

# Arrogantie in een machtsongelijke samenleving.

## Wanneer zijn beschuldigingen van arrogantie terecht?

Suzanne Roes<sup>1</sup>

**Abstract** – In literature on arrogance, the concept is often discussed as something abstract, and if it is applied to particular people, it is usually to those in power. In practice, however, the concept is applied to people from all layers of society. I will examine the way in which arrogance is strongly intertwined with the concepts of 'legitimacy' and 'entitlement'. As a result of this interwovenness, individuals or groups, whose claim to influence or right to speak is not considered legitimate, are more likely to be seen as arrogant when they try to claim these rights. By intertwining arrogance with legitimacy and entitlement, the concept of arrogance invites the reinforcement of oppressive dynamics such as silencing and affective injustice. The concept and social practice surrounding 'arrogance' therefore call for reform in the form of re-evaluation or revision.



### Inleiding

“I will not be spoken to by a child in that manner, telling me how I should and should not live my life” vertelde een luisteraar aan Ben Kentisch, een radiopresentator van de London Broadcasting Company (McNulty 2021). Hij was waarschijnlijk niet de enige met dit sentiment over Greta Thunberg. “I find her arrogant, I find her quite offensive” ging hij verder. Sinds de speech die Thunberg op de United Nations Climate Action Summit gaf, is ze regelmatig arrogant genoemd. Met een meermaals “How dare you” sprak ze wereldleiders en in het verlengde daarvan de hele wereld aan. Dat de luisteraar van het radioprogramma haar leeftijd meenam in zijn oordeel zegt iets over arrogantie. Was zijn beschuldiging van haar arrogantie terecht?

Het doel van dit artikel is om een beter beeld te krijgen van wanneer een beschuldiging van arrogantie terecht is. Arrogantie wordt in de verschillende do-

---

1. Suzanne Roes is onderzoeker aan het Departement Wijsbegeerte van de Universiteit Antwerpen. Contact: [suzanne.roes@uantwerpen.be](mailto:suzanne.roes@uantwerpen.be). Dit artikel is vrij beschikbaar volgens de bepalingen van de Creative Commons licentie Naamsvermelding-NietCommercieel-GeenAfgeleideWerken (BY-NC-ND).

meinen van de hedendaagse filosofie maar weinig besproken of onderzocht. Een van de uitzonderingen is de feministische filosofie, waar filosofen als Alessandra Tanesini, Robin Dillon en Marilyn Frye nieuwe aandacht voor het onderwerp vragen. Arrogantie is in hun analyses altijd een ondeugd. Het is daar de ondeugd van de onderdrukkers: een dispositie om de argumenten van anderen niet te willen horen, om de waarde van ieder mens te ontkennen en om over anderen te beslissen. In de praktijk wordt het verwijt van arrogantie echter anders gebruikt. Om beter te oordelen over beschuldigingen van arrogantie is het van belang om te begrijpen in welke situaties we naar het concept grijpen. Daarom zal ik kijken naar hoe toeschrijving van arrogantie in de praktijk gebruikt wordt. Daarbij hecht ik belang aan intersectionele theorie, waarin verschillende assen van identiteit invloed hebben op hoe mensen in de wereld staan, hoe ze behandeld worden en met welke vormen van ongelijkheid ze te maken krijgen.

Het concept ‘arrogantie’ is ingewikkeld. Het wordt bij verschillende namen genoemd, die op diverse manieren van elkaar in betekenis verschillen. Woorden als ‘aanmatigend’, ‘pretentief’, ‘narcistisch’, ‘hooghartig’, ‘*having an attitude*’, ‘*stuck-up*’ en ‘*self-promoting*’ staan in veel contexten voor hetzelfde fenomeen. In de bronnen die ik gebruik komt het woord ‘arrogantie’ niet altijd voor, maar is er telkens wel een bepaalde kern aanwezig. De persoon die arrogant is stelt zich op als iemand die vindt dat hij of zij superieur is en meer rechten heeft dan anderen. We hoeven niet per se op persoonsniveau te kijken voor deze invulling van arrogantie. Tanesini kent het bijvoorbeeld vooral als eigenschap aan handelingen toe. Denk aan voor je beurt praten, anderen onderbreken en te veel spreektijd opeisen (Tanesini 2016, 72). Ondanks het interpersoonlijke karakter van deze invullingen, blijft het echter een eigenschap. Een handeling of een persoon *is* vanuit deze benaderingen arrogant.

Door arrogantie te benaderen als eigenschap missen we echter een groot deel van de interpersoonlijke lading van arrogantie. Het is niet in interactie dat iemand simpelweg arrogant kan *zijn*, het is in interactie dat we iemand ook als arrogant *beoordelen*. Deze interpersoonlijke kant van arrogantie zal ik in dit artikel verder onderzoeken, om de consequenties ervan mee te nemen bij het beantwoorden van de vraag wanneer een beschuldiging van arrogantie terecht is. Daarvoor zal ik in het eerste deel ingaan op arrogantie als filosofisch concept. In het tweede deel zal ik de voorwaarden onderzoeken waaraan moet worden voldaan om iemand (al dan niet terecht) als arrogant te beschouwen. De legitimiteit van gedrag zal hier een grote rol spelen, en wel op twee manieren. (1) Als we gedrag niet als legitiem zien kan dit tot gepercipieerde arrogantie leiden. (2) Culturele of historische verschillen in systemen van legitimiteit kunnen die arrogantie zichtbaar maken of maskeren. De sociale consequenties van deze twee punten zullen in het derde deel worden besproken. Vanuit die consequenties kunnen we op een nieuwe manier nadenken over arrogantie als (on)deugd. In het laatste deel zal ik bespreken hoe deze verbrede visie op arrogantie vraagt om een andere manier van handelen en denken.

## Arrogantie

We vertrekken vanuit een kernidee van arrogantie: je opstellen als iemand die vindt dat hij of zij superieur is en meer rechten heeft dan anderen. Om deze kern van arrogantie nog verder te verhelderen, zal ik kort ingaan op hoe Valerie Tiberius en John D. Walker het concept analyseren in hun artikel “Arrogance” (1998).

Ten eerste is de arrogante persoon volgens deze auteurs vol van zichzelf. Hij of zij heeft een hoge eigenwaarde. Of die zelfinschatting ook correct is, is daarbij niet relevant (1998, 379-380). We kunnen ons bijvoorbeeld prima een zeer getalenteerde schaker voorstellen, die zichzelf niet overschat en toch arrogant is. Ten tweede moet deze hoge zelfwaarde niet enkel om talent of een losse eigenschap draaien. Het gaat om een moreel oordeel over zichzelf. De arrogante persoon vindt zichzelf goed ‘als mens’ en niet alleen in een specifiek opzicht (1998, 180). Als derde kenmerk benoemen Tiberius en Walker een interpersoonlijke kant van arrogantie: de hoge zelfwaardering als mens is gerelateerd aan hoe de arrogante persoon anderen beoordeelt. Hij of zij ziet zich volgens de auteurs als een beter persoon volgens de algemene standaarden van wat we een beter mens vinden. Maar ook dit is nog niet genoeg. Het kan namelijk zo zijn dat de persoon in kwestie volgens algemene standaarden beter is. Zo schrijven de auteurs over Mr. Darcy uit Jane Austens *Pride and Prejudice*:

Darcy's arrogance cannot consist in correctly evaluating himself as superior to others on broad standards. He *is* superior to others according to the standards of the good life that were accepted at the time, standards accepted by the same people who judge him arrogant. (1998, 381, eigen cursivering)

Mister Darcy kan zich dus beter voelen én beter zijn zonder arrogant te zijn.

Of het overtrokken morele zelfbeeld al dan niet correct is maakt volgens Tiberius en Walker niet het verschil, maar of ernaar gehandeld wordt wel. Dit brengt ons tot een laatste kenmerk dat volgens de auteurs van belang is om van arrogantie te kunnen spreken. Het gaat niet enkel om een gedachte of gevoel: arrogantie moet zich ook uiten in gedrag. Het betreft dus niet alleen een mening over zichzelf en anderen, maar ook de neiging om daarnaar te handelen (1998, 381).

### *Weigeren op te kijken*

Tiberius en Walker gaan ervan uit dat arrogantie start bij jezelf beter vinden. Het zijn in hun voorbeelden, net als bij Tanesini en Dillon, de machthebbers, de succesvollen, de ‘geslaagde’ burgers zoals Mr Darcy die arrogant zijn. Dillon beschrijft interpersoonlijke arrogantie als “*typically looking down on inferiors*” (2019, 2). Maar niet alleen rijke, machtige en succesvolle personen kunnen als arrogant gezien wor-

den; ook machtelozen en onderdrukten kunnen arrogant overkomen, bijvoorbeeld wanneer ze in de ogen van anderen ondankbaar zijn. Soms gaat arrogantie erom te weigeren naar iemand op te kijken in plaats van op iemand neer te kijken.

Een voorbeeld hiervan is te vinden in de getuigenissen van en over korporaal Yamaji Tadashi. In de tweede wereldoorlog bezetten de Japanners de toenmalige kolonie Nederlands-Indië. Van 1943 tot 1945 was korporaal Yamaji kampeider van het interneringskamp Kampili, waar voornamelijk Nederlandse vrouwen en kinderen werden gevangengehouden. Japanse historica Kaori Maekawa schrijft over Yamaji:

From the view of Yamaji, no matter how many pains he took to improve living conditions for the internees, they did not give him any gratitude. They looked more and more arrogant, never stopped complaining and were never satisfied with camp conditions. Nobody wanted to thank him, nobody approved of his job. He was not happy with his position. He conducted the task only because it was his responsibility. (Hack en Blackburn 2008, 184)

Arrogantie wordt hier geassocieerd met mensen die zich gerechtigd voelen tot meer dan ze krijgen, of dat wat ze krijgen als vanzelfsprekend behandelen. De gevangenen hadden weinig rechten en geen vrijheid. Alles wat ze kregen was dus alvast meer dan waar ze recht op hadden, en dus werd men verondersteld dankbaar te zijn. Een gebrek aan dankbaarheid wordt dan beschouwd als een vorm van *entitlement*.<sup>2</sup> Veel mensen bedanken nu eenmaal niet snel voor wat ze naar hun idee horen te krijgen, laat staan als ze het gevoel hebben tekort gedaan te worden. In de ogen van de geïnterneerden werden ze tekortgedaan; het was de plicht van de Japanners om hen van eten, kleding en onderdak te voorzien. De Japanners waren namelijk degenen die deze oorlog waren begonnen (2008, 182-183).

Tegelijkertijd was leven als krijgsgevangene iets oneervols voor de Japanners. Japanse militairen leerden dat levend gevangen worden genomen iets is om je voor te schamen. Ze leerden daarom bijvoorbeeld hoe ze zelfmoord moesten plegen als de nederlaag nabij was (1008, 180). Respectvolle behandeling als krijgsgevangene was daarom verre van vanzelfsprekend in een Japans kamp.

Korporaal Yamaji Tadashi belandde in de geschiedenisboeken als een van de moreel betere Japanse kampeiders. Er vielen relatief weinig doden in zijn kamp (2008, 175), hij beschermde de vrouwen in zijn kamp tegen militaire prostitutie (2008, 184) en zette zich in voor voldoende voeding en huisvesting voor de geïnterneerden. Gezien zijn lage rang zal dit voor Yamaji geen makkelijke taak zijn geweest. Hij was geen heilige en heeft wel degelijk gebruik gemaakt van geweld,

---

2. Ik gebruik het Engelse woord *entitlement* omdat vertalingen tekort lijken te schieten. *Entitled* en *entitlement* betekenen in de context van dit artikel meer dan (soms legitiem) gerechtigd zijn. Ze betreffen ook het gevoel recht te hebben, het gedrag dat daarmee gepaard gaat en de mate waarin iemands persoonlijke omgeving daarin meegaat.

maar in vergelijking met andere kampen was de situatie in Kampili uitzonderlijk. Dat hij zichzelf als goed beschouwde ten opzichte van de geïnterneerden en hun dankbaarheid verwachtte, is daarom niet vreemd.

Waren de geïnterneerden dan daadwerkelijk arrogant? Ze leken zich beter te voelen dan hoe ze behandeld werden en waardeerden de moeite van Yamaji maar weinig. Dat ze vanuit Yamaji's ogen arrogant overkwamen is, als we naar de analyse van Tiberius en Walker kijken, niet heel vreemd. Tegelijkertijd moet dat standpunt genuanceerd worden. De geïnterneerden zullen zichzelf niet als arrogant beschouwd hebben en dat is niet geheel zonder reden. Ze waren gevangenen en hun levensstandaard en in hun ogen levensbehoeften, waren hun ontnomen. De situatie waarin ze zich bevonden leek niet bepaald te vragen om dankbaarheid en acceptatie. Dit toont een probleem met hoe er tot nu toe over arrogantie gedacht wordt. Arrogantie is volgens een analyse als die van Tiberius en Walker enkel interpersoonlijk door hoe de arrogante persoon zich tot anderen verhoudt. Het voorbeeld van Yamaji toont echter dat de ander ook in een bepaalde context moet staan om iets of iemand als arrogant te zien. Vanuit Yamaji's morele en sociale kader was krijgsgevangene zijn oneervol en voornamelijk leven op rijst was voor hem als militair dagelijkse kost (2008, 182).

Het oordeel wordt vaak door de ander geveld en staat niet los van wat we als gepast zien. "It is not a sign of arrogance for the king to rule. That is what he is there for." schreef William F. Buckley Jr. in 1982 (Morris, 32). Buckley's uitspraak klinkt logisch, maar we vergeten te snel dat we hiervoor een politiek systeem en een koningshuis moeten erkennen. Het is pas wanneer iemands gedrag niet volledig in lijn ligt met wat we vinden dat hoort, dat het arrogant kan zijn. Arrogantie is in die zin een artificiële ondeugd: het is geen natuurlijke ondeugd, maar een die voortkomt uit onze opvoeding en conventies.<sup>3</sup> De overtuigingen, normen en waarden van de toeschouwers van arrogant gedrag zijn daarmee een essentieel deel van arrogantie.

Deze interpersoonlijke dimensie moeten we daarom als een voorwaarde voor arrogantie behandelen. Arrogantie vraagt altijd op een manier om herkenning van die arrogantie. Ik zal naar deze interpersoonlijke dimensie van arrogantie verwijzen als 'gepercipieerde arrogantie'. Deze gepercipieerde arrogantie zal ik benadere- ren als een essentieel aspect van arrogantie, ook al is het niet in iedere situatie even

3. Ik maak hier gebruik van Humes begrippenpaar van natuurlijke en artificiële (on)deugden. Hume introduceert deze begrippen in de *Treatise on Human Nature* om de deugd van rechtvaardigheid toe te lichten (1985, 3.2.1.17). Hij ziet artificiële deugden als samenhangend met beschaving. Van een mens in 'natuurstaat' zou dan niet verwacht kunnen worden dat hij vatbaar is voor deze deugden, terwijl een beschaafd mens dat wel zou zijn (1985, 3.2.1.9). Met deze invulling van artificiële (on)deugden lijkt ethocentrisme onvermijdbaar. Er is geen één juist kader waarvanuit we de arrogantie van iedere andere mens kunnen beoordelen. Ik wil daarom benadrukken dat ik hier artificiële (on)deugd op een andere manier gebruik: deze (on)deugden vloeien voort uit verschillende concrete samenlevingen en gemeenschappen die niet beter of meer beschaafd zijn dan anderen. Wat een artificiële deugd is en hoe die wordt ingevuld is afhankelijk van de samenleving of gemeenschap waarin ze tot stand komt.

zichtbaar. In situaties waar het aspect van perceptie minder centraal staat lijkt het gepast om gewoon over arrogantie te spreken. Ook in die gevallen gaat het echter om gepercipieerde arrogantie. Zonder een perceptueel kader is er immers, zoals nog verder zal worden besproken, geen sprake van arrogantie.

Via gepercipieerde arrogantie kunnen we vanuit een nieuw licht naar het verband tussen ondankbaarheid en arrogantie kijken. Dit keer met een voorbeeld in de Verenigde Staten. Uit protest tegen onder meer buitenproportioneel politiegeweld tegen gekleurde mensen gingen *American Football* spelers tijdens het volkslied op de knie (*#TakeAKnee*). In 2017 kwam kolonel Kriste Kibbey Etue als toenmalige *Director of the Michigan State Police* in opspraak door haar kritiek op de protesterende NFL-spelers. Zij deelde een meme met de volgende tekst:

Dear NFL: We will not support millionaire ingrates who hate America and disrespect our Armed Forces and Veterans. Who wins a football game has ZERO impact on our lives. Who fights for and defends our nation has EVERY impact on our lives. We stand with the Heroes, not a bunch of rich, entitled, arrogant, ungrateful, anti-American degenerates. Signed, We the People.

“*Rich, entitled, arrogant, ungrateful, anti-American*” is een interessante opeenstapeling van verwijten. De woorden verwijzen naar elkaar en geven elkaar een unieke invulling. Rijk en *entitled* geven aan dat de spelers een succesvol leven hebben en zichzelf gerechtigd zien om te doen wat ze doen. Ondankbaar en anti-Amerikaans geven echter aan waarom dat een probleem zou zijn: hun actie toont voor Etue een gebrek aan dankbaarheid aan het land dat hun succes en rijkdom mogelijk heeft gemaakt. De spelers nemen deel aan de *american dream* zonder aan de opgelegde voorwaarden (zoals een trotse houding ten opzichte van het land) te voldoen om dat legitiem te maken. In dit samenspel verschijnt aan Etue de arrogantie.

Zoals doorheen een concept als ‘gepercipieerde arrogantie’ al duidelijk wordt, is erkenning van iemands claims van belang voor een oordeel rond arrogantie. Of iemand arrogant is hangt af van of wat hij doet in lijn ligt met wat hij mag doen en of wat hij vraagt in lijn ligt met wat hij mag vragen. Met andere woorden: legitimiteit speelt een grote rol bij gepercipieerde arrogantie. Dit wordt niet onderkend door Tiberius en Walker. Hun omschrijving is enkel gericht op de eigenschappen van de arrogante persoon en laat het sociale kader waarin arrogantie tot arrogantie wordt gemaakt buiten beschouwing. De omschrijving die Tiberius en Walker geven lijkt dan ook niet toereikend om van arrogantie te spreken. Wanneer we een analyse doen van wat arrogantie is, moeten we de context waarin legitimiteit aan ons gedrag wordt verleend meenemen in die analyse. De samenhang tussen arrogantie en legitimiteit zal in het volgende deel uitgebreid worden besproken.

## Legitimiteit

De band tussen gepercipieerde arrogantie en legitimiteit heeft twee consequenties. Ten eerste het *legitimiteitsprincipe*: individuen of groepen van wie hun claim op middelen, invloed, of recht van spreken niet legitiem worden beschouwd, zullen wanneer ze zich wel naar die claim gedragen sneller als arrogant gezien worden. Dit zagen we ook bij de geïnterneerden van Kampili. Doordat Yamaji iets geeft dat in zijn ogen voorbij zijn plichten gaat, verschijnt de geïnterneerde die om meer vraagt als arrogant. Een andere Nederlandse geïnterneerde had geklaag over het eten waarschijnlijk anders opgevat dan Yamaji als Japanse kampleider. Of iemand arrogant overkomt is daarmee afhankelijk van de gesitueerdheid van de toeschouwer. Ten tweede en in het verlengde van dit eerste principe is er het *maskeringsprincipe*: een verandering in wie sociale toestemming en dus legitimiteit krijgt tot middelen, invloed, of recht van spreken kan gepercipieerde arrogantie doen verdwijnen (of juist doen verschijnen). Een verandering van privileges en rechten verandert dus ook wie we arrogant beoordelen.

### *Legitimiteitsprincipe*

Om het legitimiteitsprincipe te verhelderen kunnen we Alessandra Tanesini's voorbeelden van arrogantie uitgebreider bekijken. In "‘Calm Down Dear’: Intellectual Arrogance, Silencing and Ignorance" onderzoekt Tanesini een specifieke vorm van arrogantie, namelijk intellectuele arrogantie. Haar benadering van arrogantie was, zoals in het begin kort werd vermeld, meer op arrogante handelingen dan op mensen gericht (2016, 72). Ze bespreekt twee voorbeelden van handelingen waar arrogantie kan ontstaan: de sociale praktijk van beurtwissel in conversatie en het doen van beweringen.

Bij het doen van beweringen ontstaan volgens Tanesini de plichten van verantwoording (*answerability*) en verantwoordelijkheid (*accountability*). We moeten bereid zijn ons standpunt te verantwoorden en onze verantwoordelijkheid nemen indien anderen ons op ons woord vertrouwen en er als gevolg daarvan iets fout gaat (Tanesini 2016, 77). De arrogante persoon verzaakt minstens een van deze plichten die met een bewering gepaard gaan. Dit gebeurt volgens Tanesini bijvoorbeeld wanneer iemand zichzelf als onbetwifelbare autoriteit beschouwt (2016, 78). Als dan naar verantwoording van een standpunt gevraagd wordt, acht de spreker die verantwoording niet nodig waardoor hij tekortschiet. Wat Tanesini hier niet vermeldt is dat bij deze plichten ook een sociale variabele een rol speelt. Om tekort te schieten rond deze verplichtingen, is de spreker afhankelijk van een luisteraar die hem of haar verantwoordelijk maakt, of vraagt om zich te verantwoorden. De mogelijkheid om arrogant te kunnen zijn door het niet voldoen aan plichten rond jouw beweringen, is dus grotendeels afhankelijk van toehoorders. Wanneer we bij sommige mensen

om verdediging en verantwoording vragen en anderen vertrouwen of autoriteit toeschrijven, dan kan de tweede groep mensen dus niet arrogant zijn op basis van de door Tanesini genoemde plichten van beweringen, aangezien die nooit om verantwoording wordt gevraagd.

Bij beurtwissel in een conversatie zijn er diverse conventies en regels waar ieder zich aan hoort te houden, zoals niet voor je beurt praten, anderen niet onderbreken en niet te veel spreektijd opeisen (2016, 72). Als dit gedragingen zijn die we direct aan arrogantie linken, dan heeft dat consequenties die in Tanesini's denken niet aan bod komen: wie nooit de beurt krijgt, praat altijd voor zijn beurt. Door de geschiedenis heen zijn er veel groepen geweest die geen recht van spreken hadden. Op basis van kleur, geslacht, leeftijd, klasse en andere assen is veel mensen het woord ontnomen. Als we de voorbeelden van Tanesini toepassen op werkelijke interacties tussen verschillende mensen, dan brengt dat ons tot vragen. Wat als je volgens de sociale of juridische omgeving minder recht op de beurt hebt? Wat als sommige mensen wel als gerechtigd worden gezien om te onderbreken, en anderen niet? Wat als je volgens de sociale omgeving überhaupt geen recht hebt om te spreken?

Vanuit deze visie op arrogantie kunnen bepaalde fenomenen verklaard worden die een mysterie blijven vanuit een beperkte interpersoonlijke opvatting van arrogantie. We kennen niet iedereen dezelfde rechten toe. Onder de 18 jaar mag je bijvoorbeeld niet stemmen en om op de publieke omroep aan het woord te raken moet je worden uitgenodigd. Er lijkt een algemene consensus te zijn dat tieners (12-17) en jongvolwassenen (18-25) de meest narcistische, overmoedige en *entitlement* vertonende leeftijdsgroep zijn (Grubbs e.a. 2019). Deze jongeren zijn het zelf ook met dit stereotype eens (2019, 26). Het meest opvallende aan deze studie is echter dat de oudere volwassenen het sterkst van mening zijn dat jongvolwassenen (nog iets meer dan tieners) narcistisch zijn. De generatie van jongvolwassenen is de generatie die net haar politieke stem vindt, aan een carrière begint en de discussie met een vorige generatie aangaat. Ze zijn daarmee ook de generatie die een vorige komt vervangen, die voor verandering pleit en zo kritiek levert. Het mag dan ook niet verrassen dat het de oudere generatie is die daar het sterkst pretentie in ziet.

De data van Grubbs' onderzoek lijken zelfs uit te wijzen dat iedere generatie *alle* jongere generaties narcistischer, overmoediger en meer *entitlement* vertonend vindt dan zichzelf. Het feit dat de jongere generaties zich rechten en posities toe-eigenen die niet kort daarvoor nog tot de oudere generaties behoorden, kan deze gepercipieerde arrogantie verklaren.

De connotatie van toe-eigening en rechten is ook terug te vinden in de etymologie van 'arrogantie'. Het Latijnse *arrogare* betekent letterlijk toe-eigenen, voor jezelf opeisen. Vanuit de interpersoonlijke dimensie die hier explicieter wordt gemaakt, komen deze wortels opnieuw bloot te liggen. Arrogantie heeft



nog altijd sterk te maken met (gepercipieerd) onrechtmatige eisen en dus ook met wat we al dan niet als rechtmatig beschouwen. Wat we als rechtmatig beschouwen wordt bepaald door onze moraal en politiek, maar ook door onze cultuur en verwachtingen. Om deze samenhang beter te begrijpen kunnen we nogmaals kijken naar de grote culturele kloof tussen korporaal Yamaji en de geïnterneerden.

Vlak na de capitulatie van Japan werd Yamaji beschuldigd van mishandeling van geïnterneerden van het mannenkamp Pare-Pare. Een van de slachtoffers was pater W. A. A. Maas. Yamaji zou pater Maas hebben geslagen omdat Maas niet meewerkte in de tuin en daardoor arrogant overkwam. De verklaring die Yamaji hiervoor in het proces gaf was dat de tradities rond hoe christelijke predikanten zich gedragen hem vreemd waren (2008, 191). Ook in dit voorbeeld wordt duidelijk hoe belangrijk culturele normen zijn om iemands gedrag als arrogant te percipiëren. Zelfs als we culturele normen zoals het niet werken van paters verwerpen, dan hoeft dat niet te betekenen dat we net als Yamaji arrogantie zouden zien. Als we de culturele normen goed kennen, kunnen we die normen als onrechtvaardig beschouwen, in plaats van individuen die ervan afwijken als arrogant te zien.

Gepercipieerde arrogantie wordt dus gevormd door de normen en waarden van de toeschouwer. In plaats van het gedrag van de arrogante persoon, benadrukt dit element van arrogantie eerst en vooral een oordeel over dat gedrag. Arrogantie kan vanuit dit opzicht worden vertaald naar ‘Jij hoort daar niet over te oordelen, maar doet dat wel’ of ‘Jij hoort daar niet over te beslissen, maar doet dat wel’. Dit oordeel kan terecht zijn, maar hangt van meer af dan de handelingen van de beschuldigde persoon.

Een op het eerste gezicht logische objectie is dat arrogantie een houding is en niet een handeling. Iemand kan dan het recht hebben om het woord te nemen, maar zou dat op een arrogante manier doen. Wat de juiste, niet arrogante manier precies inhoudt is echter *ook* mede afhankelijk van de normen en waarden van de toeschouwer. Daarnaast is de juiste houding sterk van context afhankelijk. Zoals ik bij de voorbeelden van Tanesini al besprak, is bijvoorbeeld de communicatieve praktijk van beurtwissel niet voor iedereen hetzelfde. Als het dus om de ‘arrogante toon’ of ‘arrogante houding’ gaat, dan kan dit eveneens naar legitimiteit herleid worden. Deze objectie laat dus eerder zien dat legitimiteit zich op verschillende niveaus kan afspeelen, dan dat legitimiteit niet altijd een rol speelt. *Arrogare*, zich toe-eigenen, kan ook om een toon, een houding of een manier van spreken gaan.

### *Maskeringsprincipe*

Nederigheid en bescheidenheid zijn veelgebruikte tegengestelden van arrogantie. Dit betekent echter niet dat iemand die niet als arrogant gezien wordt, als bescheiden of nederig wordt gezien. Naast bescheidenheid kan ook waardigheid een dekmantel zijn om niet als arrogant gepercipieerd te worden. Of nog: deugdelijkheid,

klasse, een beroep op kwaliteiten.<sup>4</sup> Dit brengt ons bij het maskeringsprincipe. Het is voor mensen met meer macht een geschikte manier om zich van gepercipieerde arrogantie te ontdoen zonder zich terughoudend op te stellen. Een beroep doen op waardigheid of deugdelijkheid werkt beter dan een beroep doen op nederigheid als maskering van arrogantie, omdat waardigheid en deugdelijkheid legitimiteit impliceren.

In de sectie 'La Politique Indigène' (Native Policy) uit *Domination et colonisation* schreef de Frans-koloniaal denker en diplomaat Jules Harmand over wat het juiste beleid hoort te zijn voor de inheemse bevolking van gekoloniseerde gebieden (Curtis, 1971). Harmand zag een moreel dilemma. Hij onderschreef vanuit de Franse waarden van vrijheid en gelijkheid dat er een moreel probleem is met mensen gewelddadig beroven van hun land. Daarmee is imperialisme niet per se een probleem. Sterker nog, het is volgens Harmand ook van belang om land en middelen goed te gebruiken om er iets mee te bereiken voor de mensheid; iets wat volgens de auteur niet naar behoren gedaan kan worden door de inheemse bevolking (Curtin 1971, 292). In zijn zoektocht naar morele rechtvaardiging om voor kolonialisering te kiezen, moest Harmand daarom ook tonen waarom juist de witte (en in dit geval Franse) mensen het meest geschikt zouden zijn om te beslissen wat er met het land - inclusief de bewoners - moest gebeuren. Hij schrijft daar in 1910 het volgende over:

It is necessary, then, to accept as a principle and point of departure the fact that there is a hierarchy of races and civilizations, and that we belong to the superior race and civilization, still recognizing that, while superiority confers rights, it imposes strict obligations in return. The basic legitimization of conquest over native peoples is the conviction of our superiority, not merely our mechanical, economic, and military superiority, *but our moral superiority*. Our *dignity* rests on that quality, and it underlies our right to direct the rest of humanity. Material power is nothing but a means to that end. (1971, 295, eigen cursivering)

In deze passage zijn de contouren zichtbaar van het morele fundament waar volgens Harmand koloniale overheersing op zou moeten rusten: het vertrouwen van de overheerser in zijn eigen superioriteit. Een heerser die zijn eigen superioriteit niet erkent zou volgens de auteur zelfs ongeschikt zijn (1971, 295, 300).

---

4. Dit lijkt in contradictie te staan met wat Tiberius en Walker zeggen. Zij stellen namelijk dat of het overtrokken morele zelfbeeld al dan niet correct is geen verschil maakt, maar juist het gedrag de beslissende factor is. Het is echter het gedrag zelf dat soms legitimatie krijgt op basis van (geprentende) waardigheid. Gedrag en de correctheid van het zelfbeeld zijn dus niet altijd van elkaar te scheiden.

Op basis van de criteria van Tiberius en Walker kan de redenering van Harmand arrogant genoemd worden. Ten eerste is de imperialist vol van zichzelf, of zou hij dat moeten zijn. Ten tweede gaat het om een moreel niveau, oftewel superioriteit ‘als mens’. Ten derde gaat het om een interpersoonlijke houding: de imperialist is superieur aan de inheemse bevolking. Ten laatste wordt daar ook naar gehandeld.

Het is echter pas doordat we de legitimiteit van Harmands standpunt ontkennen, dat arrogantie aan ons verschijnt. Waar wij nu arrogantie zien in deze expliciete uitdrukking van superioriteit, was het voor deze 20e-eeuwse Franse denker niet vreemd om een beroep te doen op waardigheid.

Waardigheid zoals door Harmand gebruikt wordt, past goed bij de visie van Joel Feinberg. “[W]hat is called “human dignity” may simply be the recognizable capacity to assert claims (1970, 252). De claims van de Franse imperialisten werden als legitiem gezien en daarmee verscheen ‘waardigheid’ in plaats van de arrogantie. Het web van waarden verleende de legitimiteit die we nu niet meer willen onderschrijven, doordat onze kaders van deugd en waardigheid niet met dat van Harmand overeenkomen.<sup>5</sup>

Dit toont vooral een veranderde kijk op ras en racisme. Vanuit het maskeringsprincipe kan echter ook op andere niveaus en domeinen het verschijnen en verdwijnen van arrogantie worden verklaard. De man die het vanzelfsprekend vindt dat hij • onafhankelijk van zijn expertise of die van zijn luisteraar • dingen aan vrouwen uitlegt, wordt nu als *mansplainer* gezien. Zo iemand kan pas als arrogant verschijnen wanneer de legitimiteit van de man als universeel denkende allesweter onder druk komt te staan en de vrouw als bron van kennis erkend wordt. *Anciens* die de jonge garde geen beslissingen willen toevertrouwen worden steeds vaker gepercipieerd als arrogant en autoritair. Maar ook de andere zijde van de munt wordt zichtbaar: een groter vertrouwen in jonge werknemers zorgt er ook voor dat jonge mensen die zich durven uit te spreken over mogelijke verbeteringen minder snel als arrogant worden gezien.

De voorbeelden waarin ik de band tussen legitimiteit en arrogantie duidelijk maakte tonen het volgende: arrogantie is geen particuliere eigenschap. Door de grote afhankelijkheid van culturele, morele en politieke kaders is arrogantie sterk verbonden met intersectionele assen. Ras, gender, geaardheid, leeftijd en andere categorieën doen ertoe. Ze vormen de structuur die bepaalt welke handelingen bepaalde mensen kunnen uitvoeren zonder als arrogant te worden gepercipieerd. Ons morele en culturele kader is het domein waar artificiële deugden ontstaan. We vinden niet iedereen even legitiem in dezelfde situatie. In dat opzicht kunnen

5. Dit betekent niet dat er in Harmands tijd in Frankrijk eensgezindheid was over imperialisme. Het was echter een strijd waarin beide kanten beweerden het moreel juiste te willen doen voor de inheemse bevolking. De gebieden werden (en worden) bijvoorbeeld niet ‘kolonie’ genoemd, maar ‘protectoraat’ (zie ook Curtis 1971, 299).

we Buckleys uitspraak, “It is not a sign of arrogance for the king to rule. That’s what he is there for” vrij letterlijk nemen. Niet iedereen kan koning worden, en dus kan niet iedereen als een koning handelen zonder arrogant te zijn. In het volgende deel zullen de consequenties daarvan nader onderzocht worden.

## Sociale consequenties

Zoals in deel I is besproken gaat arrogantie niet enkel om machthebbende, rijke en succesvolle mensen. Arrogantie als sociaal ongeoorloofde toe-eigening geeft ons de mogelijkheid om de complexiteit van arrogantie in een sociaal kader te begrijpen. Kate Manne zet in *Down Girl: The Logic of Misogyny* (2018) een theoretisch kader uiteen dat kan helpen om arrogantie als sociaal ongeoorloofde toe-eigening te verhelderen. In haar boek probeert Manne de logica van misogynie en het patriarchaat in kaart te brengen. Twee van de kernconcepten die ze daarvoor gebruikt zijn *masculine-coded goods* en *feminine-coded goods*. De twee termen staan voor handelingen, privileges, middelen en werk, maar ook plichten, die we vooral aan mannen of vooral aan vrouwen toeschrijven.<sup>6</sup> Enkele van de voorbeelden die ze geeft van *masculine-coded goods* zijn leiderschap, autoriteit, invloed, geld, trots, respect. Bij vrouwen geeft ze voorbeelden als zorg, morele aandacht, compassie, seks, kinderen (2018, 113, 130). Vanuit dit oogpunt kan een man als arrogant gezien worden wanneer hij een vrouw vertelt hoe ze het best moet schoonmaken of voor kinderen zorgen, omdat hij zich feminien gecodeerde goederen toe-eigent. Een vrouw kan arrogant beschouwd worden als ze uitlegt hoe een bedrijf te leiden, omdat leiderschap een eerder masculien gecodeerd goed is. De mannelijke en de vrouwelijke invulling van gecodeerde goederen zijn dus al bruikbaar om ongeoorloofde toe-eigening beter te begrijpen. De potentie van de termen reikt echter verder dan dat.

Vanuit deze gecodeerde opvatting van privileges, middelen, werk en plicht kunnen we de sociale consequenties van het verband tussen arrogantie en legitimiteit in kaart brengen. Indien we eigenschappen als gender linken aan rechten en plichten, dan verklaart dit de connectie tussen zulke eigenschappen en gepercipieerde arrogantie. Ook als het om leeftijd, kleur, en andere assen gaat, is het nuttig om die gecodeerde goederen te gebruiken om sociale legitimiteit te begrijpen. In het kader van de jongvolwassenen die in deel II besproken werden, kan bijvoorbeeld worden gezegd dat politieke macht niet jongere-gecodeerd is.

---

6. De termen die Manne gebruikt kunnen tot op zekere hoogte aan social role theory (Eagly and Wood 1999) gelinkt worden. Ook expectancy violation theory, een gelijkaardige theorie uit de communicatiewetenschappen, heeft een sterke band met dit kader. De termen van Manne laten echter meer ruimte voor veranderingen en afwijkingen. Ras en racisme worden bijvoorbeeld niet per se begrepen als sociale rollen. Ook hoeft er niet tegen verwachtingen in te worden gegaan om bepaalde goederen aan een sociale categorie toe te schrijven.

Om de band tussen gecodeerde goederen en arrogantie te verduidelijken zal ik twee onderzoeken bespreken. De eerste betreft kleur en loononderhandeling. De tweede betreft gender en spreektijd. De voorbeelden laten zien hoe bepaalde handelingen (spreken en onderhandelen) op een opvallend vergelijkbare manier anders worden gepercipieerd bij verschillende sociale categorieën.

In “Bargaining While Black: The Role of Race in Salary Negotiation” (Hernandez e.a. 2019) wordt duidelijk dat loononderhandeling een wit gecodeerd goed is. In het onderzoek werd evenveel over salaris onderhandeld door witte als door zwarte kandidaten. Hoe hoger beoordelaars echter scoorden op raciale vooroordelen, hoe sterker ze ervan overtuigd waren dat de zwarte kandidaten vaker onderhandelden dan de witte kandidaten (2019, 585-586). Met andere woorden: de zwarte kandidaten werden onterecht als vaker onderhandelend gezien. Deze valse perceptie is volgens de onderzoekers gebaseerd op de verwachting dat zwarte kandidaten minder zouden onderhandelen. Die verwachting was namelijk gecorrelleerd met de raciale vooroordelen (2019, 584). Een van de verklaringen daarvoor is dat volgens een bevooroordeelde beoordelaar de zwarte kandidaat met minder genoegen zou moeten nemen. De initiële verwachtingen werken als een referentiepunt waarvan afgeweken wordt (2019, 583). Zoals we kunnen verwachten, leidden de vooroordelen ertoe dat de beoordelaars zwarte kandidaten voor het onderhandelen bestraffen met slechtere salarissen.

Op een opvallend analoge manier zijn de conclusies van “Speaker sex and perceived apportionment of talk” te lezen (Cutler en Scott 1990). Zoals de titel al zegt wordt onderzocht hoeveel we denken dat iemand aan het woord is op basis van gender. In een situatie waar een man en een vrouw een gesprek voeren én beiden evenveel aan het woord zijn, wordt de vrouw als meer aan het woord gepercipieerd (55,2%) (1990, 259). Een van de verklaringen die de onderzoekers geven is dat vrouwen weinig aan het woord *horen* te zijn en daardoor gepercipieerd worden alsof ze al te lang aan het praten zijn (1990, 255). Hoewel de verdere werking van dit fenomeen niet door Cutler en Scott is onderzocht, valt het waarschijnlijk niet positief uit voor vrouwen. Het stereotype dat vrouwen te veel praten is niet nieuw en wordt gemakkelijk geassocieerd met het type vrouw dat zelfingenomen en arrogant is.

De twee onderzoeken tonen hoe bepaalde goederen (spreektijd en onderhandeling) gecodeerd kunnen zijn. Dit zijn ook goederen die een rechtstreeks verband met arrogantie hebben. Te veel of onterecht het woord nemen, zoals we bij Tanesini zagen, is op zichzelf al een vorm van arrogantie. Gepercipieerd worden als te veel pratend kan dus gemakkelijk tot gepercipieerde arrogantie leiden. De man die aan het woord is komt echter niet arrogant over doordat hij niet ‘te veel’ aan het woord lijkt te zijn. ‘Aan het woord zijn’ blijkt een mannelijk gecodeerd goed. Ook loononderhandeling is sterk met arrogantie verbonden. Deze onderhandeling gaat namelijk over hoeveel iemand waard is en waar die recht op heeft.

Loononderhandeling blijkt hier een wit gecodeerd goed te zijn. Hoe sterker we de legitimiteit van iemands claim op erkenning (in de vorm van luisteren, verloning etc.) in twijfel trekken, hoe groter de kans dat gepercipieerde arrogantie een rol gaat spelen.

De consequenties van de samenhang tussen gepercipieerde arrogantie en gecodeerde goederen voor individuen en groepen zijn niet volledig in kaart te brengen. Ik zal daarom maar twee specifieke vormen van onrecht in detail bespreken: *silencing* en *affective injustice*.

## *Silencing*

*Silencing* staat niet alleen voor letterlijk het zwijgen opleggen. Ik zal hier drie vormen van silencing uiteenzetten die door gepercipieerde arrogantie versterkt worden. Ten eerste kan iemand *letterlijk* het zwijgen worden opgelegd doordat de als arrogant gepercipieerde toon of houding niet geaccepteerd wordt. Dit is bijvoorbeeld wat er met de Nederlandse zwarte politica Sylvana Simons gebeurde in een debat over politiegeweld tegen gekleurde Nederlanders.<sup>7</sup> Ze kreeg van Johnas van Lammeren (PvdD) te horen dat het haar zou sieren “als ze zou gaan zitten en zich nederig gedraagt”.<sup>8</sup> De opmerking werd door van Lammeren gemaakt nadat hij Simons verwijtte geen afstand te willen nemen van een uitspraak (die niet van haar was) waarin een raadslid een witte cisvrouw wordt genoemd. Onder andere het idee dat iemand die wit en cis is zich niet hetzelfde kan voorstellen als iemand van kleur werd door van Lammeren als beledigend ervaren. Dat Simons hier te horen krijgt dat ze zich nederig moet gedragen, komt niet uit het niets. Ze is al vaak arrogant genoemd en staat erom bekend niet terughoudend te zijn om anderen te bekritisieren. Een uitspraak als die van van Lammeren zou veel monden gemakkelijk kunnen doen sluiten.

Dit brengt ons bij een tweede vorm van *silencing*. Geïnspireerd door Tanesini zouden we kunnen zeggen dat gepercipieerde arrogantie tot *intellectuele timiditeit* kan leiden. Timiditeit wordt door Tanesini omschreven als een vorm van acceptatie van het feit dat men op een niet erg respectvolle manier wordt behandeld; het uit zich in een angst om je uit te spreken om je standpunt te verdedigen, in een neiging om je te verstoppert zodat niemand je aanwezigheid opmerkt of verwacht dat je bijdraagt aan het gesprek (2016, 88). Door iemand te zeggen dat hij of zij niet nederig genoeg is, beschuldig je die persoon van zelfoverschatting,

7. Een echt debat is er niet van gekomen. Haar verzoek voor het debat was omstreken vanwege de timing en het verband met een *suicide by cop*. De controverse heeft ervoor gezorgd dat het debat moest plaats maken voor een discussie over de ongepastheid. Simons hierin kreeg te horen dat zij zelf vanwege bedreigingen door de politie wordt beschermd, die zij nu in slecht daglicht zet. Een mogelijke manier om deze opmerkingen te begrijpen is als een verwijt van ondankbaarheid.
8. Het debat is terug te zien op <https://www.youtube.com/watch?v=latAT5jtlvIQ>. Het genoemde fragment is te vinden op 45:40.

grootheidswaan, of zelfingenomenheid. Het punt dat de beschuldigde probeert te maken wordt in dat geval herleid tot diens persoonlijkheid in plaats van de inhoud van het punt. De beschuldigde leert om diens mening of oordeel minder te waarderen als een rationeel oordeel en als gevolg daarvan te zwijgen

Sylvana Simons lijkt niet te hard geraakt door de eerste twee vormen van *silencing*. Ze heeft het adjectief ‘arrogant’ leren dragen en noemt zichzelf in interviews dan ook ‘arrogant’, ‘irritant’ en ‘pedant’ (Gargard 2018; A D 2016). Door niet over die adjectieven in discussie te gaan, lijkt ze voorbij de vorm en bij de inhoud te willen raken. “Dit is wie ik ben, ik ben Sylvana, zo praat ik, zo zie ik er uit, ik lach niet altijd, ik ben niet altijd inschikkelijk, ik ben soms pedant en soms arrogant.” Hoewel ze zelf probeert te pleiten voor het passeren van de vorm, lijkt dat niet te lukken. Dit brengt ons bij de derde en laatste vorm van *silencing*. Ook voor gepercipieerde arrogantie lijkt te gelden wat Audre Lorde ooit over woede zei: “Tell me how you feel but don't say it too harshly or I cannot hear you” (1981, 7): de gepercipieerde arrogantie overschaduwde de inhoud van wat de spreker probeert te zeggen. Simons boodschap wordt niet gehoord, juist doordat de aandacht niet naar de inhoud gaat. Als we haar beweringen als taalhandelingen begrijpen, dan zien we dat haar pogingen om argumenten te geven mislukken. Het lukt haar om de woorden uit te spreken, maar het enige dat de toehoorders oppikken is een toon die hun niet aanstaat. Haar statement *misfires* in J.L. Austins woorden (1968, 16).

De druk die we in deze voorbeelden zien komt vooral van buitenaf, maar *silencing* komt ook gedeeltelijk vanuit een interne motivatie. Zo omschrijft Sara Ahmed in *Living a Feminist Life* de volgende situatie:

[W]e are at a departmental meeting with incoming students. [...] Someone is chairing, introducing each of us in turn. She says, this is Professor So-and-So. This is Professor Such- and- Such. On this particular occasion, I happen to be the only female professor, and the only professor of color in the room (the latter was not surprising as I was the only professor of color in the department). When it is my turn to come up, the chair says, “This is Sara.” I am the only professor introduced without using the title “professor.” What do you do? What to do? [...] If you point this out, or if you ask to be referred to by the proper name, you are having to insist on what is simply given to others; not only that, you are heard as insistent, or even, for that matter, as self-promoting (as insisting on your due). (Ahmed 2017, 126–27)

De situatie die Ahmed hier omschrijft leert ons twee dingen. Ten eerste moet Ahmed zich actief opstellen om als kenner gezien te worden. De situatie waarin ze ‘Sara’ werd genoemd verschilt van die waarin iemand professor in de natuur-

kunde wordt genoemd, maar eigenlijk professor in de wiskunde is. Terwijl de tweede situatie vraagt om een heroriëntatie op hetzelfde niveau, moet Ahmed om de eerste situatie recht te zetten zeggen dat ze méér is dan hoe ze gepresenteerd wordt. Daardoor ontstaat het dilemma tussen *self-promoting* overkomen en niet als professor erkend worden.

Hoewel de overweging om al dan niet als arrogant gepercipieerd te worden een interne worsteling is, is de situatie waarin dat gebeurt opnieuw een die van buitenaf komt. Voor een witte mannelijke professor is de kans om in zo'n situatie terecht te komen hoogstwaarschijnlijk kleiner. Ahmed stelt dan ook dat 'sommigen misschien zichzelf moeten aanprijzen omdat anderen al gepromoot worden op grond van hun lidmaatschap van een sociale groep' (Ahmed 2017, 27, eigen vertaling). Hetzelfde kan gezegd worden over Simons: als zwarte vrouw heeft zij veel redenen om een onwelkom onderwerp als racisme aan te kaarten én een grotere kans om in haar politieke activiteiten als arrogant te worden gepercipieerd. Ze loopt meer risico's op een dilemma vergelijkbaar met dat van Ahmed dan bijvoorbeeld van Lammeren dat doet als witte man met politieke thema's als mobiliteit, luchtkwaliteit en water.

### *Affective injustice*

Dit brengt ons meteen bij de tweede vorm van onrecht die ik wil bespreken: *affective injustice*. Arrogantie staat als interpersoonlijk fenomeen niet gelijk aan een emotie. Ondanks dat, is het onrecht dat Amia Srinivasan *affective injustice* noemt ook bij arrogantie terug te vinden. Srinivasan bespreekt dit onrecht in "The Aptness of Anger" (2018). Daarin laat ze zien hoe woede soms gerechtvaardigd is, maar ook hoe er vaak een nadruk wordt gelegd op de contraproductiviteit van die woede. Iemand die boos is om systematisch onrecht, zou die woede dan niet mogen tonen. Ten eerste omdat volgens sommigen woede nooit de juiste weg is (2018, 129), maar daarnaast ook omdat woede niet helpt om verandering te bewerkstelligen (2018, 131). Die woede zou bijvoorbeeld onze capaciteit tot rationaliteit in de weg kunnen staan en kan mogelijke bondgenoten afschrikken (2018, 125). Hier ontstaat volgens Srinivasan echter een onrecht. De boze persoon moet kiezen tussen het uiten van terechte woede en meewerken aan verandering van het onrecht waar die woede uit ontstaat. Een keuze die mensen in een normatief conflict forceert zonder dat dat hun eigen schuld is. Dat onrecht rust disproportioneel op de schouders van mensen die onderdrukt of gediscrimineerd worden.

Het dilemma waar Ahmed voor komt te staan op het moment dat zij als Sara wordt voorgesteld kan ook op deze manier begrepen worden. Net als bij woede staan we vaak terughoudend tegenover (gepercipieerde) arrogantie. Arrogantie kan namelijk eveneens bondgenoten afschrikken en zo verandering in de weg



staan. Tegelijkertijd is het in de situaties van Simons, Ahmed, de vrouw die aan het woord wil komen, de persoon van kleur die redelijk loon wil en de jongere die invloed en verandering nastreeft een terechte en gepaste houding die als arrogant gepercipieerd wordt.

De emotionele achtergrond is diverser dan bij woede. De arrogant gepercipieerde houding kan namelijk voortkomen uit bijvoorbeeld woede, trots of zelfrespect. Het dilemma dat erdoor ontstaat is echter vergelijkbaar met dat van woede: het onderdrukken van terechte emoties moet worden afgewogen tegen de doelen die daarmee in verband staan; een onrecht dat niet op iedereens schouders rust.

Zowel *silencing* als *affective injustice* laten zien dat de consequenties van gepercipieerde arrogantie het zwaarst wegen op diegenen die in de samenleving geen of weinig macht hebben. Gepercipieerde arrogantie leidt dus vaak tot een versterking van onderdrukkende dynamieken. In het laatste deel zal daarom worden besproken wat we naar aanleiding van deze problemen met het concept en de sociale praktijken rond arrogantie zouden moeten doen om hier beter mee om te gaan.

## Herzien of herwaarderen

Zoals in de eerste delen werd getoond, kan arrogantie niet in absolute termen worden begrepen. Arrogantie en het oordeel daarover gaan gepaard met sociale rollen en gesitueerde mensen. Toch wordt er in de filosofie over arrogantie gedacht als iets absoluuts: als een gedraging of houding die we kunnen analyseren en op verschillende mensen, op een gelijkaardige manier, kunnen toepassen. Hoewel deze analyses niet onbruikbaar zijn, is het toepassen ervan in de praktijk onmogelijk en misschien ook onwenselijk.

Vertrekken vanuit een absolute opvatting van arrogantie is onmogelijk omdat we een ander nu eenmaal nooit 'als mens' zien, maar als een oude man of een moeder, een huisgenoot, gekleurd, hoogopgeleid et cetera. Tiberius en Walker hebben met hun definitie van arrogantie gelijk als ze zeggen dat het om een moreel oordeel gaat, maar zien over het hoofd dat moreel in de praktijk niet gelijk staat aan 'als mens'. De sociale consequenties daarvan doen uitschijnen dat we van die gesitueerdheid af moeten geraken, maar behalve dat dat door onze eigen gesitueerdheid onmogelijk lijkt, is het waarschijnlijk ook niet wenselijk. Het is bijvoorbeeld niet per se slecht dat een professor meer recht heeft om te spreken en niet op ieder moment in twijfel kan worden getrokken in vergelijking met diens studenten. Hetzelfde kan men zeggen over een vader die zonder te overleggen voor zijn vierjarige zoontje beslist wat het beste is. We zouden op de professor en de vader niet het oordeel van arrogantie willen plakken, ondanks dat de gedragingen losstaand van de context schoolboekvoorbeelden van arrogantie zijn.

Tegelijkertijd vragen de hierboven genoemde sociale onrechten om een herziening van arrogantie als concept en als sociale praktijk. Er zijn twee mogelijke wegen die ik wil aanwijzen. Beide hebben hun eigen problemen en geven geen sluitende antwoorden. De eerste weg is er een van herziening; we kunnen proberen om te tonen hoe ‘arrogantie’ in bepaalde contexten ten onrechte wordt toegeschreven. Bij herziening gaan we mee met de uitspraak van Buckley; het is niet arrogant voor een koning om te regeren, dat hoort hij te doen. Op eenzelfde manier kunnen we zeggen dat vrouwen horen te kunnen praten, dat jongeren hun stempel op de wereld horen te kunnen zetten en dat zwarte mensen horen te kunnen onderhandelen. Dit betekent dan dat wanneer iemand daar arrogantie in ziet, die persoon dat oordeel zal moeten herzien. De tweede weg is er een van herwaardering, het wegnemen van de per definitie immorele connotatie van arrogantie. Sylvana Simons noemde zichzelf bijvoorbeeld arrogant maar probeerde dit van haar inhoudelijke boodschap te scheiden. Arrogantie staat voor Simons niet gelijk aan een morele zonde, het lijkt voor haar zelfs een voorwaarde te zijn om haar politieke stem luid genoeg te maken om gehoord te worden. Arrogant wordt in die context eerder een geuzennaam. Om af te sluiten zal ik in dit laatste deel de mogelijkheid van herziening en die van herwaardering kort uiteenzetten.

### *Herziening van een oordeel*

Bij herziening, waarin we proberen te beargumenteren dat er geen sprake is van arrogantie, zouden we ons op basis van wat in de eerste delen werd besproken kunnen richten op legitimiteit. Door te tonen dat het arrogant gepercipieerde gedrag legitiem is, kunnen we het oordeel van arrogantie wegnemen. Men toont met andere woorden dat er nooit echt sprake van arrogantie is geweest, door te wijzen op het recht en daarmee de legitimiteit van de arrogant gepercipieerde persoon. Deze opvatting is relatief optimistisch. Het betekent namelijk dat met de erkenning van de rechten van minderheden, als we er maar lang genoeg voor strijden, de perceptie van arrogantie automatisch verdwijnt.

In datzelfde opzicht is het ook té optimistisch. Vrouwen hebben al recht om te spreken en zwarte mensen al om te onderhandelen. Dit recht wordt door de meeste mensen onderschreven. Bij het voorbeeld van de vrouwen als gesprekspartner en de zwarte mannen aan de onderhandelingstafel werd echter duidelijk dat we de vrouwen al als meer pratend en de zwarte mannen als meer onderhandelend percipiëren. Als gepercipieerde arrogantie al begint bij vertekening in de perceptie, op welk niveau moeten we dan legitimiteit bewijzen?

Met herziening als uitgangspunt kunnen we niet anders dan beroep doen op absolute arrogantie. We spreken van ‘echte arrogantie’ als een ontologische categorie en moeten ervan uitgaan dat we deze kunnen (her)kennen. Ik heb in zekere zin hetzelfde gedaan door in het tweede deel te spreken van een maskering van

arrogantie. Door te zeggen dat we bij de verandering van legitimiteit iets zien verschijnen dat er al was (met name de zelfingenomen grootsprakerigheid van Harmand), impliceer ik dat arrogantie ook bestaat als we die niet (direct) herkennen.

Absolute arrogantie is misschien bruikbaar als theorie of idee, tegelijkertijd is het zoals hiervoor al werd vermeld moeilijk om hier kennis van te bewerkstelligen en is wat we arrogant vinden sterk afhankelijk van het sociale discours. Wat het betekent om arrogant te zijn is een andere vraag dan hoe we weten of iemand arrogant is. Bij de tweede vraag moeten we volgens de Jamaicaanse filosoof Charles Mills rekening houden met een niet-ideale beoordelaar. De morele beoordelaar is in realiteit geen abstract subject zonder eigenschappen, maar een gesitueerde persoon met groep-gebaseerde obstakels die een perfect oordeel onmogelijk maken (Mills 2005, 175). Ook degene die beoordeeld wordt, wordt niet beoordeeld ‘als mens’ zoals Tiberius en Walker poneren. We zien niet ‘een mens’, maar deze specifieke mens, als man of vrouw, wit of gekleurd, oud of jong et cetera. We kunnen ideale theorie rond arrogantie wel gebruiken om over absolute arrogantie na te denken, maar we moeten niet nalaten om te begrijpen hoe het concept gebruikt wordt.

Herziening, waarin we legitimiteit proberen te gebruiken als antidotum voor gepercipieerde arrogantie, is dus waarschijnlijk te optimistisch én epistemisch onbruikbaar. Tegelijk zijn er ook voordelen aan deze weg. Het is van belang om arrogantie als een probleem te kunnen zien. Wanneer in deel II de arrogantie van Harmand naar voor geschoven wordt, is dat niet als een neutraal feit in de wereld, en we willen ook niet dat dat is hoe het geïnterpreteerd wordt. Bij de herzieningsmanier van denken over arrogantie blijft de morele lading intact. De weg van de herziening heeft het voordeel dat het hier helder is dat arrogantie altijd moreel af te keuren is. Wanneer we de morele lading van arrogantie in sommige gevallen in twijfel willen trekken, hebben we echter een manier nodig om onderscheid te maken tussen goede en slechte arrogantie. Deze opgave lijkt zeer complex en vraagt daardoor misschien te veel van de beoordelaar.

### *Herwaardering van een oordeel*

Dit brengt ons bij de tweede weg, de weg van herwaardering. Als we deze volgen, verwerpen we alsnog het idee dat arrogantie altijd moreel problematisch is.

De huidige betekenis van arrogantie als wat Bernard Williams een ‘thick concept’ noemt, wordt daarmee niet per se ontkend. ‘Arrogantie’ heeft zowel een descriptieve als een evaluatieve kant. Wel wordt er in twijfel getrokken of de negatieve evaluatieve lading van het concept terecht is. Zou arrogantie niet beter een neutralere term worden, en zoals bijvoorbeeld ‘kuisheid’ zijn evaluatieve lading gedeeltelijk verliezen? En is de evaluatieve lading die er nu mee gepaard gaat van een zuiver

ethische aard, of eerder sociaal of politiek? Door het evaluatieve oordeel in vraag te stellen kunnen we, zoals bijvoorbeeld Sylvana Simons lijkt van haar publiek te vragen, meer aandacht geven aan de boodschap. Daarnaast heeft herwaardering de potentie om *affective injustice* en intellectuele timiditeit te reduceren.

Of arrogantie problematisch is, zou vanuit deze weg per situatie verschillen. Maar zoals hierboven al kort werd vermeld, heeft het ook voordelen om arrogantie altijd als moreel verwerpelijk te beschouwen. Als we dit niet doen, hebben we niet alleen een manier nodig om de twee vormen van arrogantie van elkaar te onderscheiden, maar zijn er ook enkele valkuilen waar we rekening mee moeten houden.

Dat vertrekken vanuit de ontologie van arrogantie niet nodig is, is een voordeel, maar dit betekent niet dat absolute arrogantie niet bestaat. Filosofe Robin Dillon begrijpt arrogantie als het ontkennen van de waardigheid van een mens ‘als mens’ (2004, 2007). Ook Tiberius en Walker doen een beroep op onze houding tegenover een mens als mens om arrogantie te kunnen begrijpen. Dat het in de praktijk om gesitueerde mensen gaat en we waardigheid ook niet van een mens als mens beoordelen, betekent niet dat de waardigheid van een mens als mens niet bestaat. Door identitaire eigenschappen als start- en eindpunt te nemen, kunnen we deze waardigheid uit het oog verliezen. Stel bijvoorbeeld dat de hierboven besproken professor niet alleen veel aan het woord is en zichzelf weinig in twijfel laat trekken, maar ook consequent negeert wat zijn of haar studenten vragen en zeggen nodig te hebben. In de gesitueerde relatie tussen professor en student is het gepast voor de professor om een houding aan te nemen die in zekere zin arrogant is, maar daar zijn grenzen aan. Door ruimte te geven aan arrogantie als goed of geoorloofd lopen we het risico om gedrag goed te keuren dat anderen als mens hun waardigheid ontzegt.

Tegelijkertijd moeten we de kansen niet onderschatten die liggen in het openstaan voor arrogantie. Gepercipieerde arrogantie en de angst om arrogant over te komen houdt verschillende individuen en groepen via *silencing* op hun plek. Door arrogantie niet per definitie problematisch te noemen, creëren we de mogelijkheid voor nederige mensen (ook in de negatieve zin van het woord) om een grotere plek in de wereld in te nemen. Het is een antidotum tegen *tone policing*. In Sara Ahmeds woorden: “Maybe some have to be self-promoting because others are promoted by virtue of their membership in a social group” (2017, 127). Als arrogantie niet alleen negatieve betekenissen heeft is dat een stimulerende opening om gebruik te maken van de mogelijkheid die Ahmed aanwijst.

Door arrogantie in sommige situaties geoorloofd te maken kan er een sprong over de arrogantie naar de inhoud gemaakt worden. De sprong die Sylvana Simons bijvoorbeeld probeert te maken door zichzelf arrogant te noemen: dit is wat ik ben en hoe ik praat, maar luister vooral eens naar *wat* ik zeg. Maar zelfs als het op moreel niveau een goede en nastrevenswaardige houding is, de haalbaarheid

van het volgen van deze weg is net als bij de eerste weg op zijn minst uitdagend. Sylvana omarmt de titel ‘arrogant’, maar zolang haar omgeving deze term als enkel negatief beschouwt, kan dat juist contraproductief zijn. Een oproep om daar voorbij te kijken heeft *uptake* van de luisteraars nodig om iets te bereiken. Arrogantie vraagt in dat geval om eenzelfde emancipatiebeweging als woede: er moet gepraat, gestreden en getheoretiseerd worden om de optie te creëren voor onderdrukte groepen om arrogant te kunnen en mogen zijn.

## Conclusie

Het doel van dit onderzoek was om een beter beeld te krijgen van wanneer een beschuldiging van arrogantie terecht is. Arrogantie wordt vaak begrepen als een eigenschap en om precies te zijn een eigenschap van machtige en succesvolle mensen. In de praktijk ligt dit genuanceerder. Arrogantie wordt namelijk ook gezien als een eigenschap van onderdrukte groepen en individuen en kan gepaard gaan met de perceptie van ondankbaarheid. Door meer aandacht te besteden aan hoe arrogantie als oordeel daadwerkelijk gebruikt wordt, wordt duidelijk dat legitimiteit een belangrijke rol speelt en een goed verklaringsmodel biedt, zowel voor arrogantie bij machthebbers als arrogantie bij onderdrukten.

Vanuit dit bredere kader wordt de vraag wanneer beschuldigingen van arrogantie (on)terecht zijn eerder bekritiseerd dan beantwoord. Deze vraag sluit namelijk de mogelijkheid uit om het oordeel van arrogantie te herwaarderen. We hoeven niet per definitie te spreken over schuld. Indien we toch gebruik willen maken van arrogantie als een per definitie immoreel concept, dan zullen we ons op legitimiteit moeten richten om erover te kunnen oordelen of de beschuldiging terecht is.

Met deze nuance in het achterhoofd is het van belang om verder onderzoek te doen naar een mogelijke herwaardering van arrogantie. Er mist een evaluatiekader dat we kunnen gebruiken om arrogantie als problematisch, maar soms ook nastrevenswaardig te kunnen beoordelen. Dit kader zou moeten samengaan met een dynamische opvatting van arrogantie en daardoor kunnen samengaan met een steeds veranderende samenleving. Of iemand problematisch arrogant is hangt hier namelijk onder andere af van machtsverhoudingen, sociale structuren en conventies die eveneens onderhevig zijn aan verandering.

## Bibliografie

- Ahmed, Sara. 2017. *Living a feminist life*. Durham: Duke University Press
- Austin, J.L. 1968. *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. Onder redactie van James O. Urmson. Galaxy Book: 132. Oxford University Press.

- Curtin, Philip D., red. 1971. *Imperialism*. London: Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-00123-1>.
- Cutler, Anne, en Donia R. Scott. 1990. "Speaker Sex and Perceived Apportionment of Talk". *Applied Psycholinguistics* 11 (3): 253–72. <https://doi.org/10.1017/S0142716400008882>.
- Dillon, Robin, "Kant on Arrogance and Self-Respect," in *Setting the moral compass: Essays by women in philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2004: hoofdstuk 11
- Dillon, Robin. 2007. "Arrogance, self-respect and personhood". *Journal of Consciousness Studies* 14 (5–6): 101–26.
- Dillon, Robin. 2019. "Arrogance". In *International Encyclopedia of Ethics*, 1–6. Oxford, UK: John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbiec496.pub2>.
- Eagly, Alice H., en Wendy Wood. 1999. "The Origins of Sex Differences in Human Behavior: Evolved Dispositions versus Social Roles". *American Psychologist* 54 (6): 408–23. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.54.6.408>.
- Feinberg, Joel, en Jan Narveson. 1970. "The Nature and Value of Rights". *The Journal of Value Inquiry* (4): 243–60.
- Gargard, Clarice. 2018. "Ik ben wel echt een arrogante betweter". *NRC Handelsblad*, 17 november 2018.
- Grubbs, Joshua B, Julie J Exline, Jessica McCain, W Keith Campbell, en Jean M Twenge. 2019. "Emerging adult reactions to labeling regarding age-group differences in narcissism and entitlement". *PLoS one* 14 (5): e0215637. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0215637>.
- Hack, Karl, en Kevin Blackburn, red. 2008. *Forgotten captives in Japanese-occupied Asia*. Routledge studies in the modern history of Asia 48. London?; New York: Routledge.
- Hernandez, Morela, Derek R. Avery, Sabrina D. Volpone, en Cheryl R. Kaiser. 2019. "Bargaining while Black: The role of race in salary negotiations". *Journal of Applied Psychology* 104 (4): 581–92. <https://doi.org/10.1037/apl0000363>.
- Hume, David. 1985. *A Treatise of Human Nature*. Onder redactie van Ernest C. Mossner. Herdruk. Penguin Classics. London: Penguin Books.
- Lorde, Audre. 1981. 'The Uses of Anger'. *Women's Studies Quarterly*, oktober. <https://academicworks.cuny.edu/wsqr/509>.
- Manne, Kate. 2018. *Down girl: the logic of misogyny*. New York, NY: Oxford University Press.
- McNulty, T. (2021, October 24). *Greta Thunberg climate speech sparks row from angry LBC listener*. Express.Co.Uk. <https://www.express.co.uk/news/politics/1510921/Greta-Thunberg-LBC-caller-climate-change-speech-latest-COP26-summit-Glasgow-news-vn>
- Mills, Charles W. "'Ideal Theory' as Ideology." *Hypatia* 20, no. 3 (2005): 165-84. Geraadpleegd 25 juli, 2021. <http://www.jstor.org/stable/3811121>.
- Morris, William. 1982. *The American Heritage Dictionary*. Houghton Mifflin.
- Redactie AD. 2016. "Sylvana Simons en Wilfred Genee vliegen elkaar in de haren". AD.nl. 28 november 2016. <https://www.ad.nl/binnenland/sylvana-simons-en-wilfred-genee-vliegen-elkaar-in-de-haren-a745673a/>.

- Srinivasan, Amia. 2018. "The Aptness of Anger". *Journal of Political Philosophy* 26 (2): 123–44. <https://doi.org/10.1111/jopp.12130>.
- Tanesini, Alessandra. 2016. "'Calm down, Dear': Intellectual Arrogance, Silencing and Ignorance". *Aristotelian Society Supplementary Volume* 90 (juni): 71.
- Tiberius, Valerie, en John D. Walker. 1998. "Arrogance". *American Philosophical Quarterly* 35 (4): 379–90.