebeuren, zou er snel een einde komen aan deze daad van principiële ongehoorzaamheid.

Een andere, maar meer gecontesteerde en subversieve, vorm van verzet die gerechtvaardigd wordt door de natuurlijke plicht tot gerechtigheid is een burgerwacht.¹⁶⁴ Zoals eerder al werd aangehaald kan een burgerwacht als de Ku Klux Klan, die zich richtte op de Afro-Amerikaanse gemeenschap en hun bondgenoten, nooit gerechtvaardigd worden omdat hier niet tegen onrecht wordt gestreden, maar onrecht wordt toegebracht en gerechtvaardigd. De Ku Klux Klan ontkent de

¹⁶¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 90-91.

¹⁶² Noemenswaardig is dat educatie hier breder wordt verstaan dan het klassieke onderwijs. Ook gemeenschapscentra en andere middenveldorganisaties kunnen bijdragen tot de vorming van mensen tot bewuste en geëngageerde wereldburgers.

¹⁶³ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 91.

¹⁶⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 95-98.

vrije en gelijke status van Afro-Amerikanen en ontkent daarmee ook hun basisrechten en menselijke waardigheid. Wanneer burgerwachten echter ontstaan in een context van ernstig officieel wangedrag, waarbij de staat haar monopolie op geweld misbruikt tegen een minderheid, als een verdediging tegen dit geweld, kan dit volgens Delmas een verantwoord verzetsmiddel zijn. Dit onder voorwaarde dat de schade die door burgerwachten wordt berokkend in proportie staat tot een directe en ernstige dreiging.¹⁶⁵

Een laatste manier om zich te verzetten die gerechtvaardigd kan worden door de natuurlijke plicht tot gerechtigheid is klokkenluiden.¹⁶⁶ Wanneer er sprake is van deliberatieve onwetendheid als gevolg van corruptie van de staat, kan het publiek maken van wangedrag van de staat cognitieve tekorten in de publieke ruimte herstellen. Dit kan de deliberatieve en publieke ruimte in een democratie alleen maar ten goede komen. De klok luiden over corruptie is een onburgerlijke daad van verzet aangezien de klokkenluiders vaak hun straf of proces ontwijken uit angst disproportioneel vervolgd te worden en omdat het vaak ook anoniem gebeurt. De natuurlijke plicht tot gerechtigheid zet dus aan tot educatief verzet, protest, verborgen ongehoorzaamheid, burgerwachten en het luiden van de klok over corruptie van de staat. Er zijn echter ook kritieken op deze opvatting.

Kritieken

Een eerste kritiek luidt dat de politieke verplichtingen tot verzet, die voortkomen uit de natuurlijke plicht tot gerechtigheid, veeleisend, moeilijk en onwenselijk zijn.¹⁶⁷ Verzetsacties roven niet alleen tijd en energie – en soms ook financiële middelen – waarover niet iedereen beschikt, maar eisen ook inzicht in de aard van het onrecht, begrip van het systeem en de capaciteit om de geschikte verzetsstrategie te kiezen uit een uitgebreid scala aan verzetsmiddelen. Delmas erkent dat politieke verplichtingen inderdaad veeleisend en soms moeilijk te realiseren zijn.¹⁶⁸ Toch ziet ze dit niet als een fundamenteel probleem. De natuurlijke plicht tot gerechtigheid vereist niet van burgers dat ze al hun tijd en energie wijden aan de strijd tegen onrecht. Er is een politieke plicht om zich te verzetten tegen onrecht en het is niet geheel duidelijk tot hoever deze plicht rijkt. Wie niets doet, verzaakt aan deze morele plicht, maar wie wel iets doet is niet verplicht alles aan dit doel toe te wijden. Delmas verwierpt ook de stelling dat de politieke verplichting tot verzet van gewone burgers onwenselijk zou zijn.¹⁶⁹ Zolang men goed geïnformeerd is, over een zekere mate van intelligentie beschikt en handelt vanuit moreel verantwoorde overwegingen (en dus niet uit

¹⁶⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 96.

¹⁶⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 98-100.

¹⁶⁷ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 101-103.

¹⁶⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 102.

¹⁶⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 102-103.

louter eigenbelang), kunnen volgens Delmas politieke verplichtingen probleemloos aanzetten tot verzetsacties tegen onrecht.¹⁷⁰

Een tweede kritiek richt zich vooral op onburgerlijke ongehoorzaamheid als een rechtvaardige vorm van verzet die voortvloeit uit de natuurlijke plicht tot gerechtigheid. In tegenstelling tot legaal protest en burgerlijke ongehoorzaamheid zou onburgerlijke ongehoorzaamheid de democratie en staat kunnen ontregelen.¹⁷¹ De rechtstaat wordt ondermijnd door verborgen ongehoorzaamheid zoals het bieden van onderdak aan staatlozen. De nationale veiligheid wordt op het spel gezet door het luiden van de klok over geklasseerde informatie en het monopolie op geweld wordt uit de handen van de staat getrokken door burgerwachten. Delmas erkent dat wanneer er geen sprake is van onrecht dit soort daden inderdaad de staat kunnen ontregelen. Als er echter sprake is van een schending van de basisrechten van een bepaalde groep mensen of de ontkenning van hun status als vrije en gelijke burger, kan onburgerlijke ongehoorzaamheid dit blootleggen, aanklagen en het discours hierrond veranderen waardoor een vrije en gelijke samenleving net wordt bewerkstelligd in plaats van afgebroken.

2.2.2. Billijkheid

Conceptuele omkadering

Het principe van billijkheid veronderstelt dat wanneer mensen samenwerken, ieder lid een gelijk deel van de lasten draagt en van de baten ontvangt.¹⁷² Hoewel een bijna rechtvaardige samenleving, zoals een democratie, waarden als vrijheid en gelijkheid hoog in het vaandel draagt, start niet iedereen vanuit dezelfde positie en blijven sommige ongelijkheden zich reproduceren. Sommige groepen dragen door deze ongelijkheid ook meer lasten zonder er bijkomende baten voor terug te krijgen. Tegelijkertijd kunnen andere groepen profiteren van meer voordelen zonder bijkomende lasten te dragen. Dit is een schending van de wederkerigheid en het principe van billijkheid. Delmas vraagt zich met betrekking tot het principe van billijkheid af wat dit betekent voor mensen in een geprivilegieerde positie en hun plicht tot verzet. Ze verdedigt de stelling dat het principe van billijkheid een politieke plicht tot het bevechten van onrecht impliceert, net zoals

¹⁷⁰ Men zou kunnen stellen dat deze kritiek op de veeleisendheid van verzet terug te brengen is tot de discussie over wat goed burgerschap betekent en hoe zowel rechten als plichten aan burgerschap zijn verbonden. Meurs verwijst naar disciplinerende, moraliserende en emancipatorische discoursen over de activering van burgers. Elk van deze benaderingen is politiek geladen. Een discussie over wat goed burgerschap is, is dit dus ook. Desalniettemin, is diepgaander onderzoek naar de verschillende opvattingen hierover zeker interessant, ook in relatie tot verzet. Zie Meurs, P., *Inleiding tot de agogische wetenschappen*, Brussel: VUBPRESS, 2019, p. 141-143.

¹⁷¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 103-104.

¹⁷² Delmas, *A Duty to Resist*, p. 109.

het ook, specifiek in de context van sociale samenwerkingsverbanden, de plicht tot het gehoorzamen van de wet fundeert.¹⁷³

Theoretici die het principe van billijkheid aanvaarden verbinden dit meestal aan een plicht tot eerlijk spel of *fair play*, wat het volgen van bepaalde regels of de wet lijkt te impliceren.¹⁷⁴ Er bestaat echter onenigheid over hoe deze plicht tot eerlijk spel werkt in een onrechtvaardige samenleving. De disjunctieve benadering stelt dat burgers geen morele plicht hebben tot het gehoorzamen van de wet wanneer er sprake is van ernstig onrecht. Dit geldt ook wanneer de staat voorziet in de veiligheid van burgers en orde van de samenleving. De verenigde benadering daarentegen stelt dat ook onrechtvaardige schema's van samenwerking een plicht tot het naleven van de regels veronderstelt. Deze theoretici beweren dat er zoiets bestaat als een erecode in het criminele milieu. De disjunctieve theoretici benadrukken dat een plicht om fout te handelen nooit bestaat, terwijl de verenigde theoretici volhouden dat wie besluit te participeren zijn eerlijk deel moet bijdragen ongeacht of de samenwerking moreel juist of fout is. Delmas werpt tegen de disjunctieve benadering in dat de afwezigheid van een plicht om fout te handelen niet betekent dat er geen politieke verplichtingen zijn. Het principe van billijkheid veronderstelt volgens haar een plicht om onrecht te bevechten, ook wanneer men hier voordeel van ondervindt. Tegen de verenigde benadering werpt ze in dat ook wanneer men deel uitmaakt van een verkeerd samenwerkingsverband er een plicht bestaat om dit systeem te hervormen of zich ertegen te verzetten.

Onrechtvaardige samenwerkingsverbanden

Delmas identificeert drie onrechtvaardige samenwerkingsverbanden.¹⁷⁵ Zo zijn er uitbuitende schema's, beschadigende schema's en het fenomeen van *free-riding*. Uitmuitende schema's worden gekenmerkt door een systematisch oneerlijke verdeling van lasten en baten waarbij één groep van meer voordelen kan profiteren op de kosten van een andere groep deelnemers.¹⁷⁶ Zowel de onderdrukte als onderdrukkende groep worden als leden en deelnemers van het samenwerkingsverband beschouwd. Bij beschadigende schema's worden de lasten en baten eerlijk verdeeld over de deelnemers van het samenwerkingsverband, maar met schadelijke gevolgen voor niet-leden.¹⁷⁷ Zowel de onderdrukte groep in een uitbuitend samenwerkingsverband als de niet-leden in een beschadigend samenwerkingschema kunnen negatieve gevolgen ervaren die de vorm aannemen van onderdrukking, sociale uitsluiting of

¹⁷³ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 108-135.

¹⁷⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 110-111.

¹⁷⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 111-115.

¹⁷⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 111-112.

¹⁷⁷ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 112.

marginalisatie, machteloosheid, cultureel imperialisme en (structureel) geweld. De manier waarop in Westerse samenlevingen het koloniaal verleden blijft doorwerken onder bepaalde vormen van racisme en discriminatie is een voorbeeld van een onrechtvaardig samenwerkingsverband.

Naast uitbuitende en beschadigende sociale schema's, schendt ook *free-riding* het billijkheidsprincipe.¹⁷⁸ *Free-riders* profiteren mee van de baten die uit een samenwerkingsverband vloeien, maar dragen geen lasten of kosten. Een eenvoudig en alledaags voorbeeld is het deelnemen aan een buurtmaaltijd zonder zelf iets mee te nemen of mee te betalen voor het eten. Terwijl de *free-rider* zichzelf speciale privileges toe-eigent waarop die eigenlijk geen aanspraak maakt, ontkent de *free-rider* de status van andere leden als vrij en gelijk lid én nemen de kosten op de andere leden toe. Het principe van billijkheid veronderstelt de plicht om de wet of regels te gehoorzamen om onder andere *free-riding* te voorkomen.

Van billijkheid naar radicale hervorming

Hierboven werd aangetoond dat *free-riding* een onrechtmatig voordeel ten koste van anderen inhoudt en dat dit indruist tegen het billijkheidsprincipe. Ook het profiteren van uitbuitende en beschadigende schema's gaat gepaard met dezelfde negatieve gevolgen als *free-riding*. Het billijkheidsprincipe kan dus ook geen uitbuitende en beschadigende sociale samenwerkingsverbanden aanvaarden. Dientengevolge verbiedt het billijkheidsprincipe deelname aan zulke onrechtvaardige schema's. Dit argument noemt Delmas het negatieve argument.¹⁷⁹ Door de complexiteit van onze samenleving is het niet altijd duidelijk wie precies in welke mate voordelen ondervindt en hoe men zich hiervan kan ontdoen. Volgens Delmas is de enige optie: radicale hervorming.

Ze erkent dat radicale hervorming veeleisend is, maar de enige wenselijke mogelijkheid is van de drie manieren om te ontsnappen aan de voordelen van onrechtvaardige sociale schema's, met name: het verlaten van het samenwerkingsverband, het trachten te herstellen of het hervormen ervan.¹⁸⁰ Het verlaten van het verband is vaak moeilijk, onmogelijk en onwenselijk. Het herstellen is complex en ontoereikend. Het hervormen van het sociale schema is haalbaar en effectief en blijft over als enige manier om te ontsnappen aan de voordelen van een onrechtvaardig sociaal schema. Enkel en alleen radicale hervorming richt zich tot de oorsprong van de ongelijke verdeling

¹⁷⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. p. 114-115.

¹⁷⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 116.

¹⁸⁰ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 123-127.

van kosten en baten en de daaraan verbonden normen en waarden. Radicale hervorming richt zich met andere woorden tot de hegemoniale orde en biedt een tegenstem.

Delmas gaat nog een stap verder en betreft de empirie bij haar argumentatie. Uit onderzoek zou volgens Delmas gebleken zijn dat verzet vaak een onontbeerlijke, maar niet per definitie noodzakelijke, factor is in het bereiken van radicale hervorming.¹⁸¹ Verzet, in haar legale en illegale vormen, biedt een stem tegen de heersende hegemoniale orde. Hieruit concludeert Delmas dat “onder bepaalde omstandigheden, mensen onrechtvaardige schema’s waar ze baat bij hebben, moeten bestrijden, om het schema te hervormen en de productie van baten te ontmantelen.”¹⁸²

Solidariteit binnen verzet

Hoe de politieke plicht tot verzet op basis van het billijkheidsprincipe precies ingelost kan worden is niet altijd duidelijk. Individuen worden vrij gelaten zelf te bepalen hoe ze gehoor geven aan deze plicht. Solidariteit is hier een begin van en kan gedefinieerd worden als de “betekenisvolle samenwerking en collectieve actie om gedeelde doelen en waarden te bevorderen.”¹⁸³ Volgens Delmas heeft solidariteit zowel binnen een groep als tussen verschillende groepen een plaats en rol te spelen. Ze geeft twee argumenten voor het belang van solidariteit binnen verzet. Het eerste argument is empirisch van aard en benadrukt het belang van solidariteit om bijklank te geven aan de eisen voor radicale hervorming.¹⁸⁴ Onderzoek van Chenoweth en Stephan toonde aan dat hoe groter de verzetsacties zijn, hoe meer kans er is om gehoord te worden en te slagen in het opzet.¹⁸⁵ Solidair zijn met onderdrukte groepen door hun verzetsacties (financieel) te steunen of door er zelf aan mee te doen is dus van belang voor het succes van de verzetsbeweging.

Een tweede argument vertrekt van het billijkheidsprincipe.¹⁸⁶ Als we verzetsbewegingen ook beschouwen als een samenwerkingsverband leidt het billijkheidsprincipe tot een politieke verplichting aan ieder individu om diens deel te doen binnen de verzetsbeweging. Verzet kan in dit sociale schema dan begrepen worden als de kost of last die gezamenlijk gedragen dient te worden in ruil voor een rechtvaardige samenleving waar iedereen baat bij heeft. Niet alleen de onderdrukten, maar ook de geprivilegieerden hebben baat bij een rechtvaardige samenleving. Martin Luther King Jr. vatte dit mooi samen in zijn ‘Letter from Birmingham jail’: “Onrecht ergens is

¹⁸¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 127-129.

¹⁸² Delmas, *A Duty to Resist*, p. 129, eigen vertaling uit het Engels.

¹⁸³ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 129, eigen vertaling uit het Engels.

¹⁸⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 130.

¹⁸⁵ Chenoweth & Stephan, *Why Civil Resistance Works*.

¹⁸⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 130-132.

een bedreiging voor rechtvaardigheid elders.”¹⁸⁷ Bovendien kan solidariteit ook een manier zijn om deelname aan een onrechtvaardig sociaal schema, bewust of onbewust, recht te zetten.¹⁸⁸

Het billijkheidsprincipe onderbouwt dus een politieke en morele plicht tot verzet, in het bijzonder van toepassing op diegenen die meer baat dan kosten hebben bij bepaalde sociale schema's.¹⁸⁹ Het is waar dat verzet veeleisend kan zijn, maar niets doen en onverschillig staan tegenover onrecht is een schending van het billijkheidsprincipe en daarom moreel verwerpelijk. Verzet kan klein zijn: het kan starten bij solidair zijn met anderen, bij het verwerven van inzicht in bepaalde onderdrukkingsmechanismen, bij het bewustmaken van anderen over onrecht, bij het meelopen in marsen, ... Zelfs het erkennen van subversieve en illegale vormen van verzet als politiek en legitiem van aard, kan een tegenstem bieden aan de heersende hegemoniale orde. Verzet staat op die manier aan de wieg van politieke verandering en radicale hervorming met het oog op een meer rechtvaardige samenleving.

2.2.3. De Samaritaanse plicht

Conceptuele omkadering

De parabel van de barmhartige Samaritaan maakt deel uit van een christelijke narratieve traditie.¹⁹⁰ Het verhaal illustreert de morele plicht tot het helpen van personen in dringende nood of gevaar. Dit is volgens Delmas een natuurlijke plicht die eigen is aan de morele status van het menselijke wezen en dientengevolge alle mensen gelijk hiertoe bindt.¹⁹¹ Er is sprake van een Samaritaanse plicht tot redding wanneer een groep of persoon bedreigd wordt in haar basisbehoeften en menselijke integriteit, wanneer deze bedreiging gevaarlijk, onmiddellijk of zeer waarschijnlijk is én wanneer iemand, meestal een bijstander, in staat is te helpen zonder redelijk risico voor zichzelf of anderen.

Het is niet altijd duidelijk wanneer iemand in staat is om hulp te bieden. Delmas stelt dat er een plicht is om te helpen wanneer er aan drie voorwaarden, geformuleerd door Cécile Fabre, is voldaan.¹⁹² De eerste voorwaarde vereist dat de bijstander die mogelijk kan helpen daar fysiek toe in staat is. Het is, bijvoorbeeld, hoogst onwaarschijnlijk dat een jong kind fysiek in staat is een volwassene in nood in veiligheid te brengen. Een tweede voorwaarde is dat de kost om te helpen niet zo groot is dat het vooruitzicht op een rijk en bloeiend leven op het spel staat. Hierop

¹⁸⁷ King, 'Letter from Birmingham jail', p. 78, eigen vertaling uit het Engels: "Injustice anywhere is a threat to justice everywhere."

¹⁸⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 132-133; Kolers, A., 'The Priority of Solidarity to Justice', *Journal of Applied Philosophy*, 31(4), 2014, p. 431.

¹⁸⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 134-135.

¹⁹⁰ Wie niet weet naar welke parabel ik hier verwijs, kan het Evangelie van Lukas, 10: 25-37 raadplegen in de Bijbel.

¹⁹¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 138.

¹⁹² Delmas, *A Duty to Resist*, p. 139.

aansluitend is de laatste voorwaarde dat er geen hoog risico is dat deze kost gemaakt zou worden wanneer de bijstander te hulp schiet. Het is de taak van de staat om de veiligheid van haar inwoners te garanderen. Zolang de staat dit doet zet de Samaritaanse plicht aan tot het volgen van de wetten van de staat. Wanneer de staat, echter, faalt in deze taak en mensen in gevaar worden gebracht door onrechtvaardige wetten, instituten of praktijken veronderstelt de Samaritaanse plicht verzet tegen deze vormen van onrecht.

Samaritaans verzet

Wanneer het helpen van personen in nood verboden of tegengewerkt wordt door de staat, spoort de Samaritaanse plicht aan tot illegale en onburgerlijke vormen van verzet. Denk bijvoorbeeld aan de acties van Cédric Herrou, die minderjarige migranten zonder papieren hielp de Alpen over te steken en hen onderdak en eten bood.¹⁹³ Herrou beriep zich op zijn Samaritaanse plicht en stelde dat hij handelde uit humanitaire overwegingen. Hij kaartte aan dat de Franse politie met behulp van vervalste aankomstpapieren minderjarigen terug deporteerde, terwijl de Franse wet het deporteren van onbegeleide minderjarige migranten verbiedt. Bovendien werden Herrou en andere bewoners die hulp hadden geboden aangeklaagd voor hun acties. De staat werkte met andere woorden hun acties om mensen in nood te helpen tegen. De enige manier om aan de Samaritaanse plicht te voldoen is dan om in het geheim de acties verder te zetten buiten het zicht van justitie en politie.

Samaritaans verzet hoeft echter niet altijd heimelijk te zijn of te blijven. Principiële ongehoorzaamheid kan ook een goede manier zijn om de gevaren waarin bepaalde minderheidsgroepen verkeren naar buiten te brengen. De Samaritaanse plicht is hier niet van toepassing op zij die hulpbehoevend zijn, maar wel op de bijstanders die hulp kunnen bieden. Dit zijn vaak meer geprivilegieerde burgers die zelf niet direct bedreigd worden. Verder stelt Delmas dat één alleenstaande tussenkomst niet voldoende is om aan de Samaritaanse plicht te beantwoorden. De beste redding is preventie door het structurele karakter van gevaar weg te nemen door hervormingen te eisen.¹⁹⁴

Kritieken

Delmas verdedigt dus de stelling dat burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid de Samaritaanse plicht tot verzet kunnen vervullen door onrecht ten aanzien van minderheidsgroepen en de gevaren waarmee zij geconfronteerd worden publiekelijk te belichten

¹⁹³ Voor een goede introductie tot het activisme van Herrou, de actiegroep *Roya Citoyenne* en de bewoners van het *Roya* gebied op de Frans-Italiaanse grens verwijs ik naar *The Valley Rebels*, [documentaire], Wolff, S., Verenigd Koninkrijk: The Guardian, 2017, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://www.youtube.com/watch?v=LyN6TxpjB90>.

¹⁹⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 158.

of heimelijk te bevechten.¹⁹⁵ Voor individuen, die zich niet in de onderdrukte, maar geprivilegieerde groep situeren, veronderstelt de Samaritaanse plicht of het barmhartigheidsprincipe dat zij zich in sommige gevallen dienen te engageren in principiële ongehoorzaamheid, eerder dan in het volgen van de wet. Niet iedereen is het echter eens met deze stelling en Delmas haalt dan ook enkele kritieken aan.

Een eerste kritiek gaat over het beoordelingsvermogen van barmhartige individuen.¹⁹⁶ Het is niet altijd even eenvoudig om een onmiddellijk en ernstig gevaar dat Samaritaanse hulp vereist te onderscheiden van andere bedreigingen of onrecht. Soms kan men zelfs ten gronde van mening verschillen over de vraag of er daadwerkelijk een gevaar of dreiging bestaat. Delmas illustreert dit met het voorbeeld van antiabortusactivisten die menen dat een abortus een directe bedreiging vormt voor de foetus die volgens hen net zoals een persoon over een recht op leven beschikt. Als we de premissen hiervan aanvaarden en dus veronderstellen dat een foetus inderdaad dezelfde legale en morele status verdient als elk ander persoon, dan is er sprake van een Samaritaans gevaar en spoort de Samaritaanse plicht tot hulp aan tot principiële ongehoorzaamheid.

Geweld ten aanzien van vrouwen die een abortus willen krijgen of ten aanzien van abortusartsen kan volgens Delmas echter niet gerechtvaardigd worden door het barmhartigheidsprincipe.¹⁹⁷ Delmas sluit geweld of dwang dat voortvloeit uit de Samaritaanse plicht niet uit, maar stelt wel dat dit aan hogere eisen of voorwaarden moet voldoen om verantwoord te zijn. Zo moeten de acties noodzakelijk blijken voor een succesvolle redding, gericht zijn op de belangen die bedreigd worden en in proportie staan tegenover de specifieke dreiging. Gegeven dat foetussen over een recht op leven beschikken, rechtvaardigt dit antiabortusactivisten in hun protest, maar niet in geweldpleging ten aanzien van het lichaam van de moeders of artsen. Om het op Kantiaanse wijze te verwoorden, een persoon is steeds een doel in zichzelf en kan of mag nooit als een middel voor een doel worden gebruikt.¹⁹⁸ Dit geldt dus ook ter verdediging van vrouwen die abortus plegen of artsen die abortussen uitvoeren.

De eerste kritiek toont aan dat mensen inderdaad van mening kunnen verschillen over wat als een gevaar of dreiging kan worden beschouwd en wat niet. Het verwerpt echter niet de stelling dat vanuit theoretisch en moreel oogpunt er weldegelijk situaties kunnen bestaan waarin de Samaritaanse plicht bijstanders aanzet en gebiedt te hulp te schieten of zich te verzetten tegen

¹⁹⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 158.

¹⁹⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 158-160.

¹⁹⁷ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 159.

¹⁹⁸ Voor een verzameling van Immanuel Kants morele en politiek filosofische werken, zie: Kant, I., *Practical philosophy*, 1996, geredigeerd en vertaald van het Duits naar het Engels door Gregor, M. J. en ingeleid door Wood, A., New York: Cambridge University Press, 2005. Respect voor autonomie is één van de centrale uitgangspunten binnen Kants moraalfilosofie.

systematisch onrecht. Het raakt dus niet aan de kern van Delmas stelling dat het barmhartigheidsprincipe in bepaalde gevallen aanzet tot principiële ongehoorzaamheid, burgerlijk of niet.

Een tweede kritiek gaat, net als bij de vorige twee principes, over de kosten van verzet, dit keer gerelateerd aan Samaritaans verzet.¹⁹⁹ Het klopt dat sommige Samaritaanse reddingen – denk bijvoorbeeld aan verzetsstrijders tijdens de Tweede Wereldoorlog die ter dood veroordeeld werden – gepaard gaan met hoge persoonlijke kosten en risico's. Delmas stelt echter, aan de hand van Fabre, dat wanneer het vooruitzicht op een rijk en bloeiend leven in gevaar komt, men niet, of in mindere mate, gebonden is aan de Samaritaanse plicht. Opvallend is wel dat overlevende verzetsstrijders uit de Tweede Wereldoorlog hun verzet rechtvaardigen op basis van het barmhartigheidsprincipe. Hoe dan ook, het gevaar voor eigen leven is in een democratie veel minder waarschijnlijk dan in een autoritaire of dictatoriale staat.²⁰⁰ We ontsnappen dus niet aan de Samaritaanse plicht tot verzet, en misschien maar goed ook.

De derde kritiek op het barmhartigheidsprincipe als rechtvaardigingsgrond voor verzet luidt dat individuele verzetsacties geen verschil maken in het bestrijden van aanhoudend onrecht en gevaar.²⁰¹ Delmas erkent dat individuele acties weinig of geen communicatieve waarde hebben. Ze kunnen echter wel een antwoord bieden op onmiddellijk gevaar, zoals bijvoorbeeld het bieden van hulp bij het oversteken van gevaarlijk terrein. Bovendien hebben collectieve acties wel degelijk impact, zoals hierboven al enkele keren werd aangehaald. Delmas stelt dan ook dat zonder individuele daden van verzet er geen collectieve acties ontstaan. Dit doet opnieuw denken aan Bayats theorie over spontane collectieve actie die ontstaat wanneer verschillende individuen die een bepaalde identiteit, of nood, delen in actie komen in dezelfde ruimte (en tijd).²⁰² Men mag niet vergeten dat gevaren, hoewel soms moeilijk zichtbaar, zich ook in een bepaalde tijd en ruimte situeren. Het is dus zeker niet uitgesloten dat individueel Samaritaans verzet uitgroeit tot iets collectiefs en daarmee wel een breder publiek kan bereiken.

Een vierde en laatste kritiek op de Samaritaanse plicht tot verzet die ik hier wil bespreken is dat het barmhartigheidsprincipe wordt uitgebreid tot iets wat het niet is.²⁰³ John Simmons stelt bijvoorbeeld dat de plicht iemand te redden te veel wordt verward met de plicht tot liefdadigheid. De plicht tot redding is volgens hem enkel van toepassing op eenmalige noodsituaties en niet op

¹⁹⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 161-162.

²⁰⁰ De doodstraf bijvoorbeeld is in de meeste democratische samenlevingen afgeschaft. De Verenigde Staten vormen hierop een uitzondering.

²⁰¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 162-163.

²⁰² Bayat, *Street Politics*, p. 16.

²⁰³ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 163-166.

aanhoudende dreiging of wat Delmas aanduidt als aanhoudend Samaritaans gevaar. Voor Simmons behoort het bestrijden van dit soort onrecht tot de plicht tot liefdadigheid. Het gevaar dat Delmas voor zich ziet, mag dan niet eenmalig zijn, maar is wel degelijk van een onmiddellijk bedreigende aard en is dan ook een soort van onrecht dat onmiddellijke actie en hulp noodzakelijk maakt.

Het barmhartigheidsprincipe dat aanzet tot principiële ongehoorzaamheid en hiervoor een rechtvaardigheidsgrond biedt, is dus niet onbetwist. Volgens Delmas veronderstelt de Samaritaanse plicht een plicht tot verzet, op burgerlijke of onburgerlijke wijze, wanneer onrecht een persoon of groep in direct gevaar brengt.²⁰⁴ Het eisen van verandering via principiële ongehoorzaamheid is volgens haar een geschikte manier om dit soort onrecht te bevechten, maar het barmhartigheidsprincipe rechtvaardigt niet elke vorm van verzet. Het is bijvoorbeeld niet van toepassing op verzet tegen onrecht waar geen direct gevaar bij betrokken is. Om na te gaan tot waar de verantwoordelijkheden en politieke verplichtingen van een burger of individu liggen ten aanzien van onrecht dat het directe gevaar voorbij gaat, zullen we een laatste rechtvaardigingsgrond bespreken: het principe van politiek lidmaatschap.

2.2.4. Politiek lidmaatschap

Conceptuele omkadering

Het laatste rechtvaardigingsprincipe van Delmas voor de politieke plicht tot verzet is het principe van politieke associaties of lidmaatschap.²⁰⁵ Politiek lidmaatschap grondt de plicht om de wet te gehoorzamen en de politieke instituties te steunen omdat je er zelf lid van bent. In tegenstelling tot de natuurlijke plicht tot gerechtigheid, het billijkheids- en barmhartigheidsprincipe, is dit principe niet universeel, maar relatief van aard, omdat het enkel van toepassing is binnen een bepaalde gemeenschap of binnen een bepaald sociaal verband, zoals de familie, een vriendengroep of de staat waartoe men behoort. Politiek lidmaatschap is met andere woorden inherent verbonden aan erkenning en identiteit(en). De groep of gemeenschap waartoe je jezelf telt en waartoe anderen je erkennen als lid, bepaalt welke normen en waarden je dient te gehoorzamen.

Er zijn verschillende strekkingen binnen de theorieën over associatieve verplichtingen. Delmas focust zich op de interpretatie van Ronald Dworkin.²⁰⁶ Dworkin stelt dat mensen van bij de geboorte politiek gesitueerd zijn in een bepaalde context en gemeenschap. Volgens zijn

²⁰⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 167.

²⁰⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 169-171.

²⁰⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 172-175.

interpretatie kan men dus niet kiezen tot welke politieke gemeenschap men behoort. Toch zijn ook aan dit niet-vrijwillige, maar associatieve lidmaatschap, verplichtingen verbonden om de wet te gehoorzamen. Los van wat een individu politiek en moreel verplicht is aan zijn gemeenschap, beschikt elk individu ook over een recht op waardigheid. Waardigheid vereist volgens Dworkin zowel zelfrespect als authenticiteit. Vanuit moreel oogpunt vraagt zelfrespect ook respect voor anderen als mens met een vrije en gelijke status, of in Kants woorden als een doel in zichzelf. Authenticiteit vereist vanuit moreel oogpunt dat we onszelf en anderen erkennen en respecteren in het vormgeven aan ons eigen leven volgens iemands eigen waarden en normen.

Wederkerigheid is dus een noodzakelijke premisse voor waardigheid, zelfrespect en authenticiteit.²⁰⁷ Wie elkaar niet als vrije en gelijke mensen met eigenwaarden en eigenaardigheden respecteert, schendt elkaar in hun waardigheid. Aangezien politiek lidmaatschap de individuele menselijke waardigheid niet mag en kan schenden, is ook dit wederkerig. Dworkin stelt dan ook dat elke burger moreel gebonden is de wetten en regels van de staat of de gemeenschap waartoe die behoort te gehoorzamen, op voorwaarde dat de autoriteit van de staat erkend wordt en legitiem is.

De grens aan de morele plicht te gehoorzamen

Op basis van Dworkins interpretatie van politiek lidmaatschap stelt Delmas dat zolang de staat het mogelijk maakt om via legale wegen onrecht te bestrijden, de staat politieke plichten kan afdwingen van burgers.²⁰⁸ Wanneer deze mogelijkheid niet voorhanden is of de staat zich zelf schuldig maakt aan onrecht, bijvoorbeeld via officieel wangedrag, vervalt de plicht te gehoorzamen. Deze wordt dan zelfs vervangen door de plicht tot verzet die steunt op politiek lidmaatschap met het doel op verandering en het bestrijden van het desgevallend onrecht. Dit duidt op een verband tussen de autoriteit van de democratie en verzet waar ik in het derde deel van deze thesis verder op zal ingaan. Voor nu, is het van belang erop te wijzen dat een staat ook gedeeltelijk haar legitimiteit of autoriteit kan verliezen met betrekking tot een specifiek beleid of thema. Wanneer een bepaald thema, zoals migratie of overbevolking in gevangenissen, op een onmenselijke manier wordt behandeld en het beleid errond menonwaardig is, vormt dit een blaam op de legitimiteit van de staat. Dit doet terugdenken aan het verschil dat Habermas maakte tussen legitimiteit en legaliteit.²⁰⁹ In deze gevallen van onrecht waarbij mensen in hun waardigheid worden ontkend, primeert de plicht tot verzet op die van gehoorzaamheid.

²⁰⁷ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 174.

²⁰⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 175.

²⁰⁹ Habermas, 'Civil Disobedience'.

De waardigheid van een persoon kan op verschillende manieren geschonden worden. De ontzegging van het recht op zelfdeterminatie, vernedering, objectivering, discriminatie, uitbuiting, marginalisatie of uitsluiting en het schenden van iemands lichamelijke of mentale integriteit zijn allemaal voorbeelden van hoe iemands waardigheid geschonden kan worden.²¹⁰ Delmas legt zich voornamelijk toe op het ontzeggen van het recht op zelfdeterminatie, vernedering en het schenden van iemands integriteit via geweld. Ze verdedigt de stelling dat politiek lidmaatschap van een individu vereist dat die zich verzet tegen schending van de waardigheid van zichzelf en anderen.

Doel en middelen van verzet tegen schending van de waardigheid

Delmas benoemt vier doelen van verzet tegen de schending van menselijke waardigheid die elk verbonden zijn met elkaar.²¹¹ Een eerste doel is rechtzetting van het onrecht door het onrechtvaardige systeem te hervormen of omver te werpen. Dit kan enkel en alleen als het systeem publiekelijk veroordeeld wordt door het onrecht te communiceren. Dit is dan ook een tweede doel van verzet. Bevestiging van positieve waarden, zoals de menselijke waardigheid is een derde doel. Tot slot is ook solidair zijn met diegenen die geschonden worden in hun waardigheid en fundamentele rechten een doel van verzet.

Om rechtzetting van onrecht te bereiken, kunnen onburgerlijke, zelfs gewelddadige vormen van verzet die gegrond zijn in politiek lidmaatschap aangewend worden. Geweld ter zelfverdediging kan zowel individueel als collectief verdedigd worden als een laatste redmiddel tegen bijvoorbeeld aanhoudende en systematische vernederingen.²¹² Het is hierbij wel van belang dat het desbetreffende onrecht gecommuniceerd wordt in de publieke ruimte.²¹³ Niet elk lid van de gemeenschap wordt als zodanig erkend, waardoor ze ook niet altijd een stem hebben. Aanstootgevende en radicalere vormen van verzet zoals hongerstakingen, door bijvoorbeeld *sans-papiers*, kunnen dan een verantwoord en noodzakelijk verzetsmiddel zijn met het doel op communicatie.

Het terug eigen maken en het bevestigen van iemands recht op waardigheid, alsook het solidair zijn met diegenen die slachtoffer zijn van onrecht, dienen gecommuniceerd te worden via verzet.²¹⁴ Dit kan opnieuw door hongerstakingen. Via deze vorm van verzet kan iemand door de controle over wat men al dan niet eet of drinkt over te nemen, zijn of haar zelfbeschikkingsrecht

²¹⁰ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 175-176.

²¹¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 177.

²¹² Delmas, *A Duty to Resist*, p. 178-182.

²¹³ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 182-185.

²¹⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 185-191.

en waarden weer in handen nemen. Hongerstakingen, lijken op het eerste zicht misschien menonwaardig, maar zijn in bepaalde situaties, zoals bijvoorbeeld in een asielcentrum of opvangkamp voor niet-gedocumenteerde vluchtelingen, de enige manier waarop men terug vat krijgt op het eigen leven. Solidariteit met deze vaak individuele of kleinschalige acties van verzet kan het bereik vergroten en verzet als communicatieve handeling kracht bij zetten.

Kritieken

Opnieuw kan men zich de vraag stellen of de plicht tot verzet gefundeerd in politiek lidmaatschap niet te veel opofferingen vraagt van het individu.²¹⁵ Verder wordt Delmas' rechtvaardiging van verzet op basis van politiek lidmaatschap bekritiseerd omdat het slachtoffers van onrecht te veel zou belasten en zou beschuldigen wanneer het verzet faalt in het bereiken van verandering.²¹⁶ Een kritiek die hier quasi diametraal tegenover staat, luidt dat net de onderdrukten zelf moeten opkomen voor hun rechten, en geprivilegieerden dus niet verplicht zijn zich solidair te gedragen.²¹⁷ Een laatste kritiek stelt dan weer dat de politieke plicht tot verzet mensen net vervreemdt van hun politieke lidmaatschap van een gemeenschap.²¹⁸

Delmas houdt voet bij stuk en verwerpt deze kritieken één voor één. Waardig politiek lidmaatschap fundeert een politieke plicht om de schending van iemands eigen of iemand anders waardigheid te bestrijden.²¹⁹ Dit kan door het rechtzetten van onrecht, het communiceren ervan, het bevestigen van waardigheid en solidariteit. In sommige gevallen zijn onburgerlijke vormen van verzet de enige effectieve en haalbare optie. Onburgerlijke ongehoorzaamheid kan dan ook in bepaalde gevallen steunen op de hierboven besproken rechtvaardigingsprincipes die een morele plicht tot verzet opleggen.

3. Gewelddadig verzet, op de grens van ethiek en politiek

In haar inleiding tot *Over het politieke* stelt Mouffe dat er te vaak geloofd wordt dat

“[g]ewelddadigheid en vijandschap [volgens het ideaal van de liberale democratie] archaïsche fenomenen zijn, die dankzij de ontwikkeling van het intermenselijke verkeer en de instelling van een transparante communicatie tussen rationele participanten door middel van een sociaal contract zouden zijn te elimineren. Wie bij deze optimistische visie de nodige vraagtekens plaatst, gaat onmiddellijk door voor een vijand van de democratie.”²²⁰

²¹⁵ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 192-193.

²¹⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 193-194.

²¹⁷ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 194-195.

²¹⁸ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 195-197.

²¹⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 196.

²²⁰ Mouffe, *Over het politieke*, p. 9.

Verzet dat gekenmerkt wordt door een duidelijk subversief en gewelddadig karakter wordt inderdaad vaak weggezet als onaanvaardbaar en een groot gevaar voor de democratie. Er wordt met andere woorden niet naar de inhoud van wat men probeert aan te kaarten gekeken, maar naar het zogenaamd immorele karakter ervan. Geweld is voor Mouffe het resultaat van de conflictueuze aard van menselijke relaties. Als deze conflictueuze aard, of dit antagonisme, niet vertaald wordt in een relatie van agonisme, zijn uitspattingen van geweld onvermijdelijk.²²¹ Gewelddadig verzet kunnen we dan ook zien als een uiting van een vriend/vijand-relatie die zich niet via institutionele wegen heeft kunnen omzetten in een relatie van tegenstanders. Dit is een politieke benadering van geweld en verzet.

Volgens Delmas is gewelddadig verzet in sommige gevallen van onrecht een morele plicht.²²² Deze gevallen werden terloops in de uiteenzetting van een rechtvaardigingstheorie voor principiële ongehoorzaamheid besproken. Toch is het van belang om geweld kort conceptueel te kaderen en te bespreken wanneer het volgens Delmas niet moreel gerechtvaardigd is. Een uitgebreide filosofische uiteenzetting over wat geweld is, zou ons voor het doel van deze thesis te ver leiden.²²³ Ik begrijp geweld daarom – misschien wat kort door de bocht – als het toebrengen van schade. Het kan gericht zijn tegenover materiële voorwerpen of personen. Wanneer geweld gericht is tegenover personen is er sprake van een schending van de mentale en/of fysieke integriteit.

Geweld kan dus op verschillende manieren tot uiting komen. Fysiek geweld, waarbij de schade zichtbaar is, is misschien wel de meest duidelijke vorm van geweld. In een democratie beschikt de staat normaliter over het monopolie op geweld. Wanneer dit monopolie echter herhaaldelijk wordt misbruikt en steeds eenzelfde minderheidsgroep in het vizier neemt, bijvoorbeeld in het geval van politiegeweld, kan er een morele plicht tot gewelddadig verzet ontstaan. Delmas verdedigt gewelddadig fysiek geweld bijvoorbeeld uit het oogpunt van zelfverdediging en als laatste redmiddel.²²⁴ Ook hedendaags politiek filosoof Juliet Hooker wijst op hoe gewelddadige rellen zowat de enige vorm van verzet zijn waarin onderdrukte minderheidsgroepen, zoals Afro-Amerikanen in de Verenigde Staten – of *sans-papiers* in België –, hun pijn en het onrecht dat hen wordt aangedaan, kunnen uiten.²²⁵ Zowel Delmas als Hooker verwijzen naar Angela Davis die in

²²¹ Mouffe, C., *Agonistics. Thinking the world politically*. London & New York: Verso, 2013, p. 122.

²²² Delmas, *A Duty to Resist*. Ook Adams wijst op een rechtvaardiging van gewelddadig verzet, zolang dit geweld niet gericht is op personen. Geweld dat zich wel richt op personen toont geen toewijding aan het politieke samenlevingsproject waartoe mensen zich als vrije en gelijke personen verbinden en is volgens hem dus niet gerechtvaardigd. Zie Adams, 'Uncivil Disobedience: Political Commitment and Violence'.

²²³ Voor een filosofisch onderzoek naar de aard van geweld verwijs ik graag door naar Achterhuis, H., *Met alle geweld – Een filosofische zoektocht*, Rotterdam: Lemniscaat, 2008. Zie ook, Arendt, H., *On Violence*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1969.

²²⁴ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 182-185.

²²⁵ Hooker, J., 'Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair', *Political Theory*, 44(4), 2016, p. 448-469.

haar werk en activisme meermaals duidt op het geweld dat uitgaat van de staat, en niet van diens burgers.²²⁶ Hooker haalt dan ook inspiratie uit Davis' suggestie om de absolute autoriteit van de wet in vraag te stellen in haar verdediging van onburgerlijke ongehoorzaamheid in de *Black Lives Matter* beweging.

Hooker gaat zelfs nog verder en stelt dat gewelddadige verzetsvormen, zoals rellen, in dit geval misschien wel de enige manier zijn voor Afro-Amerikanen om tot democratisch herstel te komen. Ze stelt dat dit niet het geval is

“omdat ze een oplossing zijn voor structurele problemen en geïnstitutionaliseerd onrecht, maar omdat ze zwarte burgers de mogelijkheid bieden om hun pijn te uiten en hun verliezen zichtbaar te maken voor een raciale orde die eist dat ze zich opofferen door zowel hun woede en smart over deze verliezen niet te uiten, alsook door er vreedzaam in te berusten.”²²⁷

Democratische opofferingen en vreedzame berusting in onderdrukkende en onrechtvaardige praktijken zijn volgens Hooker niet meer voldoende in de strijd tegen onrecht.²²⁸

Naast fysiek geweld, kan geweld ook verbaal of online tot uiting komen. Een vorm van online gewelddadig verzet, dat de integriteit van een persoon kan aantasten, is *doxing*. *Doxing* is een hedendaagse vorm van een heksenjacht, waarbij burgers voor rechter spelen en persoonlijke gegevens, zoals iemands naam of adres, online delen en verspreiden om de persoon in kwestie op die manier te straffen. De Vlaamse influencer Nathan Vandergunst, ook bekend als Acid, verspreide bijvoorbeeld via zijn kanaal gegevens over een ex-Reuzegommer en diens familie. Ondanks een veroordeling in 2024 voor deze feiten, verspreide Acid in april 2025 opnieuw de naam van een voor verkrachting veroordeelde gynaecologie-student die in opspraak was gekomen doordat zijn straf werd opgeschort.²²⁹ Delmas stelt dat *doxing* te rechtvaardigingen is als een actie van protest, maar niet als een actie van wraak.²³⁰ Het gevaar is bovendien, dat *doxing* de verkeerde personen treft of onschuldige naasten mee in het vizier neemt. Het blootstellen van mensen die geen onrecht hebben berokkend aan een ernstige en reële dreiging van schade, kan

²²⁶ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 32-33. & Hooker, 'Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics', p. 463-465.

²²⁷ Hooker, 'Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics', p. 464, eigen vertaling uit het Engels.

²²⁸ Hooker, 'Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics', p. 465.

²²⁹ TVDB & DJG, DeMorgen, 'Na Reuzegommers maakt Acid naam van veroordeelde gynaecoloog (24) openbaar: 'Steek mij maar in de cel'', 3 april 2025, geraadpleegd op 5 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/snelnieuws/na-reuzegommers-maakt-acid-naam-van-veroordeelde-gynaecoloog-24-openbaar-steek-mij-maar-in-de-cel~b381ce39/>.

²³⁰ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 97-98.

in geen geval moreel verantwoord zijn volgens Delmas en kan ook niet gerechtvaardigd worden op grond van haar theorie over de morele plicht tot verzet.

Sommige vormen van gewelddadig verzet zijn dus moreel te verantwoorden, terwijl andere vormen dat niet zijn. In het geval van onrecht dat op geen enkel andere manier aan te kaarten valt door een bepaalde minderheidsgroep, kan de morele plicht tot verzet oproepen tot gewelddadig verzet, bijvoorbeeld in de vorm van zelfverdediging of rellen. Dit is echter altijd op voorwaarde dat de verzetters respect hebben voor de belangen van anderen. Deze belangen omvatten, maar zijn niet te beperken tot, de menselijke basisbehoeften, iemands lichamelijke integriteit, het belang bij non-dominantie, zelfbeschikking en een stabiel en veilige rechtsstaat.²³¹ Vanuit moreel oogpunt is gewelddadig verzet dus weldegelijk te begrenzen.

Uit het bovenstaande blijkt dus dat we morele grenzen kunnen stellen aan gewelddadig verzet, maar geen politieke. Mouffe legt veel nadruk op een politieke benadering en waarschuwt voor een moraliserende kijk op het politieke domein.²³² Een politieke handeling wordt steeds beoordeeld vanuit een bepaalde hegemoniale orde en de heersende machtsrelaties. Het is dan ook geen wonder dat politie geweld tot voor kort zelden werd geproblematiseerd, terwijl rellen in kansarme wijken vaak als vandalisme worden afgeschilderd. Ethiek is in die zin een machtsmiddel van de heersende hegemonie. Echter, elke hegemonie kan betwist worden en is nooit de enig mogelijke orde. Mouffe pleit voor een 'agonistisch pluralisme'²³³, of een articulatie van het antagonisme dat inherent is aan de menselijk co-existentie in agonistische relaties waarbij men zich tot elkaar verhoudt als tegenstanders in plaats van vijanden.

Haar pleidooi voor een agonistisch pluralisme, waar we in deel vier verder op in zullen gaan, staat voor mij gelijk aan een afwijzing van geweld, zowel geweld dat uitgaat van de staat als van verzet. Waar die afwijzing vandaan komt, maakt Mouffe zelf niet duidelijk. Misschien ziet ze in het zog van Niccolò Machiavelli²³⁴ geweld als een destabiliserende en dus onwenselijke factor voor de samenleving, of misschien gaat ze zelf toch uit van een opvatting over geweld als moreel verwerpelijk. De ethische benadering van Delmas en de politieke benadering van Mouffe tonen de complexiteit van geweld als een filosofisch concept aan en illustreren hoe geweld zich op de grens van het morele en politieke bevindt.

²³¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 49.

²³² Mouffe, *Agonistics*, p. 15-18.

²³³ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 1-8 & *Agonistics*, p. xii.

²³⁴ Machiavelli, *Discorsi*.

Deel III: Verzet en democratie

In het eerste deel van deze thesis maakte ik een indeling van verzet. Vervolgens besprak ik in deel twee hoe verzet, met de focus op principiële ongehoorzaamheid, moreel verantwoord kan worden en welke grenzen er aan verzet zijn. In beide delen keek ik vooral naar verzet binnen een democratie. Ik liet termen vallen als ‘deliberatieve democratie’, ‘representatieve democratie’ en ‘liberale democratie’, zonder te duiden wat ik hiermee bedoel of waarin het verschil ligt. In dit derde deel schets ik kort het conceptuele kader waarbinnen ik het begrip democratie begrijp en ga ik dieper in op de rol die verzet speelt binnen een democratische samenleving.

1. De democratie: wat is het en waarom hechten we er zo’n belang aan?

1.1. Een begrip van de democratie

Laat mij meteen duidelijkheid scheppen: dé democratie bestaat niet. Nergens ter wereld is er een staat die perfect democratisch is en ook nergens ter wereld is men het er volledig over eens wat we nu juist onder democratie verstaan. Binnen de politieke wetenschappen wordt er een onderscheid gemaakt tussen procedurele en substantieve definities.²³⁵ De procedurele definities focussen zich op hoe instituties en processen de staat vorm geven en instaan voor onder andere vertegenwoordiging van haar burgers. Deze definities zijn dus eerder descriptief van aard. De substantieve definities daarentegen richten zich meer op de doelen van de staat en de mate waarin de wil van het volk gehoord en vertegenwoordigd wordt. Deze definities zijn doorgaans normatiever van aard.

Politiek econoom en theoreticus Joseph Schumpeter verkiest een procedurele definitie en conceptualiseert democratie als “vrije competitie voor een vrije stem.”²³⁶ Hij beschrijft het democratische proces als “de institutionele regeling om te komen tot politieke beslissingen waarbij individuen over de macht beschikken om te beslissen door middel van een competitieve strijd om de stem van de bevolking.”²³⁷ Schumpeter ziet zeven voordelen aan deze procedurele definitie ten opzichte van andere meer substantieve definities.²³⁸ Ten eerste, maakt het criteria van vrije verkiezingen het makkelijk om democratieën empirisch te onderscheiden van niet-

²³⁵ Mair, P., ‘Democracies’, in Caramani, D. (ed.), *Comparative Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 113.

²³⁶ Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1943, London & New York: Routledge, 2003, p. 271, eigen vertaling uit het Engels.

²³⁷ Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 269, eigen vertaling uit het Engels.

²³⁸ Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, p. 269-273.

democratische (of autocratische) staten.²³⁹ Ten tweede, erkent deze definitie het vitale aspect van leiderschap binnen een democratie en collectieve actie. Ten derde, maakt het competitieve karakter van deze definitie plaats voor de wil van subgroepen binnen het volk. De definitie erkent met andere woorden het heterogene (en antagonistische) karakter van de wil van het volk. Ten vierde, verduidelijkt de definitie dat strijd altijd aanwezig is, maar binnen de democratie tot uiting komt via vrije en eerlijke verkiezingen. Ten vijfde meent Schumpeter dat zijn definitie de relatie tussen individuele vrijheid en de democratie weergeeft. Doordat iedereen vrij is om zich kandidaat te stellen en te stemmen bij verkiezingen, beschikt ook iedereen over de individuele vrijheid om te discussiëren. Democratie en individuele vrijheid zijn hier dus aan elkaar verbonden. Ten zesde, impliceert de macht van het volk om vertegenwoordigers te kiezen, ook dat ze de macht hebben om die vertegenwoordigers niet meer te herkiezen. Ten laatste, geeft deze definitie volgens Schumpeter de spanning en het verschil tussen de wil van het volk en de wil (of tirannie?) van de (electorale) meerderheid aan.

Schumpeters definitie is duidelijk bedoeld om echte-wereld-democratieën te beschrijven en empirisch te onderzoeken. Ook Robert Dahl geeft een procedurele definitie voor echte-wereld-democratieën die hij aanduidt met de term ‘polyarchie’.²⁴⁰ In *Democracy and Its Critics* beschrijft Dahl een polyarchie als “een politieke orde”, waarbij, “burgerschap wordt uitgebreid tot een relatief hoog aantal volwassenen, en burgerrechten ook de kans om oppositie te voeren en de hoogste regeringsleiders weg te stemmen omvatten.”²⁴¹ Om als staat beschouwd te kunnen worden als polyarchie moet er aan zeven voorwaarden voldaan zijn.²⁴² Een polyarchie moet beschikken over verkozen volksvertegenwoordigers, vrije en eerlijke verkiezingen, een inclusief stemrecht, het recht om zich verkiesbaar te stellen, vrijheid van meningsuiting, het recht op alternatieve informatieverstrekking (wat persvrijheid impliceert) en vrijheid van vergadering.

In tegenstelling tot procedurele definities die zich focussen op democratische processen en instellingen, richten substantieve definities zich op de doelen van een democratisch regime. Peter Mair stelt vast dat substantieve definities de democratie zien als een politieke orde waarbij ook

²³⁹ Men kan zich afvragen of vrije verkiezingen werkelijk zo makkelijk te meten zijn en of dit echt een garantie biedt op een democratisch beleid. De democratische Verenigde Staten, waar Donald Trump via vrije verkiezingen aan de macht kwam, lijkt immers ook steeds meer te vervallen in een autocratie. Zie hiervoor: Victor, J., *The Conversation*, ‘US swing toward autocracy doesn’t have to be permanent – but swinging back to democracy requires vigilance, stamina and elections’, 26 maart 2025, geraadpleegd op 24 mei 2025 via https://theconversation.com/us-swing-toward-autocracy-doesnt-have-to-be-permanent-but-swinging-back-to-democracy-requires-vigilance-stamina-and-elections-250383?utm_source=clipboard&utm_medium=bylinecopy_url_button.

²⁴⁰ Mair, ‘Democracies’, p. 113-114.

²⁴¹ Dahl, R. A., *Democracy and Its Critics*, New Haven & London: Yale University Press, 1989, p. 220, eigen vertaling uit het Engels.

²⁴² Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 221.

waarden als gelijkheid, billijkheid en inclusie hoog in het vaandel worden gedragen.²⁴³ Dahl wijst echter op het ambivalente onderscheid tussen procedurele en substantieve definities. In feite zijn de substantieve aspecten van een democratie niet te scheiden van de procedurele eigenschappen. Hij stelt dan ook dat “het democratische proces niet alleen essentieel is voor één van de meest belangrijke politieke goederen – het recht van het volk zichzelf te besturen – maar op zichzelf een rijke verzameling is aan substantieve goederen.”²⁴⁴ Zijn gebruik van de term polyarchie dient dan ook enkel en alleen om te kunnen verwijzen naar zogenaamd echte-wereld-democratieën en niet naar wat een democratie, vanuit normatief oogpunt, zou moeten zijn.

Ook Mouffe stelt in *The Democratic Paradox* dat procedures altijd onderschreven worden door bepaalde substantieve en ethische gronden, die bepaald worden door de heersende hegemoniale orde.²⁴⁵ Het gevolg hiervan is dat procedurele definities nooit neutraal kunnen zijn en dus niet te scheiden zijn van substantieve definities. Naast het onderscheid tussen procedurele en substantieve definities wordt er ook een onderscheid gemaakt tussen dikke en dunne definities, liberale en illiberale democratieën, meerderheids- en consensusdemocratieën, etc.²⁴⁶ Ook een etymologische definitie is mogelijk. Zo kunnen we in het woord democratie enerzijds het Griekse woord *demos* (δῆμος) lezen, wat ‘volk’ betekent. Anderzijds lezen we ook het woord *kratein* (κρατεῖν), wat vertaald kan worden naar ‘heersen’. De etymologische betekenis van een democratie is dus ‘het volk heerst’ of ‘volksheerschappij’. Deze definitie roept echter ook veel vragen op over wat we dan moeten verstaan onder ‘het volk’ of wat ‘heersen’ hier betekent: heersen over zichzelf of heersen over anderen.

Mouffe ontwikkelt in *The Return of the Political* een filosofische theorie over het politieke dat ze beschouwt als een inherent aspect van het menselijke samenleven en gekenmerkt wordt door antagonistische wij/zij-relaties.²⁴⁷ Vanuit dit politieke perspectief definieert ze in *The Democratic Paradox* de liberale democratie, waaronder ze ook de constitutionele, representatieve, parlementaire en moderne democratie verstaat, als een specifieke manier om het menselijke samenleven op politieke wijze te organiseren.²⁴⁸ Deze specifieke organisatievorm is in een liberale democratie het resultaat van enerzijds een traditie die de individuele vrijheid (en de daarbij horende mensenrechten) centraal stelt, en anderzijds een traditie die gelijkheid (en de daarbij horende volkssoevereiniteit) centraal stelt.

²⁴³ Mair, ‘Democracies’, p. 113.

²⁴⁴ Dahl, *Democracy and Its Critics*, p. 175, eigen vertaling uit het Engels.

²⁴⁵ Mouffe, C., *The Democratic Paradox*, London & New York: Verso, 2000, p. 97.

²⁴⁶ Mair, ‘Democracies’, p. 113-116, 124-128.

²⁴⁷ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 3.

²⁴⁸ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 18.

Individuele vrijheid aan de ene kant en gelijkheid aan de andere kant vormen een spanningsveld binnen de democratie. Het is volgens Mouffe onmogelijk om de twee perfect met elkaar te verzoenen.²⁴⁹ Hierin ligt dan ook de paradox: hoewel vrijheid en gelijkheid beide constitutief zijn voor de liberale democratie staan ze gespannen tegenover elkaar. Deze spanning kan dus niet overwonnen, maar wel bemiddeld worden tussen verschillende politieke krachten. Het probleem met de huidige liberale democratieën, waarvan ook België een voorbeeld is, is dat de hegemonie van het neoliberalisme, waarin individuele vrijheden centraal staan en de soevereiniteit van de staat zoveel mogelijk wordt ingeperkt, weinig ruimte laat voor contestatie. Elk mogelijk alternatief wordt bovendien in diskrediet gebracht. Hiermee verdwijnt ook de mogelijkheid om op een legitieme manier een tegenstem te bieden tegen de hegemoniale orde en dominante machtsrelaties.

De liberale hegemonie gaat ervan uit dat politieke beslissingen op een rationele wijze tot stand kunnen komen. Politieke beslissingen zijn volgens Mouffe echter per definitie rationeel onbeslisbaar en altijd een uiting van de heersende orde.²⁵⁰ Het politiek liberalisme creëert een beeld van de menselijke samenleving waarin antagonisme, geweld, conflict en machtsrelaties zijn verdwenen als gevolg van een rationeel beslissingsproces. De politieke en antagonistische aard van de menselijke co-existentie wordt dus ontkend. Antagonistische relaties of wij/zij-tegenstellingen die zich uiten in een tegenstelling tussen vrienden en vijanden, kunnen zich niet meer vertalen naar wij/zij-tegenstellingen die zich uiten als een tegenstelling tussen tegenstanders met elk legitieme opvattingen. Het gevaar is dan ook dat er geweld en conflict zal ontstaan dat de democratie destabiliseert en in gevaar brengt. Waarom we een ontmanteling van de democratie willen vermijden en de democratie als beste staatsvorm zien en daarom ook moeten blijven verdedigen leg ik hieronder uit.

1.2. Het belang van een democratische samenleving

De focus van deze thesis ligt op verzet binnen democratische samenlevingen. De democratie is echter lang niet de enige mogelijke staatsvorm waarin een menselijke samenleving zich kan organiseren. Naast democratieën telt deze wereld ook tal van autoritaire staten, waaronder ook een grote verscheidenheid bestaat.²⁵¹ Toch is de democratie de staatsvorm waar in het Westen het meeste belang aan wordt gehecht en die men uitvoerig probeert te verdedigen als beste en meest legitieme staatsvorm. Dat gebeurt op verschillende manieren. Friedrich A. Hayek zag de

²⁴⁹ Mouffe, *The Democratic Paradox*, 1-5; *Agonistics*, p. 123-124.

²⁵⁰ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 30-31; *Agonistics*, p. 7.

²⁵¹ Voor een inleiding over autoritaire regimes zie Brooker, P., 'Authoritarian Regimes', in Caramani, D. (ed.), *Comparative Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 133-155.

democratie bijvoorbeeld louter als een middel om de stabiliteit van de staat en individuele vrijheid te vrijwaren.²⁵² Ook vanuit Mouffes perspectief zouden we democratie als een middel kunnen zien om vrijheid en gelijkheid voor iedereen na te streven.²⁵³ De democratie is dus geen doel op zich maar een middel om het doel van vrijheid en gelijkheid voor iedereen te bereiken.

De democratie als een middel om vrijheid (en gelijkheid) te vrijwaren is een discours dat reeds teruggaat op Machiavelli die in zijn *Discorsi* uiteenzette hoe de staat via wetten en instituten de individuele vrijheid van haar burgers kan veilig stellen.²⁵⁴ De republiek of democratie was daar volgens hem het meest geschikt voor. Ook Mouffe verwijst in *The Return of the Political* naar Machiavelli en wijst erop dat de persoonlijke vrijheid die wordt veiliggesteld door een democratische staatsvorm de mensen in staat stelt hun persoonlijke doelen na te streven.²⁵⁵ De waarde die gehecht wordt aan de democratie is dus terug te brengen tot een conceptie over het menselijke wezen dat streeft naar zelfbehoud en zelfontwikkeling. Vrijheid en gelijkheid maken dit streven naar zelfbehoud en zelfontwikkeling mogelijk. Mouffe wijst ons op het belang van een anti-essentialistische benadering.²⁵⁶ Vrijheid en gelijkheid, zelfbehoud en zelfontwikkeling, kunnen op verschillende manieren ingevuld worden. Dit is dan ook de inzet van de hegemoniale strijd die karakteristiek is voor het democratisch samenleven.

2. De rollen van verzet binnen de democratie

Ik begin aan het schrijven van dit stuk op 8 mei 2025, V-day, tachtig jaar na het einde van de Tweede Wereldoorlog en de overwinning van de Geallieerde troepen op Nazi-Duitsland. Als we, hier in West-Europa, denken aan verzet, of hét Verzet, dan denken we aan helden uit het verleden die met gevaar voor eigen leven, meestal heimelijk, in opstand kwamen tegen het fascisme van een autoritair Nazi-Duitsland (en bondgenoten). Zoals ik echter hierboven al uitvoerig heb aangetoond is verzet niet alleen iets van het verleden, van oorlogstijden of autoritaire regimes. Verzet vindt ook plaats in democratieën en tijdens relatief vreedzame periodes. Wat is dan de rol van verzet in deze context? Op die vraag ga ik hieronder verder in.

Ik zal vier rollen van verzet binnen een democratische samenleving identificeren en analyseren. Voordat ik echter deze analyse aanvat, wil ik erop wijzen dat deze rollen vaak niet los van elkaar te

²⁵² Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 3; Agonistics, p. 31; Hayek, F. A., *Road to Serfdom*, London: Routledge, 1944, p. 52.

²⁵³ Mouffe, C., *For a Left Populism*, 2018, London & New York: Verso, 2019, p. 39.

²⁵⁴ Machiavelli, *Discorsi*. Zie ook Quanjard, M., 'Vrijheid in de republiek volgens de *Discorsi* van Machiavelli. Vrijheid geïnstitutionaliseerd in wetten en staatsstructuur', onuitgegeven paper voor het vak 'Vrijdenken', gedoceerd aan de VUB door Lavaert, S., 2023.

²⁵⁵ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 38.

²⁵⁶ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 55-57.

denken zijn. Verzet kan spontaan ontstaan en meerdere van haar rollen tegelijk invullen. Bovendien is het denkbaar dat verzet ook nog andere rollen vervult, die ik hier niet bespreek. Ik denk bijvoorbeeld aan hoe verzet bepaalde identiteiten en narratieven zou kunnen bevestigen of ontkrachten. Voor een analyse hiervan is er nood aan een duidelijk kader over identiteits- en narrativiteitsvorming. Hierbij dus een uitnodiging aan narrativiteits- en identiteitsfilosofen om deze hypothese verder te onderzoeken. De rollen die ik wel zal bespreken zijn de rol van verzet als het aanspreken van de meerderheid, als een uiting van burgerschap, als een strijdmiddel tegen onrecht en als een uiting van tegenstemmen.

2.1. Verzet als het aanspreken van de meerderheid

Verzet kan binnen een democratische samenleving, onder de vorm van burgerlijke ongehoorzaamheid en gewetensvol weigeren, de meerderheid aanspreken op hun rechtvaardigheidsgevoel. Dit is althans de rol die Rawls ziet weggelegd voor verzet als burgerlijke ongehoorzaamheid in wat hij een 'bijna rechtvaardige samenleving' noemt.²⁵⁷ Een 'bijna rechtvaardige samenleving' is een samenleving die gekenmerkt wordt door democratische instellingen en principes van rechtvaardigheid. Eén van die leidende principes is de vrijheid van samenwerking tussen vrije en gelijke personen. Dit sluit echter niet uit dat er binnen deze samenleving geen ernstig onrecht kan bestaan. Wanneer de institutionele middelen om de meerderheid aan te spreken op hun rechtvaardigheidsgevoel zijn uitgeput of geen vooruitzicht op verbetering bieden, kan burgerlijke ongehoorzaamheid fungeren als een laatste manier om de meerderheid aan te spreken.

Burgerlijke ongehoorzaamheid, en bij uitbreiding gewetensvol weigeren, dat zich beroept op het principe van rechtvaardigheid, is volgens Rawls een stabiliserende factor binnen een democratische samenleving. Het kan door het aanspreken van de meerderheid de (bijna) rechtvaardige samenleving onderhouden en versterken.²⁵⁸ Het is met andere woorden een middel om de vrije samenwerking tussen vrije en gelijke personen te bevorderen. Om te slagen in dit opzet veronderstelt Rawls' theorie echter dat de meerderheid ook aangesproken wordt op zijn rechtvaardigheidsgevoel. Als de meerderheid het onrecht niet erkent, is verandering of hervorming onmogelijk. Burgerlijke ongehoorzaamheid en gewetensvol weigeren dragen volgens Rawls op zichzelf dus geen hervormende kracht in zich. Die kracht, of misschien beter gezegd macht, blijft in handen van de meerderheid en instituties van de (democratische) staat.

²⁵⁷ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 382-391.

²⁵⁸ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 384.

Verzet, zoals werd aangetoond, is echter niet te beperken tot burgerlijke ongehoorzaamheid en gewetensvol weigeren. Ook onburgerlijk ongehoorzaam verzet kan een manier zijn om de meerderheid aan te spreken. De meerderheid kan hier verstaan worden als het electoraat, maar evengoed als de meerderheid van onwetende en geprivilegieerde mensen die zich niet bewust zijn van bepaalde onrechtvaardige situaties. Het aanspreken van deze mensen gebeurt, in tegenstelling tot burgerlijk ongehoorzaam verzet, niet altijd op ‘fatsoenlijke’ wijze. Volgens Delmas is het verstrekken van informatie over onrecht echter een eerste stap in het bestrijden van dat onrecht.²⁵⁹ Extremere vormen van verzet zijn daarbij soms nodig om de aandacht te trekken en de boodschap te verspreiden.

2.2. Verzet als een uiting van burgerschap

Het aanspreken van de meerderheid via verzet wordt soms in verband gebracht met de vrijheid van meningsuiting en spreken. De vrijheid van meningsuiting is een fundamenteel recht in democratische samenlevingen. Goed en waardig burgerschap impliceert dan ook dat dit recht wordt uitgeoefend en dat burgers zich uitspreken over bepaalde thema’s en problematieken en zich afvragen hoe zij ook zelf kunnen bijdragen aan het vormen van de samenleving. Anders gezegd, rechten veronderstellen ook plichten en deze zitten beiden vervat in goed burgerschap. Het recht op sociale zekerheid hangt bijvoorbeeld vast aan de plicht om sociale bijdragen te betalen. Delmas toonde in haar boek *A Duty to Resist* aan dat principieel ongehoorzaam verzet behoort tot onze (morele en) politieke plichten, ook binnen een democratische samenleving. Verzet is in die zin dus een uiting van democratisch burgerschap.

In het eerste deel van deze thesis werd aangetoond dat verzet in haar verscheidenheid steeds politiek van aard is. Iemand die zich verzet interenieert als het ware in het politieke domein. Een sociaal agerend persoon dat interenieert in de politieke gemeenschap, noemt Mouffe een burger.²⁶⁰ Ook binnen Mouffes politiek filosofische kader kunnen we verzet dus beschouwen als een uiting van burgerschap. Verzet als een uiting van burgerschap toont het engagement van burgers (of inwoners van een staat) om onrechtvaardige situaties te verbeteren en de samenleving opnieuw vorm te geven. Burgerschap is met andere woorden constitutief voor het behoud en de vorming van een democratische samenleving.

²⁵⁹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 127-129.

²⁶⁰ Mouffe, *For a Left Populism*, p. 65.

2.3. Verzet als een strijdmiddel tegen onrecht

Soms is het aanspreken van de meerderheid op hun rechtvaardigheidsgevoel niet genoeg om onrecht te stoppen. Bovendien vereisen sommige vormen van onrecht, bijvoorbeeld in het geval van Samaritaans gevaar, directe actie. Wanneer democratische instellingen onrecht niet aanpakken, is het de rol van verzet om dit onrecht te bestrijden. De rol van verzet als strijdmiddel tegen onrecht binnen een democratische samenleving kan overigens bijdragen tot politieke en sociale verandering (op langere termijn). Het is de rol van verzet om onrecht aan te klagen en te communiceren, maar ook om onrechtvaardige situaties meteen aan te pakken en recht te zetten.²⁶¹ Dit is mogelijk door bijvoorbeeld onderdak en voedsel te bieden aan mensen die zonder papieren, of zonder toestemming van de staat, de grens over steken.

Ook minder heimelijke verzetsacties, zoals protesten of rellen, kunnen druk uitoefenen op de staat en richting geven aan het beleid. Wetten, instituties en beleid die tekortschieten en onrecht (re-)produceren, kunnen via hervormingen of revoluties rechtgezet worden. Verzet vormt hierbij een katalysator tot hervorming en sociale verandering en heeft dus een centrale rol te spelen in de strijd tegen onrecht. Dit is ook het geval binnen democratische samenlevingen, die net als andere regimes niet onfeilbaar zijn. Verzet als strijdmiddel tegen onrecht stelt echter ook de efficiëntie en legitimiteit van de democratie in vraag. Als onrecht zich blijft voortzetten, rijst er enerzijds de vraag of de democratische samenleving oprecht het beste voorheeft met haar burgers en anderzijds of de democratie over de middelen en daadkracht beschikt dit onrecht aan te pakken. Verzet stelt op deze manier de autoriteit van de democratie dus in vraag.

2.4. Verzet als een uiting van tegenstemmen

In hedendaagse liberale democratieën, zoals België, heeft de neoliberale hegemoniale orde individuele vrijheid zo centraal gesteld, dat gelijkheid, de democratische tegenpool van vrijheid, weinig politieke en publieke ruimte krijgt. Wanneer tegenstemmen, die ingaan tegen de liberale hegemonie, niet de kans krijgen zich via institutionele wegen te uiten, worden deze op niet-institutionele – lees illegale – wijze naar buiten gebracht. Verzet in deze zin kan beschouwd worden als een uiting van (bewust of onbewust) onderdrukte tegenstemmen. Het gaat hierbij niet zozeer om het aanspreken van een meerderheid, maar om een uiting van opgekropte woede, frustratie, verdriet en een algemeen gevoel van onrecht.

Verzet kan in deze rol begrepen worden als een kreet om hulp, maar ook een kreet om erkenning als vrij en gelijk persoon. Deze tegenstemmen komen vaak van minderheidsgroepen, of solidaire

²⁶¹ Delmas, *A Duty to Resist*, p. 177.

bondgenoten, die zich niet meer gerepresenteerd en gerespecteerd voelen door de democratische samenleving.²⁶² Verzet als een uiting van uitgesloten tegenstemmen stelt, net als verzet als strijdmiddel tegen onrecht, de autoriteit van de democratie in vraag. Mouffe stelt echter dat deze uiting van onderdrukte tegenstemmen geen verzet tegen de democratie als staatsstructuur is, maar wel een verzet tegen de heersende hegemoniale orde en het gebrek aan echte alternatieven en inclusie.²⁶³

3. Verzet, uitdagingen en kansen voor democratische samenlevingen

De rol van verzet binnen een democratie is veelvoudig. Het is een manier om de meerderheid aan te spreken op hun rechtvaardigheidsgevoel; om invulling te geven aan een vorm van burgerschap; om te strijden tegen onrecht op directe en indirecte wijze en uiting te geven aan onderdrukte tegenstemmen met de mogelijkheid het publieke debat nieuw leven in te blazen. Dit zijn één voor één cruciale aspecten van een goed werkende democratie. Tegelijkertijd stelt verzet de democratische samenleving en haar burgers ook voor een aantal uitdagingen.

Eén van die uitdagingen is hoe de democratie op illegale en gewelddadige vormen van verzet dient te reageren. Apart van de vraag of elke vorm van verzet moreel juist of fout is, dient de kritiek dat gewelddadig verzet de stabiliteit van de staat in gevaar brengt in acht genomen te worden. Verzet dat disruptief van aard is en de rechtstaat zou kunnen ondermijnen dient geadresseerd te worden. De vraag is echter op welke manier. Arendt suggereert om burgerlijke ongehoorzaamheid te legaliseren en institutionaliseren op basis van de vrijheid van vereniging.²⁶⁴ Rawls stelt voor dat het gerecht rekening dient te houden met het burgerlijk ongehoorzame karakter van illegale verzetsdaden.²⁶⁵ Wanneer de acties verdedigbaar zijn, moet de rechter hier rekening mee houden en de legale sancties beperken of verwerpen. Legitiem burgerlijk ongehoorzaam verzet zou dan een soort verzachtende omstandigheid zijn. Deze suggesties bieden echter geen antwoord op wat met onburgerlijke ongehoorzaamheid moet gebeuren.

Principieel ongehoorzaam verzet dat subversief en soms gewelddadig van aard is, wordt momenteel vaak gediaboliseerd en geportretteerd als vandalistisch. Het politieke karakter van verzetsdaden wordt hierdoor ontkend. Een andere benaderingswijze is dus om dit politieke karakter net wel te erkennen. Op die manier wordt het hegemoniale karakter van de staat duidelijk en wordt het publieke debat opnieuw geopend. Verzet biedt zo een kans aan democratische

²⁶² Kaulingfreks, *Straatpolitiek*, p. 26-39. Denk hierbij ook aan hoe rellen volgens Hooker uiting geven aan de opofferingen en het verdriet van Afro-Amerikanen. Zie hiervoor: Hooker, 'Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics'.

²⁶³ Mouffe, *Agonistics*, p. 125.

²⁶⁴ Arendt, 'Civil Disobedience', p. 91.

²⁶⁵ Rawls, 'Duty and Obligation', p. 387.

samenlevingen om een verscheidenheid aan thema's te politiseren en te betrekken tot de publieke en politieke sfeer.

Verzet als strijdmiddel tegen onrecht en als uiting van tegenstemmen stelt de autoriteit van de staat echter ook in vraag. Het in twijfel trekken van de autoriteit van de democratie is een oud fenomeen en vindt al plaats sinds haar ontstaan. Plato vond een heerschappij van koning-filosofen bijvoorbeeld een veel beter alternatief.²⁶⁶ Ook de anarchistische denkstroming stelt de autoriteit van de democratie in vraag. Dit gebeurt op basis van een geloof in het recht op en de mogelijkheid tot zelfbestuur van elk individu. Daarnaast gaan hedendaagse politiek filosofen waaronder Thomas Christiano²⁶⁷, Anna Stilz²⁶⁸ en Daniel Viehoff²⁶⁹ in op de vraag op basis van welke principes de autoriteit van de democratie gelegitimeerd kan worden.

Een andere manier om met deze legitimiteitscrisis om te gaan is door te erkennen dat de huidige democratie inderdaad aan hervorming toe is en dat de representatieve democratie misschien toch niet de meest geschikte staatsvorm is of was. Verzet biedt vanuit dit perspectief de kans om na te denken over nieuwe innovatieve democratische modellen die kunnen beantwoorden aan de hedendaagse uitdagingen en problematieken. De vraag is dan hoe auteurs en filosofen van deze benadering de democratie invullen. Het model van een deliberatieve democratie, of het agonistisch pluralisme (gepaard gaande met een radicalisering en pluralisering van de huidige democratie) vormen mogelijke alternatieven. Hoe deze modellen een verlangen naar inclusie dat uitgaat van verzet kunnen accommoderen en kunnen voldoen aan de nood om een tegenstem te bieden aan de heersende hegemonie zal voer voor discussie zijn in het vierde en laatste deel van deze thesis.

²⁶⁶ Plato, *De Staat*, Antwerpen: Wereldbibliotheek, 1948. Of dit werkelijk zo'n goed idee was is voer voor discussie.

²⁶⁷ Christiano, T., 'The Authority of Democracy', *The Journal of Political Philosophy*, 11(2), 2003, p. 000-000.

²⁶⁸ Stilz, A., *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2009.

²⁶⁹ Viehoff, D., 'Democratic Equality and Political Authority', *Philosophy & Public Affairs*, 42(4), 2014, p. 337-375.

Discussie: Verzet en het verlangen naar inclusie van de tegenstem

1. Verzet en het verlangen naar inclusie

In deel drie werd besproken wat er zo eigen is aan verzet binnen een democratie. Daar betoogde ik aan de hand van Mouffe dat de democratie beschouwd kan worden als een staatsvorm die de tegenstellingen die eigen zijn aan het menselijke samenleven institutionaliseert om zo vrijheid en gelijkheid te verzekeren opdat elk persoon zichzelf kan ontwikkelen. Die wij/zij-tegenstellingen kunnen zich op velerlei wijzen uiten: meerderheid v. minderheid, mannen v. vrouwen, Nederlandstalig v. Franstalig, atheïst v. gelovig, ... Tot welke categorieën jijzelf behoort, bepaalt jouw identiteit, maar ook de plek waar je je bevindt speelt een rol in hoe je jezelf identificeert en hoe je geïdentificeerd wordt door anderen.

De articulatie van een 'wij', vereist ook de articulatie van een 'niet-wij' of 'zij'.²⁷⁰ Collectieve identiteiten zetten zich af tegen wat of wie zij niet zijn. De manier waarop dat gebeurt is van belang. Wanneer de wij/zij-tegenstellingen succesvol geïnstitutionaliseerd zijn in de democratie, kunnen deze zich op agonistische wijze uiten en verhoudt 'wij' zich ten opzichte van 'zij' als een tegenstander die een legitieme positie inneemt. Wanneer dit niet het geval is en bepaalde minderheidsgroepen het gevoel krijgen dat er niet naar hen wordt omgekeken of naar hun zorgen en noden wordt geluisterd, is er sprake van een antagonistische wij/zij-relatie. De meerderheid erkent bepaalde minderheden dan niet als politieke burgers. In een liberale democratie, zoals België, moeten de vrijheid van meningsuiting en vergadering, alsook het stemrecht, de stem van deze minderheidsgroepen verzekeren. Of het recht op vrije meningsuiting en het stemrecht die rol ook vervullen, is betwifelbaar. Onderdrukte minderheidsgroepen die niet als politiek en vrij en gelijk burger worden erkend door de meerderheid beschikken vaak niet over deze rechten of hebben geen toegang tot de juiste kanalen om die rechten te benutten. Deze vorm van antagonisme kan gevaarlijk zijn en een aanleiding geven tot geweld, zeker wanneer de minderheidsgroep onophoudelijk met onrecht geconfronteerd wordt en zich benadeeld en vernederd voelt.

Verzet, begrepen als het bieden van weerstand tegen of het weigeren zich te plooien naar een dominant waarden- en normensysteem, of in Mouffes woorden een hegemoniale orde, via een brede waaier aan activiteiten die elk over een wisselend bereik en impact beschikken²⁷¹, kunnen

²⁷⁰ Mouffe, *Agonistics*, p. 45.

²⁷¹ Delmas, 'Uncivil disobedience', p. 17.

we binnen een democratische samenleving verklaren als een uiting van antagonisme. We zagen in deel één dat verzet op verschillende manieren geuit kan worden. In deel twee zagen we dat verzet niet in alle, maar wel in veel van haar vormen ook moreel verantwoord kan worden. In sommige gevallen is het zelfs een morele en politieke plicht om zich te verzetten tegen onrecht. In deel drie ging ik verder in op de rol die verzet vervult binnen een democratische samenleving. Ik identificeerde vier democratische functies van verzet: het aanspreken van de meerderheid, het bijdragen aan goed burgerschap, het bestrijden van onrecht en het uiten van een tegenstem.

Elk van bovenstaande rollen interpreteer ik als een uiting van een verlangen naar inclusie. Dit verlangen naar inclusie begrijp ik niet als het verlangen om tot een bepaald en machtig 'wij' te behoren, maar wel als het verlangen om, met respect en behoud van de eigen identiteit(en), te mogen wegen op het beleid, om een stem te hebben in de eigen manier van leven. Het gaat dus om het betrekken van tegenstemmen. Verzet binnen een democratische samenleving moeten we vanuit dit perspectief dus niet beschouwen als een aanval op de democratie, maar wel als een afwijzing van de manier waarop die democratie georganiseerd wordt en vooral de manier waarop sommige stemmen uitgesloten worden van het publieke en politieke debat. Verzet als het verlangen naar inclusie daagt op deze manier de liberale democratie uit. Hieronder onderzoek ik twee manieren om gehoor te geven aan de vraag om en het verlangen naar inclusie van tegenstemmen. De eerste manier die ik analyseer, noem ik de deliberatieve weg die streeft naar deliberatie in plaats van representatie. De tweede benadering noem ik de radicale weg die streeft naar een agonistische en pluralistische democratie.

2. Inclusie van de tegenstem

2.1. De deliberatieve weg: een aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie

We zagen reeds in deel één dat in een (representatieve) democratie de meerderheid tiranniek over onderdrukte minderheden kan heersen. Verzet kan de meerderheid hierop aanspreken, maar nog beter zou zijn om de democratie zo te organiseren dat tegenstemmen ook institutioneel in rekening worden gebracht. Een bekend alternatief voor de representatieve democratie dat tegenstemmen probeert te betrekken binnen politieke theorie is de deliberatieve democratie.

Filosofen als Rawls²⁷² en Habermas²⁷³ verdedigen beiden, elk op hun manier, de organisatie van de democratie op deliberatieve wijze.

Rawls stelt zich in zijn werk *Political Liberalism* dan ook de vraag hoe het mogelijk is dat mensen die verdeeld zijn over redelijke, maar incompatibele, filosofische, morele en religieuze stellingen kunnen samenleven als vrije en gelijke mensen in een stabiele en rechtvaardige samenleving.²⁷⁴ Ook Habermas vraagt zich af welke democratische procedure de autonomie van burgers kan veiligstellen.²⁷⁵ Beide filosofen stellen met andere woorden de vraag naar de legitimiteit van de democratie. De vraag naar de legitimiteit van de democratie kan vertaald worden naar de vraag hoe vrije en gelijke burgers zichzelf kunnen besturen zonder de vrijheid en gelijkheid van zichzelf en anderen in te perken. We zagen al dat Mouffe deze spanning tussen vrijheid en gelijkheid aanduidt als de democratische paradox, een paradox waar democratische samenlevingen niet aan kunnen ontsnappen.²⁷⁶

Toch trachten Rawls en Habermas deze spanning op deliberatieve wijze op te lossen. Mouffe is kritisch voor hun benadering.²⁷⁷ Ze omschrijft hun deliberatieve benadering als een model voor een politieke arena waarin een uitwisseling plaatsvindt van argumenten tussen redelijke personen die onpartijdig zijn en via een open gesprek tot een rationele consensus kunnen komen, en dit ondanks hun verscheidene filosofische, morele en religieuze opvattingen. Burgers moeten volgens dit model dus niet alleen vrij en gelijk zijn, maar ook redelijk. Rawls ondersteunt deze benadering met een focus op het ‘redelijke’, terwijl Habermas focust op ‘communicatieve rationaliteit’. Dit verschil tussen beide filosofen neemt echter niet weg dat ze allebei trachten de waarde die gehecht wordt aan volkssoevereiniteit en gelijkheid te rijmen aan de waarde die gehecht wordt aan zelfbeschikking en individuele vrijheid. Ze proberen ook beide met hun theorie over deliberatieve democratie de legitimiteit van de democratie te gronden in rationaliteit.²⁷⁸

De deliberatieve benadering van Rawls en Habermas kan op heel wat kritiek van Mouffe rekenen. Mouffe beschouwt het bereiken van een rationele consensus waarbij niemand uitgesloten wordt als onmogelijk wegens de inherente politieke wij/zij-tegenstellingen in de samenleving.²⁷⁹ Het

²⁷² Rawls, J., *Political Liberalism*, 1993, New York: Columbia University Press, 1996.

²⁷³ Habermas, J., *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, oorspronkelijke titel: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, vertaald van Duits naar Engels door Rehg, W., Cambridge: The MIT Press, 1996.

²⁷⁴ Rawls, *Political Liberalism*, p. xviii.

²⁷⁵ Habermas, J., ‘Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism’, *The Journal of Philosophy*, 93(3), 1995, p. 130.

²⁷⁶ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 18.

²⁷⁷ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 83-90.

²⁷⁸ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 84-85.

²⁷⁹ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 45.

resultaat van deliberatie is nooit rationeel, maar steeds een uiting van de hegemoniale orde en een bevestiging van de heersende machtsrelaties.²⁸⁰ Consensus is dus politiek van aard en moet om die reden ook altijd betwistbaar blijven. Het rationaliseren en moraliseren van al dan niet legitieme politieke besluitvormingsprocessen bekritiseert Mouffe als het naturaliseren van een politiek proces dat steeds afhankelijk is van tijd, ruimte en de heersende machtsrelaties die bepalen wie betrokken en wie uitgesloten wordt.

Hoewel er rekening gehouden dient te worden met de kritieken die Mouffe levert, wil ik de deliberatieve weg naar inclusie van de tegenstem verder toelichten aan de hand van het werk *Against Elections* van de Belgische historicus David Van Reybrouck.²⁸¹ Van Reybrouck merkt op dat er zich een tegenstelling aftekent tussen de steun die democratieën wereldwijd krijgen als idee en het wantrouwen dat heerst tegenover democratieën in de realiteit.²⁸² Hij stelt dan ook dat de autoriteit van de democratie zowel op vlak van legitimiteit als op vlak van efficiëntie in vraag wordt gesteld en dat het een uitdaging is voor de democratie om efficiëntie en legitimiteit opnieuw in evenwicht te brengen.

De legitimiteit van een democratie wordt gekenmerkt door de mate waarin mensen het beleid goedkeuren. Drie symptomen van de legitimiteitscrisis zijn: een lage opkomst bij verkiezingen – iets wat we, zoals in deel één werd aangetoond, ook in België vaststellen – , een afname van loyaliteit aan één bepaalde partij en tot slot een afname van het aantal leden van een partij.²⁸³ De efficiëntie van een democratie wordt gekenmerkt door de snelheid waarmee een regime tot goede oplossingen en goed beleid komt. Van Reybrouck ziet eveneens drie symptomen van de efficiëntiecrisis: langdurige regeringsonderhandelingen, een toename van aanvallen en kritiek op regeringspartijen, waardoor regeringen vaker vallen, en tot slot een vertraging van het beslissingsproces als gevolg van afhankelijkheid van regeringen en beleid op andere bestuursniveaus.²⁸⁴ Wie elk van deze symptomen naast elkaar legt en opsomt, ziet volgens Van Reybrouck dat er sprake is van een ziekte die hij het ‘Democratisch Vermoeidheidssyndroom’ noemt.²⁸⁵

Er heerst echter onenigheid over wat het Democratisch Vermoeidheidssyndroom veroorzaakt. Van Reybrouck identificeert drie vaak voorkomende diagnoses.²⁸⁶ Voor de populistten is het de schuld van de politici: zij vormen een democratische elite die profiteert van de bevolking en de

²⁸⁰ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 49.

²⁸¹ Van Reybrouck, D., *Against Elections*, oorspronkelijke titel: *Tegen Verkiezingen*, 2013, London: Random House, 2016.

²⁸² Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 1-5.

²⁸³ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 7-9.

²⁸⁴ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 10-12.

²⁸⁵ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 16.

²⁸⁶ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 17-57.

stem van het volk niet vertegenwoordigd. Volgens de populisten is er dus nood aan nieuwe politici die ‘de wil van het volk’ wel getrouw vertegenwoordigen. De technocraten daarentegen wijzen met de vinger naar de democratie waar beslissingen gemaakt worden door mensen zonder kennis van zaken en aan een ontzettend traag tempo. Zij zien een oplossing in een technocratie waarin experts de knopen doorhakken. Naast de populisten en de technocraten, uiten ook de directe democraten hun ongenoegen over de representatieve democratie. Zij geloven dat representatie door middel van verkiezingen de stem en wil van het volk niet meer kan weerspiegelen. Ze pleiten daarom voor een directe democratie, bijvoorbeeld door de invoer van referenda.

Van Reybrouck zelf ziet het anders.²⁸⁷ Hij ziet, als deliberatief democraat, een probleem in het verkiezen van volksvertegenwoordigers. Verkiezingen zijn volgens hem een relikwie uit de achttiende eeuw waar verkiezingen toen de rol invulden om unanimititeit en eenheid te bewerkstelligen tussen mensen van dezelfde groep. Het was een beetje zoals ook nu nog de paus verkozen wordt. Met de opkomst van politieke partijen veranderde de inzet van verkiezingen en werd het meer en meer een domein van strijd tussen verschillende belangengroepen. Deze strijd om stemmen waarbij burgers niet meer actief betrokken worden, maar enkel gezien worden als een middel om die stemmen te verkrijgen, ziet het belang van gesprek en samenwerking tussen leden van verschillende groepen over het hoofd. Van Reybrouck pleit dan ook voor een alternatief: de aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie.

Dit model wordt gekenmerkt door twee aspecten.²⁸⁸ Het gaat hier enerzijds over een deliberatieve democratie, waarin anderzijds een aleatorisch-representatief element aanwezig blijft. Een deliberatieve democratie definieert Van Reybrouck als een democratie waarin mensen met elkaar en experts in gesprek gaan in plaats van louter te stemmen op politici.²⁸⁹ Centraal staat hierbij dat participanten concrete en rationele oplossingen uitwisselen gebaseerd op voldoende informatie en een goed onderbouwde redenering. In navolging van Rawls en Habermas staat het geloof in een rationele consensus hier centraal. Om logistieke redenen is het echter onmogelijk om de volledige bevolking te betrekken bij een deliberatief beslissingsproces. Er is dus nood aan een representatie van het volk. In plaats van ons te beperken tot het verkiezen van politici, pleit Van Reybrouck voor een aleatorische representatie waarbij participanten willekeurig worden geselecteerd en een zo goed mogelijke weerspiegeling dienen te zijn van de bevolking. Van Reybrouck wijst electorale representatie niet helemaal af, maar stelt wel een bi-representatief

²⁸⁷ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 37-57.

²⁸⁸ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 106-162.

²⁸⁹ Van Reybrouck, *Against Elections*, p. 109.

systeem voor dat een aanvulling op en verbetering vormt van de huidige representatieve democratie.

Van Reybroucks model is slechts één van de vele alternatieven voor de representatieve democratie die deliberatieve democraten hebben voorgesteld.²⁹⁰ Deliberatieve modellen zijn overigens ook niet onbetwist. Verschillende auteurs trekken de haalbaarheid en wensbaarheid van deliberatieve modellen in twijfel.²⁹¹ Voor deze thesis interesseert mij echter de vraag of het aleatorisch-representatieve deliberatieve model van Van Reybrouck een oplossing kan bieden voor de uitdaging die verzet stelt voor de democratie. Of, anders geformuleerd, betreft de aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie tegenstemmen die uitgaan van groepen die onder de huidige hegemonie worden uitgesloten? Rekening houdend met het feit dat dit model willekeurig burgers loot om te participeren en dit dus ook onderdrukte tegenstemmen moet weerspiegelen, zouden we kunnen stellen van wel. Niet elke onderdrukte tegenstem binnen de samenleving heeft echter het statuut van burger. Het blijft bovendien de vraag of deze tegenstemmen zich ook echt op legitieme wijze zullen kunnen uiten tijdens deliberatieve gesprekken. Van Reybroucks model dient ondanks deze bedenkingen en kritieken niet volledig afgeschreven te worden. Verdere reflectie over en onderzoek naar deliberatieve en aleatorisch-representatieve innovaties dient de sterktes en zwaktes van dit model uitgebreider in kaart te brengen.²⁹² Ik richt mij hieronder echter op een andere benadering: Mouffes radicale weg naar een agonistisch-pluralistische democratie.

2.2. De radicale weg: een agonistisch pluralistische democratie

Mouffe pleit al sinds 1985 voor een radicalisering en pluralisering van de democratie. In *Hegemony and Socialist Strategy* dat ze samen met Ernesto Laclau schreef, stelt ze dat het universeel heersende discours, de (neoliberale) hegemonie, uitgedaagd dient te worden.²⁹³ Dit vereist een anti-essentialistische houding die erkent dat de waarheid slechts tot een beperkt

²⁹⁰ Andere auteurs zoals Terrill Bouricius halen hun mosterd bij de klassieke Atheense democratie. Zie zijn suggesties in Bouricius, T., 'Democracy Through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day', *Journal of Public Deliberation*, 9(1), 2013, artikel 11.

²⁹¹ Pierre-Etienne Vandamme en Antonie Verret-Hamelin evalueren de beloftes en uitdagingen die gepaard gaan met een willekeurig geselecteerde kamer van volksvertegenwoordigers. Zij stellen vast dat willekeurige selectie enkele *trade-offs* impliceert waar niet aan te ontsnappen valt. Zie Vandamme, P.-E. & Verret-Hamelin, A., 'A Randomly Selected Chamber: Promises and Challenges', *Journal of Public Deliberation*, 13(1), 2017, artikel 5.

²⁹² Binnen de politieke wetenschappen is er een tak die onderzoek voert naar democratische innovaties. Volgende werken en artikels bieden een introductie tot dit onderzoeksveld en de modellen die binnen dit veld worden verkend: Smith, G., *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*, New York: Cambridge University Press, 2009; Caluwaerts, D. & Reuchamps, M., 'Strengthening democracy through bottom-up deliberation: An assessment of the internal legitimacy of the G1000 project', *Acta Politica*, 50(2), 2014, p. 151-170; Curato, N., Dryzek, J., Ercan, S., Hendriks, C. M. & Niemeyer S., 'Twelve key findings in deliberative democracy research', *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 146(3), 2017, p. 28-38.

²⁹³ Laclau & Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 191-193.

aantal subjecten behoort en andere personen, samen met hun waarheid, uitsluit. Mouffe breidt verder op dit idee van een radicalisering van de democratie in haar latere werken.

In *The Return of the Political* benadert Mouffe agonistisch pluralisme als de bestaansvoorwaarde van een democratie.²⁹⁴ Ze erkent dat er nood is aan consensus over de spelregels en basisprincipes binnen een democratie. Tegelijk benadrukt Mouffe het belang van divers samengestelde collectieve identiteiten met elk goed uitgewerkte standpunten die een échte keuze bieden tussen verschillende alternatieven. In plaats van dit pluralisme te beschouwen als een gevaar, dient men het binnen een democratie net ruimte te geven. Om een radicalisering van pluralisme mogelijk te maken, moet men breken met het rationalisme, individualisme en universalisme. Dit zijn heersende waarden binnen de neoliberale hegemonie. Hiermee breken vereist dus een sterk tegenvertoog.

Het belang van deze breuk met het rationalisme, individualisme en universalisme ziet Mouffe in de mogelijkheid die het schept om verscheidene vormen van onderdrukking binnen sociale (machts-)relaties bloot te leggen.²⁹⁵ Dit biedt een kader voor het articuleren van de diverse strijdvelden binnen een democratie. Democratisch burgerschap is voor Mouffe ook op dit articulatieprincipe gebaseerd: radicaal democratische burgers vormen een collectieve identiteit die de basisprincipes van de democratie, vrijheid en gelijkheid, op een radicaal democratische manier interpreteren. Namelijk niet als een essentialistisch vaststaand gegeven, maar wel als een articulatie van strijd rond verschillende elementen zoals gender, etniciteit, seksuele oriëntatie, klasse, geloof etc. Met andere woorden, democratisch burgerschap wordt gekenmerkt door een articulatie van verschillende collectieve identiteiten, die zich ontwikkelen rond een verscheidenheid van sociale (machts-)relaties. Mouffe geeft in *The Return of the Political* ook al aan dat de representatieve democratie in haar huidige vorm gereduceerd is tot een competitie tussen de elite.²⁹⁶ Het antagonisme dat inherent is aan de menselijke co-existentie, met andere woorden het politieke, krijgt geen ruimte binnen de politiek. Dit verklaart dan ook de uiting van tegenstemmen via verzet en sociaal protest.

In *The Democratic Paradox* verdedigt Mouffe de stelling dat de democratie antagonisme moet institutionaliseren zodat het in agonistische vormen tot uiting kan komen. Het is daarvoor van belang dat leden van de samenleving elkaar niet zien als vijanden, maar tegenstanders met elk een eigen, legitieme positie in de politieke arena.²⁹⁷ In plaats van iemands positie in het debat te

²⁹⁴ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 4, 7.

²⁹⁵ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 7, 69.

²⁹⁶ Mouffe, *The Return of the Political*, p. 120.

²⁹⁷ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 74, 98-105.

bevechten, pleit Mouffe voor het bevechten van diens ideeën. Vrijheid en gelijkheid dienen geaccepteerd te worden als grondbeginselen van de democratie, maar de manier waarop men deze principes interpreteert en wil implementeren kan, mag, en moet zelfs, verschillen. Haar kritiek op de deliberatieve weg luidt dan ook dat deze verschillen niet weg te werken zijn door terug te vallen op rationalisme en deliberatie. Een politieke beslissing is altijd het resultaat van macht, niet van rationaliteit. Dit is goed nieuws, want het impliceert ook dat beslissingen en beleid steeds opnieuw gecontesteerd en aangepast kunnen worden.

Politiek analist Cas Mudde toont in zijn boek *The Far Right Today* aan hoe extreem en populistisch radicaal rechtse partijen de laatste vier decennia wereldwijd aan populariteit hebben gewonnen en hun plek in de *mainstream* politiek weer ingenomen hebben.²⁹⁸ Ook Khalid Benhaddou merkte recent in zijn column in de Knack op dat extreemrechtse leiders, zoals Donald Trump, begrepen hebben wat het betekent om de hegemoniale orde te doorbreken en zo de macht over te nemen.²⁹⁹ Waar Benhaddou dit echter kadert als een aanval op de rede, zou dit binnen Mouffes kader te verklaren zijn als een uiting van het antagonisme langs rechtse zijde. Deze uiting is onvermijdelijk, maar daarom niet onproblematisch als extreemrechts niet wordt uitgedaagd door andere alternatieven.

In *The Democratic Paradox* pleit Mouffe dan ook voor een écht debat over mogelijke alternatieven. Conflict is hier eigen aan.³⁰⁰ Door het implementeren van een cordon sanitaire en het opschuiven van eerder linkse partijen naar rechts of het centrum werd het conflict afgelopen decennia ook in de Belgische democratie uit de weg gegaan. Mouffe waarschuwde voor de vervaging van politieke grenzen en breuklijnen. Dit zou de vorming van diverse collectieve identiteiten verhinderen en de band tussen mensen en politiek verbreken. Naast de vorming van extreemrechtse identiteiten, zijn ook religieuze en etnische identiteiten meer op de voorgrond getreden. Deze collectieve identiteitsvorming rond nieuwe breuklijnen uit zich ook in verzet, denk bijvoorbeeld aan de aanslagen in Brussel van islamitische terreurgroep IS in 2016, de gele hesjes beweging, of de *Black Lives Matter* beweging. In deel drie toonde ik al aan dat uitingen van antagonisme in extreme of gewelddadige vormen onwenselijk zijn voor de democratie. Mouffe verdedigt dan ook de stelling dat de link/rechts-tegenstelling hersteld dient te worden om op agonistische wijze uiting

²⁹⁸ Mudde, C., *The Far Right Today*, s. l.: Polity, 2019.

²⁹⁹ Benhaddou, K., Knack, 'Aanval op de rede', 8 mei 2025, geraadpleegd op 15 mei 2025 via <https://www.knack.be/nieuws/belgie/maatschappij/aanval-op-de-rede/>.

³⁰⁰ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 113-116. Voor een kritiek op het consensusdenken dat deze conflictueuze predispositie ontkent, van o.a. Jürgen Habermas, Richard Rorty, Anthony Giddens en Ulrich Beck, zie ook Mouffe, *Over het politieke*.

te kunnen geven aan het antagonisme. Ze ziet het als taak van de linkervleugel om een nieuw project te ontwikkelen en doet ook zelf enkele voorstellen.³⁰¹

Een nieuw links discours moet volgens Mouffe allereerst erkennen dat de werkcrisis één van de grootste uitdagingen vormt voor de huidige democratische samenleving(en) in Europa.³⁰² Mouffe stelt dat er sprake is van een groeiende kloof tussen de productie van welvaart en de hoeveelheid werk die gespendeerd wordt in het produceren van die welvaart. Ze stelt dat de samenleving gepolariseerd wordt en twee groepen tegenover elkaar plaatst. Langs de ene kant staan werkende mensen met een gewone en goedbetaalde job, aan de andere kant staan mensen zonder job of met een precair en onderbetaald beroep. Om deze polarisatie tegen te gaan stelt ze drie maatregelen voor die binnen een links discours opgenomen kunnen worden. Zo suggereert Mouffe de werkdur in tijd te beperken; te streven naar een pluralistische economie waarin ook andere vormen van werk, zoals vrijwilligerswerk, huishoud- en zorgtaken, erkend worden; en een universeel basisinkomen in te voeren om stigmatisering over het armste deel van de bevolking te doorbreken en ieders welzijn te bevorderen. Deze drie maatregelen zijn niet onbetwist, maar kunnen wel bijdragen aan een nieuw links vertoog dat een alternatief biedt op het neoliberalisme.

In *Agonistics* en *For a Left Populism* vraagt Mouffe zich af hoe zo'n nieuw discours zich kan vormen. Om een radicalisering van de liberale democratie mogelijk te maken is er nood aan zowel disarticulatie (het uitspreken van wat niet goed is aan de liberale democratie) en re-articulatie (het uitspreken van hoe de liberale democratie verbeterd kan worden).³⁰³ Mouffe ziet hier een rol weggelegd voor culturele en artistieke praktijken.³⁰⁴ Deze praktijken kunnen in agonistisch publieke ruimtes een tegenvertoog articuleren in de strijd tegen de neoliberale hegemonie. Een sterk agonistisch tegenvertoog vereist volgens Mouffe een articulatie van 'wij' en 'zij'.³⁰⁵ Dit betekent niet dat de samenleving plots opgedeeld dient te worden in twee homogene groepen. Verschillen mogen er zijn. Wat van belang is, is het duidelijk articuleren van een tegenstelling en van datgene waar men zich tegenafzet. Dit kan niet gevat worden in vage termen als 'de staat' of 'het kapitalisme', maar moet gearticuleerd worden in knooppunten van macht waarop men zich kan richten om een nieuwe hegemonie te bereiken.

Uiteraard zijn culturele en artistieke praktijken op zichzelf niet genoeg. Er is nood aan een synergie tussen parlementaire en buitenparlementaire strijdvelden die samen uiting geven aan

³⁰¹ Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 125-127.

³⁰² Mouffe, *The Democratic Paradox*, p. 125-127.

³⁰³ Mouffe, *Agonistics*, p. 73-74.

³⁰⁴ Mouffe, *Agonistics*, p. xvii; *For a Left Populism*, p. 88-89.

³⁰⁵ Mouffe, *Agonistics*, p. 74-77.

democratische eisen.³⁰⁶ Sociale bewegingen, partijen, vakbonden en andere middenveldorganisaties moeten allemaal betrokken worden tot de processen van dis- en re-articulatie om een sterk tegenvertoog te kunnen ontwikkelen. Verzet kan vanuit dit oogpunt begrepen worden als de start van dis- en re-articulatie van een tegenvertoog. Ook Mouffe beschouwt de huidige protestbewegingen als een roep om radicalisering van de liberale democratie en een eis om inclusievere representatievormen.³⁰⁷ Artistiek verzet acht ze echter van groter belang voor het ontwikkelen van een tegenvertoog.³⁰⁸ Kunst heeft namelijk de troef dat het mensen op het affectieve niveau raakt en hen dus aanspreekt op hun gevoel.³⁰⁹ Dat geeft kunst de kracht om nieuwe perspectieven en mogelijkheden te openen. Verbeelding is noodzakelijk om alternatieven te kunnen bieden.

Om te beantwoorden aan het verlangen naar inclusie van tegenstemmen via de radicale weg dienen de democratische instituties dus gepluraliseerd en geradicaliseerd te worden opdat ze op agonistische wijze uiting zouden kunnen geven aan het antagonisme. Dit vereist een combinatie van verschillende vormen van democratische participatie.³¹⁰ Hoewel Mouffe kritisch staat tegenover deliberatieve en directe vormen van democratie, sluit ze een combinatie van deze vormen met de representatieve democratie niet uit. Representatie blijft voor Mouffe van groot belang omdat dit de tegenstellingen binnen de samenleving kan weerspiegelen.

Zowel deliberatieve democraten als Van Reybrouck, als radicale democraten als Mouffe zoeken een manier om tegenstemmen te betrekken tot het publieke en politieke debat. Deliberatieve democraten als Van Reybrouck gaan ervan uit dat door de instellingen aan te passen tegenstemmen zich automatisch zullen uiten. Mouffe wijst ons erop dat de publieke en politieke ruimte breder op te vatten is dan het parlementaire domein. De disarticulatie en re-articulatie van een tegenvertoog binnen het parlementaire systeem vergen een voedingsstroom van daarbuiten. Er is met andere woorden ook nood aan een agonistisch pluralisme in andere domeinen van de democratie zoals het onderwijs, justitie, de culturele sector en media.

Tegenstellingen en conflict zijn inherent aan democratische samenlevingen. Deliberatieve democraten proberen via redelijke gesprekken deze tegenstellingen te overstijgen en consensus te bereiken. Het gevaar van deze benadering is dat stemmen die als 'onredelijk' worden beschouwd vooralsnog geen plaats krijgen in het politieke debat, terwijl de schijn dat elke stem een plaats krijgt wel wordt opgehouden. Met betrekking tot verzet betekent dit dus ook dat de rol

³⁰⁶ Mouffe, *Agonistics*, p. 77; *For a Left Populism*, p. 69.

³⁰⁷ Mouffe, *Agonistics*, p. 119-120.

³⁰⁸ Mouffe, *Agonistics*, p. 88.

³⁰⁹ Mouffe, *Agonistics*, p. 96; *For a Left Populism*, p. 77.

³¹⁰ Mouffe, *For a Left Populism*, p. 69.

van verzet binnen de democratie als het aanspreken van de meerderheid, een uiting van burgerschap, het bestrijden van onrecht en het uiten van een tegenstem niet altijd als dusdanig gekaderd en erkend kan worden. Dit is wel mogelijk binnen Mouffes politiek filosofische kader en radicaal democratische project.

Het begrijpen van verzet als een politieke daad, betekent niet dat elke daad van verzet blindelings aanvaard en getolereerd dient te worden. Door het erkennen van die politieke geladenheid verwerven we echter wel inzicht in de huidige machtsrelaties. Ik zie hiervoor een rol weggelegd voor de vierde macht in democratische samenlevingen, namelijk de media. Het is aan de media en journalistiek om verzet vanuit verschillende perspectieven te belichten en daarbij niet alleen op het (im-)morele karakter van verzet, maar ook op haar politieke karakter te focussen. Dit kan inzicht bieden in de huidige machtsrelaties en de deur openen naar de articulatie van een tegenvertoog en het versterken van wij/zij-tegenstellingen op agonistische wijze. Wie Mouffes politieke filosofie volgt, ziet in dat dit geen gevaar vormt voor de democratie, maar net een versterking ervan betekent.

3. Van agonistisch denken naar combinatiedenken?

Ik heb hierboven betoogd dat verzet een verlangen naar inclusie omvat en dat inclusie van de tegenstem via (minstens) twee wegen kan worden benaderd, met name, via de deliberatieve en radicale weg. Ik schonk hierbij veel aandacht aan het agonistisch perspectief van Mouffe en haar visie op wij/zij-tegenstellingen. Hieronder wil ik de benadering van moraalfilosoof Patrick Loobuyck op wij/zij-tegenstellingen bespreken en schenk ik aandacht aan de implicaties die zijn vertoog heeft op mijn Mouffeaanse blik op verzet binnen democratische samenlevingen.

Net als Mouffe, stelt ook moraalfilosoof Patrick Loobuyck in zijn boek *In de ban van Wij en Zij* dat mensen “rabiante wij-zij-denkertjes”³¹¹ zijn. Hier valt niet aan te ontsnappen: het is de manier waarop we geprogrammeerd en geëvolueerd zijn als soort. Het wij/zij-denken vormt enerzijds de basis voor gemeenschapsvorming en sociale verbondenheid. Anderzijds, kan het leiden tot een kloof tussen groepen die zich uit in verdeeldheid, spanningen, uitsluiting en polarisatie.³¹² Loobuyck gelooft in de mogelijkheid om deze wij/zij-tegenstellingen te overstijgen en pleit voor wat hij combinatiedenken noemt.

Combinatiedenken is voor Loobuyck een manier van denken die wij/zij-tegenstellingen kan overstijgen door verder te denken dan wat binnen de eigen groep gangbaar en aanvaardbaar is.³¹³

³¹¹ Loobuyck, P., *In de ban van Wij en Zij. Een pleidooi voor combinatiedenken*, Kalmthout: Pelckmans, 2025, p. 7.

³¹² Loobuyck, *In de ban van Wij en Zij*, p. 9.

³¹³ Loobuyck, *In de ban van Wij en Zij*, p. 223-246, 283-289.

Dit vereist een open houding voor nieuwe perspectieven en inzichten. Vanzelfsprekend is dat niet: mensen denken vaak vanuit een eenheidsperspectief waarbij ze één oorzaak aan één probleem koppelen. Oog hebben voor complexiteit gaat tegen onze intuïtie in en dient dus te worden aangeleerd en ingeoefend. Dit vergt ook moed, want combinatiedenkers plaatsen zich buiten de eigen groep en lopen het risico hierdoor zelf uitgesloten te worden. Combinatiedenken gaat tot slot ook gepaard met een bepaalde intellectuele bescheidenheid: het bewustzijn dat men iets niet weet of dat er beperkingen zijn in diens denken of argumentatie. Deze bescheidenheid zorgt er op zijn beurt voor dat iemand zich open kan opstellen voor andere ideeën en perspectieven.

Twee groepen die zelden combinatiedenken zijn volgens Loobuyck politici en activisten.³¹⁴ Deze groepen zijn verwickeld in een strijd en proberen zoveel mogelijk aandacht te trekken voor hún standpunt. Feiten die hun overtuigingen tegenspreken laten ze dikwijls buiten beschouwing, wat leidt tot een simplificatie van het probleem. Activisten hebben dan ook als doel om aan te zetten tot actie, terwijl combinatiedenken meer nuance in het debat wil brengen. Ondanks deze tegenstelling betoogt Loobuyck dat combinatiedenken activisme kan aanvullen. Zo zou het de interne dialoog en reflectie kunnen bevorderen. Het is niet duidelijk wat Loobuyck wel of niet als activisme beschouwt, maar ik neem aan dat deze redenering ook opgaat voor verzetsbewegingen in een breder geheel.

Het pleidooi voor combinatiedenken heeft uiteraard ook een impact op de democratie en burgerschap. Loobuyck benadrukt het belang van tegenstemmen omdat er volgens hem van elke kant iets te leren valt.³¹⁵ Door te luisteren naar de standpunten van een ander kan men het eigen perspectief bevragen en verbreden. Dit wil echter ook zeggen dat combinatiedenken nood heeft aan mensen die niet combinatiedenken. Deze paradox wijst op het belang van een veelstemmig en pluralistisch publiek debat. Vrijheid van meningsuiting en democratie moeten dit veelstemmig debat verzekeren.

In zijn verdediging van de vrijheid van meningsuiting verwijst Loobuyck naar politiek filosoof John Stuart Mill en diens essay *On Liberty*.³¹⁶ Binnen een democratische samenleving is vrijheid van meningsuiting essentieel omdat het mensen in staat stelt beleid te bekrachtigen, te bekritisieren of te verwerpen. Loobuyck erkent dat het inbouwen van vrijheid van meningsuiting in de wet geen garantie is om een vrije democratie te creëren, maar wel een noodzaak. Het is volgens hem een middel om dialoog en de vrije uitwisseling van ideeën te bevorderen. Dit zou onze persoonlijke ontwikkeling en maatschappelijke vooruitgang enkel ten goede komen. Meninge

³¹⁴ Loobuyck, *In de ban van Wij en Zij*, p. 244-246.

³¹⁵ Loobuyck, *In de ban van Wij en Zij*, p. 249-251, 255-257.

³¹⁶ Loobuyck, *In de ban van Wij en Zij*, p. 260-266.

mee oneens zijn dagen ons uit om het eigen standpunt beter te onderbouwen. Bovendien kunnen ze ons ook tot het inzicht brengen dat onze eigen opvattingen niet klopten. Toch zijn niet alle meningen toelaatbaar. Mill hanteert hiervoor het schadeprincipe: wanneer een bepaalde mening oproept tot geweld of erop gericht is schade te berokkenen aan anderen vervalt de vrijheid van meningsuiting.

De vrijheid van meningsuiting kan ervoor zorgen dat verschillende opvattingen geuit worden, maar het is de democratische staatsstructuur die ruimte biedt aan deze verscheidenheid aan perspectieven om met elkaar in aanraking te komen en in debat te gaan.³¹⁷ Binnen democratische samenlevingen kan er op verschillende manieren invulling worden gegeven aan de staatsstructuur. Men kan gebruik maken van verkiezingen, maar ook loting kan een methode zijn om vertegenwoordigers te selecteren en deliberatie kan in meer of mindere mate een onderdeel uitmaken van het besluitvormingsproces. Het is echter de verscheidenheid aan stemmen die voor Loobuyck van uiterst belang blijft. Ook burgers hebben daarin een rol te spelen. Door zich open op te stellen en bereidwilligheid te tonen om te luisteren, kunnen ook burgers bijdragen aan een open en pluralistisch debat. Combinatiedenken ziet Loobuyck dan ook als een democratische deugd. Vanuit dit perspectief zien burgers elkaar niet langer als vijanden die bestreden dienen te worden, maar als gesprekpartners.

Dit laatste aspect van het combinatiedenken waarbij burgers elkaar als gesprekpartners in plaats van vijanden zien, doet denken aan wat Mouffe agonistische en antagonistische wij/zij-tegenstellingen noemt. Loobuyck maakt echter nergens gebruik van deze termen en verwijst ook nergens naar Mouffe als filosoof of auteur. Toch vertoont het combinatiedenken van Loobuyck enkele gelijkenissen met het agonistisch denken van Mouffe. Ze vertrekken beiden van de premisse dat wij/zij-denken in de aard van de mens zit en dus onvermijdelijk is. Ze stellen ook beiden vast dat dit wij/zij-denken gepaard gaat met uitdagingen voor de menselijke samenleving. Hun vraag is dan ook hoe we moeten omgaan met deze wij/zij-tegenstellingen in een democratische samenleving.

Zoals ik hierboven heb uitgelegd pleit Loobuyck voor een combinatiedenken dat de wij/zij-tegenstellingen moet overstijgen. Hij gelooft dat dit denken mensen dichterbij elkaar kan brengen en van vijanden kan omvormen in gesprekpartners. Ook Mouffe pleit voor deze omvorming van relaties tussen vijanden naar relaties tussen tegenstanders die elkaars standpunten erkennen als legitiem. Het erkennen van de legitimiteit van iemand anders standpunt betekent echter niet dat dit standpunt ook opgenomen dient te worden binnen het eigen verloop. Het agonistisch denken

³¹⁷ Loobuyck, *In de ban van Wij en Zij*, p. 267-281.

van Mouffe biedt ruimte voor een veelheid aan perspectieven, maar gaat ook gepaard met een uitdieping van deze perspectieven.

Het combinatiedenken van Loobuyck belooft wij/zij-tegenstellingen te overstijgen en te doorbreken. Uit deze theorie, blijkt net als uit de theorieën van Rawls en Habermas, een geloof in de kracht en mogelijkheden van de menselijke cognitie en rationaliteit. Dit wekt de illusie dat we onszelf kunnen losmaken van onze omgeving en de collectieve identiteiten waartoe we behoren. Wie wij (denken dat we) zijn, wordt niet op rationeel, maar affectief niveau bepaald. Het combinatiedenken van Loobuyck ziet dit affectieve aspect over het hoofd. We zullen er nooit volledig in slagen onszelf los te maken van onze vooringenomenheden en identiteit(en). Het gevaar van combinatiedenken is dat wie verschillende perspectieven belicht en meeneemt in een beslissing blind kan worden voor de eigen oorspronkelijke standpunten en het gewicht dat daaraan geschonken wordt. Een beslissing is nooit neutraal, dat erkent ook Loobuyck. Het combinatiedenken dreigt echter een illusie van neutraliteit te versterken.

Het agonistisch denken van Mouffe erkent de antagonistische aard van het politieke en het menselijke samenleven. Het erkent dat ieder individu zich ontwikkelt binnen een bepaalde context en omgeving. In plaats van te trachten hieraan te ontsnappen, pleit Mouffe ervoor om dit antagonisme te omarmen en te vertalen naar agonistische tegenstellingen. Dit theoretische kader biedt niet alleen een verklaring voor verzet binnen democratische samenlevingen, maar ook een manier om de onwenselijke aspecten ervan te adresseren en te beantwoorden aan een verlangen naar inclusie van tegenstemmen. Ook de deliberatieve weg en het combinatiedenken van Loobuyck kunnen bijdragen aan het versterken van democratische samenlevingen en het beantwoorden aan de uitdagingen waarvoor democratieën gesteld staan. Ze vormen echter geen vruchtbare bodem om verzet in haar verscheidenheid te begrijpen en te erkennen in haar politieke karakter. Het agonistisch pluralisme van Mouffe biedt dit wel.

Conclusie

Het leidt geen twijfel dat in deze woelige tijden de huidige democratische samenlevingen voor een aantal uitdagingen staan. De toenemende affectieve polarisatie, de groei en validatie van extreemrechts, toenemende conflictsituaties, migratiestromen en de klimaatopwarming zijn slechts enkele voorbeelden. De efficiëntie en legitimiteit van het democratisch staatsbestel wordt in vraag gesteld, de opkomst bij verkiezingen daalt en mensen noemen zichzelf apolitiek. Tegelijkertijd is verzet in haar verscheidenheid steeds meer aanwezig in democratische samenlevingen. Verzet stelt problemen aan de kaak die weinig aandacht krijgen van de politiek en eist verandering. In deze masterproef werd onderzocht welke rol verzet speelt in een democratische samenleving.

Om hierop een antwoord te bieden onderzocht ik eerst hoe we verzet als concept kunnen verstaan vanuit een politiek filosofisch kader. Ik stelde vast dat verzet gekenmerkt wordt door een enorme verscheidenheid. Deze verscheidenheid uit zich zowel in de manieren waarop verzet wordt geïnterpreteerd, als in de manieren waarop het tot uiting komt. Naast deze verscheidenheid toonde ik ook aan dat verzet steeds een politiek karakter heeft. Politiek gaat namelijk over het vormgeven aan en veranderen van de samenleving. Aangezien verzet begrepen kan worden als een vraag naar verandering, is ook verzet een politiek verschijnsel, ook wanneer het op een subversieve of kleinschalige manier tot uiting komt.

Verzet werd in deel één dan ook met behulp van Candice Delmas en Chantal Mouffe geconceptualiseerd als het bieden van weerstand tegen of het weigeren zich te plooien naar een hegemoniale orde, via een brede waaier aan activiteiten die elk over een wisselend bereik en impact beschikken. Verder maakte ik ook een verschil tussen legaal verzet en principiële ongehoorzaamheid. Ik ging niet dieper in op legaal verzet, maar legde mijn focus op twee vormen van principiële ongehoorzaamheid, namelijk burgerlijke en onburgerlijke ongehoorzaamheid. Aan de hand van definities van Henry David Thoreau, Hannah Arendt, John Rawls en Candice Delmas, beschouwde ik burgerlijke ongehoorzaamheid als een vorm van verzet dat publiek, niet-gewelddadig, niet-ontwijkend en waardig tot uiting komt met het oog op het aanklagen van de hegemoniale orde. Onburgerlijke ongehoorzaamheid aan de andere kant beschouwde ik als verzamelnaam voor ongehoorzame daden van verzet met één of meerdere van volgende kenmerken: verborgen/anoniem, ontwijkend, gewelddadig, of aanstootgevend/respectloos.

Op basis van de indeling die ik in deel één maakte, ging ik in deel twee op zoek naar een antwoord op de vraag hoe deze vormen van verzet binnen een democratische samenleving gerechtvaardigd

kunnen worden. Burgerlijk ongehoorzaam verzet kan onder bepaalde voorwaarden op steun rekenen. Binnen de filosofie zijn er drie gangbare rechtvaardigingstheorieën. De liberale rechtvaardigingstheorie van John Rawls ziet burgerlijk ongehoorzaam verzet als een manier om onrecht aan te kaarten en de gelijke vrijheid van elk individu te garanderen. De democratische rechtvaardigingstheorie van Hannah Arendt en Jürgen Habermas legt dan weer meer nadruk op burgerlijke ongehoorzaamheid als een democratische waarde die de meerderheid aanspreekt en bijdraagt aan het politieke en publieke debat. William Smith combineert beide benaderingen en stelt dat burgerlijke ongehoorzaamheid zowel het recht als de democratie bewaakt. Ik toonde ook aan de hand van de rechtvaardigingsnarratieven van Thoreau, Gandhi en King dat burgerlijke ongehoorzaamheid niet altijd gekaderd wordt als een moreel recht, maar vaak als een morele plicht. Delmas merkte dit ook op en bouwde hier op verder. Zo ontwikkelde ze een rechtvaardigingstheorie die de morele plicht tot verzet, op zowel burgerlijke als onburgerlijke wijze, grondt. De vier principes die de morele plicht tot verzet gronden zijn de natuurlijke plicht tot gerechtigheid, billijkheid, het barmhartigheidsprincipe en politiek lidmaatschap.

Dat onburgerlijke ongehoorzaamheid, ook in haar gewelddadige vormen, een morele plicht kan zijn, betekent niet dat het altijd en overal gerechtvaardigd is. Twee voorwaarden zijn altijd van toepassing. Ten eerste moet er sprake zijn van een onrechtvaardige situatie. Hoe onrecht tot uiting kan komen werd op verschillende manieren geïllustreerd. De tweede voorwaarde is dat de verzetser (in de mate van het mogelijke en in proportie tot het onrecht) steeds rekening moet houden met de (basis-)belangen van anderen. De twee bovengenoemde voorwaarden zijn niet altijd even sluitend te definiëren en af te bakenen. Wie bepaalt wat onrechtvaardig is of welke belangen steeds gerespecteerd dienen te worden is afhankelijk van context, tijd, ruimte, maar ook van macht of in Mouffes woorden de hegemoniale orde. Met andere woorden, het politieke aspect van verzet is niet weg te slaan. Ik besluit deel twee dan ook met de vaststelling dat gewelddadig verzet zich op de grens van het morele en politieke bevindt.

In deel drie besprak ik wat een democratische samenleving kenmerkt, waarom er zoveel belang aan wordt gehecht en welke rol verzet speelt binnen democratieën. Mouffe begrijpt een democratische samenleving als een specifieke organisatievorm voor het menselijke samenleven waarbij het spanningsveld tussen vrijheid aan de ene kant en gelijkheid aan de andere kant constitutief is voor de manier waarop het politieke tot uiting komt. Vrijheid en gelijkheid zijn de voorwaarden om invulling te geven aan het eigen leven en tot zelfontwikkeling te komen. Deze waarden dienen echter op anti-essentialistische wijze benaderd te worden: dit betekent dat vrijheid en gelijkheid op verschillende manieren ingevuld kunnen worden. Hoe vrijheid en

gelijkheid zich in een democratische samenleving ten opzichte van elkaar verhouden, is de inzet van de hegemoniale strijd.

Ook verzet draagt bij aan de hegemoniale strijd die zich afspeelt binnen democratische samenlevingen. Meer specifiek vervult verzet binnen democratische samenlevingen rollen als het aanspreken van de meerderheid op hun rechtvaardigheidsgevoel, als een uiting van burgerschap, als een strijdmiddel tegen onrecht op direct of indirecte wijze en als een uiting van tegenstemmen. Ik suggereerde dat verzet misschien ook bijdraagt tot identiteitsvorming. Deze rol onderzocht ik echter niet in deze thesis. Of verzet kan bijdragen tot identiteitsvorming en hoe dat precies zou werken is een mogelijke piste voor verder onderzoek.

Ik betoogde in deel drie dat de rollen die verzet vervult cruciaal zijn voor democratische samenlevingen, maar tegelijkertijd ook een uitdaging vormen. Een eerste uitdaging is hoe bestaande democratieën op verzet dienen te reageren. Ik gaf een paar suggesties weer, maar besloot dat deze ontoereikend waren voor onburgerlijke vormen van verzet. Ook hier zou verder onderzoek een meerwaarde kunnen zijn. Een tweede en wellicht grotere uitdaging is de manier waarop verzet de autoriteit van de democratische staat uitdaagt. Deze uitdaging biedt echter ook een kans om nieuwe en innovatieve democratische modellen te ontwikkelen die kunnen beantwoorden aan een verlangen naar inclusie van tegenstemmen.

In de discussie toonde ik hoe de rollen die verzet vervult binnen democratische samenlevingen ook begrepen kunnen worden als een verlangen naar inclusie van tegenstemmen. Verzet als een verlangen naar inclusie impliceert een aanklacht tegen de manier waarop democratische samenlevingen georganiseerd worden. In het vervolg van de discussie besprak ik dan ook twee manieren waarop democratische samenlevingen tegenstemmen kunnen betrekken tot het publieke en politieke debat. De eerste benadering noemde ik de deliberatieve weg naar een aleatorisch-representatieve deliberatieve democratie en besprak ik aan de hand van Rawls, Habermas en Van Reybrouck. De tweede benadering noemde ik de radicale weg naar een agonistisch-pluralistische democratie en besprak ik aan de hand van Mouffe. Ik bediscussieerde ook hoe het combinatiedenken van Loobuyck een mogelijk alternatief vormt voor het agonistisch denken van Mouffe. Uit de discussie leidde ik af dat elk van deze benaderingen kansen biedt om tegenstemmen in democratische samenlevingen meer te betrekken. Toch biedt enkel het agonistisch denken van Mouffe een vruchtbare bodem om verzet binnen democratische samenlevingen te verklaren, de onwenselijke aspecten ervan te adresseren en te beantwoorden aan een verlangen naar inclusie van tegenstemmen.

Ik besluit dat verzet binnen democratische samenlevingen op tal van manieren tot uiting kan komen als een gevolg van de antagonistische aard van het menselijke samenleven. Verzet is dan ook altijd politiek van aard en dient ook op die manier begrepen te worden. Dit betekent niet dat elke vorm van verzet door de beugel kan en getolereerd kan worden. De focus op daden van verzet als illegitiem en immoreel draagt echter niet bij tot het publieke debat. De vraag stellen naar waar verzet vandaan komt, wat men probeert te communiceren en hoe tegenstemmen betrokken kunnen worden in het publieke debat blijft dan ook cruciaal. Verzet is een uiting van verlangen naar inclusie. Democratische samenlevingen mogen hier de ogen niet voor sluiten, maar moeten ruimte geven aan deze tegenstemmen. Een veelheid aan zorgvuldig gearticuleerde opvattingen en een erkenning van wij/zij-tegenstellingen als een relatie tussen legitieme tegenstanders in plaats van vijanden, is nodig om democratische samenlevingen te vrijwaren van een essentialistische visie die de democratie ondermijnt.

Referentielijst

- Achterhuis, H., *Met alle geweld – Een filosofische zoektocht*, Rotterdam: Lemniscaat, 2008.
- Adams, N. P., 'Uncivil Disobedience: Political Commitment and Violence', *Res Publica*, 24, 2018, p. 475-491.
- Arendt, H., *On Violence*, San Diego, New York & London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1969.
- Arendt, H., 'Civil Disobedience', 1970, in Thoreau, H. D., Arendt, H. & Berkowitz, R., *On Civil Disobedience*, New York: Library of America, 2024, p. 39-100.
- Bayat, A., *Street Politics. Poor People's Movements in Iran*, New York: Columbia University Press, 1997.
- Benhaddou, K., Knack, 'Aanval op de rede', 8 mei 2025, geraadpleegd op 15 mei 2025 via <https://www.knack.be/nieuws/belgie/maatschappij/aanval-op-de-rede/>.
- Berkowitz, R., 'Introduction', in Thoreau, H. D., Arendt, H. & Berkowitz, R., *On Civil Disobedience*, New York: Library of America, 2024, p. xi-xliii.
- Blowin' in the Wind [lied], geschreven en gezongen door Bob Dylan, geproduceerd door John Hammond, New York: Columbia Studios, 1962.
- Bouricius, T., 'Democracy Through Multi-Body Sortition: Athenian Lessons for the Modern Day', *Journal of Public Deliberation*, 9(1), 2013, artikel 11.
- Caluwaerts, D. & Reuchamps, M., 'Strengthening democracy through bottom-up deliberation: An assessment of the internal legitimacy of the G1000 project', *Acta Politica*, 50(2), 2014, p. 151-170.
- Chenoweth, E. & Stephan, M., *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York: Columbia University press, 2011.
- Christiano, T., 'The Authority of Democracy', *The Journal of Political Philosophy*, 11(2), 2003, p. 000-000.
- Chomsky, N., *On Anarchism*, Londen: Penguin Books, 2014.
- Curato, N., Dryzek, J., Ercan, S., Hendriks, C. M. & Niemeyer S., 'Twelve key findings in deliberative democracy research', *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 146(3), 2017, p. 28-38.
- Dahl, R. A., *Democracy and Its Critics*, New Haven & London: Yale University Press, 1989.
- De Hert, J., vrtnws, 'Inbrekers bekladden VUB-restaurant met pro-Palestijnse slogans: minstens 25.000 euro schade', 6 juni 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/06/vub-restaurant-vandalisme-pro-palestijnse-slogans-studentenrpote/>.

- Delmas, C., 'Website Candice Delmas', geraadpleegd op 26 april 2025 via <https://candicedelmas.weebly.com/>.
- Delmas, C., 'Disobedience, civil and otherwise', *Criminal Law and Philosophy*, 11, 2017, p. 195-211.
- Delmas, C., *A Duty to Resist. When Disobedience Should be Uncivil*, Oxford: University Press, 2020.
- Delmas, C., 'Uncivil disobedience', *Nomos*, 62, 2020, p. 9-44.
- Federaal Instituut voor de bescherming en de bevordering van de Rechten van de Mens, 'Opvangcrisis: België schendt recht op een eerlijk proces', 18 juli 2023, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://federaalinstituutmensenrechten.be/nl/nieuws/opvangcrisis-belgie-schendt-recht-op-een-eerlijk-proces#:~:text=Vandaag%20werd%20Belgi%C3%AB%20veroordeeld%20door,bescherming%20aanvragen%20in%20ons%20land>.
- Fogteloo, M. (Ed.), '*I have a dream*'. *Belangrijke en bijzondere redevoeringen uit de wereldgeschiedenis*, Utrecht: A.W. Bruna Uitgevers B.V., 1998.
- Gandhi, M., *Gandhi: Selected Political Writings*, Dalton, D. (ed.), Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1996.
- Geets, L., vrtnws, 'VUB-gastprofessor Djalali, die al 8 jaar vastzit in Iraanse cel, opnieuw in hongerstaking', 25 juni 2024, geraadpleegd op 23 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/25/vub-gastprofessor-djalali-opnieuw-in-hongerstaking/>.
- Goes, L. & De Vroey, B., vrtnws, 'Eén jaar na de ongeziene bestorming van het Capitool: wat weten we intussen? En waar zitten er nog blinde vlekken?', 6 januari 2022, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2021/12/21/een-jaar-na-de-bestorming-van-het-capitool-wat-weten-we-intusse/>.
- Habermas, J., 'Civil Disobedience: Litmus Test for the Democratic Constitutional State', *Berkeley Journal of Sociology*, 30, 1985, p. 95-116.
- Habermas, J., 'Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism', *The Journal of Philosophy*, 93(3), 1995, p. 109-131.
- Habermas, J., *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, oorspronkelijke titel: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992, vertaald van Duits naar Engels door Rehg, W., Cambridge: The MIT Press, 1996.
- Hayek, F. A., *Road to Serfdom*, London: Routledge, 1944.

- Heylen, K., vrtwns, 'Rudi Vranckx, één jaar na de aanval van Hamas op Israël en start van Gaza-oorlog: "7 oktober is een keerpunt voor de hele regio"', 6 oktober 2024, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtwns/nl/2024/10/06/conflictjournalist-rudi-vranckx-analyseert-een-jaar-na-de-aanv/>.
- Heywood, A., *Political Ideologies. An Introduction*, 1992, London: Red Globe Press, 2021 (zevende editie).
- Hobbes, T., *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, Auckland: Floating Press, 2009.
- Hooker, J., 'Black Lives Matter and the Paradoxes of U.S. Black Politics: From Democratic Sacrifice to Democratic Repair', *Political Theory*, 44(4), 2016, p. 448-469.
- Jacobs, R., *The Way the Wind Blew: A History of the Weather Underground*, s. l.: Verso, 1997.
- Kant, I., *Practical philosophy*, 1996, geredigeerd en vertaald van het Duits naar het Engels door Gregor, M. J. en ingeleid door Wood, A., New York: Cambridge University Press, 2005.
- Kaulingfreks, F., *Straatpolitiek. Op zoek naar een nieuw engagement*, Amsterdam: Boom, 2017.
- King, M.L., 'VI. Pilgrimage to Nonviolence', in *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York, Hagerstown, San Francisco & London: Harper & Row, 1958, p. 90-107.
- King, M.L., 'Letter from Birmingham jail', *The Atlantic Monthly*, 212(2), 1963, p. 78-88.
- Kolers, A., 'The Priority of Solidarity to Justice', *Journal of Applied Philosophy*, 31(4), 2014, p. 420-433.
- Lamote, S. & Verhaeghe, O., De Tijd, 'Meer dan 1 op 6 kwam niet opdagen tijdens de verkiezingen of stemde blanco', 12 juni 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.tijd.be/verkiezingen/federaal/meer-dan-1-op-6-kwam-niet-opdagen-bij-de-verkiezingen-of-stemde-blanco/10550745.html>.
- Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 1985, London & New York: Verso, 2001.
- Lavaert, S., *Vrijheid, gelijkheid, veelheid. Het moderne democratie-denken van Machiavelli tot Spinoza en zijn kring*. Brussel: VUBPRESS, 2020.
- Loobuyck, P., *In de ban van Wij en Zij. Een pleidooi voor combinatie-denken*, Kalmthout: Pelckmans, 2025.
- Machiavelli, N., *Discorsi – Gedachten over Staat en Politiek* (oorspronkelijke titel: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1531), vertaald, ingeleid en toegelicht door van Heck, P., 1997, Leiden: Primavera Press, 2019 (zesde druk).
- Mair, P., 'Democracies', in Caramani, D. (Ed.), *Comparative Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 108-132.
- Meurs, P., *Inleiding tot de agogische wetenschappen*, Brussel: VUBPRESS, 2019.

- Meurs, P., *Democratie en educatie. Over burgerschap en maatschappelijke verandering*, Brussel: VUBPRESS, 2021.
- Michiels, C. & Grommen, S., vrtnws, 'Opkomstcijfers verrassend laag: meer dan een derde van de Vlamingen bleef thuis', 13 oktober 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/10/13/opkomstplicht-afgeschaft-opkomstcijfer-lokale-verkiezingen-cijfe/>.
- Mill, J.S., *On Liberty*, 1859, London: Penguin Books – Great Ideas, 2010.
- Mouffe, C., *The Return of the Political*, 1993, London & New York: Verso, 2020.
- Mouffe, C., *The Democratic Paradox*, London & New York: Verso, 2000.
- Mouffe, C., *Over het politieke*, Kampen: Klement/Pelckmans, 2008, vertaald uit het Engels door De Vries, L. O., oorspronkelijke titel: 'On the Political', London & New York: Routledge, 2005.
- Mouffe, C., 'Politique et agonisme', *Rue Descartes*, 67(1), 2010, p. 18-24.
- Mouffe, C., *Agonistics. Thinking the world politically*. London & New York: Verso, 2013.
- Mouffe, C., *For a Left Populism*, 2018, London & New York: Verso, 2019.
- Mouhamou, I., vrtnws, 'Duizenden pro-Palestijnse betogers trekken door Brussel voor permanent einde aan geweld in Palestijnse gebieden', 26 januari 2025, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2025/01/26/pro-palestijnse-betoging-brussel/>.
- Mudde, C., *The Far Right Today*, s. l.: Polity, 2019.
- Nyanzi, S., *No Roses From My Mouth*, Kampala: Ubuntu reading Group, 2020.
- Philippe, I., vrtnws, 'Belgische staat opnieuw veroordeeld voor overbevolking en onmenselijke omstandigheden in gevangenissen', 18 februari 2025, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2025/02/18/hof-van-beroep-brussels-veroordeelt-belgische-staat-overbevolkin/>.
- Plato, *De Staat*, Antwerpen: Wereldbibliotheek, 1948.
- Ponsaers, P., *Bloedrood. Hoe de CCC'ers in de jaren tachtig terreur zaaiden en nog steeds actief zijn*, Gent: Borgerhoff & Lambergts, 2025.
- Quanjard, M., 'Vrijheid in de republiek volgens de *Discorsi* van Machiavelli. Vrijheid geïnstitutionaliseerd in wetten en staatsstructuur', onuitgegeven paper voor het vak 'Vrijdenken', gedoceerd aan de VUB door Lavaert, S., 2023.
- Quanjard, M., 'De maatschappelijke meerwaarde van utopisch denken', onuitgegeven bachelorproef, VUB, 2024.
- Rawls, J., 'Chapter VI. Duty and Obligation', in *A Theory of Justice*, 1971, Cambridge: Harvard University Press, 1978 (negende druk), p. 333-391.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, 1993, New York: Columbia University Press, 1996.

- Rousseau, J. J., *The Social Contract*, 1762, vertaald uit het Frans naar Engels door M. Cranston, London: Penguin Books – Great Ideas, 2004.
- Senaat, *De Belgische Grondwet*, Brussel: de Belgische Senaat, 2024.
- Scheuerman, W. E., ‘Why not uncivil disobedience?’, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 25(7), 2022, p. 980-999.
- Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1943, London & New York: Routledge, 2003.
- Smith, G., *Democratic Innovations. Designing Institutions for Citizen Participation*, New York: Cambridge University Press, 2009.
- Smith, W., *Civil Disobedience and Deliberative Democracy*, London & New York: Routledge, 2013.
- S. n., BBC, ‘Uganda's Stella Nyanzi bares breasts in protest at jail sentence’, 2 augustus 2019, geraadpleegd op 23 mei 2025 via <https://www.bbc.com/news/world-africa-49210281>.
- S. n., DeMorgen, ‘Klimaatactivisten lijmen zich tijdens ochtendspits vast op wegen in Berlijn’, 18 september 2023, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/snelnieuws/klimaatactivisten-lijmen-zich-tijdens-ochtendspits-vast-op-wegen-in-berlijn~bae4b53b/?referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>.
- S. n., Vlaanderen.be, ‘Vlaanderen Kiest. Lokale en provinciale verkiezingen 2024’. 16 oktober 2024, geraadpleegd op 10 maart 2025 via <https://www.vlaanderen.be/vlaanderen-kiest/nieuwsberichten-van-vlaanderen-kiest-2024/eerste-analyse-verkiezingsresultaten-meer-vrouwen-verkozen-in-gemeente-en-provincieraden>.
- S. n., vrtnws, ‘Brusselse politie verricht 159 arrestaties tijdens oudejaarsnacht en neemt 5.500 stuks vuurwerk in beslag’, 1 januari 2025, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2025/01/01/159-arrestaties-tijdens-oudejaarsnacht-vier-agenten-en-een-reiz/>.
- Spinoza, B., *Theologisch-politiek traktaat*, 1670, vertaald uit het Latijn naar Nederlands door F. Akkerman, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2015 (zesde druk).
- Stilz, A., *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*, Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2009.
- Tilly, C., *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House, 1978.
- The Valley Rebels*, [documentaire], Wolff, S., Verenigd Koninkrijk: The Guardian, 2017, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://www.youtube.com/watch?v=LyN6TxpjB90>.
- Thoreau, H. D., ‘Resistance to Civil Government’, 1849, in *Walden and Resistance to Civil Government*, Rossi, W. (ed.), 1966, New York: W. W. Norton and Company, 1992 (tweede editie), p. 226-246.

- Thoreau, H. D., 'Civil Disobedience', 1866, in Thoreau, H. D., Arendt, H. & Berkowitz, R., *On Civil Disobedience*, New York: Library of America, 2024, p. 3-38.
- TTR en Belga, DeMorgen, 'Bomaanslag in Oslo en bloedbad op eiland Utoya eisten tien jaar geleden 77 levens', 22 juli 2021, geraadpleegd op 2 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/nieuws/bomaanslag-in-oslo-en-bloedbad-op-eiland-utoya-eisten-tien-jaar-geleden-77-levens~b82349e3/>.
- Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique*, 1835 (1^e Vol.) & 1840 (2^e Vol.), Paris: Institut Coppet, 2012 (twaalfde editie).
- TVDB & DJG, DeMorgen, 'Na Reuzegommers maakt Acid naam van veroordeelde gynaecoloog (24) openbaar: 'Steek mij maar in de cel'', 3 april 2025, geraadpleegd op 5 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/snelnieuws/na-reuzegommers-maakt-acid-naam-van-veroordeelde-gynaecoloog-24-openbaar-steek-mij-maar-in-de-cel~b381ce39/>.
- Vandamme, P.-E. & Verret-Hamelin, A., 'A Randomly Selected Chamber: Promises and Challenges', *Journal of Public Deliberation*, 13(1), 2017, artikel 5.
- Van den Heede, Y., DeMorgen, 'Brenda Froyen start via crowdfunding rechtszaak tegen psychiatrisch centrum: 'Ze hebben mij zelf op het idee gebracht'', 29 juli 2024, geraadpleegd op 20 mei 2025 via <https://www.demorgen.be/nieuws/brenda-froyen-start-via-crowdfunding-rechtszaak-tegen-psychiatrisch-centrum-ze-hebben-mij-zelf-op-het-idee-gebracht~b88caefa/>.
- Van Reybrouck, D., *Against Elections*, oorspronkelijke titel: *Tegen Verkiezingen*, 2013, London: Random House, 2016.
- Victor, J., The Conversation, 'US swing toward autocracy doesn't have to be permanent – but swinging back to democracy requires vigilance, stamina and elections', 26 maart 2025, geraadpleegd op 24 mei 2025 via https://theconversation.com/us-swing-toward-autocracy-doesnt-have-to-be-permanent-but-swinging-back-to-democracy-requires-vigilance-stamina-and-elections-250383?utm_source=clipboard&utm_medium=bylinecopy_url_button.
- Viehoff, D., 'Democratic Equality and Political Authority', *Philosophy & Public Affairs*, 42(4), 2014, p. 337-375.
- Vlaeyen, D., vrtnws, 'Actiegroep deelt pamfletten tegen mobiliteitsplan uit aan stembureau in Grimbergen, politie beëindigt actie', 9 juni 2024, geraadpleegd op 15 februari 2025 via <https://www.vrt.be/vrtnws/nl/2024/06/09/actiegroep-deelt-pamfletten-uit-aan-stembureau-in-grimbergen-en/>.
- White, R. W., 'From peaceful protest to guerrilla war: Micromobilization of the Provisional Irish Republican Army', *American journal of sociology*, 94(6), 1989, p.1277-1302.