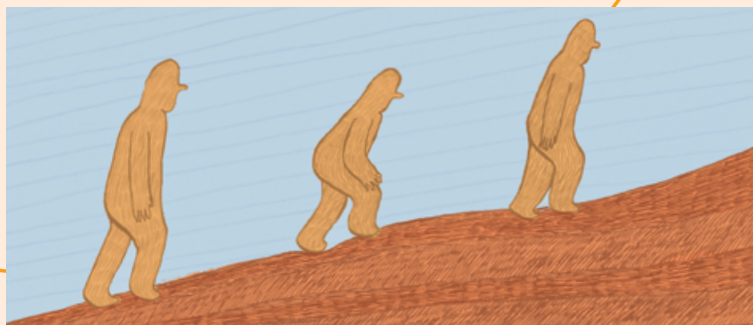


Frans Vosman

Overleven als levensvorm

Zorgethiek als kritiek
op het ideaal van het
'geslaagde leven'



Leven alle mensen met het ideaal van zelfontplooiing?

Frans Vosman laat zien dat er een culturele klasse van mensen is die met iets heel anders bezig zijn: met overleven. Dat is moeitevol alledaags leven met de steilte in het leven.

In verband met politiek-ethisch onderzoek bepleit Frans Vosman het gebruik van de concepten 'levensvorm' en 'culturele klasse'. 'Levensvorm' helpt om weg te komen van de ontological turn in de zorgethiek, het spreken van 'de relationele mens', 'de mens als caring animal'. 'Culturele klasse' helpt om hegemonie via idealen tegen te gaan.

Overlevers zijn heel dichtbij, maar je ziet de levensvorm niet, zo dichtbij is het fenomeen. Idealen drukken die werkelijkheid weg.

Frans Vosman (1952) was na werkzaam te zijn geweest in Nijmegen, Utrecht en Tilburg van 2013 - 2018 hoogleraar zorgethiek aan de Universiteit voor Humanistiek.



Universiteit voor Humanistiek





Als bescheiden eerbetoon aan de Russische vrouwen,
die overlevers van het zuiverste water zijn.

Foto op pagina 3: © Lynsey Addario (Getty Images)

Afgebeeld is Mevr. Minizaitunya Ibyatullina (102 jaar), met een foto
van haar man die in 1943 als soldaat is gesneuveld in Oekraïne.

In: *A Literary Road Trip to the Heart of Russia with Karl Ove Knausgaard*,
New York Times, 14 febr. 2018.

Frans Vosman

Overleven als levensvorm

Zorgethiek als kritiek
op het ideaal van het
'geslaagde leven'

Frans Vosman nam als hoogleraar zorgethiek op 15 juni 2018 afscheid van de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht en hield in verkorte vorm bijgaand college.



Overleven als levensvorm
Zorgethiek als kritiek op het ideaal
van het 'geslaagde leven'
Prof. dr. Frans Vosman

ISBN 978 90 8253 5860

NUR 715

Uitgave van de Universiteit voor Humanistiek
Uitgeverij Net aan Zet te Utrecht (2018)

De tekst van dit afscheidscollege is online te vinden via de
website van de Universiteit voor Humanistiek: www.uvh.nl.

INHOUDSOPGAVE

Overleven als levensvorm	9
Vignet	9
Inleiding: soorten overlevers en wat wel en niet aan bod komt	11
1. Zorgethiek en de idee van ‘overleven’	14
1.1 De start van het onderzoek	15
1.2 Waarnemen van ‘overleven’	17
2. Overlevers	24
Contrasteren I: levensvorm, geen dubbeldekker-antropologie	29
3. In spanningen denken	32
3.1 De eerste spanning: tussen lijdelijkheid en steilte	33
3.2 Een tweede spanning: het alledaagse	35
Contrasteren II: <i>normativity first</i> ?	38
3.3 Een derde spanningsboog: onomkeerbaarheid en ironie	40
3.4 Een vierde spanning: overleven en het nooit geleefde leven	42
3.5 Samenvatting van vier spanningen	44
4. Een culturele klasse en haar ‘burgerlijke koude’	45
4.1 Culturele klasse	45
4.2 Bürgerliche Kälte	46
4.3 Betekenis voor zorgethiek	48
5. Overleven als levensvorm	50
Contrasteren III: het ideaal van zelfontplooiing als epistemische praktijk	54
Slot: dank en voorwaarts	57
Literatuurlijst	59
Academische loopbaan Frans Vosman	65

OVERLEVEN ALS LEVENSVORM

Zorgethiek als kritiek op het ideaal
van het ‘geslaagde leven’

AFSCHEIDSREDE

Vignet

In de hoogzomer van 2015 was ik in Berlijn. Ik had de radioloog gevraagd of ik na de chemo- en radio-kuur op stap kon naar het vertrouwde Berlijn. Het jonge doktertje zei: “Ja, doet u dat, mijnheer Vosman, dat kan geen kwaad. Niet over uw grens, niet op de grens, maar voor de grens blijven, dat wel.” Deze toegepaste sociale technologie die de artsen in hun opleiding leren, kwam me buitengewoon verstandig voor. Maar het was misschien toch niet zo slim om in Berlijn te willen zijn. Het bleek dat ik van wc naar wc moest plannen, want dat krijg je van chemo op je darmen: ik moest voortdurend schijten.

Zo heb ik haar ontmoet, in het buurtsupertje. Ik stond bij het vak wc-papier en zij stond daar ook, met haar rollator. “Kunt u me zeggen waar het vierlaags papier staat?” Zo raakte ik met de oude dame in gesprek en ze gaf me raad. Later bleek zij Hilde te heten. Maar we zijn altijd ‘U’ tegen elkaar blijven zeggen, we zijn blijven *Siezen*. Een dag

later zag ik haar een straat verder met haar rollator lopen en ik heb gevraagd of we op het hoekje bij de Irakees, onder de linden, samen wat konden drinken. Hilde was toen 91, een vrouw, prachtig in haar ouderdom. Ze was al heel lang weduwe. Haar man, een *Elektroschlosser*, elektricien, was na de oorlog lang in het Russische krijgsgevangenkamp vastgehouden. Hij kwam als een wrak terug en ging, jong als hij was, eind jaren vijftig dood. Hilde leefde voort, kinderloos, hoewel ze graag anders had gewild. Ze was verkoopster in een kledingwinkel geworden, waar ze ook kleding vermaakte: broekspijpen korter, taille groter.

Bijna iedereen van wie zij hield, was intussen gestorven. Zo gaat dat als je hoogbejaard bent, je wordt overlever, tegen wil en dank. Hilde heeft twee vriendinnen, ook op hoge leeftijd. Ze wonen relatief dicht bij elkaar, totdat je natuurlijk merkt dat het, zelfs met een rollator, toch niet zó dichtbij is. En behalve de twee stokoude vriendinnen is er de achterneef, Markus. Markus woont in Brandenburg, daar waar Hilde was geboren en tijdens de oorlog had geschild. Hij is een jongeman die als telecom-monteur in de wereldstad werkt, ‘pummelig’ van bouw, altijd gekleed in een blauwe overall. Hij is een natuurtalent in contact maken: hij gaat recht voor je staan, kijkt je aan en zegt wat hij te zeggen heeft. Markus houdt zijn oudtante in de gaten en neemt van alles voor haar mee: bloemen uit zijn tuin, aardappelen en mineraalwater. Hij schilt een appeltje en snijdt die voor haar in partjes.

In latere jaren zag ik Hilde telkens terug, ouder natuurlijk, nog wat krommer, maar even levendig. “Ik leef in mijn cel, mijn kleine wereld”, zegt ze op een gegeven moment tegen me. De cel, dat is niet alleen de eenkamerwoning, in een flat gebouwd in de vroege jaren zestig op de platgebombardeerde stroken land in Berlijn Schöneberg, West-Berlijn dus. De cel, dat zijn ook de paar mensen die ze ziet, haar kleine wereldje. Zij leeft met wie en wat zich nu aandient. Drie luid converserende ICT-ers dienen zich aan, Indiërs, de jonge vertegenwoordigers van de *creative industry* in Berlijn, die ’s nachts urenlang op het balkonnetje zitten, boven haar woninkje. Zij spreken na drie jaar

in Berlijn geen woord Duits en Hilde spreekt geen Engels. Er dient zich een administratieve fout aan waardoor Hildes pensioentje een maand overslaat, een kleine ramp. Geregeld houdt Hilde zich bezig met de aardige vrouw van het supermarktje die voor iedereen, ook voor Hilde, een aandachtig woordje heeft, maar ook altijd gestrest lijkt om het winkeltje open te houden onder het geweld van de grote ketens. “*Es kommt alles wie es halt kommt*”, zei Hilde eens tegen mij. Hilde leeft met de moeite die met leven is gegeven. Zij heeft zich een leven lang nooit met zelfontplooiing beziggehouden, noch met zingeving. Ze heeft steeds wat dringenders te doen: overleven met wat op haar afkomt.

U begrijpt dat zij en ik elkaar konden vinden, zij als zuivere overlever van de oorlog en haar doden, ik als overlever van een andere soort dan zij, ik met de zwijgende kanker in me en mijn vrolijke rots, de dokter, op de achtergrond.

Inleiding: soorten overlevers en wat wel en niet aan bod komt

‘Overleven’ is met ‘moeitevol hoogbejaard’ en ‘onzeker strontziek’ nog niet dekkend aangeduid. Immers, de Syrische familieleden, sinds zes jaar in een kamp in Libanon – de EG-betalingen zijn omlaag gegaan en ze krijgen minder om van te leven – zijn op hun manier ook overlevers. Zij zijn overlevers van oorlog en politieke uitzichtloosheid. Er zijn overlevers van misbruik en verkrachting, vrouwen en minder in aantal mannen, ze zijn hier vandaag vast ook aanwezig. Er zijn overlevers van de kampen. En zo zijn er meer mensen en groepen die men in de wetenschappelijke literatuur en ook in populaire woordgebruik ‘overlevers’ noemt. Abraham Lincoln noemde ze ‘*sons of toil*’, waarbij de zwoegende dochters er bekaaid afkwamen.

In eerste instantie zou ik zelf van ‘overlevers’ willen spreken als het gaat om mensen of groepen mensen die door ingrijpende gebeurtenissen heen gaan en die onderworpen zijn aan systemische invloeden. Samen genomen bepalen die het geleefde leven. Het gaat dan om mensen die zowel door mee te geven alsook door te handelen

in leven proberen te blijven. ‘Overlevers’ steken energie in verdragen of uithouden en in, zoals ik dat in deze tekst zal gaan noemen, het ‘door kunnen doen’. ‘Door doen’, ‘dur doen’ in het Brabants, betekent zoveel als bij alles wat er gebeurt toch de ene voet na de andere blijven zetten. Als het woord zou bestaan zou ik overlevers ook ‘verdragers’ willen noemen.

Maar als ik zeg ‘mensen of groepen mensen’, dan komt uiteraard de terechte vraag op of de noemer ‘overlevers’ moreel gesproken wel een fraaie verzameling oplevert. Immers, van de huidige Nederlandse minister-president Mark Rutte wordt gezegd dat hij een overlever is, dankzij een Tefal-laagje. Hoort *slick and versatile* bij overleven? Verder zijn er clans en families die excelleren in overeind blijven en doorzetten, maar dan door de misdaad. Denk aan de recente film *A Ciambra* van cineast Jonas Carpignano, waarin een Roma-familie in Calabrië overleeft en zichzelf definieert met de leus ‘samen overleven – koste wat kost’. Koste wat kost, want als puntje bij paaltje komt worden de nog lager geachte Afrikaanse vluchtelingen, zuivere overlevers net zoals zij zelf, verraden aan de vijand, de *carabinieri*, als dat helpt om zelf het vege lijf te redden.¹ Horen dat soort overlevers er ook bij? Ik kom daar nog op terug.

Ik laat hier het overleven van naties en culturen liggen. Dat is in democratisch opzicht evenzeer een belangrijke vraag, maar ik ga er nu niet op in.

In dit afscheidscollege wil ik, onder andere gebruikmakend van inzichten uit de zorgethiek maar ook uit fenomenologie en sociale theorie, (1) aangeven wie en wat ‘overlevers’ zijn, omdat ‘overleven’ een structuur heeft, maar ook omdat de idee van ‘overleven’ niet te breed moet worden opgevat en ook geen romantisch spinsel mag zijn. Dat laatste gebeurt wanneer de idee van ‘overleven’ van de Romantiek aftapt en wel op niet-doorziene wijze. Dat is dus eigenlijk

¹ <http://www.artifilm.nl/html/aciambra.asp>

een onnozele versie. Het gaat er in dit voorstel niet om een verholen beroep te doen op de Romantiek met zijn horizon van lot en weemoed;² (2) laten zien dat overleven een levensvorm is, met een eigen kracht en eigen ellende, met ‘*Glanz und Elend*’, waarbij ik een beroep doe op de ideeën van Rahel Jaeggi over wat een levensvorm is, (3) tonen hoe de idealen van zelfontplooiing en een geslaagd leven niet alleen aan een bepaalde culturele klasse gebonden zijn, maar ook hegemoniaal op een andere culturele klasse, die van de overlevers, worden toegepast. Goed bedoeld beleid dat gedreven wordt door die idealen kan, om het ethisch te framen, een vorm van vernedering zijn. Maar ik kan het ook, om met de Amerikaanse fenomenoloog Lewis Gordon te spreken, een epistemische praktijk noemen waarbij mensen uit hun eigen positie worden gedrukt, doordat hun kennis, namelijk hun *savoir-vivre*, wordt miskend.³ Goede bedoelingen volop, niettemin vernedering en ontkenning van fenomenaliteit, dat wil zeggen van hoe leven zich voor een grote groep mensen toont. Mijn uiteindelijke voorstel is (4) om te overwegen ‘overleven’ als levensvorm zelfs uit te breiden van een grote, min of meer omrande groep naar al degenen die op beslissende wijze onder ogen zien dat zij een *life never lived* leiden. De Duitse arts- fenomenoloog Thomas Fuchs drukt het uit met een “ongeleefd leven” leiden.⁴

Per saldo spreek ik dus tweevoudig van ‘overlevers’, in beide varianten in *politieke* zin. Ten eerste heb ik een veronachtzaamde culturele klasse van overlevers op het oog, maar ik doel ook op een dimensie in het leven van velen, in andere culturele klassen, dus ook

2 Andreas Reckwitz. *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin: Suhrkamp 2017, 285-289 laat zien hoe Romantiek en burgerlijkheid bij elkaar gekomen zijn, in een paradoxale maar straffe verhouding tot elkaar: “succesvolle zelf-verwerkelijkking”.

3 Lewis Gordon, *Die Realität zuliebe: teleologische Suspensionen disziplinärer Dekadenz*. In: M. Gabriel (Hrsg.), *Der Neue Realismus*, Berlin: Suhrkamp 2014, 244-267.

4 Th. Fuchs et al. 2014. *Das leidende Subjekt*, Alber Verlag.

als ze niet in de penarie leven, en zelfs als ze aanhangers van de alles-omvattende ontplooiings- en *resilience*-gedachte zijn. Deze laatsten behoren tot een culturele klasse die is georiënteerd op zelfontplooiing en veerkracht. Ze leven ernaar en ze geloven erin, ze zijn *belonging and believing*. Echter ook zulke *believers* worden geconfronteerd met het niet-bereikte, het niet gelukke, het gedroomde en het verdroomde in hun leven en in dat van degenen met wie ze verbonden zijn: de partner die anders bleek dan de verwachting zonder dat die verwachting kon worden opgegeven, de loopbaan die niet omhoog ging of de vrijheid die niet kwam.

Onderweg stap ik driemaal in de zijlijn om de ontwikkelde gedachten te contrasteren met ermee strijdende ideeën in humanistiek en zorgethiek. De manoeuvre van het contrasteren zal voor sommigen wellicht ongewenst oponthoud zijn. Die slaan deze onderdelen dan over, stel ik voor.

1. Zorgethiek en de idee van ‘overleven’

Eerst ga ik in (1.1) op wat zorgethiek kan doen om ‘overleven’ te gaan onderkennen en onderzoeken. Daarvoor ga ik eerst op de positie van de onderzoeker staan en geef ik een eerste idee van wat levensvorm als onderzoekseenheid is. Vervolgens (1.2) ga ik in op het waarnemen van ‘overleven’ via een *Gestalt* en door in te gaan op wat zo’n *Gestalt* voor waarnemen van beleid en van ‘overlevers’ betekent. In dat verband ga ik ook in op de drie benen waarop zorgethiek staat: politieke ethiek, epistemologie en empirisch onderzoek.

1.1 De start van het onderzoek

De onderzoeker: u en mij plaats ik hier, tijdens dit college, in de positie van onderzoekers, dat wil zeggen van een groep die, zowel benieuwd als verontrust, bereid is om naar de categorisering van hun eigen ideeën te kijken. Dat lijkt me gepast voor een *valedictory lecture*. Bij vaarwel zeggen hoort samen nadenken. Mijn uiteindelijke bedoeling is om de idee van ‘overlevers’ in de zorgethiek meer verblijfsrecht te geven. Hilde Lindemann formuleerde voor haar variant van zorgethiek als object van studie: ‘*real-time, here-and-now morality*’.⁵ In mijn eigen woorden noem ik dat ‘ethos’. De aandacht daarvoor is wat zorgethiek interessant kan maken. Om bestaand ethos gaat het óók als ik ‘overleven’ in de zorgethiek verblijfsrecht wil geven.

Terwijl ik dit nastreef, speelt ook diepe verwondering ten opzichte van zorgethiek een rol. *Gender*, *color* en *class* stonden aan het begin van de feministische reflectie over zorg. Is, terwijl *gender* op de agenda bleef staan, *class* misschien te veel uit beeld verdwenen? Verhoudt de Nederlandse zorgethiek zich er überhaupt toe? Het is een beetje laat, maar ik wil mijn aandeel leveren om deze achterstand weer in te lopen. Er is mijns inziens in de zorgethiek nood aan denken over klasse, minstens in een heel specifieke betekenis, namelijk die van culturele klasse, en aan denken over de wrijving tussen de ene klasse en een andere. Op wat een culturele klasse is en waarom dat een noodzakelijke denkcategorie is, ga ik op het einde dieper in. Tot dan hanteer ik het begrip ‘culturele klasse’ nog op een globale manier: een groep in de samenleving die zich via gedeelde praktijken verenigt rond een voorstelling van wat wenselijk sociaal leven inhoudt.

Levensvorm als eenheid: zorgethica Sandra Laugier heeft in samenspraak met drie antropologen, waaronder Veena Das, in het boek *Face aux désastres* al een belangrijke aanzet gedaan om over moeiteloos

5 Hilde Lindemann. 2014. *Holding and Letting Go. The Social Practice of Personal Identities*. Oxford: Oxford University Press, X.

leven na te denken. Laugier richt de aandacht van de zorgethiek expliciet op het alledaagse en gebruikt daarbij ook het concept van 'levensvorm'. In haar versie van 'levensvorm' doet ze een beroep op Stanley Cavell en Cora Diamond en – daaronder – op Wittgenstein. Laugier omschrijft een levensvorm als “een natuurlijk en tegelijk sociaal aggregaat van uitdrukkingvormen en van gevarieerde betrekkingen tot anderen”.⁶ Kern van haar pleidooi is om kwetsbaarheid niet te ontologiseren maar als kwetsbaarheid van een levensvorm te zien, van leven met anderen in een specifieke vorm.⁷ Een twee lagen-antropologie (een *two tier anthropology*) met een aparte laag van natuurlijke kwetsbaarheid onder de maatschappelijke bepaalde kwetsbaarheid, kan niets goeds brengen, zou ik zeggen. De zorgethiek doet er beter aan zich te focussen op het verstrikt zijn van beide. Van Laugier's inzichten maak ik dan ook graag gebruik in verband met de alledaagse 'praktijk van overleven'.

Zulk een interesse in het alledaagse is overigens geenszins vanzelfsprekend.⁸ Integendeel, historica Claudine Haroche maakt erop attent dat die aandacht een conjunctuur heeft, met ups en downs. Juist in de opkomende Moderniteit ontstaat er 'haat tegen het gewone', dat wil zeggen het niet- grootse. Het alledaagse wordt met 'kou en onverschilligheid' tegemoet getreden.⁹ We komen dat verderop nog indringend tegen, als we het hebben over Adorno's

6 Anne M. Lovell, Stefania Pandolfo, Veena Das en Sandra Laugier. 2013. *Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives*, Éditions Ithaque, hier 168: “une forme de vie, aus sens (postwittgensteinien) d'un aggrégat à la fois naturel et social de formes d'expression et de rapports variés à autrui”. Nederlandse vertaling van mij.

7 Laugier, op.cit., 172 en t.a.v. wat zorgethiek daarmee moet doen: 166.

8 O.a. Rahel Jaeggi. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 69f: “Konjunktur des Alltagsbegriffs und der Alltagsforschung”.

9 Claudine Haroche. 2008. *L'avenir du sensible. Les sens et les sentiments en question*. Paris: PUF, 64: l'amour des grands, la haine de l'égal.

analyse van de ‘burgerlijke koude’ ten overstaan van ‘het gewone’ en jegens ‘gewone’ mensen.

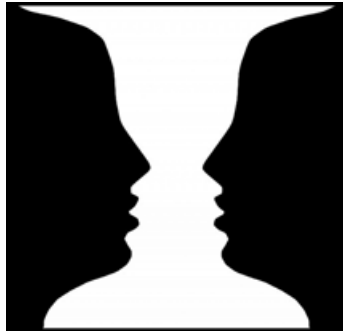
Ondanks Laugier’s aanzet is er nog veel te doen. Ik beseft dat ik hier van het programma dat uitgevoerd moet worden maar een deel kan voorleggen. Op het eind van deze reflectie laat ik zien hoever ik denk te zijn gekomen.

1.2 Waarnemen van ‘overleven’

Gestalt: Mocht u denken dat ‘de overlevers’ ver weg zijn, dan bent u misschien in de gelegenheid rond te gaan drentelen in de Utrechtse wijk Ondiep om er geduldig en vasthoudend met mensen te praten. Dat doen de wijkenpastores in deze stad, dusdanig dat ook het stadsbestuur hen ondersteunt, misschien wel omdat het beseft dat de armen van beleid te kort zijn. De Catharijnesteeg is overigens nog dichterbij, een dagverblijf van dak- en thuislozen, waar ook enkele studenten Humanistiek als vrijwilliger de handen uit de mouwen steken. Welbeschouwd ben je zo in contact met Utrechtse medeburgers die een eindeloze stroom van verhalen vertellen (als je zelf tenminste voldoende je snavel houdt), verhalen die gekenmerkt worden door overleven. Als u het een tijd volhoudt zou voor u, dus heel dicht bij huis, dankzij een geduldige *inquiry*¹⁰ de *Gestalt* of gestalte van ‘overleven’ duidelijk worden, een *Gestalt* met een voorgrond en een achtergrond, zoals al in 1915 uitgewerkt door Edgar Rubin.¹¹

¹⁰ Ik maak gebruik van de term ‘*inquiry*’ en wel in een specifieke zin, namelijk in de lijn van John Dewey en zoals Laugier deze uitdrukking gebruikt voor zorgethiek gebruikt: Laugier, op. cit., 172. Specifiek: de onderzoeker zit met huid en haar in het onderzoek, staat niet tegenover een object, is geen ‘data-rover’ noch flaneur en kan hoogstens reflexief diepte aanbrengen, maar niet quasi uit het veld stappen.

¹¹ William Lidwell, Kritina Holden, Jill Butler. 2010. *Universal Principles of Design*. Beverly, MA: Rockport Publishers, 97.



U kent vast het verschijnsel van ‘de *Gestalt*’: zo zie je *dé* figuur, maar wanneer u de ogen weer opnieuw opent, ziet u een andere figuur. Eerst ziet u twee naar elkaar toegewende mensen. Dán ziet u een ding, in dit geval de vaas van Rubin, een materieel object dus. Het eerste beeld van de *Gestalt*, dat wil zeggen een herkende vorm, in dit geval een vorm van menselijk samenleven: de levensvorm van ‘overleven’, kan de onderzoeker in een oogwenk weer kwijt zijn. De onderzoeker kijkt wel, maar ziet iets anders: bijvoorbeeld armoede, precariteit of een andere sociologische categorie die al gevaarlijk snel ook normatief wordt gebruikt. Of de onderzoeker kijkt met een beleidscategorie en ziet: mensen die niet op de gewenste wijze zelfredzaam zijn, mensen die onvoldoende zelfreflexief en veerkrachtig zijn.

Het kan zelfs moeite kosten de eerste vorm weer opnieuw te herkennen. Maar de blik van de geoefende onderzoeker kan – zoals dat heet in de *Gestalt*-theorie– ‘multistabiel’ worden: men kan afwisselend twee verschillende vormen zien en – anders dan de zorgethica van het eerste uur Carol Gilligan dacht¹²– zelfs *tegelijkertijd*.¹³ Zo is

12 Carol Gilligan. 1987. Moral Orientation and Moral Development. In: Eva Feder Kittay, Diana T. Meyers (ed.). *Women and Moral Development*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 19-33, hier: 19-20, 30.

het met het bestuderen van de levensvorm van ‘overleven’ ook. De onderzoeker gaat de *Gestalt* multistabiel zien. Met de eerste blik ziet de onderzoeker het ‘overleven’, evenwel tegelijk de annexe vorm, bijvoorbeeld wat er gebeurt via de neoliberale blik die is gericht op het internaliseren van gewenste toestanden. Men ziet dan *resilience*, veerkracht of coping, psychologische categorieën dus, die overigens vaak vër voorbij hun eigenlijke recht van spreken een politieke, beleidsmatige inzet krijgen.

De inzet van mijn voorstel om naar ‘overleven als levensvorm’ te kijken is er *niet* in gelegen om de tweede blik te verwijderen. *Wel* wil ik openleggen wat er gebeurt wanneer de eerste blik (het ‘overleven’ zien) oscilleert met de tweede blik, dus met de blik die psychologiseert en die maatschappelijke verhoudingen bij burgers wil doen internaliseren. Dat is de blik die hetgeen wat eigenlijk materieel en systemisch van aard is, in het innerlijk van de burger legt. Het is de blik die al snel hegemoniaal kan worden.

Ingeslikt beleid opmerken: de Duitse socioloog Ulrich Bröckling heeft in zijn onderzoek, waarvan verslag wordt gedaan in zijn boek *Das unternehmerische Selbst*, laten zien dat deze hegemoniale blik niet slechts ‘een blik’ is, maar dat deze onder de huid kruipt van kijker én waargenomene. De hegemoniale blik werkt appellatief en prescriptief. Het is een blik die aandrijft om een richting in te slaan. Bröckling gebruikt in dit verband de uitdrukking *Realfktion*: beleidsmakers ontwerpen een fictie van een aantrekkelijke werkelijkheid, te weten die van ‘zelfstandig en zelf-ontplooiend’ zijn. Het is een fictie die de

13 O.a. Don Ihde heeft dit uitgewerkt. Jochem Zwier, Vincent Blok, Pieter Lemmens. 2016. Phenomenology and the Empirical Turn: A Phenomenological Analysis of Postphenomenology. In: *Philosophy and Technology*, jg.29, no. 4, 313-333.

realiteit van geleefd leven toedekt, maar die wel een aanzuigende werking heeft. De fictie heeft een zog.¹⁴

Op een meer praktisch niveau, namelijk van zorg- en welzijns-professionals, spreken de arts Reimer Gronemeyer en de psychotherapeut Charlotte Jurk van een “toenemend abstracte, koude en gelijkmakende taal”, een *new speak* die in alle zorgorganisaties is doorgedrongen, “plastic taal”.¹⁵ ‘Plastic’ slaat niet alleen op de kunstmatigheid van taal zoals die van ‘zorg-op-maat’, dus op jargon dat de burgers geacht worden over te nemen zodat zij hun ‘zorgvraag’ bekwaam kunnen stellen. ‘Plastic’ slaat ook op toedekken en isoleren, zoals plastic folie dat doet om groente heen: het isoleren van het geleefde leven met de eigen taal die burgers hebben om stotterend over hun sores te vertellen en – vaker – te fluisteren. Hun taal, of beter gezegd ónze taal is – zo zou ik overeind willen houden – echter helemaal niet zo naïef als men meent en kan best zonder plastic.

De Duitse sociologe Andrea Bührman verschaft een naam voor de omslag die de burgers meemaken welke onder het *resilience*-beleid vallen. Anders dan Bröckling gaat zij wel in op het empirisch vindbare subject, dus op het *feitelijke* wedervaren van burgers die de blik van het beleid op zich gericht weten. Wat de burgers meemaken is dit: zij moeten zich bewegen van ‘voor zichzelf zorgen’ naar ‘zichzelf controleren’. Ze moeten van *care of the self* naar *control of the self*, aldus Bührman.¹⁶ Het volgen van de ‘handelingstherapie’, zoals het beleid in

14 Ulrich Bröckling. 2013. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Berlin: Suhrkamp, 35-36.

15 Reimer Gronemeyer, Charlotte Jurk. 2017. Entprofessionalisieren wir uns! Über die Sprache der Versorgungsindustrie: Wie Plastikwörter die Sorge um anderen infizieren und warum wir uns davon befreien müssen, in Reimer Gronemeyer, Charlotte Jurk (Hg.), *Entprofessionalisieren wir uns: Ein kritisches Wörterbuch über die Sprache in Pflege und sozialer Arbeit*. Bielefeld: [transcript], 9-12.

16 Andrea D. Bührmann. 2010. *Care or control of the self?: Norbert Elias, Michel Foucault and the subject in the 21st century*. Newcastle: Cambridge Scholars.

zorg- en welzijn dat momenteel voorstaat, nu zo actueel in Nederland in verband met preventie, is voor de burgers niet zonder consequenties. Het gevolg kan namelijk de paradoxale ‘val van onvermogen’ zijn: doordat er een diagnose is gesteld van wat er aan de hand is en er navenant een therapie is die moet worden gevolgd, verliest de burger eens te meer zijn vermogen om zelf te handelen, juist omdat diagnose en therapie losstaan van het geleefde leven in een levensvorm.¹⁷

Schoenlepelblik: deze tweede blik, dat wil zeggen de beleidsmatige blik, is een schoenlepelblik. Mensen worden namelijk waargenomen als ‘kwetsbaar’, dat wil zeggen als mensen die van een onwenselijke toestand van kwetsbaarheid – bestaande uit een rij objectieve kenmerken – naar een andere, te weten de gewenste toestand moeten komen. Mensen moeten als gevolg van interventies – de overdrachtelijke schoenlepel – van ‘zwak’ tot ‘ondernemend’ en ‘verantwoordelijk’ worden gemaakt. We hebben van doen met een feitelijk voorkomende blik die als zodanig onderkend moet worden. Maar als onderzoekers dienen we ook vanuit het andere perspectief te blijven kijken, dat wil zeggen het eigen perspectief van de zo diverse burgers die object van beleid zijn. De eerste blik, die ‘overlevers’ ziet, moet overeind blijven en – beter nog – oscilleren met de tweede blik.

Hoe kan dat oscilleren slagen? Voor zorgethische onderzoekers die hun brood verdienen met beleidsondersteunend onderzoek, is het zaak niet alleen de schoenlepelblik te onderkennen, maar ook kristalhelder waar te nemen wat de gevolgen van het beleid zijn: de burgers slikken in wat van hen wordt verwacht. In mijn woorden, de onderzoeker moet erop bedacht zijn dat de burgers

17 Zie over de ‘incapacitation trap’ Robin Celikates. 2015. Against machaëism: The politics of forms of life and the possibilities of critique. In: *Raison politiques* 2015/1, no. 57, 81-96, hier 94. Zie voor de consequenties van zorgbeleid voor de burgers: Andries Baart en Christa Carbo. 2013. *De Zorgval: Beelden, ervaringen en verhalen/Analyse, kritiek en uitzicht*. Amsterdam: uitgeverij Thoeëris.

een mengtaaltje spreken: hun eigen taal voor sores én de beleidsmatig gewenste taal, de ‘plastic taal’ dus. In Schneider en Vogts studie naar *resilience* noemen zij deze opdracht aan onderzoekers ‘*Entlarvung*’, opsporing, bewust met een connotatie van de opsporingdienst. Het gaat om ‘indirect bewijs’, om inzicht dankzij een omweg, te weten de omweg die weer uitkomt bij de geleefde ervaring. Hegemonie opsporen gebeurt door waar te nemen wat burgers zeggen en meemaken en door te detecteren welke soort van kennis er in het geding is: sommige kennis van de burgers telt wel, maar andere mag niet meetellen.¹⁸

Sensibiliteit: voor de onderzoeker is het kortom zaak om tot een dubbele en multistabiele blik te geraken: zowel de eerste blik op ‘overlevers’ als een groep, alsook de tweede blik die hun werkelijkheid letterlijk miskent en hen in beweging wil brengen. Zorgethica Laugier, in gesprek met Veena Das, wijst erop dat wat je wilt waarnemen, nou juist zo moeilijk waar te nemen is: het is zó dichtbij dat je eroverheen kijkt. Zorgzaam waarnemen gaat niet vanzelf. Bovendien heeft het niet met welwillendheid te maken: “Er is niets zo gewoon als het niet-erkennen van anderen”, aldus Laugier, waarbij zij doelt op zowel het niet-erkennen als op het niet-herkennen van mensen zoals zij zijn, althans in zover mogelijk is.¹⁹ Samenvattend, zorgzaam onderzoeken begint met: erop af en daarbij gepast je mond houden. Het draait verder om de kunst van het waarnemen. Die kunst vereist een multistabiele blik in de paradoxale wetenschap dat wat je wilt waarnemen, zich daar nu juist aan onttrekt.

Drie benen: hoe kan onderzoek naar ‘overlevers’ en naar de ‘praktijk van overleven’ worden gedaan? Welke onderzoeksmatige ingangen zijn er? De Canadese zorgethica Fiona Robinson heeft in

18 Martin Schneider, Markus Vogt. 2017. Responsible resilience: Rekonstruktion der Normativität von Resilienz auf Basis einer responsiven Ethik. In: *Gaia* 26/S1: 174-181, hier: 176.

19 Laugier, *Face aux désastres*, 174.

een polemiek over Ruddicks *Maternal Thinking* naar voren gebracht dat zorgethiek drie benen heeft om mee te lopen: politieke ethiek, epistemologie en empirisch onderzoek. De eruit voortvloeiende claims kunnen verschillen.²⁰ Of dat besef breed gedeeld wordt in de zorgethiek is de vraag. Het is nog meer de vraag of in de zorgethiek alle drie de benen als even noodzakelijk en als elkaar veronderstellend worden gezien. Veel zorgethiek denkt de onderzoekstaak te kunnen klaren door te filosoferen. Of zorgethici houden het bij een vorm van relationele ethiek en epistemologie; men denkt de moeizame 'kruippartij' die, zoals hierboven uitgelegd, kenmerkend is voor het doen van empirisch onderzoek, achterwege te kunnen laten. Dat empirisch gewonnen inzichten, opgedaan door geduldig onderzoek naar levensvormen, hooggestemde ideeën over relationaliteit kunnen demonteren is natuurlijk ook irritant. Het kan voor iemand zelfs een narcistische kwetsing betekenen. Maar misschien is het wel de implicatie van wat María Puig de la Bellacasa in haar provocatieve boek *Matters of Care* bepleit, namelijk dat onderzoek zélf met zorg moet gebeuren, dus inclusief zorgzaamheid ten aanzien van de groepen en personen met wie de onderzoekers verkeren.²¹ Zorgzaam onderzoek houdt in: waarnemen én behoeden. De onderzoeker zet dan niet alleen de eigen vooropgezette ideeën tussen haken, maar – sterker – behoedt groepen en mensen met wie men verkeert voor mogelijk misleidende invloeden van het onderzoek en zelfs ook voor het web waar ze strak ingeweven worden door het zorg- en welzijnsbeleid, dat wil zeggen zulk onderzoek behoedt hen voor het overnemen

20 Fiona Robinson, Catia C Confortini. 2013. Symposium: Maternal Thinking for international Relations? Papers in honor of Sara Ruddick. *Journal of International Political Theory*, Vol. 10, no. 1, 38-45.

21 María Puig de la Bellacasa. 2017. *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 69-93: Thinking with care.

van ‘plastic woorden’.²² De zojuist geschetste dubbele en multistabiele blik helpt bij deze behoedende taak. ‘Meedenken’ met beleid en burgers veronderstelt daarom ‘tegendenken’. ‘Tegendenken’ is de vraag stellen of de plastic taal wel goed doet.

2. Overlevers

In dit onderdeel ga ik nader in op soorten overlevers en op een mogelijke benadering van ‘overleven’ en geef ik een verdere bepaling wat ‘overleven’ behelst.

Zoals gezegd is ‘overleven’ met ‘moeitevol hoogbejaard’ en ‘onzeker ziek’ (zoals dat naar voren kwam in het vignet) nog niet dekkend aangeduid. Immers, ook de al genoemde leden van een Syrische familie, sinds zes jaar in een kamp in Libanon, zijn op hun beurt ‘overlevers’ te noemen. En zo zijn er meer mensen en groepen die men ‘overlevers’ zou kunnen noemen.

Soorten van overlevers, diverse benaderingen: is er wel een heldere bepaling te geven van wie en wat overlevers zijn? Ten aanzien van ‘overleven’ zijn er al diverse filosofische voorstellen beschikbaar, zij het – spijtig genoeg – niet sterk geoperationaliseerd en niet empirisch onderzocht.²³ Ik noem Merleau-Ponty’s idee van ‘*la vie brut*’, Adorno’s idee van ‘het beschadigde leven’, Agamben’s ‘*bare life*’ en Rancière’s

22 Een voorbeeld van een misleidende invloed van onderzoek is het effect van actie-onderzoek waarbij burgers levend in precariteit aan het woord komen en met locale groepen tot actie worden gebracht, terwijl de onderzoekers weer verdwijnen zonder er werkelijk zeker van te zijn dat het verhoogde collectieve bewustzijn van de burgers verder gedragen kan worden.

23 Al pregnant aan de orde gesteld in Andrea D. Bührmann. 2005. Das Auftauchen des unternehmerischen Selbst und seine gegenwärtige Hegemonialität. Einige grundlegende Anmerkungen zur Analyse des (Trans-) Formierungsgeschehens moderner Subjektivierungsweisen. in *Forum: Qualitative Sozialforschung*, vol. 6, no. 1, art. 16 <http://www.qualitative-research.net/fqs/>

idee van ‘*raw life*’ en last but not least Derrida’s ‘*sur vivre*’.²⁴ Het zijn proposities van reuzen. Daar valt veel van te leren.

Ik ga hier echter een andere weg, namelijk allereerst door een beroep te doen op elementaire fenomenologie, dus door heel dicht bij de fenomenaliteit van ‘overleven’ te blijven: hoe toont zich het fenomeen van overleven? Fenomenologie, ook in de vorm van politieke fenomenologie, volstaat echter niet.

We hebben ook kritische vormen van sociologie nodig.²⁵ Immers, er zijn ook groepen die als ‘overlevers’ worden aangeduid zonder dat direct inzichtelijk is hoe die erbij horen terwijl het, zo laat empirisch onderzoek zien, op een bepaalde manier toch om ‘overlevers’ gaat. Wie in ‘overleven als sociale werkelijkheid’ is geïnteresseerd, zal daarom zagezegd ‘*diffraction reading*’ nodig hebben.

De Utrechtse hoogleraar Vrooman heeft in zijn sociologische studie naar een terrein dat dicht tegen dat van ‘overleven’ aan zit, namelijk dat van ‘maatschappelijke onzekerheid’ (vandaar de titel ervan: *Taking part in uncertainty*), laten zien hoe groeiende onzekerheid over de mogelijkheid om het in het leven te redden, er in Nederland uit ziet.²⁶ Hij toont klip en klaar aan dat onzekerheid over de mogelijkheid het te redden niet alleen in het precariaat sterk aanwezig is, maar net zo goed bij zogenaamde comfortabel gepensioneerden en bij burgers uit de middenklasse met werk.

24 Guyer, Sara. 2007. The Rhetoric of Survival and the Possibility of Romanticism. In: *Studies in Romanticism*, vol. 46, no. 2, pp. 247-263.

25 Over de spanningsvolle relatie tussen fenomenologie en sociologie en de beperking aan fenomenologie zie Bruno Karsenti, Jocelyn Benoist. 2001. *Phénoménologie et sociologie*. Paris: PUF, 41.

26 J.C. Vrooman. 2016. *Taking part in uncertainty. The significance of labor market and income protection reforms for social segmentation and citizens' discontent*. Den Haag: SCP, 23.

Zo is het ook met overleven: de onderzoeker kan zich lelijk verkijken als zij of hij denkt de gestalte van ‘overleven’, haar fenomenaliteit, wel te pakken te hebben. In de veertig jaar oude studie van Suleiman naar het onvoorstelbaar krachtige vermogen van Franse elites om in het zadel te blijven, gebruikt deze socioloog nadrukkelijk de uitdrukking ‘*survival*’: deze elites weten te overleven, dit terwijl we bij elites toch niet primair aan zoiets als ‘overleven’ denken. Suleiman haalt in zijn onderzoek twee vermogens naar boven die hem tot de beeldspraak van *survival* brengen. Frans elites weten zich ten eerste razend knap aan te passen, een dusdanige adaptatie dat ze in het zadel blijven. Ze hebben zich bovendien een tweede vermogen eigen gemaakt, namelijk de handigheid, *dexterity*, om niet te specialistisch te worden. Hun handigheid is zodanig dat ze voldoende generalist blijven en zo *on top of things*. Hierdoor behouden zij hun macht.

Suleiman wijst voorts op de zogenaamde *pantouflage*, het vermogen van bijvoorbeeld politici om, als ze het in de politiek niet halen, op hoog niveau in het bedrijfsleven door te gaan, nooit onder hun machts- en inkomensniveau. We zullen dit aanpassingsvermogen en deze handigheid zo dadelijk terug zien komen, maar dan met andere bijvoeglijke naamwoorden en andere kwalificaties. Maar we zien ook de tegenhanger van *pantouflage*: nooit uit een bepaalde maatschappelijke positie weten weg te komen; overlevers blijven als maar werklieden (ook al hebben ze zich meermaals omgeschoold). Aan de hand van dit voorbeeld is al wel duidelijk dat er geen vanzelfsprekende omcirkeling is van de levensvorm ‘overleven’. Deze lijkt zo wel heel divers te worden.

Steilte: toch zijn er voor de omcirkeling van wat ‘overleven’ is, wel indicaties te geven die als inperking kunnen dienen en wel door ons op ‘de *praktijk* van overleven’ te concentreren, overleven als een praktijk te zien. In de volgende tekening geef ik aan wat overlevers doen.



Zij gaan tegen de steilte op die in mensenlevens aanwezig is. Ze leven met die steiltes, ze hebben een geheugen voor de steiltes, voor wat de last ervan op kan leveren en ze hebben hun eigen repertoire aan mogelijkheden om deze steiltes op te gaan. De steiltes staan niet buiten hen. Leven is moeitevol, en leven is – om het in de taal van de hoog-middeleeuwse wijsbegeerte uit te drukken – de streving naar een ‘*bonum arduum*’, dat wil zeggen een steil goed. Leven zelf is een steil goed; niet slechts mooie morele goederen als rechtvaardigheid vormen een *bonum arduum*, waar je voor moet strijden.²⁷

Fenomenoloog Jean-Louis Chrétien wijst in zijn boek *Fragilité* op nog een andere karakteristiek van de ‘praktijk van overleven’. Chrétien denkt over broosheid of breekbaarheid van binnenuit na. Hij spreekt van de ‘*bulle de savon*’, de zeepbel die kan knappen. Dat is iets anders dan kwetsbaarheid in de zin van gekwetst worden door inwerkende krachten van buiten. Broze mensen gaan namelijk niet alleen de steilte op, maar ondergaan ook hoe glibberig die steilte is. Chrétien verwijst voor de glibberigheid van de weg naar het denken van Ambrosius van Milaan over menselijke strevingen. Voor de praktijk van het overleven betekent dit: telkens evenwicht proberen te bewaren en herwinnen.

27 Daniel McInerny. 2006. *The Difficult Good: A Thomistic Approach to Moral Conflict and Human Happiness*. New York: Fordham University Press.

Het betekent ook: vast en zeker weten dat vallen onvermijdelijk is. *Cadere*, vallen, is dus onontkoombaar, net zoals gevallen-zijn en kaduuk zijn.²⁸ De ondergrond is glad, zuigt soms aan en geeft dan weer onverwacht mee, zoals in modderige bodem.²⁹ Overlevers hebben evenwicht zoekend vermogen en het vermogen om kaduuk ‘door te doen’. Behalve de steilte en de glibberigheid in de praktijk van het overleven is er nog een derde karakteristiek die thuishoort in deze eerste oriëntatieronde met betrekking tot ‘de praktijk van overleven’. Dat is wat ik ‘het feitelijke wij’ noem: overlevers herkennen namelijk tot wie ze blijken te behoren. Chrétien drukt dit op een krasse manier uit en hij verbaast zich er zelf over: gemeenschap komt op overlevers af.³⁰ Ze weten zich deelnemer in een gemeenschap van overlevers. Steilte, glibberigheid en omvat worden door ‘het feitelijke wij’: deze drie kenmerken vormen samen de eerste omcirkeling van ‘overleven’.³¹

28 Jean-Louis Chrétien. 2017. *Fragilité*. Paris: Les Éditions de Minuit, 56; 80.

29 Beckett noemt dit ‘swamp’ of ‘mud’. David Kleinberg-Levin. 2015. *Beckett's Words. The Promise of Happiness in a Time of Mourning*. London etc.: Bloomsbury, 177; 181: “mud realm”.

30 Chrétien, *Fragilité*, 168, puttend uit het tractaat van Ambrosius over Lucas: “le port qui vient de lui-même au-devant de nous. Sobre et forte expression de la fraternité humaine!”. Ik laat de theologische bron hier nu rusten.

31 De uitbreiding van Charles Lindbloms beroemd geworden concept, uit 1959, van *muddling through*, namelijk van een concept dat was bedoeld om beleidsvoortgang te beschrijven naar een veel breder concept waarbij via de public professionals vervolgens alle mogelijke professionals en tot slot ook nog de burgers ‘door de modder heen banjeren’ (al dan niet ‘op elegante wijze’), laat ik hier verder rusten. Zie ook Andreas Reckwitz. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin: Suhrkamp, 350-355 over het doormodderen van de verliezers.

Contrasteren I: levensvorm, geen dubbeldekker-antropologie

Voor ik ‘de praktijk van overleven’ verder uitteken, maak ik alvast één contrast dat extra duidelijk kan maken waarover we aan het nadenken zijn.

Mijn eerste omschrijving van ‘overleven’ levert namelijk direct een andere voorstelling op dan bijvoorbeeld Hartmut Rosa in zijn inaugurele rede in Jena heeft geschetst. Rosa tekent groepen mensen uit die in een betrekking staan tot de wereld en zich daarbij (1) gedragen voelen, (2) in evenwicht proberen te blijven binnen hun beschermde wereld, (3) zich in labiel evenwicht bevinden of – Rosa’s vierde vorm van *Weltbeziehung* – (4) indifferent staan ten opzichte van de wereld.³² Overlevers hebben echter de kans niet zich zo tot ‘een tegenover’, dus tot een wereld *buiten hen*, te verhouden. Het moeitevolle *komt namelijk op hen af* en er is geen ‘los’ ik. Behalve in het moeitevolle bestaat de overlever ook als ‘wij’, of preciezer: als ‘een ik in het wij’. We komen mijns inziens bij Rosa een vorm van per saldo Modern denken tegen, denken dus dat getuigt van de kenmerken van de Moderniteit (zoals het individualisme). Rosa is subliem in zijn bepaling van wat Laatmoderniteit anders maakt dan Moderniteit. Laatmoderniteit voert Moderniteit tot in de extremen op, tot in paradoxen

32 H. Rosa, Geworfen oder getragen? Subjektive Weltbeziehungen und moralische Landkarten, in: H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp 2016(3), 374-413, hier: 387-392.

zelfs.³³ Maar toch is en blijft er bij hem een ‘ik’, een als individu voorgesteld subject, zelfs een klasseloos individu. De nadruk ligt op het innerlijk en op het zich verhouden tot buiten. Klasse en gemeenschap lijken daar vervolgens bij te komen, alsof de pop van het individu kleren krijgt. Dat is des te opmerkelijker omdat hij – en dat is in mijn ogen zeer gewenst voor zorgethiek – voortdurend benadrukt dat hij mensen en hun verhouding tot de wereld wil *historiseren*, *materialiseren* en *sociologiseren*.³⁴ Hij neemt nadrukkelijk, en dat is wat mij betreft wederom voor de zorgethiek meer dan wenselijk, nadrukkelijk afstand van de neiging om te antropologiseren, dus om de zoveelste antropologie te willen ontwerpen.³⁵ Rosa vermijdt om tegenover het front van wat hij in zijn resonantie-sociologie het ‘*Unverfügbare*’ (dat waarover we niet kunnen beschikken) noemt, een algemeen geldig mensbeeld op te zetten.

Veel Moderne mensen, minstens in Noord-Atlantische samenlevingen, vinden het irritant en onuitstaanbaar om niet te kunnen beschikken, dus om niet in te kunnen grijpen; daar zijn ze Modern voor. De verleiding om van de *Weltbeziehung* een mensbeeld en een ontologie te maken, is dan ook groot. Rosa weerstaat die. Er is niet zoiets als ‘de mens’, bijvoorbeeld ‘de mens als een zorgend dier’, althans zeker niet primair. Joan Tronto maakt mijns inziens dan ook een onterechte claim wanneer zij schrijft dat de mens een “*caring animal*” is. Met die claim legt zij een mensbeeld en dus een ontologie onder haar pleidooi

33 H. Rosa. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 518 ff.

34 *Idem*, 534

35 *Idem*, 518.

voor zorgen.³⁶ *Biolayering*,³⁷ teneinde een ethische propositie te funderen, leidt hier af van het politieke, dat wil zeggen van het feitelijke bij elkaar komen, schuren, zorgen en botsen van mensen. Het gaat daarbij niet slechts om een ontologie, maar om een ontografie, om het inschrijven van nu gewenste eigenschappen en ‘de mens’.³⁸

Antropologisering smooit volgens mij het politieke karakter van zorgen en helpt bovendien het regionaal en historisch gesitueerde spreken over mensen om zeep. Als ik bepleit dat zorgethiek naar ‘overlevers’ als een culturele klasse moet kijken en ik het daarbij over ‘een praktijk van overleven’ heb, dan beveel ik daarom aan om *de feitelijke beweging van een groep in tijd en ruimte* waar te nemen, om *ethos te bestuderen* in plaats van buitenaf ethiek te willen funderen, en in plaats van zorgen te substantialiseren.³⁹ Zorgen is mooi

36 Joan Tronto. 2017. There is an alternative: *homines curans* and the limits of neoliberalism. *International Journal of Care and Caring*, Volume 1, No.1, March 2017, pp. 27-43.

37 Nigel Thrift. 2004. Intensities of feeling: towards a spatial politics of affect. In: *Geografiska Annaler* 86 Series B (1), 57-78, hier: 59. Wanneer de lijnen van cellen via dieren naar mensen worden doorgetrokken (o.a. door H. Kunneman maar ook, i.v.m. *care* door María Puig de la Bella Casa) is ‘het politieke’ wat mij betreft de toetssteen of dat een geslaagde onderneming kan heten.

38 Michael Lynch. 2013. Ontography: Investigating the production of things, deflating ontology. In: *Social Studies of Science*, 43(3), 444-462, hier: 453-455.

39 Ik neem het inzicht van mijn leermeester Theo Beemer over en pas het toe in de zorgethiek, het inzicht namelijk dat moraaltheologie “bewegings-leer” is: mensen bewegen zich van God weg en naar Hem toe en zij bewegen zich zo ook ten opzichte van elkaar. De beginvraag van ethiek is: waar bewegen mensen van weg en waar naar toe, toewending en afwending? Theo Beemer. 1992. *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen [brochure afscheidscollege]. Wie

én het is een zootje, zorgen is vermenschelijkend en het is dehumaniserend, soms zelfs tegelijkertijd, zoals María Puig de la Bella Casa dat in *Matters of Care* laat zien.⁴⁰ Ik spreek er een claim mee uit die over een *feitelijke* ordening van samenleven gaat, overigens niet noodzakelijk een moreel fraaie ordening. Het gaat niet om ‘de mens’ die dwars door tijden culturen en politieke figuraties heen als ‘wezenlijk’ zus of zo wordt voorgesteld. Dat is een poging om iets te funderen. Deze contrastering leidt overigens ook door naar de idee om in verband met overleven van ‘een levensvorm’ te spreken: leven dat men niet kan scheiden van zijn vorm.

3. In spanningen denken

In een volgende ronde omcirkel ik nu het moeitevolle overleven verder, ik word een slag nauwkeuriger. Stap voor stap schets ik spanningen waarbinnen overlevers leven. Aan Ricoeurs late tekst, *Liefde en gerechtigheid*, ontleen ik de idee van spanningen die in stand gehouden moeten worden.⁴¹ Ik ontleen het weliswaar aan Ricoeur, maar geef er zelf een wending aan, door doen en laten binnen diverse in stand gehouden spanningen te plaatsen. Het denken in spanningen die niet opgeheven maar in stand gehouden moeten worden, pas ik hier toe door vier spanningen (of spanningsbogen) te identificeren. Daarmee

die beweging onderzoekt stelt natuurlijk wel oordelen uit.

40 María Puig de la Bella Casa. 2017. *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, met name in hfst. 1.

41 Paul Ricoeur. 1989. *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*. Heidelberg: Mohr Siebeck. Uitgave met de Duitse en de Franse tekst van deze redevoering. Met de grondgedachte was Ricoeur eind jaren vijftig al bezig, o.a. in het opstel *Le socius et le prochain*.

ontvouwt zich een ruimte waarbinnen overlevers ‘door doen’, zoals ik dat noem. Met deze vier ben ik nog niet volledig, maar ze scheppen alvast wel afdoende distinctie.

Daarmee leg ik de basis van waaruit ik mijn verbazing formuleer over hoe het huidige zorgbeleid, dus dat van ‘*resilience*’ en ‘*Can Do*’, de geleefde realiteit van overlevers in hoge mate kan misverstaan.⁴² Om een uitdrukking van Annelies van Heijst over te nemen maar ook uit te breiden: niet alleen zorg, maar ook zorgbeleid kan door misverstaan van een wel degelijk waar te nemen groep burgers ‘leed toevoegen’.⁴³

3.1 De eerste spanning: tussen lijdelijkheid en steilte

Om inzicht te krijgen in de steilte en het moeitevolle grijp ik allereerst terug op Paul Ricoeurs idee van de ‘*conatus essendi*’. Ricoeur hield zich daar reeds vroeg in zijn productieve leven mee bezig, namelijk al in het vroege werk *L’homme faillible*.⁴⁴ De uitdrukking ‘*conatus essendi*’ ontleent hij aan Spinoza. Bij Ricoeur betekent het zoveel als de inzet om met het moeitevolle van leven om te gaan. Verder introduceert hij de *passibilité*, de lijdelijkheid. Het moeitevolle heeft namelijk te maken met het *ondergaan* van leven, het niet primair actor-zijn.

42 Vlijmscherp over ‘positief denken’, echter zonder veel mee te denken met beleidsmakers: Byung-Chul Han. 2014. *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt am Main: Fischer, hier 46. Gebrek aan meedenken met beleidsmakers kenmerkt m.i. ook Susan Braedly, Meg Luxton (ed). 2010. *Neoliberalism and Everyday life*. Montreal: McGill University Press.

43 Annelies van Heijst. 2011. *Professional Loving Care. An Ethical View of the Healthcare Sector*. Louvain: Peeters, 134. Specifiek: “We see the paradoxical situation of a health system that owes its very existence to the relief of pain and sorrow, yet adds further suffering to the grief that is already there”.

44 Paul Ricoeur. 1960. *Finitude et culpabilité. L’homme faillible*. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 69ff; 97ff. Veelvuldig over Spinoza’s *conatus*, o.a. Paul Ricoeur. 2004(2). *The conflict of interpretations*. London, New York: Continuum, 447.

Hier komt een (breed in de Franse fenomenologie gedeelde) correctie van de ethiek in beeld: de lijdelijkheid. Dat betreft iets wat voor Aristoteles en Thomas een noodzakelijke gedachte was, maar wat in de ethiek van de Moderniteit is uitgedreven. Het gaat, voor de duidelijkheid, niet om passiviteit, maar om lijdelijkheid. Het gaat niet om krachteloos van ‘het lot, het lot’ te spreken, maar om het ondergaan van leven, mensen, materialiteit en maatschappij. Voor Ricoeur hangt het met de ‘*conatus essendi*’ samen dat lijdelijke mensen voor zichzelf ondoorzichtig zijn, ‘*opaque*’ zoals hij het noemt. De eerste spanning waarbinnen overleven plaatsvindt, is daarom de spanning tussen lijdelijkheid en het moeitevolle.

Lijdelijkheid speelt ook een grote rol bij Ricoeurs gesprekspartners, Husserl en Merleau-Ponty.⁴⁵ Don Beith laat mooi zien dat lijdelijkheid bij Merleau-Ponty samenhangt met leven dat aan ‘ons’ of ‘mijn’ leven voorafgaat.⁴⁶ Overlevers, zo zou ik willen zeggen, leven met het besef deelnemers te zijn aan *wat aan hen voorafgaat* en *wat na hen zal komen*. Het leven waaraan men deelneemt is overigens ‘non-sens’, om nogmaals met Beith te spreken.

De hedendaagse Duitse fenomenoloog Bernard Waldenfels heeft, deels parallel aan wat in de zorgethiek wordt gezegd maar deels ook op kritische wijze anders, de lijdelijkheid nog radicaler uitgedrukt: menselijk handelen begint ergens anders. “Het begint ermee dat iemand of iets ons prikkelt, verlost, bedreigt, uitdaagt of aanspreekt”.⁴⁷ Dat is voor de Moderne ethiek even slikken, die immers gelooft dat in den beginne de daad staat en die meegaat met het Moderne poietisch subjectivisme. ‘Doen’ is ook wat de ethiek zelf graag wil: het is ‘doen’

45 Victor Biceaga. 2010. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer. Don Beith. 2018. *The birth of sense. Generative passivity in Merleau-Ponty's philosophy*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

46 Beith, *The birth of sense*, 158.

47 Bernard Waldenfels. 2010. Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* jg. 58, nr. 1, 71-81, hier 72. Mijn vertaling.

in de vorm van ethische actie, namelijk: “waarderen, klasseren, verbieden, toestaan, oplossen...”⁴⁸ Ondoorzien Modern dus.

Ik vat tussentijds samen: we hebben de aandacht gevestigd op moeitevol leven, op lijdelijkheid, op ondoorzichtig voor zichzelf en anderen zijn, op leven dat aan deze levenden voorafgaat en dat op hen volgt, op wat van hen deelnemers maakt en tot ‘ik in een wij’. Ik heb hier een eerste spanning mee geschetst waarbinnen overlevers zogezegd ‘door doen’: zij bewegen zich tussen lijdelijkheid en moeitevol streven.

3.2 Een tweede spanning: het alledaagse

De Franse fenomenoloog Bruce Bégout brengt nog een andere dimensie van overleven in zicht, namelijk het alledaagse karakter van overleven. Die kwalificatie met het alledaagse doet er toe; we hoeven bij overleven niet aan Sisyfus noch aan de held Prometheus te denken, dus met de connotatie van het noodlot. Doen en laten in het alledaagse vormen daarentegen de kern, niet het noodlot en de heroïek. Wat is de eigenheid van het alledaagse overleven?

Bégout levert kritiek op de denkers van het alledaagse, zoals Lefebvre en de Certeau, die zijns inziens aan romantische overschatting doen en het alledaagse als verzet tegen onderwerping willen inzetten. Bégout typeert het moeitevolle in het alledaagse leven kort maar krachtig: “Het is niet creatief, niet inventief en niet subversief”.⁴⁹

48 Simon Blackburn. 1998. *Ruling passions. A Theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon, 51. Mijn vertaling.

49 Bruce Bégout, *La découverte du quotidien*. 2010 (2e gewijzigde uitgave). Paris: Allia, 482. Op het niveau van levensvorm gedacht, denken Laugier en Ferrarese juist wel dat die om “transformation ou de résistance” kan gaan. Estelle Ferrarese, Sandra Laugier, *Politique des formes de vie*. 2015. *Raisons politiques* 2015/1, no. 57, 5-12, hier 12. Ik denk dat we langer bij ‘weerstreven’ als een eigen soort streving moeten stilstaan, alvorens de levensvorm van overleven politiek nuttig wordt gemaakt.

De lijdelijkheid van mensen komt volgens hem niet tot stand door onderwerping. Die verergert het moeitevolle leven, maar die laat het niet ontspringen.

De lijdelijkheid in zijn alledaagse vorm weerstreeft, maar is niet in verzet tegen hegemonie. Met ‘weerstreven’ bedoelt hij: leven gaat volgens een andere, eigen streving. Die wordt bepaald door de steilte die op de overlevers afkomt, zoals ik dit noem. Bégout formuleert het als zwaarte, het gewicht van leven, dat bij het alledaagse hoort.⁵⁰ Overleven vormt daarom volgens hem een dissonantie ten opzichte van ‘eigen regie-beleid’, maar is er geen politiek verwoorde kritiek op. Overleven is voor hem wél door en door maatschappelijk gevormd, maar geen verzetscategorie. In *De la décence ordinaire*, een studie naar George Orwells politieke denken en diens fascinatie voor ‘gewone mensen’, draait Bégout de verhouding om. Overleven is geen kritiek op onderdrukking, maar heeft de potentie om het politieke – in mijn woorden de stroom van bij elkaar komen, wrijving, tot begrip komen en conflict – te transformeren.⁵¹

Daarbij moet volgens mij het alledaags overleven niet worden opgevat als een ideaal. Het transformeert wel maar niet op die manier.⁵² Er zit constituerende kracht in overleven,⁵³ doordat overlevers zichzelf namelijk niet definiëren ten overstaan van wetten en ordehandhaving.⁵⁴ Betekent zulks dat de misdaadclans bij overlevers horen? Nee, de constituerende kracht zit juist in ‘het zich-niet-afsluitende wij’. Overlevers herkennen andere overlevers en vormen geen gesloten clan. In mijn eigen woorden, het is veeleer het *ethos van doorzetten* dat constituerend voor het politieke kan zijn. Bégout geeft een

50 Bégout, *La découverte du quotidien*, 483: “cette gravité intrinsèque du quotidien”.

51 Bruce Bégout. 2017. *De la décence ordinaire. Court essay sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell*. Paris: Allia, 76.

52 Bégout, *De la décence ordinaire*, 85.

53 Bégout, *De la décence ordinaire*, 88.

54 Bégout. *De la décence ordinaire*, 81.

startzone voor dat ethos aan: de weerzin, *le dégoût*, tegen vernederen en vernederd worden. Verder wordt er juist geen perfectionisme nagestreefd.⁵⁵

Erin Dorfman wijst er in zijn studie van ‘het alledaagse’ (“proto-fenomenologisch”⁵⁶) op dat het alledaagse breuken kent, dat wat ik de opdoemende steilte noem.⁵⁷ Ik sluit mij hier ten slotte aan bij Frank Chouraqui’s correctie op Dorfman: er is eerder een continuïteit, een samenhoren van alledaagse en steilte, geen breuk. Chouraqui haalt er Merleau-Ponty bij aan die van ‘sedimentatie’ spreekt: het onverwachte dat voor de overlevers toch niet zo onverwacht is, heeft zich gesedimenteerd.⁵⁸ Steilte staat dus niet los of tegenover de overlevers.

Via Bégout waren we bij een tweede spanning uitgekomen die overleven typeert. Hij stelt een spanning op waarbinnen moeiteloos leven zich afspeelt: de spanning tussen enerzijds alledaags doorzetten en verweer tegen anderzijds ingepalmd worden voor andermans ‘progressief’ project. In de kern is dat een volledig andere spanning dan die tussen autonomie en kwetsbaarheid. Kwetsbaarheid wordt daarbij begrepen als onvermogen om (op een liefst meetbare wijze) verrichtingen uit te voeren: men kan dat niet, niet meer of nog niet. Het is ook een andere spanning dan die tussen zelfredzaamheid of *selfreliance* aan de ene kant en onvermogen of *inability* aan de andere kant.

Voor de idee van overleven bieden de begrippen van ‘*conatus essendi*’ en lijdelijkheid een belangrijke eerste onderscheiding. We kunnen aan de hand hiervan al gaan zien waar overlevers mee bezig

55 Bégout. *De la décence ordinaire*, 82 en 87.

56 Aldus typeert Frank Chouraqui Dorfman’s benadering: “this proto-phenomenological account”. Frank Chouraqui, review van Erin Dorfman: *Foundations of the everyday, shock, deferral, repetition*. 2014, in *Continental Philosophy Review* 2016, 49, 259-265, hier: 261.

57 Dorfman noemt het ‘shock’, dat wat tegen de keer in gaat. Erin Dorfman. 2014. *Foundations of the everyday, shock, deferral, repetition*. London: Rowman and Littlefield.

58 Chouraqui, art. cit., 262.

zijn: ze leiden hun leven dat gespannen staat tussen de moeite almaar weer de steilte op te gaan aan de ene kant en het leven ondergaan aan de andere kant. Maar we kunnen, dankzij de tweede spanning die ik met behulp van Bégout kon formuleren, ook al inzien dat de opdracht aan de burger om voor zichzelf te zorgen haaks staat op de overlever: hij of zij doet niet anders dan zich inspannen om overeind te blijven en het schip op de golven te houden. We zien vanuit deze fenomenologie een eerste dissonantie met beleid.

Contrasteren II: *normativity first*?

Dat levert een ander beeld op dan de idee van autonomie die zich moet ontvouwen, bijvoorbeeld tot zelfexpressie en tot ‘vrijheid tot’ en ‘vrijheid van’ (ontleend aan Mill), of van autonomie als redelijke zelfbesturing (ontleend aan Kant). Maar het levert ook een ander beeld op dan wat zorgethica Tronto in verband met zorgethiek en sociale wetenschappen stelt, namelijk dat “we ons moeten bevrijden van de onophoudelijke reïfrenen over ons onvermogen om te handelen.”⁵⁹ Tronto bepleit om ten overstaan van macht, opgevat als onderdrukking, een uitgewerkt idee van verantwoordelijkheid in te zetten. Ze beoogt een verschuiving van een samenleving vol van gemiste verantwoordelijkheid (haar concept van ‘*privilleged irresponsability*’) naar een samenleving waarin gedeelde verantwoordelijkheid wordt genomen, en wel gecentreerd rond zorgen, de bouwsteen bij uitstek van samenleven. Zorgen ziet zij als responsiviteit van mensen die volgens haar per saldo, dus ontologisch

59 Joan Tronto. 2012. *Le risque ou le care?* Paris: PUF: 9. Mijn vertaling.

zoals eerder uitgewerkt, als ‘*caring animals*’ beschouwd moeten worden.

Dat laatste is een normatieve benadering van de sterke soort.⁶⁰ Zelfexpressie, redelijke zelfbesturing en responsiviteit van *caring animals* zijn alle drie voorbeelden, hoe onderscheiden ook, van *normativity first*, dat wil zeggen van het benaderen van realiteiten via de wens tot verandering van de realiteit met behulp van normativiteit.

Waarom zal het door mij voorgestane beeld – opgebouwd uit spanningen die in stand gehouden en vooral niet doorgeknipt moeten worden – anders zijn dan dit soort normatieve programma's? Omdat er plaats is en plaats blijft voor ambigüiteiten, dus voor het ‘zowel dit als dat’. Normativiteit, in de zin van geleiding bij het doen en laten, heeft des te meer kans als realiteit geherbergd wordt, dus als normativiteit niet haaks op de werkelijkheid staat. Voor het godsdienstige *senkrecht von oben*, het gebod van God dat haaks op het menselijk bestaan staat, is veel ‘horizontaal moeten’ en zelfverplichting in de plaats gekomen, overigens náást nauw verholen ‘verticaal moeten’. Is het een idee om normativiteit zo lang mogelijk uit te stellen en eerst minutieus te onderzoeken wat het ethos voor strekking heeft? Ik vermoed van wel, want in het ethos, met zijn geleefde besef van ‘al wel’ en ‘nog niet’ en zijn ‘zowel dit als dat’, ligt de bron voor normativiteit, niet in het ideaal dat de geleefde werkelijkheid normeert.

60 Joan Tronto. 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York, London: New York University Press. Joan Tronto: There is an alternative: *homines curans* and the limits of neoliberalism. *International Journal of Care and Caring* 2017, Volume 1, No 1, March 2017, pp. 27-43.

3.3 Een derde spanningsboog: onomkeerbaarheid en ironie

De derde spanningsboog die ik identificeer, draait om het besef van onomkeerbaarheid: de onomkeerbaarheid van wat is gedaan en wat is ondergaan. De Franse filosoof Philippe Grosos maakt op een indringende manier duidelijk dat het bij onomkeerbaarheid niet gaat om tragiek, althans niet om tragiek in de zin van de Romantiek. Voor wie overleeft gaat onomkeerbaarheid, ook als de overlevers daar helemaal geen woorden voor hebben, om dat wat niet lukt, in mijn woorden dus om de steilte waar je niet tegenop bent gekomen. Niet lukken is volgens Grosos iets anders dan mislukken. Wanneer het niet is gelukt om de steilte op te komen, komt dat niet doordat hij of zij zich er niet voor inspant of niet openstaat voor vernieuwing of verrassing, maar komt dat door de voortdurende ervaring van destabilisering, van het ‘nog-niet’ of ‘weer-niet’ waarmee men het voortdurend op een akkoordje weet te gooien. Dat is een onbegrijpelijk grote krachtinspanning. Grosos sluit zich hierin aan bij de fenomenoloog Henri Maldiney en neemt met waardering zijn neologisme ‘*transpassibilité*’ over.⁶¹ Het ‘*trans*’ van ‘*transpassibilité*’ wil zoveel zeggen als overgeleverd zijn, dat is: overgeleverd zijn aan de steilte (Grosos zelf spreekt van ‘risico’s en gevaren’), maar betekent ook aan zichzelf overgeleverd te zijn.

Overlevers zijn daarom geen relativisten (‘wat ik moest zien te klaren, is toch allemaal maar betrekkelijk’) noch sceptici (‘er is toch niets echt betrouwbaar’), evenmin als ze slachtoffers van het lot zijn en zich daarnaar zouden gedragen. Hun ‘praktijk van overleven’ staat gespannen tussen twee polen: onomkeerbaarheid van het ondergane en gedane enerzijds en bereidheid tot verrassing anderzijds. Maldiney, en Grosos met hem, noemt dat ‘ironie’: de paradox om zich dicht bij de

61 Philippe Grosos. 2014. *Le réversible et l'irréversible. Essai sur la réversibilité des situations d'existence*. Paris: Hermann, 178-179.

onomkeerbare werkelijkheid – rauw, groezelig en vrolijk als die is – te laten verrassen.⁶²

Een micrologie als voorbeeld: in de afscheidsrede van Andries Baart op 17 april 2018 vertelt Andries over de ervaring van Monique, zijn vrouw, als ze op een zaal in het ziekenhuis ligt. Zij is herstellend en 's avonds laat wordt een oudere, slechtiende weduwman met verwarring binnengebracht en bij Monique op die zaal neergelegd. Hij blijft maar praten over wat hij ziet: overal vliegjes. De diagnose luidt: delier. Dan is stevige medicatie niet ver weg. Het is eind december en koud en er is geen vlieg te bekennen. Totdat Monique naar het plafond kijkt: het is een systeemplafonnetje met zaal breed allemaal gespikkelde platen, ook boven het hoofd van de mijnheer met verwarring. Ja, de verwardheid blijft, al wordt die overigens minder als hij de volgende dag zijn vertrouwde mensen ziet die hem letterlijk en figuurlijk terughalen naar de werkelijkheid. Maar paradoxaal genoeg zag hij wel wat hij zag: spikkels die verdraaid veel op vliegjes lijken. Dát is ironie: hetgeen wat je niet verwachtte noch kon verwachten.

Daags erna hebben Monique en ik, toen zij mij ervan vertelde, erom moeten lachen. Ironie kan tragi-komisch zijn (en enkel als hij ontspoord wrede).⁶³ We moesten glimlachen dankzij de opmerkzaamheid van Monique, maar we zagen ook hoe naar de verwarring voor de oude man was. Ook deze reactie van Monique en mij hoort bij ironie: het blijkt mogelijk om beide zijden tegelijkertijd te kunnen zien. De in stand gehouden paradox van de ironie is een ruimte waarin de overlevers 'door kunnen doen', want dat doet ironie: ruimte maken daar waar het niet kan.

62 Grosos, *Le réversible et l'irréversible*, 44-45;50;179.

63 Grosos, *Le réversible et l'irréversible*, 143.

3.4 Een vierde spanning: overleven en het nooit geleefde leven

Zoals ik al aan heb gekondigd, slaat de uitdrukking ‘overleven als levensvorm’ niet alleen op een specifieke culturele klasse, maar ook op een manier van leven die wijder verspreid te vinden is. Anders gezegd, overleven kenmerkt een culturele klasse, maar de overlevingsmodus komt ook voor in andere klassen, zoals de culturele klasse van de zelfverzekerden, zij die leven naar hun eigen adagium dat alles ‘een uitdaging’ is en zij die zich op het ‘goede leven’ oriënteren.

Cory Taylor heeft onlangs, vlak voordat ze stierf, in haar boek *Dying: A memoir* rake maar tegelijk ironische zelfkritiek gegeven op de neiging om ooit een mooier leven te willen leiden: straks, nu nog niet, maar het komt, dat betere leven. “Je gaat er altijd vanuit dat je weet hoe het ongeleefde leven zal zijn. En het is altijd een betere versie van het leven dan je feitelijk hebt geleefd. Het andere leven is betekenisvoller en doelbewuster. Het is op een onmogelijke manier vrij van tegenslagen en ongelukken”.⁶⁴

Hiermee wijst Taylor op iets dat in de voorstelling van het mooie, geslaagde leven ontbreekt. In mijn woorden: we stuiten op een essentiële afwezigheid van realiteitszin, ja, zelfs de weigering ervan, en op het mythische karakter van vooruitgang. De over-benadrukking van vooruitgang, van de beweging naar voren opgevat als ‘altoos beter’, verhindert om de andere bewegingen te zien en die te zien als eigensoortige en vermenschlijkende bewegingen. Ik noem de beweging naar omlaag, naar de plek waar lotgenoten trappelen en snuiven om boven te komen. Ik noem de beweging van het vallen, met de oriëntatie op dieper en dieper. Tot slot noem ik de bewegingen van het afweren en ontvluchten. Met Merleau-Ponty kunnen we zeggen: die bewegingen

64 [Mijn vertaling]. Cory Taylor. 2016. *Dying. A memoir*. Melbourne: Tin House Books: 33. “You always assume you know how the unlived life turns out. And it is always a better version of the life you’ve actually lived. The other life is more significant and more purposeful. It is impossibly free of setbacks and mishaps”. Taylor stierf op 5 juli 2016.

hebben hun eigen doelgerichtheid en betekenis die niet bepaald wordt door de beweging omhoog.⁶⁵

David Kleinberg-Levin heeft in een drietal studies naar het ontwerp van leven dat op geluk uit is, laten zien hoe ambivalent het gelukstreven is als het geen raad weet met ongeluk. Kleinberg-Levin werkt met wereldliteratuur, onder meer met Beckett, Döblin, Sebald. In zijn studie naar het werk van Samuel Beckett ontwikkelt hij de these dat Becketts werk een en al *inquiry* is naar de manier waarop ongeluk wordt weggewerkt door stoer een ideaal overeind te houden terwijl dat ideaal ondertussen implodeert. Beckett voert zijn *inquiry* volgens Kleinberg-Levin uit door “de stemmen en levens in herinnering te roepen en, in zekere zin, te representeren van degenen van wie in de dominante representaties van leven [...] niet onderkend wordt dat ze lijden, berooid zijn en levend dood”.⁶⁶

Kleinberg-Levin brengt dat wegdrukken van levenswerkelijkheden expliciet in verband met burgerlijkheid. Niet voor niets is daarbij ook Adorno's bestudering van Beckett een belangrijke bron voor hem.⁶⁷ Het onvermogen om te rouwen over dat wat in het leven werd nagestreefd maar nooit is gerealiseerd en het onvermogen om te aanvaarden dat het verhoopte leven nooit is geleefd, is nauw verbonden aan een culturele klasse.⁶⁸ Behalve dat Adorno laat zien hoe zulk onvermogen gebonden is aan een burgerlijke klasse, analy-

65 Thomas Fuchs. 2000. *Leib-Raum-Person. Entwürfe einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 63: “eigen Absichtlichkeit und Sinnhaftigkeit”.

66 [Mijn vertaling]. David Kleinberg-Levin. 2015. *Beckett's Words. The Promise of Happiness in a Time of Mourning*. London etc.: Bloomsbury, 187.

67 David Kleinberg-Levin. 2012. *Redeeming Words and Promise of Happiness*. Plymouth: Lexington Books, 8. Ik laat om praktische redenen de derde studie David Kleinberg-Levin. 2013. *Redeeming Words. Language and the Promise of Happiness in the Stories of Döblin and Sebald*. Albany, NY, SUNY Press buiten beschouwing.

68 Kleinberg-Levin, *Beckett's Words*, 175.

seert hij ook wat voor politieke gevolgen dat onvermogen heeft. Het onvermogen houdt in dat men gaat kiezen voor één kant en zich enkel laat leiden door het regime van geluk, ook als dat geluk er niet is, niet meer is of nooit is gekomen, in plaats van de spanning uit te blijven houden tussen steilte en lijdelijkheid. De ‘voltooid leven’- discussie zou langs deze andere invalhoek onderzocht kunnen worden, dus als het resultaat van het denken van een klasse die haar denken over geluk voor algemeen geldig houdt.

Samenvattend kunnen we ten aanzien van deze vierde spanningsboog zeggen: burgers die overleven ontdekken de discrepantie tussen aan de ene kant het oude anticiperen op wat voor beter en mooier leven er nog moet komen en het doorleven in die verwachting, aan de andere kant het nieuwe ‘door doen’. Een van de door mij voorgestane onderzoekswegen is om ook empirisch te onderzoeken wat de genoemde ontdekking voor werking heeft. Ik denk dat de ervaring van verbrijzeling van de intieme voorstelling van leven, een voorstelling die aan stukken gaat, zoals die in de micrologie van Cory Taylor wordt gefileerd, de kracht kan hebben om de verkokering van culturele klassen te doorbreken. Het kapot gegane beeld helpt om overlevers te herkennen. De scherven zijn nodig. We zullen zo dadelijk zien dat de maatschappelijke achtergrond van overlevers verder geanalyseerd kan en moet worden. Er is op zijn zachtst gezegd wrijving tussen overlevers en anderen. Die wrijving heeft met posities van groepen in de samenleving te maken en niet met verschil in voorkeur tussen gelijk gepositioneerden. Die laatstgenoemde visie, een quasi liberale, kunnen we gevoeglijk als kortzichtig ter zijde leggen.

3.5 Samenvatting van vier spanningen

Ik heb tot dusver vier spanningen genoemd waarbinnen overlevers ‘door kunnen doen’: (1) de spanning tussen lijdelijkheid en steilte; (2) de spanning tussen alledaags doorzetten en verweer tegen ingepalmd te worden voor andermans ‘progressief’ project; (3) de spanning

tussen onomkeerbaarheid van het ondergane en gedane aan de ene pool en de verrassing via het misverstand aan de andere pool; (4) de spanning tussen enerzijds de fictieuze voorstelling van een geslaagd leven en anderzijds ‘doordoen’ als die voorstelling stukgaat.

4. Een culturele klasse en haar ‘burgerlijke koude’

In dit onderdeel ga ik in op wat culturele klasse inhoudt volgens Andreas Reckwitz (4.1.), op wat met name bij Adorno de ‘koude blik’ van burgers op een lagere klasse inhoudt (4.2.) en tot slot op wat de aangeleverde onderscheidingen voor zorgethiek kunnen betekenen (4.3).

4.1 Culturele klasse

Op een verrassende manier stelde de Duitse socioloog Andreas Reckwitz in zijn recente boek *Die Gesellschaft der Singularitäten* vast dat we in de Laatmoderniteit (weer) met een klassenmaatschappij van doen hebben. Met ‘klasse’ doelt hij op een sociale groep die een cultureel patroon van levensvoering deelt en tegelijkertijd een bepaalde gemeenschappelijke sociale positie deelt in de vorm van uitgerust-zijn met sociaal relevante bronnen (kapitaal) alsmede een bepaalde vorm van arbeid.⁶⁹ Klasse is bij hem zowel materieel als cultureel bepaald. Hij spreekt nadrukkelijk van een in de Laatmoderniteit opgekomen nieuwe sociaal-culturele klasse, een ‘middenstand’. Authenticiteit, zelfverwerkelijking, culturele openheid en diversiteit, kwaliteit van leven en creativiteit zijn voor hem de parameters van deze levensstijl, die hij ook wel ‘levensvoering’ noemt.⁷⁰

69 [Mijn vertaling]. Andreas Reckwitz. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp, 274, noot 2; 363-370: Tableau der spätmodernen Klassen und ihre Relationen.

70 *Idem*, 274-275.

Reckwitz ziet – spiegelbeeldig aan deze middenklasse – ook een nieuwe onderklasse.⁷¹ Dat zijn de laaggekwalificeerden die in precare omstandigheden leven. De culturele klasse van de burgers is bezig om het eigen leven, daarbij inbegrepen het eigen innerlijk, in regie te nemen. Daarbij kan in beginsel alles omgevormd worden teneinde een “goed, kwalitatief rijk en stimulerend leven” te leiden.⁷² Deze nieuwe middenklasse kijkt op allerlei manieren neer op de klasse van het precariaat. Ideeën over ethiek en opvoeding (Bildung) spelen een belangrijke rol in het devaloriseren van mensen uit de lagere klasse, aldus Reckwitz: zij gaan bijvoorbeeld niet goed met hun lichaam om, zorgen niet volgens de eisen van de middenklasse voor hun gezondheid en geven te veel mee met het ouder-worden. Ze doet niet aan de gewenste, ja, vereiste zelfdiscipline. De onderklasse wordt zodoende gemaakt tot het “voorwerp van negatieve culturalisering”, ze wordt de uitdrukking van het ethisch slechte.⁷³ Dit misprijzen voor de onderklasse werd eerder in de kritische theorie al uitgetekend.

4.2 Bürgerliche Kälte

De blik ‘naar beneden’ die Gronemeyer ‘koud’ noemt⁷⁴, was al door Horkheimer en Adorno beschreven als ‘bürgerliche Kälte’. Kou is natuurlijk een metafoor. De koude blik en de eis zichzelf in de hand te houden om zodoende een volwaardige morele actor te worden, staat tegenover de ‘warme’, sympathetiserende blik. Met een koude blik kijkt de burgerlijke klasse naar het mislukkende, beschadigde leven,

⁷¹ *Idem*, 279.

⁷² *Idem*, 296.

⁷³ *Idem*, 359.

⁷⁴ Reimer Gronemeyer, Charlotte Jurk. 2017. Entprofessionalisieren wir uns! Über die Sprache der Versorgungsindustrie: Wie Plastikwörter die Sorge um andere infizieren und warum wir uns davon befreien müssen. In: Reimer Gronemeyer, Charlotte Jurk (Hg.), *Entprofessionalisieren wir uns. Ein kritisches Wörterbuch über die Sprache in Pflege und sozialer Arbeit*. Bielefeld: [transcript], 9.

aldus Adorno. Het beroep op het ideaal van het goede leven speelt hierbij een belangrijke rol, de burgerlijke invulling van dat ideaal wel te verstaan. De koude blik betekent ook een “nietsontziende toepassing van de idealistische moraal”.⁷⁵ Daarvoor is de-sensibilisering noodzakelijk. Ook wetenschappers moeten vooral ‘nuchter’, nauwkeurig en zonder zichzelf in het geding te brengen naar aangrijpingspunten kijken om mensen in de onderklasse tot overname van de gewenste levenswijze te brengen en hen – paradoxaal als het is – tot autonome actoren om te vormen.⁷⁶

Taal en beelden spelen daarbij volgens Adorno en Horkheimer een grote rol: er zijn beeldende voorstellingen nodig om de kou over te laten nemen door de onderklasse. De voorstelling van wie en wat mensen zijn, moet algemeen geldig worden, ook als de invulling ervan evident aan de burgerlijke klasse gebonden is. Mensen in de onderklasse moeten naar zichzelf gaan kijken als waren ze burgerlijk. Ze dienen ook nuchter naar zichzelf te kijken, want dat maakt het hun gemakkelijker te leven met de tegenspraken en spanningen waarmee ze leven.⁷⁷ Zo staan ze ook indifferenter ten opzichte van het zware lot van anderen.

Adorno kritiseert de export van dit mensbeeld van de ene klasse naar de andere en kritiseert de tendens er een ontologie van te maken.⁷⁸ Nicolas Duvoux heeft meer recent laten zien dat dit misprijzen onderzoekbaar is. Deze Franse socioloog deed empirisch onderzoek naar sociaal werk. Hij heeft laten zien wat de actuele werking is van

75 [Mijn vertaling]. Andreas Gruschka. 1994. *Bürgerliche Kälte und Pädagogik: Moral in Gesellschaft und Erziehung*. Wetzlar: Büchse der Pandora, 38.

76 Gruschka, *Bürgerliche Kälte*, 42-43.

77 Gruschka, *Bürgerliche Kälte*, 57.

78 Espen Hammer. 2005. *Adorno and the Political*. London, New York: Routledge, 107.

dit misprijzen en hoe het ‘ingeslikte beleid’ in het zelfbeeld van de zogenaamde lagere klasse op verschillende manieren doorwerkt.⁷⁹

Het lijkt mij van groot belang om daarbij om de positie van de criticus zelf ook onder kritiek te houden. Adorno deed dat expliciet. Degene die de burgerlijke koude blik en het overdragen van die koude blik op een lagere klasse kritiseert, is in zijn ogen niet zelf een beter mens met een moreel superieure positie.⁸⁰ Tot slot van deze kritiek op de kritiek neemt Adorno de metafoor van koude (versus warm) in beheer, noteert wat er in de analyse van de metafoor opgaat en wat niet. Immers, metaforen zijn meeslepend. Tegenover kou staat niet ‘warm, dus goed’.⁸¹ Als de gegeven situatie bestaat uit een koude blik en het doen internaliseren daarvan in een lagere klasse, dan is het enige dat er op zit, dit: kijken naar wat het belang van die klasse kan zijn, aldus Adorno. Daarmee komen we vlak bij wat ik ‘meedenken’ heb genoemd.

4.3 Betekenis voor zorgethiek

Zoals aan het begin opgemerkt, staat er aan het begin van de zorgethiek een feminisme dat zich druk maakte (en dat nog doet) over het wegdenken van *gender, class and color*. Misschien dat het geduldig bestuderen van ‘overlevers’ met behulp van fenomenologie en sociale theorie een van de toegangspoorten kan zijn om het opnieuw over

79 Nicolas Duvoux. 2009. *L'autonomie des assistés*. Paris: PUF. Duvoux laat zien dat mensen die sociale dienstverlening krijgen op drie manieren reageren: ze slikken het autonomie-idee in en merken voortdurend de spanning met hun feitelijke kwetsbaarheid; ze gebruiken autonomie door hun ziekte en onmogelijkheden voorop te zetten, hetgeen de hulpverleners in een spagaat kan brengen (p. 108); ze weigeren hulp, als reactie op het op autonomie aangesproken worden.

80 Gruschka, *Bürgerliche Kälte*, 51.

81 Zie ook over koud en warm als politieke metafoor Hartmut Rosa. 2010. *Theorien der Gemeinschaft*. Hamburg: Junius, 40ff.

gender, class and color, alle drie dus, te hebben. Ik beperk me nu echter tot klasse.

Voor de zorgethiek zijn de onderscheidingen van culturele klasse en van burgerlijke koude van belang. Dit ten eerste om zich niet op het pad te gaan bewegen van geïdealiseerde voorstellingen. Ten tweede om de subtiele hegemonie van ene culturele klasse over de andere te doorzien, maar – ten derde – dat niet om die hegemonie vervolgens te kritiseren met een eigen, alternatief, fundamenteel ‘beter’ en ontologisch ‘eigenlijker’ mensbeeld. Een soortgelijke kwestie van strategie speelt een rol bij de-sensibilisering. We zagen dat Adorno in de burgerlijke cultuur de eis tot de-sensibilisering bloot legde. Het lijkt me niet goed om dan voor het tegenovergestelde te pleiten, dus vóór sensibilisering. Tegendenken begint bij de-sensibilisering, bij de kwesties die daarbij optreden en bij de barsten in de de-sensibilisering.

Zowel Reckwitz’ idee van de burgerlijke culturele klasse die met een pedagogische blik naar een andere, precair levende klasse kijkt, alsook Adorno’s analyse van de-sensibilisering lijken me voor de zorgethiek van groot belang. De inzichten van de zorgethiek zouden als het ware door die kritieken heen gehaald moeten worden. Zijn zorgethische ideeën over relationaliteit niet klassegebonden? Is het zorgethisch pleidooi voor aandacht en sensibiliteit grondig en kritisch genoeg om de discipline van de-sensibilisering aan te kunnen? Ik betwijfel dat laatste omdat de ‘macht-is-onderdrukking-benadering’ dwarszit en dat wat ‘fout’ zou zijn buiten neerlegt. Dat blijkt heel praktisch bij de confrontatie van zorgethische ideeën over relationaliteit met zorgformules als *advanced care planning*, *shared decision making*, zorg-op-maat en met zorgbeleid dat is gericht op het bevorderen van zelfredzaamheid van burgers en met de bijbehorende eisen (als ze niet doen wat de beleidsmaker wil, worden

ze afgestraft)⁸², het zogenaamde *Fordern und Fördern*. Het sociaal beleid van de gemeente Rotterdam is er een mooi voorbeeld van.

Met al zulke zorgformules en zulk zorg- en welzijnsbeleid doen instanties hun best een probleem op te lossen. Ik twijfel niet aan de goede bedoelingen die daarin zijn geïnvesteerd. Misschien paradoxaal maar voor de zorgethiek, die zowel met beleidsmakers wil meedenken maar ook gepast wil tegendenken, zal het in mijn ogen nodig zijn veel grondiger over de eigen inzichten na te denken. Nu zijn de inzichten als van was: dat is de kracht maar tot op heden ook de zwakte van de zorgethiek. De uiterst welwillende hervormingsideeën in zorg en welzijn en hun soms straffe uitwerking in uitvoerend beleid zijn gediend met tegendenken, niet met een te onkritisch inweven van of amenderen met ‘relationaliteit’. Dat helpende tegendenken kan pas slagen als de eigen inzichten institutiebestendiger zijn en als de claim dat zorgethiek vanuit praktijken denkt, verdiept wordt. Het concept ‘levensvorm’ levert mijns inziens precies die verdieping: het brengt namelijk praktijken en leefwereld bij elkaar.

5. Overleven als levensvorm

Wat is een levensvorm? Er zijn zoals gezegd al diverse proposities beschikbaar met betrekking tot zoiets als ‘overleven als levensvorm’, al zijn die alle niet sterk genoeg geoperationaliseerd noch empirisch onderzocht. Ik noemde al de ideeën van Rancière (*raw life*) en Agamben (*bare life*). Beiden, zowel Rancière als Agamben, spreken bovendien van ‘levensvorm’.⁸³ Daar valt door onderzoekers veel van te leren. Rancière wijst bijvoorbeeld op iets dat voor onderzoekers een noodzakelijke

82 Als er in zorgbeleid wordt opgeëist en afgestraft, noemt Andries Baart dat in *De Zorgval* ‘punitief’.

83 O.a. Johannes Scheu. Giorgio Agamben: Überleben in der Leere. In: Stephan Moebius, Dirk Quadflieg. 2011. *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Heidelberg, Berlin: Springer, pp. 439-451.

ontnuchtering inhoudt. Ik kan het nog sterker zeggen, het is een cold turkey voor onderzoekers die beleidsondersteunend onderzoek doen naar een bepaalde ‘kwetsbare doelgroep’ en dan menen te weten hoe dat leven eruit ziet en wat er veranderd moet worden. Experts moeten niet de wereld voor anderen verklaren, aldus Rancière. In zijn ogen staan degenen die uitleggen tegenover ‘de ignoranten’, dus tegenover degenen die hun eigen leven niet zouden begrijpen. Laatstgenoemden worden geacht om na de uitleg door experts van ‘hoe het echt zit’ in actie te komen op de wijze die de experts wenselijk vinden. Niettemin zijn (ook in mijn ogen) degenen die worden onderzocht even intelligent als de onderzoekers.⁸⁴ Maar ik laat die proposities hier nu goeddeels als een *piste de travail* liggen.

Ik ga hier vooral in op Rahel Jaeggi’s idee van een levensvorm. Daarvoor heb ik drie redenen. Ik ga bij haar te rade omdat zij (1) expliciet levensvormen, dus steeds in meervoud, beziet als een alledaagse *praktijk*, als een “trage samenhang van praktijken”.⁸⁵ Bovendien is zij geïnteresseerd (2) in de rommeligheid en tegenstrijdigheden in een levensvorm; een levensvorm hoeft niet bij voorbaat als consistent gedacht te kunnen worden. Dat spoort met zorgethiek (en ook diverse andere soorten ethiek, zoals van Mary Midgley) die in realiteiten en niet in systeembouw is geïnteresseerd.⁸⁶ Jaeggi gaat er niet vanuit dat

84 Jacques Rancière. 2008. *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique Éditions.

85 Rahel Jaeggi. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp, 94 ff.; 69: “ein Interesse daran .. wie Menschen leben, was sie tun und wie sie es tun”. Zie ook Rahel Jaeggi. 2015. Towards an immanent critique of forms of life, in: *Raisons politiques* 2015/1, no. 57, 13-29, hier 16: “Forms of life...contain the cultural and social reproduction of human life. It follows, then, that I am asking about forms of life in the plural”.

86 Bij wijze van contrast: ik doe geen beroep op het begrip levensvorm zoals Martha Nussbaum dat ontwikkeld heeft. Nussbaum’s versie van ‘levensvorm’ wordt door haar geplaatst binnen haar grotere ontwerp van ethiek, met als drie loodlijnen: liberaal denken, realisme zoals Putnam het opvatte en aristotelische teleologie. Donatelli, Piergiorgio. 2014. *Manières d’être humain. Une autre philosophie morale*. Paris: Vrin, 149-173. Dat zijn dan tevens mijn

elke levensvorm moreel goed is. De laatste reden is (3) dat er volgens haar over de moraliteit van een levensvorm argumentatief valt te twisten. Haar argumentatie bij dat laatste spoor kan ik hier nu niet ten einde mee bewandelen. Tot slot, (4), is het voor de zorgethiek van belang dat zij voorbij de “inperkende distinctie van moraliteit versus ‘het goede leven’” gaat.⁸⁷

Jaeggi omschrijft een levensvorm aldus: een levensvorm is een bundel (of ‘ensemble’) van praktijken en oriëntaties die betrekking hebben op de collectieve manier waarop levens worden geleefd, zonder echter streng gecodificeerd te zijn noch door instituties verplicht worden. Ze zijn “tegelijk gegeven en gemaakt”. Ze hebben een zekere diepte, duur, omvang en traagheid en zijn dus anders dan een mode. Maar vooral is een levensvorm een levensvorm doordat er een kwestie of een problematiek centraal staat waarvoor de levensvorm de weg vormt om met die kwestie verder te komen door die kwestie leefbaar te maken. Het gaat dus in een levensvorm niet om een probleem met een oplossing, maar om een weg om er verder mee te komen. Daar zit de normativiteit in deze opvatting van levensvorm: een levensvorm heeft een strekking die het in meer of mindere mate (of ook *niet*) mogelijk maakt met de kwestie verder te komen.⁸⁸

Dat zijn allemaal kenmerken die op ‘overleven’ van toepassing zijn. De kwestie van de levensvorm ‘overleven’ is om bij steilte en gladheid overeind te blijven dan wel weer overeind te komen. De levensvorm maakt het mogelijk dat het leven ‘bewoonbaar’ is, zoals Jaeggi het uitdrukt.⁸⁹ Jaeggi gaat diep in op de tegenstrijdigheden die

drie redenen waarom ik die opvatting niet volg: haar aandrang om manieren van leven te willen universaliseren (en dus weg gaat van geleefde levens praktijken, haar per saldo hoogliberale idee van autonomie en het gebrek aan omdenken van teleologie (zoals Mary Midgley dat, i.v.m. de door de Moderniteit veroorzaakte breuk in Aristoteles’ *causa finalis* wél heeft gedaan).

87 Jaeggi, *Towards an immanent critique*, 14.

88 Jaeggi, *Kritik der Lebensformen*, 77ff; 119; 142.

89 *Idem*, 227.

in een levensvorm kunnen voorkomen en maakt daar uiteindelijk veel ruimte voor. Tegenstrijdigheden moeten niet verheerlijkt worden, maar de levensvorm bestaat eruit bij te leren, nog meer repertoire te krijgen en het intussen uit te houden met de oerkwestie.⁹⁰

Sensibiliteit: zorgethica Sandra Laugier voegt in haar benadering van levensvormen iets heel belangrijks toe. Zij maakt erop attent dat het in een levensvorm, en dat gaat mijns inziens in hoge mate op voor de ‘praktijk van overleven’, draait om de sensibiliteit voor wat ertoe doet: kleine dingen of alledaagse momenten als er zich ‘stompen’ of ‘botsingen’ voordoen, dit alles met het oog op ‘door doen’.⁹¹ Micrologisch gesproken, bij al die herrie heb je toch je oorstoppers weten terug te vinden zodat je een beetje kunt slapen en niet weer als een wrak opstaat of heb je kunnen blijven groeten terwijl je in conflict bent met je buren of collega’s waardoor er een beetje ontspanning heeft kunnen ontstaan. Precies deze sensibiliteit zélf, dit vermogen tot waarnemen, is zeer kwetsbaar, aldus Laugier. Voor de levensvorm is het van belang die sensibiliteit te herwinnen en te schakelen van groter naar kleiner en terug, van de steilte die zich voordoet naar de kleine dingen om het uit te houden, zonder te banaliseren, en weer terug van kleiner naar groter. Dit soort responsiviteit is wat overleven tot een eigen levensvorm maakt. De steilte en de glibberigheid zit in het overleven, is geen buitenwereld, maar overlevers weten te vallen en door te gaan, zolang het gaat. ‘Zolang het gaat’: en dat roept de vraag op naar wat helpen eigenlijk is in een laatmoderne samenleving. ‘Zolang het gaat’ roept bovendien de vraag op wat, politiek gesproken, *Verelendung* betekent. Ik laat voor het moment dit – voor de toekomst van zorgethiek belangrijke – spoor gaan.⁹²

90 *Idem*, hfst. 8 en 9.

91 Laugier, *Face aux désastres*, 168-169.

92 Kijk voor de vraag naar helpen en *Verelendung* in de spiegel van Joao Biehl, antropoloog in Princeton. Joao Biehl. 2005. *Vita. Life in a zone of social abandonment*. Oakland Ca: University of California Press.

Contrasteren III: het ideaal van zelfontplooiing als epistemische praktijk

Overleven contrasteert met zelfrealisering. Hier wil de zorgethicus in gesprek met de humanistiek. Terwijl de vooraanstaande humanistica Hanne Laceulle probeert te ontsnappen aan de diepgaande ambigüiteiten van de Laatmoderniteit, omschrijft zij zelfrealisatie als “een proces van morele zelfontwikkeling gericht op de optimalisering van het eigen potentieel tot moreel actorschap”.⁹³ De zojuist geschetste overlevers leven niet in de spanning van een morele conditie die opgevoerd en verbeterd moet worden, maar in andere spanningen. Ik kom op de nadruk op moraliteit en op de andere spanningen dadelijk terug. Overleven biedt zich niet aan als locus voor verandering van boven en van opzij, eerder als locus voor het weerstreven er van. Collega Hanne Laceulle heeft in haar dissertatie een ontwerp gemaakt van zelfrealisatie, waarbij zij kritisch blijft in de richting van idealisering maar ook ten aanzien van de dominante laatmoderne, grijpende vorm van zelfrealisatie. Zij pleit voor “strong moral agents” en mensen die waarde-georiënteerd leiding nemen in hun leven. Zorgvuldig als zij is, loopt zij de bezwaren na die tegen zelf-realiseringsdiscoursen worden ingebracht, zoals het bezwaar dat het zelfrealiseringsdiscours moraliserend is en dat het te eenzijdig nadruk legt op individuen.⁹⁴ Het is in hoge mate loffelijk – meer wetenschappers zouden

93 H. Laceulle. 2016. *Becoming who you are. Aging, self-realization and cultural narratives about later life*, 317 (mijn vertaling).

94 Laceulle. *Becoming who you are*, pp. 324-333.

het moeten doen– dat zij zelf ook de bezwaren tegen haar alternatieve voorstel wikt en weegt.

Ik draag een ander bezwaar aan dan zij doet in haar prijzenswaardige zelfkritiek. Mijn vermoeden is dat ook het bijgestelde idee van zelfrealisatie als een ideaal moet werken. Klopt dat? Mijn bezwaar is empirisch en epistemologisch van aard. Ik formuleer het in vraagvorm. Zouden we niet via empirisch onderzoek, meer bepaald minstens ook door kwalitatief-empirisch onderzoek, moeten weten wat leven met het ideaal van zelfrealisatie *teweegbrengt*? Zouden we door culturele klassen op te sporen ook niet kunnen gaan zien wat mogelijk de klassebepaaldheid is van het ideaal van zelfrealisatie? Misschien is er sprake van een “*erreur de cadrage*”, zoals Sandra Laugier dat noemt.⁹⁵ Misschien is het eigen alternatieve conceptuele frame on-doorzien klassegebonden. Zouden we langs die weg ook niet kunnen uitzoeken welke ambigüiteiten rond het ideaal in feitelijke levens bestaan? Zouden die dan niet te denken moeten geven? Zou het kunnen zijn dat er groepen mensen leven op een humaniserende wijze die ver afstaat van zelfrealisatie?

Natuurlijk cirkelt mijn bezwaar om de creatie van een ideaal, ook van een uitgezuiverd ideaal. De term ‘ideaal’ is, net zoals de termen ‘spontaneïteit’, ‘egoïsme’ en ‘altruïsme’, een uitvinding van de 18^e eeuw, de eeuw van de Moderniteit. Een ideaal ensceneert, zet een toneel op, met hoofd- en bijrollen, coulissen, een script, en dat alles met het oog op gezien worden. De fenomenaliteit van leven en van overleven wordt verdreven door zo’n spektakel.

95 Laugier, op. cit., 170.

Geleefd leven wordt ge-de-realiseerd. Dat brengt het gevaar met zich mee dat de fenomenaliteit van overleven en van groepen die daarnaar leven, onzichtbaar wordt.

Tien jaar geleden wees de Franse filosoof Guillaume le Blanc er al op dat er zoiets bestaat als ‘de logica van de onzichtbaarheid’, met het effect dat degenen die niet zichtbaar worden voor de idealist, van hun eigen alledaagse leven vervreemd raken.⁹⁶ Idealisme is dus niet onschuldig. We zijn hier in het epistemisch register van waarnemen en kennen, van kennis die telt en kennis die wordt verworpen of gediscrediteerd – we zijn niet in het register van normativiteit. Vanwege de nabijheid van dit idealisme tot politiek beleid kunnen we ‘*epistocracy*’ spreken. Het is schijnbaar milde epistocratie. ‘Ideaal’ klinkt immers mooi, net als zelfrealisatie. Bij ideaal hoort echter dat iedereen er iets bij denkt, bijvoorbeeld: ja, maar de werkelijkheid is toch anders. Of: de realisering van het ideaal komt er toch niet echt van. We nemen het, als het zo uitkomt, met een korrel zout. Als het weer anders uitkomt, wordt juist het nastrevenswaardig ideaal weer sterk benadrukt. Daarmee zeggen we ook: een ideaal is een altijd wijkende einder. Er is iets ergerlijks mis met moreel idealisme dat heerst via kennis die wel of niet geldig mag worden. De feministe Jackie Stacey brengt de epistocratie van moreel idealisme mooi op een noemer; zij noemt dit ‘*wishing away ambivalence*’, dat wil zeggen: het wegwensen van de feitelijk aanwezige dubbelzinnigheid in het ideaal, zoals de ingebouwde onmogelijkheid van het ideaal.⁹⁷

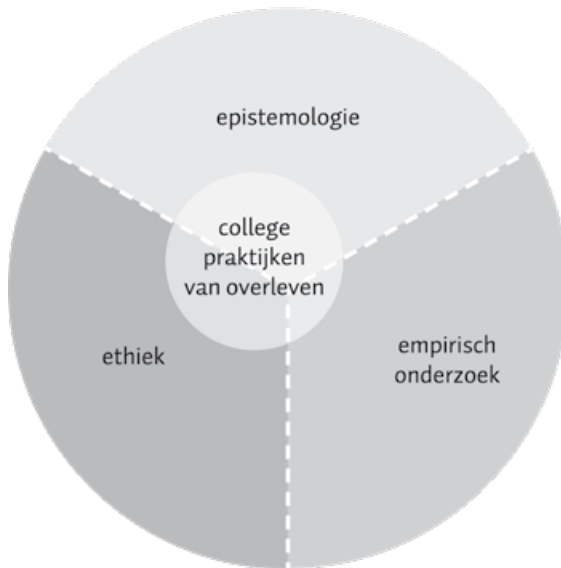
96 Guillaume le Blanc, *Soi-même comme un étranger*. In: Renaud Ego, Michel Guérin (eds.), *Le Mépris*. Arles: Actes du Sud, 125-135, hier: 127.

97 Jackey Stacey. 2014. *Wishing away ambivalence*. *Feminist Theory* vol. 15 (1), 39-49.

Slot: dank en voorwaarts

Wat ik tot dus ver heb gedaan is een klein deel schetsen van een groter onderzoek. Er is epistemologie aan de orde, politieke ethiek en empirisch onderzoek.

Onderzoek naar praktijk van overleven



Dat laatste kwam er hier via een vignet bescheiden aan te pas. Een vignet is letterlijk een druivenblad waarop is geschreven. Het blad vergaat. Daarmee gaan ook de toedracht en de woorden teniet. Dat is niet erg wanneer het vignet een realiteit heeft doen oplichten. Op alle drie de vlakken – epistemologie, ethiek en kwalitatief-empirisch onderzoek – is nog veel werk te verrichten om de ‘praktijk van overleven’ niet buiten zicht te laten blijven.

Geachte aanwezigen, aan het slot van dit college bedank ik u voor het samen nadenken. U allen wens ik alle goeds, niet in het minst degenen aan wie ik mijn hart heb verpand, de studenten en promovendi. Moge de Universiteit voor Humanistiek en daarbinnen de groep zorgethiek een mooie toekomst tegemoet gaan.

Geachte rector, beste Gerty, ik eindig met een bekentenis van spijt en schuchterheid. Het spijt mij dat ik er op de UvH weinig aan heb kunnen bijdragen om de moraalproductie te breidelen, de soms mateloze wil in te tomen om normatief te denken, om de gruwelen rondom en in ons met normatieve aanwijzingen te willen corrigeren. Van de vier Nederlandse universiteiten waar ik heb gewerkt, is er geen zo dol op het morele register als de UvH. Het spijt me. Om te ontdekken wat goed is, moet je durven af te zien van wat je eigen culturele klasse gewenst vindt.

Dan, geachte rector, ik heb het je nooit durven vragen maar ik had vandaag samen met jou heel graag een cabaretje willen doen. Om de een of andere reden behoort de parodie zoals Kingsley Amis' *Lucky Jim* en de satire, zoals J.F. Hermans' *Onder professoren wél*, maar de ironie van cabaret niet tot het vaste universitaire repertoire. Toch is er iedere dag op de UvH stof genoeg voor: de studente die me bij het kopieerapparaat doodernstig zegt dat de dak- en thuislozen in de Catharijnesteeg een zingeingsprobleem hebben. Dat levert in ons cabaret een scène met een grimlach op. En hoe vaak hoor je niet – oprecht bedoeld maar niet minder komisch – de tot UvH-lingo geworden uitdrukking 'de plekken der moeite' van André Wierdsma, en dat in de mond van de verbijsterend stralende twintigers. Jij en ik hoeven maar 1% uit te vergroten en we hebben een academisch cabaret. Bij cabaret hoort een verkleedpartij. Dan stop ik vast een extra kussen voor mijn gebroken buikwand. Immers, zelfironie hoort erbij. Moge ironie in het humanistische repertoire worden opgenomen. Misschien dat we dadelijk samen toch wat scripts kunnen maken. *Vale, vale.*

Literatuurlijst

- Adorno, Theodor. 1969. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baart, Andries en Christa Carbo. 2013. *De Zorgval. Beelden, ervaringen en verhalen/Analyse, kritiek en uitzicht*. Amsterdam: uitgeverij Thoeis.
- Beemer, Theo. 1992. *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen [afscheidscollege].
- Bella Casa, María Puig de la. 2017. *Matters of Care. Speculative Ethics in More than Human Worlds*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bégout, Bruce. 2005. *La découverte du quotidien*. Paris: Allia.
- Bégout, Bruce. 2017. *De la décence ordinaire. Court essay sur une idée fondamentale de la pensée politique de George Orwell*. Paris: Allia.
- Beith, Don. 2018. *The birth of sense. Generative passivity in Merleau-Ponty's philosophy*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Berger, Maxi. 2015. Praxis, Arbeit und Subjektivierung im Kontext von kritischer Theorie und Praxistheorien. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 101, no. 4, 538-550.
- Biceaga, Victor. 2010. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- Biehl, Joao. 2005. *Vita. Life in a zone of social abandonment*. Oakland CA: University of California Press.
- Blackburn, Simon. 1998. *Ruling passions. A Theory of practical reasoning*. Oxford: Clarendon.
- Blanc, Guillaume le. 2008. Soi-même comme un étranger. In: Renaud Ego, Michel Guérin (eds.). *Le Mépris*. Arles: Actes du Sud, 125-135.
- Braedly, Susan, Meg Luxton (ed). 2010. *Neoliberalism and Everyday life*. Montreal: McGill University Press.
- Bröckling, Ulrich. 2002. Jeder könnte, aber nicht alle können. *Eurozine* 1-15.
- Bröckling, Ulrich. 2013. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Berlin: Suhrkamp.
- Bühmann, Andrea D. 2005. Das Auftauchen des unternehmerischen Selbst und seine gegenwärtige Hegemonialität. Einige grundlegende

- Anmerkungen zur Analyse des (Trans-) Formierungsgeschehens moderner Subjektivierungsweisen, in: *Forum: Qualitative Sozialforschung*, vol. 6, no. 1, art. 16. <http://www.qualitative-research.net/fqs/>
- Bührmann, Andrea D. 2010. *Care or control of the self? Norbert Elias, Michel Foucault and the subject in the 21st century*. Newcastle : Cambridge Scholars.
- Casid, Jill H. 2012. Handle with Care. *The Drama Review* vol. 56, no. 4, pp. 121-135.
- Celikates, Robin. 2015. Against manichaeism: the politics of forms of life and the possibilities of critique. In: *Raison politiques* 2015/1, no. 57, 81-96.
- Chouraqui, Frank: review van Erin Dorfman: *Foundations of the everyday, shock, deferral, repetition*. 2014. In: *Continental Philosophy Review* 2016, 49, 259-265
- Donatelli, Piergiorgio. 2014. *Manières d'être humain. Une autre philosophie morale*. Paris: Vrin.
- Dorfman, Eran. 2014. *Foundations of the everyday, shock, deferral, repetition*. London: Rowman and Littlefield.
- Duvoux. Nicolas. 2009. *L'autonomie des assistés*. Paris: PUF.
- Evans, Brad, Julian Reid. 2013. Dangerously exposed: the life and death of the resilient subject. *Resilience. International Policies, Practices and Discourses*. Vol. 1, no. 2, pp. 83-98.
- Fassin, Didier. 2010. Ethics of Survival: A Democratic Approach to the Politics of Life. *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism and Development*. Vol. 1, no. 1, Fal 2010, pp. 81-95.
- Fassin, Didier. 2014. True life, real lives; Revisiting the boundaries between ethnography and fiction. *American Ethnologist* vol. 41. No. 1, pp. 40-55.
- Ferrarese, Estelle, Sandra Laugier. 2015. Politique des formes de vie. In: *Raisons politiques* Vol. 57, no. 1, 5-12.
- Fuchs, Thomas. 2000. *Leib-Raum-Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Thomas, et al, *Das leidende Subjekt*, Alber Verlag 2014.
- Gilligan, Carol. 1987. Moral Orientation and Moral Development. In: *Women and Moral Development*, edited by Eva Feder Kittay and Diana T. Meyers. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 19-33.

- Gronemeyer, Reimer, Charlotte Jurk. 2017. Entprofessionalisieren wir uns! Über die Sprache der Versorgungsindustrie: Wie Plastikwörter die Sorge um andere infizieren und warum wir uns davon befreien müssen. In: Reimer Gronemeyer, Charlotte Jurk (Hg.), *Entprofessionalisieren wir uns. Ein kritisches Wörterbuch über die Sprache in Pflege und sozialer Arbeit*. Bielefeld:[transcript], 9-12.
- Grosos, Philippe. 2014. *Le réversible et l'irréversible. Essai sur la réversibilité des situations d'existence*. Paris: Hermann.
- Gruschka, Andreas. 1994. *Bürgerliche Kälte und Pädagogik. Moral in Gesellschaft und Erziehung*. Wetzlar: Büchse der Pandora Verlag.
- Guyer, Sara. 2007. The Rhetoric of Survival and the Possibility of Romanticism. *Studies in Romanticism*, vol. 46, no. 2. Pp. 247-263.
- Guyer, Sara. 2014. Language nu, vie nue. Wordsworth et la rhétorique de la survie. In: *Multitudes*, vol. 1, no. 55, pp. 72-81.
- Hammer, Espen. 2006. *Adorno and the political*. London, New York: Routledge.
- Hammer, Espen. 2000. Minding the World. Adorno's critique of idealism. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, no. 1, pp. 71-92.
- Han, Byung-Chul. 2014. *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Harbin, Ami. 2016. *Disorientation and Moral Life*. Oxford: Oxford Scholarship.
- Haroche, Claudine. 2008. *L'avenir du sensible. Les sens et les sentiments en question*. Paris: PUF.
- Heijst, Annelies van. 2011. *Professional Loving Care. An Ethical View of the Healthcare Sector*. Louvain: Peeters.
- Hobuss, Nicola Tams (Hg). 2014. *Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältniss von Gabe und kulturelle Praktiken*. Bielefeld: [transcript].
- Jaeggi, Rahel. 2005. "No individual Can Resist": *Minima Moralia* as Critique of Forms of Life. *Constellations* vol. 12, no. 1, pp. 65-82.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2015. Towards an immanent critique of forms of life. *Raisons politiques*. Vol. 57, no. 1, pp. 13-29.
- Jaeggi, Rahel. 2016 (2). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Berlin: Suhrkamp.

- Joseph, Jonathan. 2013. Resilience as embedded neoliberalism: a governmentality approach. *Resilience. International Policies, Practices and Discourses*. Vol. 1, no. 1, 38-52.
- Kleinberg-Levin, David. 2012. *Redeeming Words and the Promise of Happiness. A Critical Theory Approach to Wallace Stevens and Vladimir Nabokov*. Lanham etc.: Lexington Books.
- Kleinberg-Levin, David. 2013. *Redeeming Words. Language and the Promise of Happiness in the Stories of Döblin and Sebald*. Albany, NY, SUNY Press.
- Kleinberg-Levin, David. 2015. *Beckett's Words. The Promise of Happiness in a Time of Mourning*. London etc.: Bloomsbury.
- Laceulle, Hanne. 2016. *Becoming who you are. Aging, self-realization and cultural narratives about later life*. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek (dis).
- Leibetseder, Bettina. 2011. A Critical Review on the Concept of Social Technology. *Social Technologies*, vol. 1, no. 1, pp. 7-24.
- Lidwell, William, Kritina Holden, Jill Butler. 2010. *Universal Principles of Design*. Beverly, MA: Rockport Publishers.
- Little, Miles, Emma-Jane Sayers, Kim Paul, Christopher F C Jordens. 2000. On surviving cancer. *Journal of the Royal Society of Medecine*, Oct. 2000, vol. 93, no. 10, 501-503.
- Lovell, Anne M., Stefania Pandolfo, Veena Das et Sandra Laugier, *Face aux désastres. Une conversation à quatre voix sur la folie, le care et les grandes détresses collectives*, Éditions Ithaque, 2013.
- Lynch, Michael. 2013. Ontography: Investigating the production of things, deflating ontology. *Social Studies of Science*, 43(3), 444-462.
- Maynard, M. Travis, Lucy L. Gilson, John E. Mathieu. 2012. Empowerment – Fad or Fab? A Multilevel Review of the Past Two Decades of Research. *Journal of Management*, Vol. 38, no. 4. Pp. 1231-1281.
- Martin, Claude. 2013. Penser la vulnérabilité. Les apports de Robert Castel. *Alter. European Journal of Disability Research*, Vol. 7, no. 4, pp. 293-298.
- McInerney, Daniel. 2006. *The Difficult Good: A Thomistic Approach to Moral Conflict and Human Happiness*. New York: Fordham University Press.
- Rancière, Jacques. 2008. *Le spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique Éditions.

- Ricoeur, Paul. 1960. *Finitude et culpabilité. L'homme faillible*. Aubier Éditions Montaigne: Paris.
- Ricoeur, Paul. 1989. *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*. Heidelberg: Mohr Siebeck.
- Ricoeur, Paul. 2004(2). *The conflict of interpretations*. London, New York: Continuum.
- Reckwitz, Andreas. 2017. *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut. 2016(3). Geworfen oder getragen? Subjektive Weltbeziehungen und moralische Landkarten. In: H. Rosa, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Berlin: Suhrkamp, 374-413.
- Rosa, Hartmut. 2016. *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Robinson, Fiona, Catia C Confortini. 2013. Symposium: Maternal Thinking for international Relations? Papers in honor of Sara Ruddick. *Journal of International Political Theory*, Vol. 10, no. 1, 38-45.
- Röttgers, Kurt. 2012. *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie*. Bielefeld: [transcript].
- Scheman, Naomi. 2011. Forms of Life. Mapping the Rough Ground. In: idem, *Shifting Ground: Knowledge and Reality, Transgression and Trustworthiness*. Oxford: OUP, pp. 149-168.
- Scheu, Johannes. 2011. Giorgio Agamben: Überleben in der Leere. In: Stephan Moebius, Dirk Quadflieg. *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Heidelberg, Berlin: Springer, pp. 439-451.
- Schneider, Martin, Markus Vogt. 2017. Responsible resilience: Rekonstruktion der Normativität von Resilienz auf Basis einer responsiven Ethik. *Gaia* 26/ S1: 174-181.
- Schöningh, Matthias. 2006. Zwischen Technokratie und Biopolitik. Zur Rekonstruktion des Begriffs Sozialtechnologie. In: *Ethica*, Jg. 14, no. 2, pp. 303-323.
- Sheringham, Michael. 2006. *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*. Oxford: OUP.

- Smith, Steven B. 2016. *Modernity and Its Discontents: Making and Unmaking the Bourgeois from Macchiavelli to Bellow*. New Haven CT: Yale University Press.
- Stacey, Jackie. 2014. Wishing away ambivalence. *Feminist Theory*, vol. 15, no. 1, pp. 39-49.
- Suleiman, Ezra N. 1978. *Elites in French Society: The Politics of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Tronto, Joan. 2012. *Le Risque ou le care?*, Paris: PUF.
- Tronto, Joan. 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York, London: New York University Press.
- Tronto, Joan. 2017. There is an alternative: *homines curans* and the limits of neoliberalism. *International Journal of Care and Caring*, Volume 1, Number 1, March 2017, pp. 27-43.
- Vrooman, J.C. 2016. *Taking part in uncertainty. The significance of labor market and income protection reforms for social segmentation and citizens' discontent*. Den Haag: SCP.
- Waldenfels, Bernard. 2010. Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* jg. 58, nr. 1, 71-81.
- Wiles, Janine. 2011. Reflections on being a recipient of care: vexing the concept of vulnerability. In: *Social and Cultural Geography*, Vol. 12, no. 6, pp. 573-588.
- Zwier, Jochem, Vincent Blok, Pieter Lemmens. 2016. Phenomenology and the Empirical Turn: a Phenomenological Analysis of Postphenomenology. In: *Philosophy and Technology*, jg. 29, no. 4, 313-333.

Academische loopbaan Frans Vosman

Frans J.H. Vosman (* 18 juni 1952) was van 2013-2018 hoogleraar zorgethiek aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht. Daarvoor was hij van 2006-2013 hoogleraar christelijke ethiek en spiritualiteit aan de Universiteit van Tilburg (TiU) waar hij met Annelies van Heijst en Andries Baart zorgethisch onderzoek kon opzetten, van 2000-2006 hoogleraar moraaltheologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en van 1990-2000 daar als UD en UHD werkzaam. Hij deed zijn promotieonderzoek in Rome en Parijs (1978-1981), promoveerde bij Louis Vereecke CssR, z.g.. Hij werkte in Nijmegen binnen het vakgebied moraaltheologie en medische ethiek (1986-1990). Hij studeerde van 1971-1977 aan de Katholieke Universiteit Nijmegen (Radboud Universiteit) moraaltheologie bij Theo Beemer z.g., theologie van het maatschappelijk handelen bij Arend van Leeuwen z.g., en wijsbegeerte.

Colofon

Overleven als levensvorm
Zorgethiek als kritiek op het ideaal
van het 'geslaagde leven'
Prof. dr. Frans Vosman

ISBN 978 90 8253 5860
NUR 715

Vormgeving & illustratie omslag
Netty van Haarlem

Foto op pagina 3:
© Lynsey Addario (*Getty Images*)

De tekst van dit afscheidscollege is online te vinden via de
website van de Universiteit voor Humanistiek: www.uvh.nl