

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/95006>

Please be advised that this information was generated on 2020-10-21 and may be subject to change.



L. LAEYENDECKER

P.P.G. HODIAMONT

A.J. BAART

A.J.M. VAN DEN HOOGEN

SOCIALE
OVERBODIG-
HEID

TOINE VAN DEN HOOGEN

Barmhartigheid na recht

Pleidooi voor een handelen voorbij de rechtvaardigheid

1. OVERBODIGHEID ALS EEN CONTRASTERVARING

De armen heb je altijd bij je (Mc. 14:7). Sinds oude tijden van onze culturele geschiedenis dragen wij het weten mee van een bestaan van overbodigen. Tot in onze tijd wordt dat weten meegedragen, zelfs nu *Les misérables* van Victor Hugo erkenning in de vorm van een alomtgeprezen musical hebben gekregen. Het is een weten dat vaak tot deernis voert, zoals in de telkenjare met Kerstmis opgevoerde geschiedenis van Charles Dickens over Mr. Scrooge. Door een engel des doods wordt hij geleid langs plaatsen waar de deernis hem confronteert met zijn eigen levenspad. Maar het is ook een weten dat voert tot heldhaftige naastenliefde voor de allerarmsten in India, van iemand als de onlangs overleden Moeder Teresa, of de onlangs door de rooms-katholieke Kerk tot heilig verklaarde missionaris der lepralijders, Peerke Donders. Het is een weten dat voert tot solidariseren, zoals in de bewogen geschiedenis van de socialistische beweging naar voren treedt. Maar het is ook een weten dat door de confrontatie met het lijden van anderen voert tot een oproep tot de oude stoïsche levenshouding van de onverstoorbaarheid, de 'ataraxie'. 'Dood noch armoede, mens noch de toorn der goden kan ons de vrijheid afnemen', houdt Seneca ons voor. Hij verstaat die vrijheid als innerlijke onafhankelijkheid.

In ons menselijke geschiedenis lijkt het weten omtrent overbodigheid dus alomtegenwoordig. Maar het lijkt ook

een zeer actueel probleembewustzijn. Niet armoede, maar sociale overbodigheid is het grootste sociale probleem in onze hedendaagse samenleving, zo schrijft de Amsterdamse hoogleraar Kees Schuyt in *NRC Handelsblad* (30 november 1996). Met woorden van de minister voor sociale zaken en werkgelegenheid Melkert spreekt hij van een wijdverspreid tweederangsgevoel bij vele uitkeringsgerechtigden. 'Het betreft medeburgers met lage opleiding, weinig vaardigheden, kampend met slechte gezondheid en huisvestingsproblemen, en met een grote kans om deze sociale kenmerken door te geven aan een volgende generatie'. Daarmee somt hij een reeks van gezichtspunten op waaronder 'sociale overbodigheid' als een probleem kan worden opgevat, praktische problemen voor de hulpverlening en theoretische problemen als wij trachten te verklaren waaruit deze overbodigheid ontstaat. Onder die theoretische problemen reken ik de zingevingsvragen die door sociale overbodigheid opgeroepen worden.

Om de zingevingsvraag af te bakenen sluit ik eerst aan bij een veronderstelling die in de woorden van Schuyt aanwezig is: het gaat om een wijdverbreid 'tweederangsgevoel' bij vele medeburgers die uitkeringsgerechtigd zijn. Het gaat dus om een gevoel dat medeburgers hebben; een gevoel dat het burger-zijn betreft, en een gevoel dat met name kwetsend is voor het besef van de rechten die je als burger van dit land hebt. Daarmee is duidelijk dat de problematiek van overbodigheid niet kan worden begrepen vanuit een universele armoedeproblematiek, evenmin herleid kan worden tot het probleem van een juiste omschrijving van armoede, en zelfs niet tot de vraag welke kenmerken ons regiem van uitkeringen heeft of zou moeten hebben. Het is geen kwestie van een meer wenselijke politiek of een vraag naar de vele aspecten van armoede. De zingevingsproblematiek ontstaat met name

uit het contrast tussen het besef dat men enerzijds op vele manieren aangesproken wordt als een burger van dit land, en anderzijds het besef dat men in dit land niet op een rechtvaardige wijze als burger bejegend wordt. Dat contrast doet zich vooral voor wanneer men niet in ons arbeidsbestel terecht kan of wanneer men er vroegtijdig uit valt.

Deze contrastervaring kan men dus ook niet generaliseren tot iets 'van alle tijden'. Er is wel een geschiedenis te schrijven van de overbodigheid, en wellicht zelfs een geschiedenis van overbodigen (Geremek 1992), maar de problematiek van deze bundel is heel specifiek voor onze tijd en omstandigheden. Ze veronderstelt immers onze staatsvorm (een nationale staat op de grondslag van een sociaaldemocratie), ons idee van een burger (een legale deelnemer aan de instellingen van deze staat), en ons idee van de rechten van een burger (titels van deelname die redelijk en op een gelijkwaardige wijze onder alle deelnemers verdeeld zijn).

2.1 Over menselijke waardigheid

In het woord 'overbodigheid' schuilt een besef van menselijke waardigheid. Zowel in de deernis met, als in het protest tegen, sociale overbodigheid schuilt het onuitgesproken maar kennelijke besef van menselijke waardigheid. Overbodigheid zou niet moeten bestaan, omdat het iets is dat zich verzet tegen ons besef van menselijke waardigheid. Dit besef van menselijke waardigheid is overigens niet van alle tijden. De historicus Jan Romein (1976) heeft er eens een opstel aan gewijd. Daarin omschrijft hij het begrip 'menselijke waardigheid' als 'de overtuiging die zegt dat de mensheid haar eigen lot in handen moet nemen, geleid door de rede' (Romein 1976, 120). En hij beschouwt deze overtuiging als een geestverwantschap

die in een bepaalde tijd tussen mensen in een bepaalde cultuur ontstaat, als deel van een welbepaalde *cultuurmatrijs*. Het gaat dus niet alleen om wat hij individueel psychische willekeur noemt: het gaat om meer dan louter een beeld dat bij het 'ik' leeft. Deze cultuurmatrijs, de voorstelling van 'de menselijke waardigheid', komt in onze westerse cultuurgeschiedenis in de loop van de achttiende eeuw op.

Om duidelijk te maken welke specifieke karaktertrekken deze matrijs heeft, contrasteert Romein ze met een vóór-achttiende-eeuwse cultuurmatrijs, die men wellicht zou kunnen omschrijven als de voorstelling van de menselijke natuur. Zij werd gekenmerkt door een zondebegrip, door autoriteitsgeloof – beide van christelijken huize – en door het groepsverband waarin mensen leefden. De achttiende-eeuwse matrijs is een bestrijding van deze oudere matrijs en wordt gaandeweg door schrijvers, literatoren en filosofen ontwikkeld. De nieuwe matrijs werd gekenmerkt door de erkenning van de waarde van het individu. Deze erkenning druist in tegen de standsidee van een door God gewilde orde, en wordt gevoed door de ontdekking van het zelfbewustzijn dat een rationeel-reflexieve verhouding van het ik tot het zelf insluit. Bovendien sluit die erkenning de idee in van de eenheid en gelijkheid van alle leden van het menselijk geslacht, en van de principiële mogelijkheid van de opvoedbaarheid van allen tot diezelfde waarden.

Belangrijk is de stelling van Romein dat de voorstelling van de menselijke waardigheid weliswaar tal van elementen kent die eerder in de cultuurgeschiedenis van het Westen aanwijsbaar zijn, maar eenmaal gecombineerd in deze cultuurmatrijs een typisch product is van 'de differentiëring van de maatschappij ten gevolge van het beginsel dat iets dat door arbeid verkregen was, privaatrechtelijk werd'. De idee van de menselijke waardigheid gaat

dus historisch gelijk op met de sociale differentiatie tot een klassenmaatschappij. De idee van de menselijke waardigheid verbindt hij innerlijk met het ontstaan van een burgerlijke samenleving. Daarom staat de idee van de menselijke waardigheid niet zomaar in contrast met de idee van wat hij de 'bedelaarswaardigheid' noemt, noch met die van de 'ridderwaardigheid'. Als de idee van de menselijke waardigheid van de burger opkomt, gaat ze die andere voorstellingen als het ware 'uitdrijven'. Er ontstaat een nieuwe voorstelling van de mens in zijn totaliteit. Menselijke waardigheid is de waardigheid van de westerse burger. Zoals in de inleiding al gezegd: het gaat bij het wijdverbreide tweederangsgevoel dus om een gevoel dat medeburgers hebben, een gevoel dat het burgerzijn betreft, en een gevoel dat met name kwetsend is voor het besef van de rechten die je als burger van dit land hebt.

1.2 Over de '*Urgeschichte der Subjektivität*'

Het tweederangsgevoel verdient nog een andere analyse. Romein bood een cultuur-historische analyse van de voorstelling van menselijke waardigheid, maar er is ook een cultuur-filosofische analyse nodig om deze te kunnen begrijpen. Het gaat immers om een 'gevoel' dat mensen niet zomaar overkomt als ging het om een regenbui. Het gaat niet enkel om een sociaalpsychologisch kenmerk van menselijk handelen, het gaat veeleer om een bepaalde ervaring (een begrip dat ik hier uitdrukkelijk wil onderscheiden van het begrip 'gevoel'), een ervaring die op een heel specifieke wijze historisch te noemen is.

De cultuur die met het woord *Verlichting* kan worden aangeduid is bij uitstek het product van de burger. Om de ervaringswereld van westerse burgers te kunnen interpre-

teren, ontkomen we er niet aan om na te denken over de gevolgen van de Verlichting.

De filosofen Max Horkheimer en Theodor Adorno beschrijven in hun boek *Dialektik der Aufklärung* (oorspronkelijk uitgegeven in Amsterdam, 1947) hoe deze Verlichting kan worden begrepen. Ze schrijven een *genesis* van de burgerlijke perceptie van de werkelijkheid en noemen deze een *Urgeschichte der Subjektivität* (51). Alleen een theorie over het ontstaan van deze perceptie kan inzicht verschaffen in de kenmerken ervan. Niettemin houden ze eraan vast dat de waarheid van deze theorie een tijdsindex heeft (IX). Het is 1947. Hun theorie staat naar hun eigen bewustzijn niet los van het einde van de nationaal-socialistische terreur en, algemener, van de historische periode die men als laatkapitalisme kan aanduiden. Inmiddels nadert het jaar 2000. Toch kan hun theorie ook voor ons waardevol zijn. Er is menig argument om deze tijdsindex nog niet als achterhaald te beschouwen. Ik ga op enkele aspecten ervan in, want dat zal licht kunnen werpen op het 'wijdverspreide tweederangsgevoel van vele medeburgers', op de ervaring van overbodigheid.

De Verlichting, zo redeneren Horkheimer en Adorno, dient men in de meest omvattende zin te beschouwen als een onttovering van de werkelijkheid. De Verlichting is een proces waarin en waardoor mensen hun angst voor de werkelijkheid verliezen en zichzelf als autonoom ervaren. Door de Verlichting worden de mythen 'opgelost' waarop de verbeelding van de mens steunt. Het fundament van het mythische denken is het antropomorfisme, de projectie van de subjectieve wereld op de natuur. Het bovennatuurlijke, de wereld van geesten en demonen, blijkt slechts een spiegelbeeld van de mens die zijn weg in de wereld van de natuur vervolgt. Door de Verlichting worden de mythen ontmaskerd als louter spiegelbeelden, en dat werd

mogelijk op grond van het inzicht in de fundamentele equivalentie van alle dingen: er is geen hiërarchisch geordende wereld, alle dingen zijn fundamenteel met elkaar vergelijkbaar binnen één 'natuurlijke' orde. Dat is het fundamentele positivisme van de Verlichting. Zij maakt al het ongelijksoortige vergelijkbaar. In de burgerlijke samenleving, zo zeggen Horkheimer en Adorno, gaat het inzicht van de equivalentie samen met de verwachting van rationele beheersbaarheid, met de idee van een formele warenruil, en met de idee van een formele gerechtigheid: rechtvaardig is dat handelen wat het resultaat is van onze rationeel verantwoordbare procedures.

Toch is de verlichte overwinning op de mythische, in de natuurlijke wereld wortelende perceptie van de werkelijkheid slechts schijn, aldus Adorno en Horkheimer. De Verlichting wordt gekenmerkt door een intrinsieke dialectiek. Zij die de mythe wil overwinnen, is zelf een mythe. Horkheimer en Adorno (1971, 18) zeggen: 'De zuivere immanentie van het positivisme [...] is niets anders dan als het ware een universeel taboe. Er mag daarbuiten eenvoudigweg niets anders meer zijn, omdat alleen al de voorstelling van een daarbuiten de bron van de angst is'.

Van deze dialectiek van de Verlichting geven Horkheimer en Adorno zoals gezegd een *genesis*, een *Urgeschichte der Subjektivität*. In de burgerlijke warenruil die wordt voltrokken volgens het inzicht in de fundamentele equivalentie der dingen, handelt een subject met listige oogmerken (Horkheimer & Adorno 1971, 42-73). Als een moderne Odysseus handelt de laatkapitalistische mens als een priester maar tevens als diens offer. Hij handelt als een priester doordat hij op een calculerende wijze de numineus dreigende macht tracht te laten doen wat in zijn ogen wenselijk is. Daarbij biedt hij zichzelf als offer aan, in een arglistige poging door zijn geschenk aan de

godheid meer te verwerven dan hij investeerde. Odysseus wil immers zijn reis vervolgen, en dat doel vergt op menige plaats van oponthoud een offer aan de godheid. Een geschikt offer is dus een toonbeeld van rationaliteit. Je houdt er jezelf en je reisdoel mee in stand.

In dit perspectief zijn er *au fond* geen overbodigen. Immers, slachtoffers van de economie dienen op een rationeel/irrationele wijze de oogmerken ervan. Het rationele is in het irrationele aanwezig; het irrationele heeft een geheime, rationele bedoeling. We worden in een analyse van de *genesis* van het burgerlijk subject geconfronteerd met iets dat de oogmerken ervan corrumpeert. Die corruptie komt niet zozeer aan het licht onder een ethische blik die tot verzet wil voeren. Men kan te vroeg met een ethisch perspectief komen aandragen. Nee, die corruptie komt aan het daglicht bij een volgehouden vraag naar onze wijze van kennis, dus vanuit een epistemologische vraag. In de *genesis* van het burgerlijk subject schuilt een macht die irrationeel is omdat ze een universele geschiedenis belooft, een zinstichtende toekomst voor allen aankondigt, maar voor 'de velen' (om met een joods-christelijke zinswending te spreken) slechts overbodigheid te bieden heeft. Het is een vreemde belofte, die belofte die schuilgaat in de *genesis* van het burgerlijk subject. Enerzijds kan het subject alleen ontstaan uit een bevrijding van de mythe: de religieuze, economische, sociale en psychologische mythe. Alleen die bevrijding kan geschiedenis stichten en daarmee de ruimte openen om het subject te laten ontstaan. Anderzijds vergt het scheppen van ruimte waarbinnen het subject kan ontstaan, een soort hedendaagse theodicee, een rechtvaardiging van een ander verlangen naar geluk, dat gevonden wordt buiten de universele waarheid van elk soort positivisme (Horkheimer 1970, 43).

2. DE ZINGEVINGSPROBLEMATIEK VAN OVERBODIGEN: HEEFT DE GESCHIEDENIS WEL EEN RICHTING?

Niet alleen de historische wetenschap en de wijsbegeerte hebben aandacht voor vragen over de rechtvaardiging van een 'ander verlangen naar geluk'. Sinds enkele decennia wordt ook in de theologie onderzoek gedaan naar de herkomst, de gerichtheid, de structurering en de kenmerken ervan. Dit vraagstuk raakt immers het hart van de theologie, haar bestaansreden (Bellet 1972; Küng & Tracey 1986; Cooley 1994, 109; Van den Hoogen, 1998).

Eén van de facetten van de Verlichting is de idee dat er in de geschiedenis sprake is van een vooruitgang. De idee van vooruitgang behoort tot het positivisme waarvan de overbodigen het slachtoffer zijn.

De theoloog Egon Verbraak heeft onderzoek gedaan naar de zingevingsproblematiek van mensen die arbeidsongeschikt verklaard zijn. Hij omschrijft het als een 'grenssituatie waarin zich schokkende, onvoorstelbare gebeurtenissen voordoen, [...] waarin vanzelfsprekende pijlers uit de werkelijkheid wegvallen [...] momenten waarop het bestaansvertrouwen zodanig wordt geschaad [...] dat men wordt gedwongen te leven met een fundamentele onzekerheid ten aanzien van zichzelf en de werkelijkheid. Een "bodemloze put", zoals vele arbeidsongeschikten het noemen' (Verbraak 1996, 15). Deze bodemloze put heeft een persoonlijke dimensie. Het verlies van gezondheid, van werk, van een vertrouwde plaats in een sociale omgeving, en de verklaring van arbeidsongeschiktheid maken mensen tot reizigers 'tussen twee werelden, die weliswaar met elkaar te maken hebben en elkaar beïnvloeden, maar die ieder door een eigen relatiepatroon worden getekend [...] en die hen voor de opgave stellen

om een persoon te blijven' (Verbraak 1996, 20). Bovendien 'veroorzaakt het verlies van gezondheid onzekerheid over de mate waarin men voor zichzelf kan zorgen [...] een zelfstandig leven kan leiden en financieel voor zichzelf kan blijven zorgen [...] niet wat men zelf aan ziekte of handicap beleeft telt, maar de inverdien capaciteit, de objectief vast te stellen aandoening die de belemmering vormt om het oude loon te verwerven' (Verbraak 1996, 27).

Daarnaast is er ook de sociale dimensie van de arbeidsongeschiktheid. De mogelijkheid van een eigen plaats in de wisselwerking tussen maatschappelijke veranderingen en bestendinging verandert gevoelig wanneer men geen eigen inkomen meer kan verwerven, wanneer men ten gevolge van arbeidsongeschiktheid een beroep moet doen op de gezondheidszorg en de ziektekostenverzekering, wanneer men zelf geen mogelijkheid meer bezit om de eigen maatschappelijke positie te verbeteren.

De persoonlijke en sociale dimensie van de zingevingproblematiek van arbeidsongeschikten tasten samen het vertrouwen aan dat leeft in de werkelijkheidsperceptie van de burger, het vertrouwen dat men in het leven vooruit kan gaan, dat men in het leven een opgave kan ontdekken, een opgave die door iemand zelf als drager van zijn eigen bestaan dient te worden nagestreefd en optimaal verwezenlijkt. De ervaring van maatschappelijke overbodigheid impliceert derhalve de vraag of de geschiedenis nog wel een richting heeft.

Op deze vraag kan men langs meerdere invalshoeken reageren, ook wanneer men in de hulpverlening met de overbodigen onder ons wordt geconfronteerd. Ik bied hier in een theologische reflectie over sociale overbodigheid drie mogelijke reacties aan. Daarbij ga ik ervan uit dat hulpverlening niet altijd kan bestaan in genezing of in

oplossing van een probleem. Soms bestaat ze vooral in de hermeneuse van iemands geschiedenis.

2.1 *Overbodigheid is een beroving van je menselijke waardigheid. Het is een kwaad dat om verzet roept.*

Een van de gemeenplaatsen over de vraag of de geschiedenis nog wel een richting heeft, is te vinden in de traditie van joods en christelijk denken over God. Theo Beemer (1992) heeft in zijn afscheidsrede daaraan aandacht besteed. Om zijn thema te verhelderen herinnerde hij aan een recent krantenbericht met foto uit *NRC-Handelsblad* (22 augustus 1992). De foto: een naamloze peuter uit Somalië die van honger sterft, de mond opengesperd. De kop: 'Een mensenleven is niets meer waard in Somalië.' De tekst: 'Een flinke kleuter probeert met een pak macaroni weg te komen en wordt meteen onder vuur genomen.' 'Iemand doden', zegt een inwoner van de hoofdstad, 'vormt geen enkel probleem. Niemand zal er een woord aan vuil maken. Een mensenleven is niets meer waard in Somalië.' En mijn vraag is, zo zegt Beemer: Wat betekent psalm 104:27: 'allen wachten op u, dat gij hen voedsel geeft, elk op hun tijd'. Beemer stelt dit als vraag bij de richting van de geschiedenis, een vraag die ontstaat bij een confrontatie met overbodigen.

Allereerst gaat hij te rade bij een klassieke thesis. Zij luidt dat het kwade (ofwel het boze) niet te begrijpen is, maar reflexief is het boze toch te verhelderen als beroving, als *privatio* van het goede. Het kwaad is een gemis in een zijnde van wat het krachtens wezen en geboorte (rechtens) toekomt. En Beemer interpreteert: de 'plaats' van het kwaad is het menselijk streven en handelen en het menselijk ondergaan. Geluk en ellende zijn specifiek des mensen.

Een dergelijke privatieve opvatting van kwaad en el-

lende stuit menigeen tegen de borst. Velen vragen zich af of men dan voldoende rekening houdt met de idee dat geluk en ellende historische toedrachten zijn, toedrachten die vastzitten aan het handelen van mensen die voor hun handelen verantwoordelijkheid dragen. Het kwaad is geen schoonheidsfout, zegt men. Beemer beaamt dat. Het kwaad brengt een innerlijke verscheurdheid in een zijnde teweeg. Het is een beroving, een zich vergrijpen aan het goede. Ethisch goed is daarom datgene wat het kwade overwint. Daarom tekent Beemer protest aan tegen een ethiek van de doem, een ethiek die ondergang ziet als noodlot, overtuigd als ze is van de overmacht van het kwaad. In een dergelijke ethiek is geen uitzicht. Beemer schaart zich aan de zijde van hen die pleiten voor een ethiek van de hoop. Dat is een ethiek van hen die zich tegen alle dreiging in en ondanks gebleken onmacht wijden aan arbeid die mensen heil wil brengen. Dat is een ethiek die leeft uit een hoop tegen alle hoop in, en die consistent wordt in het geloof in God, een Godsgeloof dat in dat hardnekkig geloof in het goede een spoor van God in de wereld ziet. Dat is een Godsgeloof dat in God een redelijke grond ziet om onredelijk en dwaas te volharden in hoop, en vrucht verwacht van verzet tegen het kwade. Precies dat verzet tegen beroving vergt een nauwkeurige analyse en interpretatie van de situatie waarin gehandeld dient te worden. Maar dat verzet vraagt ook om een radicalisering van onze notie van overbodigen die door kwaad worden getroffen, aldus Beemer.

Als men in deze lijn tracht verder te denken, is er verzet geboden tegen kwaad dat alle burgers geldt. Beemer haalt de Utrechtse filosoof Ilse Bulhof aan: 'Er zijn dingen waarvoor het waard is te lijden.' Het verzet tegen het kwaad is geboden juist omdat burgers mensen zijn. Maar, zo redeneert hij verder, om te voorkómen dat alleen bur-

gers als mensen zouden worden beschouwd, dient men verzet tegen het kwaad omwille van de menswaardigheid evenzeer en zonder onderscheid ook te praktiseren jegens hen die wij als niet-burgers beschouwen. Meer wijsgerig geformuleerd: de concrete algemeenheid van verzet tegen kwaad dat deel wordt van burgers die mensen zijn, krijgt haar proef op de som in verzet tegen kwaad dat ten deel valt aan niet-burgers die mensen zijn. Het recht op leven, zegt Beemer, is niet aan de natuur van de mens toegevoegd, maar is een manier van spreken om de uiteindelijke goedheid van het leven te affirmeren.

*2.2 Overbodigheid is als een storm die waait
vanuit het paradijs. Alleen gedenken van de
overbodigen is mogelijk*

In de traditie van het joodse en christelijke denken over God komt ook een andere manier voor om na te denken over de vraag of de geschiedenis nog wel richting heeft. Deze is te vinden in het werk van de joodse journalist en filosoof Walter Benjamin (1892-1940). Op de vlucht voor de nazi's schreef hij in 1940 een tekst onder de titel: *Ueber den Begriff der Geschichte* (Benjamin 1974). Daarin keert hij zich tegen de voorstelling van de geschiedenis waarin de gang der dingen wordt geleid door een verborgen, maar reëel aanwezig geachte bewerkter der gebeurtenissen. Hij noemt deze voorstelling het 'historisch materialisme', een voorstelling die hij aantreft in het marxisme van zijn dagen, maar niet alleen daar. Eigenlijk treedt deze voorstelling telkens op wanneer mensen zich de geschiedenis voorstellen als een project dat, komend uit het verleden, een 'geheime index' met zich meedraagt waarin de chronist, de 'geschiedschrijver', het beloofde geluk en de beloofde verlossing kan ontwaren. Wij, de mensen in de actualiteit, achten onszelf dan de erfgenamen van vroege-

re geslachten die deze index reeds met zich meedroegen. Benjamin noemt deze voorstelling van de geschiedenis die van de zwakke messiaanse kracht. Ze is overigens niet gemakkelijk uit onze voorstellingen van de werkelijkheid weg te poetsen, maar ze heet zwak omdat ze de intensieve kracht van de actualiteit, die eigenlijk besloten is in de subversieve herinnering (Metz), ontloopt in een verzekerde toekomstverwachting. Sterk daarentegen noemt hij die voorstelling van de geschiedenis waarin men zich de herinnering aan het verleden eigen maakt op het moment dat deze herinnering opflakkert, als een vlam omhoogschiet, in het ogenblik van het gevaar. De ware chronist, zegt Benjamin, bezit de gave om in het verleden van onze geschiedenis de vonken van de hoop aan te wakkeren op het moment dat hij ervan doordrongen is dat ook de doden niet zeker zijn voor de vijand wanneer deze zou overwinnen. We moeten, zegt hij, ons niet vastklampen aan een voorstelling van de geschiedenis waarin deze haar zin ontleent aan de in haar verborgen teleologie en een daarop gebaseerd vooruitgangsgeloof. Met een verwijzing naar het schilderij *Angelus Novus* van Paul Klee zegt hij dat de engel van de geschiedenis, kijkend naar het verleden, naar de toekomst wordt voortgedreven door de storm die waait vanuit het paradijs en die de engel voortdrijft van catastrofe naar catastrofe.

Benjamin wil bewust aansluiten bij wat hij beschouwt als de joodse traditie inzake de geschiedenisvoorstelling. Op het einde van zijn tekst zegt hij: 'Zoals bekend was het aan de joden verboden om de toekomst te onderzoeken [waarzeggerij]. In de Thora en in het gebed wordt hen daarentegen het gedenken geleerd. [Denk aan het motto van Elie Wiesel: om nooit te vergeten.] Dit onttovert de toekomst. Voor de joden werd de toekomst daarmee niet tot een homogene en lege tijd. Voor hen vormde elke

seconde de kleine poort waardoor de Messias naar binnen zou kunnen komen' (Benjamin 1974, 704).

Men dient deze visie op de geschiedenis te omschrijven als een apocalyptische visie. 'Apocalyptiek' kan men opvatten als een crisistaal die gericht is op een voor-eindtijdelijke onthulling van de reële achtergrond van alle aardse geschiedenis. De apocalypticus is een visionair die deze achtergrond in zijn geschriften reeds nu onthult ten bate van de uitverkorenen, om hen een morele bemoediging te geven. Juist voor hen die de reële geschiedenis ervaren als getekend door lijden en onderdrukking, wordt deze *parenese* (morele aansporing) gegeven. Apocalyptiek is onderscheiden van eschatologie. Eschatologie is een taal over de richting van de geschiedenis die onder meer gekenmerkt wordt door het hanteren van een taal die een belofte inhoudt voor de toekomst van de reële aardse geschiedenis. De taal van Beemer is veeleer een eschatologische taal dan een apocalyptische taal. Hij gelooft, in een hoop tegen alle hoop in, in de belofte van het 'geboorterecht van de berooiden'.

Alleen apocalyptische taal is naar het oordeel van Benjamin nog in staat om de barbaarse dreiging van de ervaringsarmoede te keren. De moderne mens leeft onder het motto: 'wis alle sporen uit'. Mensen hunkeren niet meer naar ervaringen, meent Benjamin. 'Nee, ze verlangen ernaar van ervaringen bevrijd te worden, ze verlangen naar een omgeving waar ze zo zuiver en duidelijk voor hun armoede, de uiterlijke en tenslotte ook de innerlijke, kunnen uitkomen, dat er iets fatsoenlijks uit voortkomt. Ze zijn ook niet altijd onwetend en onervaren. Vaak kun je het omgekeerde zeggen: ze hebben het allemaal 'gevreten', de 'cultuur' en de 'mens' en ze zijn daarvan oververzadigd en moe geworden. [...] Op moeheid volgt slaap, en daarin gebeurt het bepaald niet zelden dat de droom ons schade-

loos stelt voor de treurigheid en moedeloosheid van de dag en het heel eenvoudige maar grootse leven, waartoe in wakkere toestand de kracht ontbreekt, als werkelijkheid laat verschijnen' (Benjamin 1996 [1933], 140).

'Het zij zo', zegt Benjamin tenslotte in 1933. 'Voor de deur staat de economische crisis, daarachter een schaduw, de komende oorlog.' Wie niet bij machte is te volharden, rest slechts een lachen, een lachen dat misschien hier en daar barbaars klinkt. 'Het zij zo. Moge de enkeling toch af en toe aan die massa een beetje menselijkheid schenken, dat zij hem op een dag met rente en rente op rente teruggeeft.' (Benjamin 1996 [1933], 141).

2.3 *Overbodigheid is een ervaring van het tragische leven.
Alleen bidden om barmhartigheid is mogelijk.*

In een dergelijk apocalyptisch denkkader verliest alles wat je doet of deed zijn gewicht. Maar dit verlies wordt als het ware goedgeemaakt door de intensiteit van het ogenblik dat in een onttoverde tijd de homogene patronen in het leven doorbreekt en onverwacht voedsel geeft aan de opflakkerende hoop op een paradijs van een ander, nieuw geluk. In het licht van deze apocalyptische voorstelling van de geschiedenis kan ik enkele kenmerkende aspecten van een tragische voorstelling verduidelijken. Ik zal de zingevingsproblematiek van de overbodigheid ten slotte plaatsen in een tragisch licht.

Om zicht te krijgen op de tragische dimensie in ons bestaan, wil ik eerst het begrip 'tragisch' terminologisch verhelderen. Het bijvoeglijk naamwoord 'tragisch' verwijst aanvankelijk naar een literair genre, de tragedie (*Wijsgerig Perspectief* 1982/1983). Sinds de negentiende eeuw wordt het door toedoen van mensen als Hegel, Schopenhauer en Nietzsche ook gebruikt als kwalificatie van een levensgevoel, van een bestaanservaring (Weitz 1967).

Met name de ervaring van lijden of van mislukking geeft aanleiding om van een tragisch leven te spreken. Daarbij gaat het niet om lijden dat veroorzaakt wordt door bijvoorbeeld natuurrampen, noch om lijden waarin iemand terecht komt door morele slechtheid, dwaasheid of trivialiteit. Tragisch is het proces waarin nagestreefde waarden op ironische wijze verkeren in het negatieve, verloren gaan, gecompromitteerd worden, tot schuld of kwaad leiden. Bij tragiek gaat het om mensen die hoogstaand, zelfstandig en waardig willen leven, maar juist daardoor schipbreuk lijden. Het gaat om mensen die gewetensvol willen handelen, maar daarin verblind raken, om mensen die weten van eindigheid maar daardoor juist schuld of zelfs de dood oplopen. Bij het woord 'tragiek' valt vaak een ander woord: 'lot'. Ten onrechte wordt 'lot' dan als een gedetermineerdheid verstaan. Het tragische leven is geen leven waarin alles tevoren vastligt, maar een leven waarin mensen op een hoogstaande manier grenzen willen overschrijden, en juist daardoor verstrikt raken in hun verantwoordelijkheid. Het tragische leven is allerm minst een passief leven. Integendeel, het is door de persoonlijke betrokkenheid op de gebeurtenissen van de geschiedenis een dramatisch en intensief leven.

In het licht van het bovenstaande verandert de vraag rond de zingevingsproblematiek van de overbodigen. Tot dusverre werd ze geleid door de ethische bekommernis die werd bepaald vanuit een aan ieder eigen, onvervreemdbaar, persoonlijk recht op leven. Nu doemt de vraag op hoe een mens waardig kan leven in een bestaan dat getekend wordt door tragiek. Die twee vragen sluiten elkaar niet uit, zoals uit het bovenstaande reeds mag blijken, maar in uiterste instantie doordacht bestaat er wel een groot onderscheid tussen beide. Want in het licht van de tragische kant van alle leven verdwijnt de aandacht voor

een subject dat door zijn eigen activiteit geluk kan bevorderen, respectievelijk het ongeluk zoveel mogelijk kan bestrijden. Ook in de tragische voorstelling is er geen sprake van een in de geschiedenis reëel aanwezig geachte maar 'geheime' index die vraagt om ontcijfering. Dat is de overeenkomst tussen een eschatologische en een apocalyptische ervaring van de geschiedenis.

Maar er is in de geschiedenis ook een 'zwaar gewicht', eerder dan dat er sprake is van gewichtloosheid. De aanraking met de tragische dimensie van onze realiteit kent veeleer het gewicht van het als 'vlees' opgevatte lichaam. De Franse filosoof Jean Baudrillard (1982) heeft aan deze ervaring van het als 'vlees' opgevatte lichaam een tekst gewijd. Daarin spreekt hij van het 'obscene lichaam'. Baudrillard bedoelt met de term 'obsceen' niet datgene wat moreel verwerpelijk, 'vies' of 'schunnig' is. Hij gebruikt het woord in de oorspronkelijke betekenis: 'obscene'. De 'skènè' is het lichaam als behuizing van de ziel, het kader waarbinnen betekenissen op een dynamische wijze worden geordend. Het 'ob-scene' is datgene wat zich daarbuiten bevindt, datgene wat wij als afstotend ervaren omdat het elke ordening mist, met name ook een structurering van 'inwendigheid' en 'uitwendigheid'. Het 'obscene' lichaam is het lichaam dat geen zinvol door ons te beamen grens meer te zien geeft tussen inwendigheid en uitwendigheid, en dat daarom ook geen enkele mogelijkheid tot transcendentie meer biedt. Het is het 'vlees waarin de geest verdrinkt', zoals de filosoof Georges Bataille dat heeft omschreven. De term 'vlees' slaat op het lichaam dat loutere uitwendigheid is, zuiver extensief is.

In de tragische ervaring gaat het uiteindelijk om dit verlies van de grens tussen uitwendigheid en inwendigheid. Er is geen geschiedenis meer. Er is geen herinnering meer. Natuurlijk gaat het er steeds om ons menselijk han-

delen te laten richten door de laatste mogelijkheden om in het samenleven de menselijke waardigheid overeind te houden. Maar de overbodigheid zelf onthult meer dan ooit de tragische dimensie van alle leven en maakt daarmee een einde aan onze pogingen de geschiedenis zinvol te laten zijn en te omgeven met zinvol handelen met de daarbij behorende ethiek.

Voor wie gewend is bij ethische vragen te vertrekken vanuit een 'programma' dat kan worden omschreven als de bekommernis om 'heel de mens' (zie Van den Hoogen 1995), zal het wellicht vreemd voorkomen om nu te zoeken naar een theologisch perspectief van de vragen die ik heb willen oproepen (Van den Hoogen 1996). Het integrale humanisme dat in de zorg voor 'heel de mens' wordt verondersteld en actief werkzaam is, lijkt ver te zoeken in de confrontatie met de tragische dimensie van alle leven. En daarmee lijken ook alle mogelijkheden uitgeput om dan nog te spreken over een God van alle leven. Niettemin wil ik tenslotte wegen zoeken om naar deze God toe te denken, wegen waarop een theoloog in de confrontatie met de tragische dimensie van alle leven de ervaringsdimensie van de tragiek niet voortijdig achter zich laat.

Een van de kernwoorden in het Eerste Testament voor de ervaring van God is het woord *rachamim*, een woord dat in de regel wordt weergegeven met 'barmhartigheid' of 'erbarmen' (Pesch 1983, 78). Het woord is heel sterk met affect geladen. In het enkelvoud (*rechem*) betekent het woord: moederschoot. Zo staat er in Jer. 20:14-17 als klacht te lezen: 'Vervloekt de dag waarop ik ben geboren [...] Vervloekt de man die mijn vader het nieuws bracht: Je hebt een zoon. Het zal die man vergaan als de steden die JHWH meedogenloos heeft verwoest. Geschreeuw zal hij horen in de morgen, krijgsrumoer in de namiddag. Hij

had mij in de schoot moeten doden; dan was mijn moeder mijn graf geworden.' De *rechem* is de weke binnenkant van de mens, zowel in de fysieke als in de psychische zin (vgl. Gn. 43:30). Een verwijzing hiernaar veronderstelt overigens geen dualisme tussen binnen- en buitenkant. Te midden van het fysieke geweld lijkt de weke binnenkant van de mens, de moederschoot, de enig overblijvende ontsnappingsmogelijkheid voor het kriegsrumoer, zoals de tekst cynisch zegt.

Niet in de cynische zin, maar veeleer als een betrouwbare toevlucht verwijst het woord naar een bergende ruimte wanneer Hosea het woord van JHWH laat horen met zijn kritiek op meedogenloos geweld: 'Mijn volk verhangt zich aan zijn ontrouw jegens Mij; zij roepen Baäl wel aan, maar die maakt hen niet los uit de strop. Hoe zou Ik echter u kunnen prijsgeven, Efraïm? [...] Mijn hart slaat om, heel mijn binnenste wordt week. Nee, Ik zal mijn vlamme toorn toch niet koelen, Efraïm niet te gronde richten, want Ik ben God, Ik ben geen mens, Ik ben de Heilige in uw midden. Ik laat Mij niet gaan in mijn toorn' (Hosea 11:7-9). Doorslaggevend voor Gods God-zijn is diens fundamentele weerstand tegen de in geweld huizende dynamiek. Opvallend is in deze tekst dat het weke, binnenste deel nu de metafoor wordt voor het sterkste deel. De dynamiek van het geweld wordt gekeerd door de dynamiek van de affectieve verbondenheid.

Nog een stap verder komt men met de tekst waarin JHWH, als Heer van alle werkelijkheid, vermurwd wordt. 'Zie toch vanuit de hemel neer, vanuit uw heilig en heerlijk paleis. Waar blijft uw ijver en uw kracht? Waarom uw mededogen en uw erbarmen onderdrukken? Gij zijt toch onze vader [...] van oudsher heet ge onze verlosser' (Jes. 63:15-16). In deze smeekbede aan JHWH wordt diens *rachamim* aangeropen als zijn trouw en verbond, de basis

en het kenmerk van JHWH's relatie met Israël, zijn volk. Ik spreek hier van 'een stap verder' in zoverre in een tekst als deze de belofte van Gods verlossing de ruimte van alle werkelijkheid is gaan vervullen, en in zoverre als keerzijde hiervan de ruimte van alles wat zich onder de hemel bevindt, verwijst naar zijn verlossende verbondenheid.

Teksten als deze getuigen ervan dat in Israël ook een beeldtaal voor God is ontstaan die ontleend is aan onze ervaringen met het 'weke deel' van het menselijk bestaan. Affectie en kwetsbaarheid, vooral kwetsbaarheid van mensen voor geweld, hebben zich ertoe geleend om de betrokkenheid van God op concrete mensen plastisch te verbeelden. In de lijn hiervan wil ik erop wijzen dat de taal van de barmhartigheid kennelijk niet louter een taal is van solidair mededogen, in zoverre een beroep hierop een beroep is op de heilswil van God. Israël heeft in zijn veelvuldige pogingen om God ter sprake te brengen, niet alleen in de verbondsgeschiedenis gemeenplaatsen gevonden voor Gods bekommernis om mensen, er zijn ook gemeenplaatsen gevonden in de ervaring van de werkelijkheid die vóór en voorbij alle geschiedenis op ons afkomt, in de ervaringen van het met name door geweld 'obsceen' wordende lichaam, om met Baudrillard te spreken.

4. TENSLOTTE

In het tweede gedeelte van mijn tekst heb ik een pleidooi gehouden voor een handelen voorbij de rechtvaardigheid. In een samenleving als de onze heeft de rechtvaardigheid het moeilijk. Naar mijn oordeel ligt de reden voor dit moeizame bestaan van de rechtvaardigheid in het feit dat

wij in grote delen van onze samenleving, ook in de zorg-sector, een voornamelijk 'formele' opvatting hebben over de rechtvaardigheid als norm voor ons handelen. De zorg en hulp die we bieden aan anderen is reeds lang terechtgekomen in een fijnmazig netwerk van procedures, en zorg en hulp worden voor een aanmerkelijk gedeelte opgevat als het correct laten verlopen van deze procedures. Het eerste gedeelte van mijn tekst tracht te verhelderen dat zorg en hulp op deze wijze producten zijn geworden van een burgerlijke perceptie van de werkelijkheid.

Zorg en hulp raken – gelukkig – niet alleen de 'overbodigen' in onze samenleving en cultuur. Maar daar waar 'overbodigen' stuiten op die zorg en hulp, onthullen ze niet alleen het burgerlijk karakter ervan omdat ze telkens weer 'gaten' erin veroorzaken – 'gaten' waar zij zelf het eerste in vallen – maar ze laten dan ook de levensgrote vraag achter waaruit zorg en hulp zouden kunnen bestaan. Ik heb daarvoor in het licht van de joodse en christelijke geloofstradities drie suggesties gedaan. Daarmee zouden hulpverleners als hermeneuten van de geschiedenis van de overbodigen kunnen handelen, voorbij het fijnmazige netwerk van 'zorg'-vuldige procedures. Die drie suggesties kan men niet bij elkaar optellen, alsof er dan een alternatief patroon van zorg zou ontstaan. Die drie suggesties komen ook niet na elkaar, alsof ze betrekking zouden hebben op opeenvolgende fasen in een geschiedenis van toenemende overbodigheid. Die drie suggesties zijn drie onderscheiden pogingen die beproefd zijn in de joodse en christelijke geloofstradities – op hun beste momenten niet alleen tradities van belijden maar ook tradities van praktisch handelen. Daarin hebben mensen in uiterst wisselende situaties voor elkaar en voor een ander geprobeerd oriëntatie in het bestaan te vinden, wanneer de geschiedenis van iemands leven geen richting meer leek te hebben.

Hulpverlening als hermeneuse zou kunnen oproepen tot *verzet* tegen de beroving van iemands menselijke waardigheid, zou tot *gedenken* van iemands leven kunnen voeren wanneer de overbodigheid geworden is tot een allesverwoestende storm, en zou tot *bidden* om barmhartigheid kunnen leiden wanneer de tragedie van iemands leven alleen nog berging mogelijk maakt in het 'weke' deel van iemands 'hart'. Hulpverlening als 'verzet', als 'gedenken' en als 'bidden': dat mag natuurlijk niet uitmonden in oproepen tot misplaatste vroomheid van een sacrale, magische of seculiere aard. Eigenlijk begint mijn verhaal pas hier, bij de vraag hoe dit op een theoretisch en praktisch deugdelijke wijze geoperationaliseerd kan worden.

LITERATUUR

- Baudrillard, Jean (1982) 'Vom zeremoniellen zum geklonten Körper. Der Einbruch des Obszönen.' In: D. Kamper & Chr. Wulf (Hrsg.), *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt, Suhrkamp, 350-363.
- Beemer, Th.C.J. (1992) *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*. Afscheidsrede. Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Bellet, M. (1972) *Le déplacement de la religion. Recherche sur la région réelle de la foi chrétienne*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Benjamin, W. [1933] 'Ervaring en armoede.' Tekst waarschijnlijk uit 1933, in het door Willy Haas in Praag uitgegeven tijdschrift *Die Welt i.m. Wort*, jg. 1, nr. 10, 7 december 1933. Vertaling in: W. Benjamin, *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*. Nijmegen, SUN, 1996.
- Benjamin, W. (1974) 'Ueber den Begriff der Geschichte.' In: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* 1, 2. Frankfurt, Suhrkamp, 691-704.
- Cooey, P.M. (1994) *Religious Imagination and the Body. A Feminist Analysis*. New York, The Oxford University Press.

- Geremek, B. (1992) *Het Kainsteken. Het beeld van de armen en vagebonden in de Europese literatuur van de 15e tot de 17e eeuw*. Baarn, Anthos. Oorspronkelijk: Warschau, Geremek, 1980.
- Hoogen, T. van den (1995) 'De arbeid, tussen verlangen en dood.' In: R. Houdijk & J. Pieper (red.), *Dienst aan mensen. Opstellen aangeboden aan Harry Spee*. Baarn, Gooi & Sticht, 188-201.
- Hoogen, T. van den (1996) 'Tragiek en barmhartigheid. Theologische reflecties over levensbeëindiging.' In: W. Rooyackers & H. Siemerink (red.), *Pastoraat en levensbeëindiging*. Zwolle, Waanders, 62-79.
- Hoogen, T. van den (1998) *Duister licht. Hedendaagse cultuur in het westen als idioom van God*. Baarn, Gooi & Sticht, 1998.
- Horkheimer, M. (1970) *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumbior*. Hamburg, Furche.
- Horkheimer, M. & Th.W. Adorno (1971) [1944] *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag.
- Küng, H. & D. Tracey (Hrsg.) (1986) *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Zürich, Benziger.
- Pesch, O.H. (1983) *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*. Freiburg, Herder.
- Romein, J. (1976) 'Over de menselijke waardigheid. Uit de geschiedenis van een begrip.' In: J. Romein, *Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays*. Amsterdam, Querido.
- Verbraak, E. (1996) *Afgekeurd voor het leven? Arbeidsongeschiktheid als zingevingprobleem*. Sittard, Baalproducties.
- Weitz, M. (1967) 'Tragedy'. In: P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8. New York, Macmillan, 155-161.
- Wijserig Perspectief* (1982/1983) *Themanummer Tragedies*, 23, nr. 1.