

A la recherche de la voix vulnérable



'Arch of Hysteria' (1993) door Louise Bourgeois, tentoongesteld in het Centre Pompidou in Parijs (2008)

Kwetsbaarheid en kwetsbaar burgerschap in de Franse zorgethiek

Master Zorgethiek en beleid



Marieke Potma, studentnummer: 1006614, 7 maart 2016

Email: info@wijsgerigcoach.nl

Begeleider: prof. dr. Carlo Leget, tweede lezer: prof. dr. Frans Vosman

Examinator: dr. Alistair Niemeijer

"He is not a rubbish person," I said, lowering my voice, speaking to Florence alone.
"There are no rubbish people. We are all people together."

J. M. Coetzee (1998). *Age of Iron*. New York: Penguin Books.

Samenvatting

De Franse zorgethici onderscheiden fenomenologische, ontologische, sociale en politieke vormen van kwetsbaarheid. (Maillard 2011) Kernthema's zijn fragiliteit, afhankelijkheid, lichamelijke en uitsluiting. Drie typen van sociale kwetsbaarheid zijn armoede, marginalisering en sociale minachting. (Le Blanc 2007) Een drie-eenheid kwetsbaarheid-fragiliteit-precariteit wordt onderscheiden. (Thomas 2008) Daarnaast onderzoekt Laugier (2011) ook taalfilosofisch de kwetsbaarheid van de zorgethiek als politieke ethiek zelf. De Franse zorgethici gaan te rade bij de (politieke) filosofie, de sociologie en de (sociale) psychologie. Ze gebruiken onderzoek uit die disciplines om 1) de juiste kritische bandbreedte van kwetsbaarheid voor de zorgethiek te bereflecteren, 2) kwetsbaarheid uit het risico-discours van sociologie en neoliberal denken te bevrijden en 3) kwetsbaarheid te gebruiken als lens om autonomie, veerkracht en bescherming of overheersing zorgethisch mee te denken. Sociale kwetsbaarheid uit de sociologie wordt zorgethisch omgedacht tot sociaal *geproduceerde* kwetsbaarheid.

In een grammatica van kwetsbaarheid (Laugier 2011) worden via bovengenoemde disciplines de mogelijkheden en moeilijkheden van kwetsbaarheid onderzocht. Te nauw gedefinieerd categoriseert kwetsbaarheid groepen of personen. Te breed gedefinieerd verliest kwetsbaarheid aan betekenis: ze wordt dan onkritisch door een verlangen om alles te willen beschermen. Kwetsbaarheid brengt een radicale verandering in de waarneming en analyse van sociale relaties tot stand. De Franse zorgethici kijken via kwetsbaarheid naar het alledaagse.

Maillard (2011) vult Ricoeurs notie van 'een kwetsbare autonomie' (een autonomie die nooit *mogelijk* is) aan tot 'een kwetsbare autonomie die altijd bedreigd kan worden'. Kwetsbaarheid meedenken vult zo het beeld van het autonome individu aan. Er ontstaat zowel zorgethische ruimte voor het temporele, relationele en lichamelijke, als voor afhankelijkheid. Door kwetsbare autonomie zorgethisch mee te denken ontstaat ook waarnemings- en denkruimte voor lijden, vervreemding en kwetsbaarheid-fragiliteit-precariteit.

Als definitie van burgerschap geeft Laugier (2011): burgers zijn mensen die zorgbetrekkingen met elkaar hebben. Zorg- en burgerschapskwesties liggen dicht tegen elkaar aan, omdat ze beiden over lokale kwesties gaan, over beslissingen wie er bij hoort. Burgerschap wordt zorgethisch doordacht en opnieuw gedefinieerd als zorg

voor een sociaal complex proces. (Garrau en Le Goff 2010) Het zwaartepunt van de Franse zorgethiek ligt niet op *rechtvaardig* maar op *belangrijk*: ‘Wie is deze persoon, in wat voor wereld leeft hij en in wat voor leven vindt ons gesprek eigenlijk plaats?’ (Laugier 2007). Gelijkheid (gelijkheid van stemmen, inclusieve gelijkheid), vrijheid (relationele, gesitueerde vrijheid) en broederschap (solidariteit en verbondenheid) worden via de koppeling van kwetsbaarheid en burgerschap zorgethisch doordacht. Alleen een politiek met een gelijkheid van stemmen, geruggesteund door een sociale niet paternalistische staat, kan vorm geven aan een democratische politieke zorgethiek. (Brugère in Garrau en Le Goff 2010) Gelijkheid wordt hiermee gelijkheid van stemmen, want gelijkheid an Sich sluit altijd sommigen *uit*, door anderen *in* te sluiten. (Le Blanc 2011)

De noties politieke kwetsbaarheid en het risico op uitsluiting worden door Franse zorgethici in ieders leven gedacht naast universele kwetsbaarheid. Daarmee vergroten ze de gemeenschappelijke publieke ruimte. De notie kwetsbaarheid maakt ook plaats voor de sfeer van emoties: ‘Gelijkheid op het gebied van zorg kan bereikt worden via kwetsbaarheid als een frame voor ethiek, met daarbij een collectieve verantwoordelijkheid waarbij oog is voor een concrete ‘ander’’. (Brugère 2014) Bij verantwoordelijkheid wordt ook onzekerheid meegedacht. Via Pettit (1997) wordt burgerschap en burgerrecht voor uitgestotenen zorgethisch doordacht. (Le Blanc 2011)

Mijn conclusie is dat kwetsbaarheid juist geen logica heeft, in het verlengde van een ‘ethiek zonder ontologie’, en baat heeft bij een eigen kritische sponsigheid. (Thomas 2008, Garrau 2013) Die wordt gekoppeld worden aan de kritische blik van de zorgethiek zelf, steeds reflecterend over de bandbreedte van kwetsbaarheid (Laugier 2011). ‘Vrijheid, gelijkheid en broederschap’ kan zorgethisch gedacht worden, via de lens kwetsbaarheid, als relationele gesitueerde vrijheid, inclusieve gelijkheid en verbondenheid. Als zorg de zorg voor het behouden en repareren van onze wereld is, is kwetsbaarheid een waardevolle notie om de grenzen van zorg en burgerschap mee te bevragen.

Voorwoord

Er bestaat een relatie tussen de filosofische vragen die iemand zich stelt en zijn eigen levensverhaal. Tijdens de colleges van de master Zorgethiek en beleid begonnen er steeds meer stukjes van de zorgethische puzzel op mijn eigen denken en leven te passen. Vanwege mijn achtergrond in de filosofie en uit persoonlijke interesse merkte ik dat ik me afvroeg hoe de Nederlandse zorgethiek een stem zou kunnen krijgen in het politieke debat. Daarnaast werd ik, door mijn vrijwilligerswerk in de palliatieve zorg, geraakt door politieke kwetsbaarheid. Onder politiek versta ik de oorspronkelijke notie van 'politiek' als afgeleid van het Griekse politikos, 'van, of met betrekking tot, de polis', de huidige staat met burgers. Deze geraaktheid wilde ik graag leren articuleren. Het deed me deugd daartoe tijdens het schrijven van mijn thesis Franse zorgethici als leermeesters te hebben. Ik hoop van harte dat het eindresultaat een academische bijdrage kan leveren in het zorgethisch denken over kwetsbaarheid. Zelf weet ik dat de scheidslijn tussen meetellen en buitengesloten worden op het politieke toneel hard gekerfd wordt. Moge die grens vervagen. Om vat op het selecteren, lezen en schrijven te krijgen heb ik zelf plaats genomen in een denkbeeldig theater. Ik gebruikte drama in mijn hoofd dus als metafoor. De schrijver van het stuk was in eerste instantie Guillaume le Blanc met zijn *Que faire de notre VULNERABILITE?* (2011) De inspiratie over kwetsbaarheid kwam van de 'Grammaires de la vulnérabilité' (Gaille en Laugier 2011) en begrip over de hele setting kreeg ik van o.a. Patricia Paperman en Sandra Laugier (2011). Ik bekeek vanuit de zaal, te midden van het Franse publiek, de scènes, rollen en intriges op het toneel. Het publiek is vertrouwd met de politieke setting: de neo-republiek. Mijn Nederlandse blik struint het toneel af en begint gaandeweg de posities te onderscheiden die de verschillende spelers innemen. Het stuk gaat over kwetsbaarheid. Het valt me niet zwaar me te verplaatsen in het personage van de denkbeeldige hoofdpersoon: een kwetsbaar gemaakt mens. En een maatschappij die wegkijkt.

Bij kwetsbaarheid als begrip staan we meestal niet lang stil. Toch heeft iedereen er wel een beeld bij of kent het gevoel. Als je dieper over de betekenis gaat nadenken blijkt het een rekbare notie die opeens behoorlijk vaag kan worden: kwetsbare kwetsbaarheid. Hoe kun je kwetsbaarheid dieper denken? Bij mij zijn vele

verschijningsvormen de revue gepasseerd: aardlagen broosheid, breekbaarheid, hachelijkheid en raakbaarheid; cirkels kwetsbaarheid, fragiliteit en precariteit; drieluik of juist schuivende panelen. Vaak zag ik kwetsbaarheid als een hoeveelheid discoursen om zo toegang te krijgen tot een onderzoek naar een op het eerste gezicht vanzelfsprekend verschijnsel. Kwetsbaarheid vond ik, zoals het vervolg duidelijk moge maken, in een ontologisch, antropologisch, socio-historisch en risico discours. Door het bestuderen van kwetsbaarheid als een taalspel en zoekbegrip kreeg ik de werking van kwetsbaarheid in de samenleving beter in beeld. Dat komt omdat we allemaal zowel intern als extern gewond kunnen raken. Nauw met kwetsbaarheid samenhangende begrippen zijn onzekerheid, reëel of potentieel gevaar of risico, en daarmee onze plek als burger in de gemeenschap en in ons netwerk van relaties. Daarmee dringt zich de vraag op wat de consequenties van de verschillende discoursen zijn op praktisch en politiek niveau. Discoursen beschrijven en construeren de sociale wereld. Ze werken op twee manieren in op burgers. Ten eerste representeren ze onze sociale wereld. Ten tweede laten ze praktijken en instituties tot stand komen die voortkomen uit deze representaties.

Het discours over universele (ontologische en relationele) menselijke kwetsbaarheid biedt ons een normatieve bril. Aan de politiek de taak om omstandigheden te waarborgen waarbij we zo menselijk mogelijk kunnen leven. De valkuil is dat universele kwetsbaarheid als begrip zo algemeen is dat het weinig met de echte maatschappij en de concrete wereld te maken heeft. Het socio-historisch perspectief biedt een beschrijving van de contexten en de processen die kwetsbaarheid kunnen veroorzaken. Hierbij ligt aan de ene kant het gevaar op de loer dat er in groepen kwetsbaren gedacht wordt en wordt kwetsbaarheid een hele smalle notie. Aan de andere kant kunnen de noties ‘diskwalificatie’ of ‘ontvriending’ (mijn vertalingen van ‘*désaffiliation*’, dat dicht tegen uitsluiting aanzit) van de Franse socioloog Robert Castel, of sociale diskwalificatie van de Franse socioloog Serge Paugam, wellicht verheldering en een herziening van de politiek bieden. Waar het manco van universele kwetsbaarheid juist de breedte is, kan het socio-historische denken in termen van uitsluiting kwetsbaarheid een betere bandbreedte geven. En waar de nadruk te veel op zelfredzaamheid en eigen kracht ligt, kan het focussen op structurele maatschappelijke problemen een welkome aanvulling zijn. Zo komen we na

omzwervingen steeds dichterbij de zorgethiek met haar focus op het situationele en concrete in ons web van kwetsbare relaties.

Inhoudsopgave

Samenvatting	p. 3
Voorwoord	p. 5
I Aanleiding en motivatie	p. 11
Maatschappelijke relevantie	p. 11
Wetenschappelijke relevantie	p. 12
II Onderzoekdoel	p. 17
III Probleemstelling en vraagstelling	p. 17
Probleemstelling	p. 17
Hoofdvraag	p. 18
Deelvragen	p. 18
IV Literatuurkeuze en afbakening	p. 19
V Leeswijzer	p. 21

I Kwetsbaarheid

1. Hoe ziet volgens Franse zorgethische denkers (een grammatica van) kwetsbaarheid eruit?	p. 23
1.1 Precisering van ‘care’	p. 23
1.2 Een grammatica van kwetsbaarheid	p. 25
1.3 Van fragiliteit tot en met precariteit	p. 28
1.4 Kwetsbaarheid als obstakel	p. 32
2. Bij welke andere disciplines gaan Franse zorgethici te rade?	p. 34
2.1 Kwetsbaarheid en de sociale wetenschappen	p. 34
2.1.1 Risico en ‘de val’	p. 36
2.1.2 Sociaal geproduceerde kwetsbaarheid	p. 38
2.2 Kwetsbare ethiek	p. 40
2.3 Dimensies van kwetsbaarheid	p. 43
3. Hoe kunnen we autonomie zien in relatie tot kwetsbaarheid?	p. 46
3.1 Kwetsbaarheid en autonomie	p. 46
3.2 Kwetsbaarheid als zoekbegrip	p. 50
3.3 Maillard doordenkt Tronto en Ruddick	p. 53
3.4 Waardigheid en kwetsbaarheid	p. 54
3.5 Kwetsbaarheid bij Levinas en Ricoeur	p. 56

Samenvattende conclusie I	p. 58
II Burgerschap	
4. Hoe wordt in Frankrijk vanuit zorgethisch perspectief nagedacht over burgerschap?	p. 61
4.1 De Franse wereld	p. 61
4.2 De relatie tussen het alledaagse, politiek en zorgethiek	p. 65
4.3 Kwetsbaarheid als lijm en vervreemdende kwetsbaarheid	p. 67
Samenvattende conclusie II	p. 70
III Kwetsbaar burgerschap	
5. Hoe wordt vanuit Frans zorgethisch oogpunt gedacht over kwetsbaar burgerschap en uitsluiting?	p. 71
5.1 Betekenissen en ideaaltypen van kwetsbaarheid	p. 71
5.2 Contract, gelijkheid en inclusie. Kittay, Goodin en Le Blanc	p. 73
5.3 Wat is uitsluiting?	p. 77
5.4 Kwetsbaarheid en burgerschap	p. 83
5.4.1 Neoliberalisme, republikanisme en klassen van kwetsbaarheid	p. 87
5.4.2 Zorg, participatie en overleg: zorgpolitiek en democratische politiek	p. 84
5.4.3 Fundamentele en problematische kwetsbaarheid. Garrau als koppelaarster: een huwelijk tussen Pettit en Tronto?	p. 85
6. Hoe ziet een kwetsbaar gemaakte burger er uit en hoe kan hij zijn stem laten klinken?	p. 100
6.1 Hebben de stemlozen een stem?	p. 100
6.2 Sociaal lijden en gevolge van kwetsbaarheid	p. 103
6.3 Zorg en politiek	p. 105
6.4 Kwetsbaarheid en weerbaarheid	p. 108
6.5 De stem van kwetsbaarheid	p. 112
Samenvattende conclusie III	p. 116

Verder onderzoek	p. 120
Welke details van het tableau lichten op en vragen om verder onderzoek van zorgethici?	p. 120
Literatuur	p. 128
Dankwoord	p. 134

I Aanleiding en motivatie

De aanleiding tot het doen van onderliggend onderzoek was de uitnodiging om op een internationale bijeenkomst van zorgethici en studenten een aantal vragen te mogen stellen over de Franse zorgethiek. Tijdens mijn master werd het me duidelijk hoezeer de Nederlandse zorgethiek nog zoekende was. Uit pure nieuwsgierigheid ging ik eens kijken bij onze Franse ‘buren’. Het trof me dat er vanuit taalfilosofische, sociale en politieke wetenschappelijke hoek een felle discussie gaande was over de zorgethiek. Er werd een open debat gevoerd. Daarbij werd kwetsbaarheid in vele nuances doordacht, als raakbaarheid, precariteit¹, delicaatheid, breekbaarheid en broosheid. Daarnaast merkte ik bij mijn vrijwilligerswerk in de palliatieve zorg dat politieke beslissingen over bezuinigingen in de zorg of over euthanasie direct burgers in de praktijk troffen. De door de zorgethiek aangeleerde manier van aandachtig luisteren, klein kijken en morele sensibiliteit hielp me om in schijnbaar onbetekenende verhalen kwetsbaarheid ‘in bed’, op de gangen van de palliatieve unit en in de politiek beter te ontwarren. In mijn ontwikkeling werd ik zo gevoed door de praktijk en de theorie en lichtten bouwstenen als kwetsbaarheid en burgerschap op. Begrippen uit de filosofie als vrijheid, autonomie en rechtvaardigheid, die ik vanuit de traditionele ethische stromingen nooit kon ‘grijpen’ vanwege een abstract soort bloedeloosheid, werden vager door zorgethische noties als kwetsbaarheid en niet weggijken van tragiek. Dit maakte dat ik eindelijk ethiek begon te begrijpen als dat wat er voor mensen echt toe doet om met anderen te kunnen samenleven.

Maatschappelijke relevantie

Het is herfst. Asielzoekerscentra worden als paddenstoelen uit de grond gestampt. Ik kijk naar het acht uur journaal (NOS 2015). Syriërs trekken jonge bomen uit de hei. Grotere bomen worden uitgegraven. Ze zeggen er blij van te worden. De coördinator Landschap is ook blij. Zij blij, wij blij. Wat willen we nog meer? Anders gezegd: het moreel goede wordt door alle betrokkenen ervaren. Er is een wij en een zij, een dichotomie, die kan oplossen als je samen gaat werken. Je kunt inclusief burgerschap hebben als je het recht even tussen haakjes plaatst, wanneer mensen geen

¹ ‘Precariteit’ wordt ook in Nederland steeds vaker gebruikt. Het woord precariaat is een neologisme dat samengesteld is uit proletariaat en precair (onzeker, zorgelijk, hachelijk), maar betreft niet een

verblijfsvergunning hebben. Neem je als heuristische zorgethische notie kwetsbaarheid in deze concrete situatie dan komt er aan het licht dat zowel onze natuur (vertegenwoordigd door ons Landschapsbeheer) als Syrische vluchtelingen kwetsbaar zijn. En lost de dichotomie op.

Voor mij tekent dit de maatschappelijke relevantie van mijn onderzoek. Je land ontvluchten maakt je kwetsbaar. Je komt na boottocht en hordenloop door Europa in een nieuw land. Je valt onder de zorg van zorgverzekeraar Menzis: ‘Voel je goed, geef een knuffel. Nederlander fysiek, sociaal én mentaal in balans’. Een beetje lummelen in het asielzoekerscentrum maakt je passief, en daardoor schijn je na een poosje ook niet meer mee te kunnen werken aan je vertrek. Als de oorlog over is. Daarom mag je nu bomen rooien in onze natuur. De asielzoeker schijnt er soms niets van te begrijpen, land is om eten op te verbouwen, niet om te beheren. Wat bedoelen die Nederlanders met Natuurbeheer? Volgens Pharos is het ‘een win-win voor de Nederlandse samenleving’ (Pharos 2013), omdat een asielzoeker zijn identiteit verder kan invullen en daardoor beter aansluiting vindt bij onze maatschappij. Vroeger een multiculturele samenleving, nu een participatiesamenleving. ‘Asielzoekers die tijdens hun verblijf in Nederland zijn ‘empowered’ hebben ook grotere kans op een positieve en duurzame terugkeer naar het land van herkomst.’ Op journaalbericht en artikeltje Pharos kun je een discours analyse loslaten. Doe je dat met zorgethische bril dan springen er diverse discourses in het oog die raken aan de zorgethiek: kwetsbaarheid, burgerschap, empowerment, inclusie en *caring democracy*. Discourses die kritisch bevraagd kunnen worden. Ook op het punt van de dichotomie wij-zij uit de definitie van Joan Tronto. Kan een zorgethische archeologie van kwetsbaarheid ons beter helpen kijken?

De hamvraag van de zorgethiek ‘Wat is goede zorg gegeven deze particuliere situatie?’ die bij bovenbeschreven maatschappelijke casus aan de orde is, leidt tot de volgende paragraaf over de wetenschappelijke relevantie van mijn onderzoek.

Wetenschappelijke relevantie

Tronto schrijft in haar boekbespreking van een bundel essays over kwetsbaarheid in feministische theorie (Tronto, 2014) dat binnen de Anglo-Amerikaanse filosofie kwetsbaarheid nog niet veel aandacht heeft gekregen. Wel het ‘protecting the vulnerable’ van Goodin van dertig jaar geleden. Nu is het tijd voor piketpalen om het

concept kwetsbaarheid in al zijn diversiteit beter te begrijpen. Volgens Tronto maken alle essays helder dat kwetsbaarheid ons kan helpen moreel lastige situaties in een ander licht te begrijpen. Met uiteenlopende manieren van denken over kwetsbaarheid. Hoe kan één term zowel universele ontologische kwetsbaarheid (Fineman) als de particuliere kwetsbaarheid, van personen die door anderen geschaad kunnen worden, dekken? Er is volgens Tronto behoefte aan ‘a taxonomy to distinguish "distinct but overlapping kinds of vulnerability"’ (p. 7). Tronto vindt de taxonomie die voorgesteld wordt nogal complex. Verder zijn er vaak situaties waar door elkaar lopende soorten kwetsbaarheid zich voordoen, niet de ene (universele) of de andere (contingente). Bij een gehandicapt mens kan fysieke zwakte en economische precariteit geconstateerd worden door een zorgverlener en verworden tot een alomvattende kwetsbaarheid die als een paraplu over de gehandicapte wordt geplaatst. Waarmee hij dan in z’n geheel een kwetsbaar mens wordt. Ik citeer in z’n geheel, omdat Tronto een uitleg geeft van de door mij vetgemaakte woorden:

‘The taxonomy they offer is somewhat complex: it consists of three different sources of vulnerability and two states of vulnerability. The three sources include **inherent** vulnerability (those universal vulnerabilities intrinsic to the human condition), **situational** vulnerability (those that arise from context), and **pathogenic** vulnerability (situational vulnerabilities that arise from significant oppression or injustice, or "when a response intended to ameliorate vulnerability has the paradoxical effect of exacerbating existing vulnerabilities or generating new ones" (9)). **Dispositional** vulnerability represents a possible vulnerability (e.g., all women of child-bearing age might become pregnant) while **occurrent** vulnerability has actually happened (8-9).’

Ze onderscheidt dus de volgende oorzaken van kwetsbaarheid: inherente of universele, situationele en pathogenische. Kwetsbaarheid kent twee modi: een potentiële en een actuele. Volgens Tronto benadrukken veel continentale schrijvers over kwetsbaarheid weer andere aspecten van universele kwetsbaarheid. Daardoor slaan ze ook andere denkpaden in. De bescherming die kwetsbaarheid schijnt te vragen, vraagt ook om een verdere analyse. Net zoals het doordenken van autonomie, kwetsbaarheid en geweld. In mijn thesis hoop ik te ontdekken in welke richting de Franse zorgethici kwetsbaarheid leiden.

Zorgethiek denkt contextueel en kijkt niet weg van tragiek en kwetsbaarheid. Ook mijn thesis is contextueel, niet alleen biografisch maar ook maatschappelijk en intertekstueel. Mijn conceptueel zorgethisch onderzoek leunt op de volgende uitgewerkte begrippen van de zorgethiek: kwetsbaarheid, contextualiteit, relationaliteit, macht en positie. Ik denk via de lens van zorg na over de ordening van de samenleving, dus het politiek-ethische deel van de zorgethiek. Omdat zorgen een sociale praktijk is en zorgethiek een interdisciplinaire discussie, stemmen we voortdurend op elkaar af. Door het perspectief van de Franse zorgethiek in te nemen hoop ik dat er een dialoog tot stand kan komen over epistemologische posities. Door de data van een ander land waar te nemen (een ander ‘wij’, waar ‘de toon schriller, de aanzegging dramatischer, de beeldspraak hysterischer’ is (Heijne 2015)) kan ik als door een perspectiefwisseling, en door een poosje mee te luisteren, figuren van kwetsbaarheid ontwarren.

De boekbespreking is een opstapje om de landkaart die tot nu toe getekend is in de Verenigde Staten te confronteren met het Franse debat. Komt er dan een andere landkaart uit, of een aanvulling en verfijning van wat er in de Verenigde Staten is bedacht? Daarbij moeten we ons bedenken dat kwetsbaarheid een woord is dat we gebruiken om in bepaalde contexten iets specifieks te willen benoemen. Het is dus een begrip dat verschillende invullingen kent, afhankelijk van de context waarin het gebruikt wordt, en het discours, vakgebied en perspectief van waaruit het ingezet wordt. Daarom schets ik die context, en geef per vakgebied aan hoe over kwetsbaarheid wordt gesproken om te kunnen begrijpen wat er daar en dan bedoeld is. Er zijn niet verschillende soorten kwetsbaarheid die onafhankelijk van context en vakgebied een soort onveranderlijke betekenis hebben. Kwetsbaarheid is enorm context-, vakgebied en discoursafhankelijk. Daarom ga ik in mijn scriptie ook in op de sociologische, (taal- en politiek)filosofische, psychologische perspectieven en verplaatsingen van het ene naar het andere discours. Om het in de conclusie in een zorgethisch discours te ‘zuigen’.

Ik beschouw mijn scriptie namelijk als een zoektocht naar wat Garrau het sponsbegrip kwetsbaarheid noemt. Ik kan me daar heel goed in vinden. In Frankrijk is die spons anders volgezogen. Ik beschrijf bijvoorbeeld ook hoe kwetsbaarheid in de sociologie

benaderd wordt, veranderd is en zo de zorgethiek weer aan het denken heeft gezet.

Wat zit er allemaal in die Franse spons?

Epistèmè is voor Foucault een manier van kennen in een bepaald tijdperk, een onderliggend gestructureerde epistemologische ruimte die als mogelijkhedenvoorwaarde dient van alle kennis en wetenschap van die periode. Er zijn overeenkomsten tussen Foucaults *epistèmè* en Kuhns paradigma, maar een *epistèmè* is breder en kan zich over meerdere vakgebieden uitstrekken. Voor mij is dat interessant voor de zorgethiek als interdisciplinair onderzoeksveld. Mijn scriptie gaat over het kennen van kwetsbaarheid en dat kennen strekt zich over verschillende vakgebieden uit. Ik onderzoek de Franse manier van het zorgethisch kennen van kwetsbaarheid in de laat-moderne tijd. Een taxonomie, zoals die waarover Tronto spreekt, is het indelen in groepen, het classificeren. Het is een dynamisch systeem dat aan de hand van nieuwe inzichten anders ingedeeld kan worden. Denk aan een boekenkast op alfabetische volgorde of op genre. In *Les mots et les choses* (1966) typeert Foucault zijn eigen methode als een ‘archeologie van de kennis’. Net zoals Foucault stelt dat waanzin geen vaststaand gegeven is, maar dat de wijze waarop ze wordt beschreven bepaald is door de historische periode waarin we ons bevinden, denk ik dat de dynamische internationale zorgethische boekenkast vol uitwerkingen van het concept kwetsbaarheid aangevuld kan worden met een zorgethische conceptualisering van kwetsbaarheid als de onzekerheid van je plek gestoten te worden.

Wat denk ik voor de zorgethiek buiten Frankrijk te kunnen aanvullen?

Joan Tronto spreekt over de gevaren van kwetsbaarheid (2013, 97) en pleit voor een expressief-collaboratieve moraliteit die vereist dat mensen zorg verantwoordelijkheden herdenken. (2013, 147) *Tronto doordenkt* de rol van zorgethiek in politieke theorie en laat zien dat de meest kwetsbare burgers het laagst betaalde werk doen en het minst toegang hebben tot bijvoorbeeld kinderopvang. Vrije markten cultiveren antidemocratische waarden en ontkennen menselijke ervaringen als kwetsbaarheid. Gelijikheid van burgers komt voort uit onze gelijkheid in kwetsbaarheid, die publiekelijk erkend en geadresseerd moet worden. Democratie staat of valt met inclusieve politieke participatie voor allen. Wat ik mis is een heldere definitie van inclusie, zoals ze zelf trouwens ook erkent in de inleiding. Een analyse van politieke uitsluiting ontbreekt, net als een doordenking van kwetsbaarheid.

Daarnaast heb ik moeite met ‘onze wereld’ uit de brede definitie van Tronto over zorg. Is dat mijn Nederlandse maatschappij, mijn dorp, Europa? Hoe kan het dan dat ‘onze wereld’ er in Frankrijk heel anders uitziet qua politieke inrichting en gemeenschap? (Net zoals de wereld van Amy er anders uitziet dan die van Jake, zie het begin van de zorgethiek)

Christa Schnabl heeft haar sociopolitieke verhandeling over de zorgethiek op basis van een survey van Anglo-Amerikaanse en Duitse ethiek gebaseerd (Van Heijst, p. 135-137). Ze concludeerde dat de notie asymmetrie ondergesneeuwd was in de laatmoderniteit. Bij het brede inlezen in de Franse zorgethiek viel me op dat kwetsbaarheid in heel veel betekenissen gebruikt wordt. Deze betekenissen te onderzoeken en te vertalen lijkt me een aanvulling voor de zorgethiek buiten Frankrijk. Daarnaast heeft een verzoek dat Van Heijst deed in de Nederlandse versie (Van Heijst 2011, p. 212-213, helaas ontbrekend in de Engelse versie) me tijdens mijn studie niet meer losgelaten: ze maakt een uitstapje naar Peter Sloterdijks *Sferen* (2003) dat draait om de vraag *waar* de mens is. Van Heijst zegt dat het nader onderzoek vraagt om Sloterdijks concept sfeer, als de plaats waar mensen kunnen zijn die ze zijn, op zorg toe te passen. Mij gaat het om de geografische ruimte waar de mens is. In hoe verre beïnvloedt de cultuurhistorische sfeer Frankrijk het denken over de zorgethiek daar? Bij mijn onderzoek betrek ik dan ook (Frans) burgerschap en de plek van filosofie in het Franse publieke denken.

Guillaume le Blanc (2011, 15) voert Antigone ten tonele: ze is niet ziek of het kwaad, ze heeft een stem die ons kritisch bevraagt op burgerschap. Le Blanc zet de notie van de ‘chute’, de onzekerheid en de angst om te vallen of te verzuipen, centraal (2011, 10). Hetzelfde begrip komen we tegen bij de vroege Van Heijst, met haar *Verlangen naar de val* (1992) en het recentere *De zorgval* (2013) van Baart en Carbo. Ook Baart signaleert dat er in Nederland, in het huidige discours, een taboe rust op (gestalten van) kwetsbaarheid. Er is geen plek meer voor lijden en uitzichtloosheid (2013, 22). Baarts vraag is: ‘hoe beperkt en eenzijdig denken we maatschappelijk, cultureel en politiek over kwetsbaarheid?’ (2013, 42). Hij beschrijft ook de sentimentalisering van de samenleving richting uitgeproduceerde asielzoekers (2013, 93, zie ook le Blanc 2011) die tegelijkertijd totaal onbarmhartig is en die ‘grote morele kwesties liefst als eenvoudige gevoelsdrama’s wegzet’.

Hoe kijken de Franse zorgerthici naar Goodins distinctie tussen kwetsbare en niet-kwetsbare mensen? Walker leunt op het werk van Goodin over het beschermen van kwetsbaren (Van Heijst 2011, 168-169) en is het deels met hem eens. De Franse zorgerthici hebben kwetsbaarheid van zwakke en zieke mensen uitgebreid met politieke kwetsbaarheid als onzekerheid over je plek in de polis. Daarnaast hebben ze onderzocht hoe rekbaar het begrip is: van kwetsbare ouderen tot en met een heel brede notie van kwetsbaarheid die alles wil beschermen. Zelfs de kwetsbaarheid van taal brengt het Franse denken op het doordenken van de kwetsbaarheid van de ethiek zelf.

II Onderzoekdoel

Het doel van mijn onderzoek is binnen de zorgerthiek de relatie tussen kwetsbaarheid, burgerschap en kwetsbaar burgerschap te preciseren, door een kritische analyse van de Franstalige literatuur over deze thematiek.

III Probleemstelling en vraagstelling

Probleemstelling

Kwetsbaar zijn we allemaal. Soms wat meer, soms wat minder. Aandacht voor kwetsbaarheid is noodzakelijk in het zorgerthisch denken over een zorgzame democratie. Toch is kwetsbaarheid in de filosofische politieke theorie en ethiek een grote afwezige. Kijken we weg van kwetsbaarheid, is ze niet sexy genoeg om politiek mee te scoren? Daarom is het nodig goed in het vizier te krijgen hoe verschillende figuren van kwetsbaarheid te onderscheiden zijn, zich tot elkaar verhouden en ze te problematiseren. Deze thesis onderzoekt kwetsbaarheid vanuit een zorgerthisch perspectief als alternatief voor het dominante denkraam van rechtvaardigheidstheorieën en het neoliberale discours van empowerment en autonomie. Daarbij kijk ik op mijn beurt niet weg van de elementen die mogelijk nog zwak zijn in de zorgerthiek. Op deze wijze hoop ik bij te kunnen dragen aan zorgerthisch denken over kwetsbaarheid.

Stel dat je in de *caring democracy* van Joan Tronto niet opgewassen bent tegen de druk van de vierentwintig-uurs economie en na een burn-out niet meer terug kan naar

je oude werkplek. Hoe houd je dan toch je plek in de sociale ruimte? Wat is goede zorg voor zo'n kwetsbaar geworden burger? Hoe wordt hij weer vrij te midden van de anderen?

Ik pak mijn onderwerp langzaam uit door het te onderzoeken als een geschilderd drieluik, zie onderstaande leeswijzer. Zo werk ik van de brede vraag, hoe ziet kwetsbaarheid eruit?, naar de deelvraag, hoe ziet sociale kwetsbaarheid en uitsluiting eruit? Daarmee maak ik, zoals het de probleem gedreven zorgethiek betaamt, tevens de beweging van een wetenschappelijke naar een maatschappelijke probleemstelling. In de verftinten van een andere sociale en historische werkelijkheid. Ik onderzoek kwetsbaarheid als ware ik een etnograaf. Aangezien kwetsbaarheid een centrale maxime is van de zorgethiek probeer ik via die lens te onderzoeken hoe kwetsbaarheid en burgerschap verbonden zijn en hoe de stem van kwetsbare burgers gehoord kan worden. (Garrau 2009, 26) Zien we via kwetsbaarheid wie er buiten gesloten worden?

Hoofdvraag

Hoe is kwetsbaarheid in de Franse context zorgethisch doordacht en hoe kan deze kennis bijdragen aan internationaal zorgethisch denken over kwetsbaarheid (en kwetsbare autonomie), kwetsbaar burgerschap en uitsluiting?

Deelvragen

Zijpaneel Kwetsbaarheid

1. Hoe ziet volgens Franse zorgethische denkers **kwetsbaarheid** eruit in de Franse context en bij welke andere disciplines gaan zij te rade?
2. Hoe ziet een grammatica van kwetsbaarheid er uit?
3. Hoe kunnen we autonomie zien in relatie tot kwetsbaarheid?

Zijpaneel Burgerschap

4. Hoe wordt in Frankrijk vanuit zorgethisch perspectief nagedacht over **burgerschap**?

Middenpaneel Kwetsbaar burgerschap

5. Hoe wordt vanuit Frans zorgethisch oogpunt gedacht over **kwetsbaar burgerschap** en uitsluiting?

6. Hoe ziet een kwetsbaar gemaakte burger er uit en hoe kan hij zijn stem laten klinken?

7. Welke details van het tableau lichten op en vragen om verder onderzoek van zorgethici?

IV Literatuurkeuze en afbakening

De beroemde brede definitie van zorg die Joan Tronto hanteert is leidend binnen de Franse zorgethiek. De kwestie die Patricia Paperman bezig houdt in *Le souci des autres* (2011), dat bij eerste verschijning in 2006 tot doel had in Frankrijk de belangrijkste studies over zorgethiek te introduceren (vanuit zowel de Amerikaanse feministische zorgethiek als de eerste Franse onderzoeken op het gebied van de ethiek en de politiek van de zorg), werd zowel met grote interesse als met onbegrip in het publieke debat ontvangen (2011, 9-20). De vermeerderde uitgave van 2011 is aangevuld met het klassieke werk van Gilligan (1982), kritiek op de zorgethiek en studies over het werk/de activiteit zorgen.

Ik neem deze moderne klassieker van de Franse zorgethiek als uitgangspunt. Daarom houd ik, ook gezien de verplicht beperkte omvang van deze thesis, 2006 tot heden aan als focus in de tijd.

Voor mijn search heb ik gebruik gemaakt van de Franse nationale bibliotheek (Bibliothèque nationale de France) en gezocht op éthique du care, éthique et politique du care, vulnérabilité, précarité, exclusion sociale. De zoekterm philosophie de soin was nauwelijks bruikbaar. Verder heb ik in de eerste fase van mijn onderzoek gebruik gemaakt van de Presses Universitaires de France (PUF), de collectie ‘Cares Studies’ en l'éthique du ‘care’ uit de collectie Que sais-je ?’. Daarnaast heb ik Google Scholar,

de Stanford Encyclopedia of Philosophy, Raison Publique, Multitudes en Cairn.info online doorzocht. In de Nederlandse Koninklijke Bibliotheek was niets te vinden. Sophie Bourgault heeft me op het spoor gezet van Pettit en het neorepublikanisme. Bij de uiteindelijke literatuurkeuze heb ik me vooral laten leiden door *Le souci des autres. Ethique et politique du care* (2011) wat betreft zorgethiek en de *Grammaires de la vulnérabilité* van Raison Publique (2011) wat betreft kwetsbaarheid en kwetsbaar burgerschap. *La Vie des Idées* is o.a. met het dossier ‘care’ behulpzaam om het intellectuele debat in Frankrijk bij te houden. Zie verder de Literatuurlijst achterin. In veel Franse zorgethische teksten ben ik een zwaar accent op de feministische oorsprong van de zorgethiek tegengekomen. Die teksten heb ik terzijde gelegd vanwege de beperkte omvang van deze thesis.

Na de explosie van aandacht voor de zorgethiek in Frankrijk begin 2000 zien we twee duidelijke richtingen. Sandra Laugier, Patricia Paperman en Pascale Molinier, die de zorgethiek geïntroduceerd hebben, bewandelen het kritische universitaire pad met academische reflecties over ‘care’, en Fabienne Brugère, Guillaume Le Blanc, Serge Guérin en Frederic Worms opereren in het academische en politieke veld middels betrekkingen tussen de universiteit en de Parti Socialiste. (Chahsiche 2011, 16). Chahsiche refereert aan het eerste postulaat van de wetenschapssociologie: de wetenschappelijke wereld moet net zo benaderd worden als elk ander domein van activiteiten in de sociale wereld met eigen spanningen en posities die in die ‘ruimte’ gelden. Denktanks en tijdschriften besteden veel aandacht aan zorgethiek. Ik noem de *Fondation Terra Nova*, *le Laboratoire des idées socialistes*, *Mouvements*, *Esprit* en *Multitudes*. Hoe kan een nieuwe filosofie zo aanslaan, vraagt Chahsiche aan de Franse hoofrolspelers. De uitgewerkte interviews staan in de tekst. Qua search merkt de schrijver op dat ‘care’ zo in debat gaat met nieuws en actualiteiten dat het onmogelijk is het onderzoeksterrein af te bakenen en met enige historische afstand te kijken. Hoofdrospelers en acteurs zijn hun positie op het toneel nog aan het bepalen. (2011, 22) Bovendien namen de Françaises in eerste instantie de feministische positie van de eerste generatie zorgethici uit de Verenigde Staten over en namen ze positie in tegen de rechtvaardigheidstheorie van Rawls. (2011, 33) De meeste teksten die ik bij mijn search heb gevonden gaan over de oppositie care-justice, rationalité-sentiment, man-vrouw, et cetera. Filosofen als Michel Onfray die kritisch zijn over de zorgethiek krijgen gelijk van repliek en worden als chauvinist en seksist neergezet. (2011, 41-44) De Franse zorgethici situeren zich als avant-gardisten in de filosofische canon en

introduceren zowel analytische filosofen in Frankrijk als Cavell en Quine, als theoretici van burgerlijke ongehoorzaamheid als Thoreau. Vooral Laugier neemt een heterodoxe positie in, tegen de lange dominantie van Duitse auteurs. Zowel haar interesse in Amerikaanse, analytische en feministische filosofie veroorzaakt opschudding in de Frans academische wereld. (2011, 51) Nieuwe tijdschriften als *Mouvements*, *Multitudes*, *Cites* en *Raison Publique* (de laatste twee exclusief academisch) zijn allen opgericht na 2000. Er ontstonden onmiddellijk discussies over het wel of niet gebruiken van het woord ‘care’, om politieke redenen (2011, 65-67) en ruzie naar aanleiding van een interview met Martine Aubry van de Parti Socialiste. Aubry stelde ‘een gemeenschap van wederzijdse zorg’ voor, Paperman, Laugier en Molinier vonden dat conformistisch en zetten er een politiek van ‘care’ tegenover. Na de initiële Franse aandacht voor het feministische van de zorgethiek ligt nu het accent meer op onderlinge afhankelijkheid, kwetsbaarheid en echte gelijkheid, tegen de ‘Big Society’ en de homo economicus. (2011, 104). Een uitgebreide lijst met academische publicaties, artikelen, krantenknipsels, et cetera over de Franse zorgethiek vindt de belangstellende lezer op pp. 18-126. Met vervolgens de teksten van blogs en krantenartikelen (t/m p. 142) en de uitgewerkte interviews. Zelfs bij mijn schijnbaar afgebakend onderwerp kwetsbaarheid ontkwam ik niet aan boven geschetste debatten en soms utopische vergezichten.

Kwalitatief empirisch onderzoek, Canadese literatuur en artikelen uit de verpleegkunde heb ik helaas ter zijde moeten leggen.

Na mijn search heb ik als een validatie achteraf de zoektermen die gekoppeld zijn aan het proefschrift van Marie Garrau (2011, zie theses.fr) naast de mijne gelegd. De overeenkomsten bleken frappant.

V Leeswijzer

Er zijn vele conceptualisering van kwetsbaarheid en ze worden vaak door elkaar gebruikt. Daarom ga ik eerst de varianten uit elkaar trekken, om ze duidelijker te kunnen onderscheiden. Vervolgens laat ik zien hoe de varianten op elkaar inwerken en voor individu, maatschappij en politiek systeem een domino-effect hebben. Sociale of relationele kwetsbaarheid is sterk verbonden met noties als autonomie, erkenning, waardigheid, uitsluiting en burgerschap.

De subjectieve ervaring van je eigen kwetsbaarheid wordt psychologisch en filosofisch onderbouwd. Sociale kwetsbaarheid wordt sociologisch onderbouwd en politieke kwetsbaarheid politiek filosofisch. Aangezien ik als setting of landschap Frankrijk gekozen heb wordt taalfilosofisch gekeken hoe die wereld georganiseerd is.

Mijn strategie om de hoofdvraag te beantwoorden is, zoals gezegd, een drieluik te schilderen met als zijpanelen kwetsbaarheid en Frans burgerschap en als middenpaneel kwetsbaar burgerschap. Eerst schilder ik de zijpanelen (hoofdstuk I en II) om te eindigen bij het middenpaneel (hoofdstuk III): hoe ziet een kwetsbaar gemaakte burger er uit en hoe kan hij zijn stem laten klinken? Door middel van dit drieluik tracht ik het probleem langzaam uit de verf te laten komen om het zo helder mogelijk te laten verschijnen. Aangezien mijn zorgethisch schilderij zowel Franse maatschappelijke grondverf heeft als Frans zorgethisch wetenschappelijk vernis probeer ik de lezer zo veel mogelijk bij de hand te nemen door te wijzen op die verschillende lagen. In de conclusie laat ik zien welke details van het tableau oplichten en vragen oproepen voor verder onderzoek van zorgethici.

Ik ben zo dicht mogelijk op de Franse teksten blijven zitten om ook via de taal in de Franse wereld te vertoeven en niet in eerste instantie te hertalen naar het Nederlands. De lezer merkt dat daarom de tekst soms wat stroef loopt. Verder worstelt het Frans met Engelse begrippen die beter de lading dekken van een politieke ethiek dan het eigen vocabulaire soms aankan. De schrijvers zijn zich hier terdege van bewust en deze bewustwording bevestigde voor mij wederom dat filosofie en taal nauw verweven zijn. Ik bevond me tijdens het schrijven in een taalspel dat deel uitmaakt van de zorgethische activiteit of praktijk. En een praktijk veronderstelt een levensvorm. De notie 'care' bestaat uit een cluster termen, die samen een taalspel vormen: aandacht, bekommernis, belang, importantie, meetellen. In het gebruik van de taal (de keuze van de woorden, de manier van uitdrukken en conversatie) toont zich de morele visie van iemand, zijn 'textuur van zijn' of wezenstextuur. (Laugier 2007)

I Kwetsbaarheid

1. Hoe ziet volgens Franse zorgethische denkers (een grammatica van) kwetsbaarheid eruit?

1.1 Precisering van ‘care’

Het Engelstalige parapluwoord ‘care’ wordt in het Frans vertaald door ‘sollicitude’, ‘responsabilité’ of ‘soin’ (bekommernis, verantwoordelijkheid of zorg). Die drie woorden zijn niet synoniem, maar wel logisch omdat ze alle drie een ander relevant accent leggen. ‘Soin’ legt het accent op de activiteit en het werk, ‘responsabilité’ schrijft zorg in in het kamp van onze morele verplichtingen ten opzichte van elkaar, een ander type verplichtingen dan contractuele verplichtingen trouwens, en ‘sollicitude’ legt het accent op de affectieve dimensie van zorg en het idee, zoals we dat ook zien bij een theorie van de presentie met het ‘je in laten schrijven’.

‘Sollicitude’ betekent dat we geraakt zijn door het lijden van de ander. Het is, zoals Laugier (in Paperman en Laugier 2011, 318) onderstreept, een merkbare of waarneembare sensitiviteit. Dit is dus iets anders dan een Humiaans gevoel, als tegenovergestelde van rationaliteit, en heeft te maken met onze waarneming. Bekommernis stelt ons dus in staat het lijden van de ander beter, met al onze zintuigen, zou ik willen zeggen (net als Martinsens ‘perceiving eye’) te doorgronden (‘percevoir’). We krijgen er aandacht voor, waarbij we onze eigen zorgen of belangen als het ware tussen haakjes zetten.

Daarnaast is ‘sollicitude’ ook een activiteit, want het gaat niet puur om een intellectuele erkenning. Er is een wil om het goede voor de ander te realiseren. ‘Sollicitude’ impliceert dat je er praktisch voor de ander wilt zijn en heeft dus een conatieve dimensie. Paperman en Laugier hebben de actieve dimensie van bekommernis benadrukt. Volgens hen kan de vertaling van ‘care’ in bekommernis die actieve dimensie doen vervagen en zorg tot iets softs en onproductiefs maken. Ook Molinier benadrukt dat zorg voor alles werk is: zorg is niet simpelweg een dispositie of een ethiek, zorgen voor iemand is niet alleen aan iemand denken of van iemand houden. Het is iets doen voor de ander.

Het Engelse woord ‘care’ kan in het Frans vertaald worden als werkwoord: ‘s’occuper de’, ‘faire attention’, ‘prendre soin’, ‘se soucier de’, en als zelfstandig naamwoord:

‘soin’, ‘attention’, ‘sollicitude’, ‘concernement’. (Laugier en Molinier 2009, 74-75). Door het Engelse woord ‘care’ te gebruiken wordt de dominante ethiek bevraagd, door aandacht te vragen voor de ander en nadruk te leggen op verbindingen, in plaats van op begrippen die leidend zijn in theorieën van rechtvaardigheid, zoals autonomie en onpartijdigheid.

Daarmee is de keuze van Franse zorgethici voor het woord ‘care’ een politieke keuze. De keuze voor het gebruik van het Engelse ‘care’ heeft als inzet zorg een stem te geven in de politiek. De link tussen een ethiek van rechtvaardigheid en een liberale politiek wordt hiermee aan de kaak gesteld.

Deze paradigmashift behelst dus volgens Laugier an Sich een politieke portee door te theoretiseren over zorg en patriarchaat en over zorg en (on)betaalde activiteiten zoals die vaak ongelijk verdeeld zijn tussen arm en rijk, man en vrouw. De analyse van deze situatie wordt wel zorgcrisis genoemd. Sleutelbegrippen, afkomstig uit de sociale wetenschappen en de filosofie (zoals werk, tijd, kwetsbaarheid, autonomie) worden op de helling gelegd en opnieuw gedefinieerd. Zorgethiek(en) bevestigen het belang van zorg en aandacht gericht op anderen, in het bijzonder op diegenen wier leven en welzijn afhangt van situationele, continue en dagelijkse zorg. Voor die analyse steunt de zorgethiek op historische condities die ertoe geleid hebben dat de activiteit van morele ondersteuning sociaal en moreel in waarde gedaald is. Door zorg in het private domein te laten en dus buiten de politieke sfeer, is zorg gereduceerd tot persoonlijke sentimenten, ontdaan van een morele en politieke portee. De zorgethiek vraagt dus politieke aandacht voor miskennis van zorg en vraagt om een herwaardering van beroepen in de zorg.

In landen als de Filipijnen zien we een zorg-leegloop. De vergrijzing van de bevolking in ontwikkelde landen en de emancipatie van de vrouwen (die niet meer alleen willen zorgen) zorgt voor een nieuwe disbalans. Daarom stelt de zorgethiek zich behoorlijk radicaal en kritisch op met haar zorg-perspectief en reflectie over politiek en moraal. En daarom spreekt ze de taal van het discours van precariteit: precariteit op sociaal politiek gebied, nauw verbonden met ongelijkheid, zorgpraktijken en de rol van de familie in de publieke politiek.

De notie care roept veel morele en politieke vragen op die gaan over reële situaties.

Daarmee is care een concept, of beter gezegd, een politiek ideaal dat nadenkt en plannen maakt voor burgers in een echt democratische maatschappij. Zorgethiek is zo een gereedschap voor kritische politieke analyses wanneer we nadenken over macht.

1.2 Een grammatica van kwetsbaarheid

Bij Raison-Publique.fr, een website met sociaal en politiek filosofische publicaties, is een bundel artikelen verschenen met analyses van kwetsbaarheid (2011). Raison Publique stelt zich tot doel door analyse en kritische reflectie een bijdrage te leveren aan hedendaagse filosofische vraagstukken. Een van die vraagstukken is de notie kwetsbaarheid, die in een 'grammatica' van kwetsbaarheid aan de orde komt. Onder grammatica verstaan we het gebruik en de toepassing van de notie. Het gaat dus om de mogelijkheden en moeilijkheden van de notie kwetsbaarheid, waarbij de (ver)vormbaarheid soms verontrustend is, of te gemakkelijk en gerieflijk, zodat kwetsbaarheid tot instrument van miskennis en onrechtvaardigheid wordt, van onze eigen kwetsbaarheid of menselijke en dierlijke grenzen. Een grammatica van de kwetsbaarheid impliceert dus het preciseren van de voorwaarden waaronder het concept wordt gebruikt, maar ook de relatie die het heeft met andere categorieën uit de sociale en politieke theorie.

De analyses zijn afkomstig uit verschillende disciplines: filosofie, recht, sociologie en sociale psychologie. Marie Gaille en Sandra Laugier vinden dat deze disciplines een onmisbaar zoekmiddel bieden om het concept te verhelderen. Daarnaast heeft de hele exercitie ook opgeleverd welke relatie het concept kwetsbaarheid heeft met de sociale en de politieke theorie.

In de strikte betekenis verwijst het woord kwetsbaarheid naar de ontvankelijkheid voor een blessure of verwonding. Net als dieren (en planten) hebben we een lichamelijke fragiliteit. Daarnaast kunnen we geestelijk verwond raken, zoals we horen in 'je hebt me gekwetst'. Ook moreel kunnen we kwetsbaar zijn voor bedreigingen van onze normatieve verwachtingen. Daardoor kan onze psychische integriteit geraakt worden. Ook zijn we kwetsbaar voor de woorden van een ander. Kwetsbaarheid wordt zo een titel voor een veelheid fenomenen die gevoelig zijn voor context en gebruik.

Erkenning van kwetsbaarheid is volgens Gaille en Laugier een essentieel element geworden voor sociale en politieke reflectie van de eenentwintigste eeuw.

Grammaticaal gezien is kwetsbaarheid gelieerd aan kwetsuur of (geluids-, milieu-)overlast, maar ook, in het hedendaagse discours, aan bescherming. Maar wat is de betekenis van kwetsbaarheid? Gaat het om een extensie van een menselijke kwetsbaarheid en kunnen we zo de conceptueel lastige klus klaren om een begrip dat voor mensen bedoeld is uit te breiden naar een niet-menselijk domein als het recht, maar ook naar een domein waar de bron van overlast menselijk is, zoals de natuur? We kunnen kwetsbaarheid in een normatief perspectief gebruiken: er is een categorie kwetsbaren, mensen die speciale aandacht nodig hebben en die we soms verwaarlozen. Daarmee rechtvaardig je overheersing onder het mom van bescherming. (Hierover meer in hoofdstuk 5.4) In een bredere, meer politieke, descriptieve betekenis wijst kwetsbaarheid op het feit dat we allemaal kwetsbaar zijn en is kwetsbaarheid een menselijke conditie (Nel Noddings noemt het een ‘original condition’). Dan raakt de notie aan afhankelijkheid, zwakte of fragiliteit. Daarom kun je je afvragen, volgens Laugier en Gaille, wat de ‘grammaire’ van zo’n notie nu precies is. Te eng gedefinieerd categoriseert ze een groep of een individu. Te breed gedefinieerd verliest ze aan betekenis of valt ten prooi aan de willekeur van ons verlangen naar, of onze fantasie over, bescherming. Wie is er niet kwetsbaar? Laugier en Gaille hebben als centrale vragen in deze bundel: hoe kunnen we de notie kwetsbaarheid begrijpen en welke ethische en politieke toepassingen kunnen we ons voorstellen? (2011, 1)

Zorgethisch denken over kwetsbaarheid

Zorgethisch denken heeft een cruciale rol gespeeld bij de erkenning van kwetsbaarheid (2011, 3). We moeten daarom van dichtbij de transformatie en de complexiteit van de notie onderzoeken. De zorgethiek heeft de notie natuurlijk niet uitgevonden. We vinden filosofische reflecties over kwetsbaarheid bij Arendt en Cavell. Toch heeft zorgethiek kwetsbaarheid in het centrum van moreel denken geplaatst, op de plek van autonomie, onpartijdigheid en billijkheid of rechtvaardigheid. Door de centrale plaats die de zorgethiek heeft ingeruimd voor kwetsbaarheid van personen, van ons allen, brengt het perspectief van zorg een

ethische gerichtheid met zich mee die niet samen te vatten is als actieve welwillendheid of vriendelijkheid voor onze dierbaren, of als bekommernis of zorg voor anderen. Kwetsbaarheid brengt een radicale verandering in de waarneming tot stand met een waardering voor menselijke activiteiten. Het zorgperspectief werkt een analyse uit van sociale relaties georganiseerd rond afhankelijkheid en kwetsbaarheid, de blinde vlek van de rechtvaardigheidsethiek. De bron van de ethiek ligt in 'l'ordinaire des vies'.

Het begrip zorg heeft zowel het sociale als politieke denken over kwetsbaarheid op de kaart gezet als het beperkende karakter van liberale ideeën over het sociale leven geproblematiseerd. Kwetsbaarheid en onderlinge afhankelijkheid zijn tegenovergesteld aan de abstractie van mensen als geïsoleerde, onafhankelijke wezens. De beredeneerde confrontatie (van Hobbes tot Rawls) tussen individuen staat aan de basis van de sociale betrekking.

Aangezien de zorgethiek afkomstig is uit feministisch denken is het van origine een breed maatschappelijk project, dat voor ogen heeft om denken over kwetsbaarheden en sociale betrekkingen centraal te zetten in het morele denken, maar vooral in denkwerk over de grenzen van de politiek. Afhankelijkheid en kwetsbaarheid zijn moeilijke realiteiten om te erkennen, zelfs als ze makkelijk opgenomen worden in het morele of politieke discours. Zorgethiek brengt de ethisch-politieke abstractie aan het wankelen van het onafhankelijke en autonome individu, dat alleen zorg nodig heeft bij geboorte, sterven of ziekte (vandaar dat gemakshalve een onderscheid gemaakt wordt tussen 'care' en 'soin').

Door deze conceptuele fragmentatie van care (huiselijke privé zorg, affectieve zorg, werk van professionele zorgverleners, zorg verleend door andere zorgverleners als 'mantelzorgers'), aan de kaak gesteld door Tronto, blijft de continue doorgaande werkelijke zorg, als werk voor een ander, onzichtbaar. Deze ontkenning van de grote massa mensen die werkt om de onafhankelijkheid van de andere mensen te garanderen laat door het invoeren van het concept kwetsbaarheid heel duidelijk zien dat beide groepen kwetsbaar zijn, zowel zorggevers als zorgontvangers! Hierdoor komt het thema overheersing op de agenda: nog een reden waarom zorgethiek een politieke ethiek is.

Spreken over kwetsbare bevolkingsgroepen als zwakken, zieken en buiten geslotenen ontkent onze eigen kwetsbaarheid en afhankelijkheden en vergeet gemakshalve activiteiten en beroepen die met zorg te maken hebben.

Wat zegt de notie kwetsbaarheid dan beter of anders dan naburige en meer specifieke noties als fragiliteit, zwakte, afhankelijkheid, ziekte, armoede?

En creëren we, door te blijven vasthouden aan de kwetsbaarheid van een beperkte groep mensen, niet een categorie van kwetsbaren, en accepteren we daarmee niet juist overheersing en macht?

Kwetsbaarheid van ieder van ons te erkennen maakt het ons mogelijk meer aandacht te geven aan anderen en hun echte lijden, doordat we de ongelijkheid voor onze ogen zien gebeuren. Lopen we ook het risico iets te vergeten of te verwaarlozen door zo te concentreren op kwetsbaarheid? Om kwetsbaarheid als epistemologisch en centraal politiek concept echt te erkennen is het nodig ons deze vragen te stellen.

1.3 Van fragiliteit tot en met precariteit

In deze en de volgende paragraaf neem ik de lezer mee in een parafrase van het gedachtegoed van Marin (2013), aangevuld door een paar observaties van Ars (2013). Ik leg uit waarom Marin kwetsbaarheid soms ziet als rem en Ars juist pleit voor kwetsbaarheid als aanjager voor het borgen van waardigheid en het creëren van ontmoetingsplekken. (Ars 2013, 8) Voor de laatste roept menselijke breekbaarheid ('fragilité') ambivalente reacties op: van compassie tot en met verwerping. Ars (2013) stelt dat de beschaving van een samenleving afgemeten kan worden aan het vermogen rekening te houden met de breekbaarheid van al zijn leden, en met name van degenen in een fysieke, psychologische, morele of spirituele 'précarité'.²

Is fragiliteit niet inherent aan onze menselijke natuur? Hebben we autonomie niet te veel naar voren geschoven, terwijl we in interdependentie leven? Een basisfeit uit de antropologie is dat we niet mensen alleen zijn. Zijn onze maatschappijen van winnaars zich wel bewust van de onrechtvaardigheid mensen buiten spel te zetten die fragiel zijn vanwege ziekte of sociale uitsluiting?

² Ars gebruikt de notie 'vulnérabilité' niet.

Menselijke kwetsbaarheid is als een laboratorium van samenleven, als een aanjager van onze gemeenschappelijke verantwoordelijkheid om de waardigheid van de ander te borgen. Ars noemt als voorbeeld de wijk ‘Humanicité’³ in Lille, een gerealiseerde burger-utopie.

Je kunt kwetsbaar zijn zonder fragiel te zijn: iemand met een sterk fysiek gestel is kwetsbaar op het moment dat hij op vijandig terrein terecht komt (bijvoorbeeld als vluchteling). Andersom: als je breekbaar bent val je gemakkelijker ten prooi aan gevaren en ben je dus ipso facto kwetsbaar. Daardoor beslaat het concept kwetsbaarheid een groter conceptueel gebied dan het concept fragiliteit. Lambert (in Ars 2013) beschouwt kwetsbaarheid dus in zijn generaliseerbaarheid en fragiliteit als iets particuliers.

De mens zonder koorts

De vraag is voor Marin (2013) of we allemaal ziek zijn. Marin bespreekt de medicalisering van onze samenleving, de tijd van de zelfdiagnostiek, gedacht als objectieve lezing van wie je bent. Mensen dromen van genezing en richten hun hele existentie en hun ideale maatschappij daarop in. Volgens Marin gaan we te kort door de bocht als we de maatschappij van verwondingen willen genezen en kwetsbaarheden verbannen.

Zorg zonder genezing is ook noodzakelijk: voor oude mensen, gehandicapten, chronisch zieken en psychiatrische patiënten. Marin maakt zich zorgen over zorglogica en technische zorg. Het administratieve filter dat medische zorg catalogiseert ontkent simpele elementaire gebaren die misschien wel essentieel zijn. Waarvan moeten we genezen worden? Soms lijkt het er op dat we genezen moeten worden van imperfectie, zwakte, kwetsbaarheid en verschil. Op een dieper niveau is genezen dan ook genezen van onzekerheid, de mens herdefiniëren, de toekomst van een individu vormgeven en het onvoorziene uit proberen te bannen. Daarmee zijn we op het gebied van de normativiteit van het genezingsdiscours beland. Gezondheid is de al het andere uitsluitende norm geworden in rijke samenlevingen, volgens Marin. Ken uzelve en de leefstijlterreur

³ Zie: <http://www.humanicite.fr/>. Een sociaal innovatief project, in nauwe samenwerking tussen stad en universiteit van Lille.

Zoals Canguilhem⁴ (Marin 2013, 13) spreekt over de ‘ziektes van de normale mens’ kun je je afvragen of we al onze zwaktes ziektes moeten noemen. Het buiten de traditionele oevers treden van het zorgdiscours is een vergissing en een symptoom. Hieruit spreekt een fantasie over onkwetsbaarheid en een verlangen naar normaliteit en uniformiteit. Bovendien spreekt hieruit een diepe angst om uit de kring van gezonden gezet te worden. We worden verbannen uit het land der gezonden (naar de metafoor van Susan Sontag). Verder is het een symptoom van de fragiliteit van het politieke discours dat spreekt over het sociale lichaam, een biologische definitie van de norm, verrijkt met potentialiteit en risico. Het gaat er niet om of je wel of niet ziek bent, maar het gaat om het risico dat je loopt om ziek te worden. De ziekte als val (‘tomber malade’), helaas niet in de betekenis van toeval of noodlot, neemt steeds meer de gedaante aan van een veroordeling. De oorzaak is te bewijzen en had soms gemeden kunnen worden. We zijn bij het paradigma van schuld en fout beland door de verantwoordelijkheid van de ziekte bij de zieke neer te leggen. Je verslaving, verkeerde leefstijl, voeding en seksualiteit zijn je eigen schuld. Het gaat niet meer over de sociale kaart van de armoede, maar over moreel oordelen over ‘mis gelopen’ en gevaarlijke levens. Met de leefstijlpolitiek dringt men de privésfeer binnen. Het gaat Marin er niet om de voorwaarden voor medische zorg te vernieuwen met een naïef soort humanisme, maar om een echte politieke ambitie te verdedigen: liefderlijke zorg te articuleren bij het voortschrijden van medische technieken om over een menselijker gezondheidszorg te kunnen nadenken. (Marin 2013, 10-19)

De charme van de stotteraar

Het huidige discours interpreteert excessieve manifestaties als afwijkend. Marin verwijst naar de ook bij ons bekende DSM-5. (Marin 2013, 44) Het paradigma van de zorg is veranderd en zorg is een nieuw thema van morele en politieke filosofische reflectie, niet alleen over de arts-patiënt relatie, maar over de waarde van relaties in algemenere zin. Na Marins analyse van zorg voor jezelf als sociaal normatief gebod,

⁴ Canguilhem (1904-1995) was medicus en filosoof. Marin haalt regelmatig zijn *Le normal et le pathologique* (1966 [1943], Parijs: PUF) aan.

Canguilhem is in Frankrijk bekend vanwege zijn historische studie van de concepten ‘normaal’ en ‘ziekelyk’. Foucault, Deleuze en Derrida waren zijn studenten. Buiten Frankrijk is hij weinig bekend. Het Centre Georges Canguilhem (<http://centrecanguilhem.net/>) rekent onder zijn sprekers ook Joan Tronto.

trekt ze die gedachte door en omschrijft het gebod als politiek imperatief en een eis die geherformuleerd wordt in termen van sociale rechtvaardigheid. Zorgethiek en filosofie van de zorg leggen onzichtbare zorg bloot en bevragen zorg in alle domeinen, van het zorgen voor een zieke tot en met het zorgen voor je tuin. Marin drukt zich hiermee, zoals ze zelf zegt, nogal karikaturaal uit, omdat ze zich afvraagt of je alle varianten van zorg onder een gemeenschappelijke paraplu kan overdenken. Ze spreekt cynisch over ‘goede zorg’ die niets anders is dan doelmatige of rendabele zorg. In april 2010 is ‘care’ in het politieke, linkse, domein terecht gekomen. (Marin 2013, 63-66 en 194 noot 3) Marin ziet een plek voor de zorgethiek bij de filosofie. De eerste generatie zorgethici wijst ze af, omdat ze zorg niet in het gender-discours vindt thuishoren. Ze is positief over Tronto die de grenzen tussen moraal en politiek opnieuw vorm geeft en erkenning van onderlinge afhankelijkheid centraal stelt, waar klassieke ethische theorieën bleven hameren op het centraal zetten van de autonomie van het individu. Tronto zet de reikwijdte van zorgtaken in onze maatschappij op de kaart, niet alleen voor kinderen, zieken en ouderen, maar voor ons allemaal, omdat we vaak afhankelijk zijn van hulp in ons dagelijkse leven. Tronto heeft ‘het leger in de schaduw’ (Marin gebruikt een term van Pascale Molinier) van babysitters tot en met schoonmakers zichtbaar gemaakt.

Werk dat soms niet eens als werk beschouwd wordt, noch materieel noch sociaal. Het vuile werk is voorbehouden aan een bepaalde groep van onze bevolking. En het paradoxale is dat juist zij die voor anderen zorgen zelf niet soortgelijke zorg ontvangen.

Kan de zorgethiek zich aan haar eigen belofte van een politiek van zorg houden?⁵ Als een advocaat van de duivel vraagt Marin zich af waarom we meer zouden betalen aan mensen die het vuile werk opknappen. Marin erkent het belang van de zorgethiek die ons op een nieuwe manier bevrägt op de kracht van relaties, die zorg buiten een privé moraal plaatst (zoals ook Paul Ricoeur doet met zijn ‘kleine ethiek’⁶), die taken die van fundamenteel belang zijn voor het functioneren van onze samenleving uit het verdomhoekje haalt en die de noodzaak van in evenwicht brengen van toegang tot

⁵ Bij een vergelijking tussen *Politiser le care* (Garrau en Le Goff 2012) en *L’homme sans fièvre* (Marin 2013) valt op dat de inzet totaal verschilt. Garrau en Le Goff en vooral Brugère willen via zorg de hele politiek veranderen. Kritiek op Gilligan, Tronto of Held lees je niet. Daarmee blijft het vrij abstract. Marin echter is kritisch op een subtieler manier. Bovendien doorleef je bij haar als lezer zorg en pijn. Mooi is dat ze met Tronto meedenkt maar ook tegen denkt.

⁶ Kort samengevat: een goed leven leiden, met en voor anderen, in rechtvaardige instituties.

zorg op de agenda zet. Maar het allerbelangrijkste vindt Marin dat de zorgethiek het accent legt op kwetsbaarheid waardoor ze de realiteit van ons aller fragiliteit centraal stelt. Door kwetsbaarheid centraal te zetten neemt de zorgethiek, bijna in weerwil van zichzelf volgens Marin, de publieke opinie in een groot aantal westerse samenlevingen de maat. Zorgethiek zet het construct van autonomie op de helling. Autonomie is voor Marin een epistemologisch obstakel: het is een illusie die ons belet onszelf te leren kennen op een heldere manier. Door onze zwaktes en afhankelijkheden te negeren, kunnen we juiste zorg niet denken. Marin maakt dankbaar gebruik van de zorgethiek om ons beeld over zorg bij te stellen (Marin 2013, 68-74): door afhankelijkheid een vanzelfsprekend onderdeel van de menselijke ervaring te maken denkt Tronto dwars tegen ethieken van het individualisme in en stelt de menselijke natuur in relationele termen ter discussie.

1.4 Kwetsbaarheid als obstakel

Door het centraal zetten van kwetsbaarheid in haar analyse creëert Tronto volgens Marin tegelijkertijd ook een obstakel. Tronto laat haarscherp het proces van verduistering of ontkenning van onze eigen kwetsbaarheid zien. Deze ontkenning zou best eens gelegen kunnen zijn in angst, walging of vernedering, maar kan ook een fundamentele weigering in zich houden, een interne blokkade. Tronto's idee heeft daarom volgens Marin een motortje nodig, om goed gelanceerd te kunnen worden, bij voorbeeld het idee van vertrouwen. Het idee van kwetsbaarheid werkt als een rem. We hebben ontkenning van onze kwetsbaarheid misschien ook nodig voor een zorgeloos en onbekommerd bestaan. Is het idee van kwetsbaarheid onverenigbaar met het gevoel als normaal mens te kunnen bestaan, net zoals het idee ziekte niet te rijmen valt met de ervaring gezond te zijn, zoals Merleau-Ponty heeft gezegd? Door ons te laten denken over kwetsbaarheid, op het moment dat we die niet voelen, doe je ons in zekere zin geweld aan. Er zou dus een soort epistemologisch obstakel kunnen bestaan (gelinkt aan ons eigen begrip van het fenomeen kwetsbaarheid) dat zich verzet tegen zorgethisch politiek denken. Marin stelt voor deze kwestie uit te diepen. Aangezien de zorgethiek zoveel vormen van zorg verenigd heeft rond dit idee van kwetsbaarheid, is het beter meerdere kwetsbaarheden te gaan onderscheiden. Zo is het ook belangrijk soorten relaties (afhankelijkheidsrelaties, machtsrelaties, economische relaties, kunstmatige relaties, ambigue relaties) en de fragiliteit van zorg zelf te doordenken.

‘Je vertrouwt de zorg voor je kind niet aan iemand toe zoals je je vuile was aan iemand toevertrouwt.’ (Marin 2013, 76)

Een grammatica van kwetsbaarheid kan dit soort nuances onderscheiden. Als zorg de zorg voor het behouden en repareren van een wereld is, moet je de moed hebben jezelf ook op het totaal kapotte, ‘points of no return’, de grenzen van de zorg en de rek van relaties zelf te durven bevragen. Vergeet bij voorbeeld de Franse zorgethiek zich niet te bevragen op de echte blessure, vraagt Marin zich af, verwijzend naar arts onderzoeker Jean-Christophe Mino die onderzoek doet naar de palliatieve zorg in Frankrijk. (Marin 2013, 76, noot 28)

Is een zorgzame maatschappij geen utopie? Het vage en buitenlandse woord ‘care’ kan wel ons ideaalbeeld van zorg verhelderen. Door kritiek uit te oefenen op het idee van het weren van kwetsbaarheid kunnen we verder denken over zorg en het paradigma van het autonome subject bekritisieren en de verborgen prijs die we voor de opgehemelde autonomie moeten betalen. Oproepen tot erkenning van kwetsbaarheid roept blijkbaar veel meer weerstand op dan onze autonomie blijven bevestigen. Tronto tart de autonomie. Door denken over autonomie uit te dagen lijkt ze soms haar eigen graf te graven. Zorg die zelf leed toevoegt is namelijk niet ongebruikelijk. Toch helpt het zorgethisch gedachtegoed Marin iets als de fictie van de institutionele logica van de autonome patiënt uit te diepen. (Marin 2013, 75-80)

Autonomie is kwetsbaar

Onder het mom van autonomie wordt een nieuw systeem van afhankelijkheden gecreëerd. Of je nu wilt of niet, je wordt steeds afhankelijker van je familie en zelf verantwoordelijk gemaakt voor soms behoorlijk lastige medische handelingen. Auto-diagnose schijnt een bron van vermoeidheid en angst te zijn. De capaciteit om voor jezelf en je vervreemde of verminkte lichaam te zorgen vergt een andere blik op jezelf. Zorg wordt steeds meer een zelfzorgpraktijk waarbij de patiënt participeert in een proces van zelfregulering als motor voor zijn goede zorg. Het gaat dan om een ‘souci de soi normatif’, normatieve zelfzorg (term van Philippe Barrier) die met evaluatieformulieren te volgen en af te vinken is.

De patiënt is ‘de acteur van zijn eigen ziekte’. Het probleem is alleen dat je om te acteren ook afstand moet kunnen nemen tot je rol en tot dat wat je moet uitbeelden.

Die afstand verkrijg je misschien met de tijd, door een zekere bekendheid met je ziekte en dankzij het reflecteren op de beproeving die je doormaakt. Toch is juist die afstand niet op te brengen door iemand die plotseling heel erg ziek wordt. Stel dat je zwaar gehandicapt raakt en dan zo'n totaal onrealistische opdracht krijgt. Je zou acuut in een existentiële rouw belanden. Het is realistischer te zeggen dat je als acteur (van een rol die je niet gekozen hebt...) een goede regisseur nodig hebt! (Marin 2013, 82-85)

Je hebt het recht om ziek te zijn. Maar niet te lang. Dan krijg je de naam misbruik te maken van je ziekte. In het autonome denkkader wordt ziekte als tijdelijk gezien. Het denkkader houdt niet van chronische ziekte. Dat duurt te lang. De geritualiseerde nederige positie en uitwissing van het lichaam is sociaal geaccepteerd. We spreken niet van een gehandicapt lichaam maar van een gehandicapte alsof het om de definitie van een subject gaat. De sociale regel is dat je tegenover iemand in een rolstoel doet of hij heel normaal is. Alsof de handicap of de ziekte niet bestaat. De socioloog Erving Goffman noemt dit fantoom-normaliteit. De ervaring van verwonding of van kwetsbaarheid lijkt dus in een ander domein thuis te horen dan in dat van de privé beproeving. Alleen door het spelletje van minimaal lijden mee te spelen kan de zieke een plek vinden in de sociale ruimte. We moeten er voor waken dat er genoeg denkruimte blijft om hier op een nieuwe manier over na te denken. (Maillard 2013, 87-89)

2. Bij welke andere disciplines gaan Franse zorgerthici te rade?

2.1 Kwetsbaarheid en de sociale wetenschappen

Estelle Ferrarese, politicoloog en socioloog, beschrijft het overvloedig gebruik van het concept kwetsbaarheid in de sociale wetenschappen (2011, 8-23).

De sociale wetenschappen hebben zich meester gemaakt van het concept kwetsbaarheid op twee thematische gebieden: 1) kwetsbare bevolkingsgroepen, waarbij de notie kwetsbaarheid synoniem is met een ongelijke verdeling van risico's en 2) het omgaan met ecologische crises van hedendaagse samenlevingen, waarbij kwetsbaarheid verwijst naar onwenselijke bijeffecten van menselijke activiteiten. Beïnvloed door de sociale wetenschappen zijn we nu gaan praten over groepen kwetsbaren, als afhankelijke ouderen, die we attributen toekennen en een

geschiedenis en een orde van gevoeligheid. De notie kwetsbaarheid is door de sociale wetenschappen in het discours van risico beland. Ferrarese stelt zich tot doel de epistemologische en politieke effecten van die polarisatie te overdenken. Daartoe zoomt ze in op de figuur van het zelfredzame individu.

Voor ziekte kun je je zelf behoeden is de huidige gedachte. Dat is een heel andere gedachte dan de oude Grieken hadden bij kwetsbaarheid. Daar verwees kwetsbaarheid naar onzekerheid en *onbepaaldheid*, naar je overleveren aan de omstandigheden: een blinde en smartelijke afhankelijkheid ten opzichte van dat wat je zou kunnen overkomen. Het idee van risico daarentegen verwijst naar *bepaaldheid*, je kunt risico berekenen en de mogelijkheid hoe ziekte zich als een kans aan je kan voordoen.

Meetbaar maken van risico is constitutief voor drie effecten: preventie, normalisatie en beheersbaar maken door het risico op te delen in economisch behapbare stukken. Het finale doel is kwetsbaarheid en het bittere noodlot neutraliseren. De activiteiten die hier bij horen zijn mogelijkheden berekenen en grafieken met curves produceren met als doel om ‘te proberen de meest door het geluk verlaten normaliteiten en dat wat het meest afwijkt van de normale curve af te platten’, citeert Ferrarese Foucault (uit Foucault (2004). *Securité, territoire, population*. Paris: Gallimard & Seuil, 64-65). Om risico op ziekte in kaart te brengen neem je de gehele populatie.

Kernwoorden zijn kwetsbaarheid en vergelijking. Kwetsbaarheid vindt niet in jou plaats, maar wordt afgemeten aan andere entiteiten die minder blootgesteld worden aan dezelfde dreiging. Men spant zich in om de kosten van schade te berekenen en van te voren te beheersen. Je kunt je tegen rampen verzekeren, wat niet wil zeggen dat de ramp zich nooit aan je zal voordoen. Het enige doel is de toekomst zodanig te beheersen dat een ongeluk de economische status van de getroffen niet aantast. In dat perspectief is het mogelijk geworden leed van te voren rationeel in de ogen te kijken en er zelf over te beslissen, door het mogelijke verlies te berekenen en je er vast tegen te wapenen. In deze configuratie raakt kwetsbaarheid aan ‘matheid’ of ondoorschijnendheid. Alles wat niet transparant is wordt omhuld en radicaal weggestopt.

Zo kun je qua preventie dus ook sturen op het bannen van abnormale praktijken. Dit heeft tot gevolg dat instituties paternalistisch worden en zelf bepalen wat populaties, die zij als kwetsbaar hebben bestempeld, nodig hebben. Daarmee maak je kwetsbaarheid synoniem met monddood zijn. Geld, wetten en het discours van experts bepalen met hun eigen logica wat kwetsbaarheid is. In dat discours spreekt

men over een persoon als ‘case’, iemands behoefte wordt herschreven in administratieve behoefte voordat een ‘sociale service’ verleent wordt aan een ‘cliënt’. De notie kwetsbaarheid of kwetsbare groepen is blijkbaar nodig om te zorgen voor een reden om interventies van instituties in de privé levenssfeer toe te laten. Dit leidt tot foucaultiaanse onderwerping. Het discours van kwetsbaarheid heeft tot effect dat het idee van onbepaalde blootstelling en machteloosheid weg te ruimen zijn. Ferrarese verwijst naar het denken over de risicomaatschappij van Ulrich Beck.

2.1.1 Risico en ‘de val’

Het zelfstandig geworden bijvoeglijk naamwoord ‘kwetsbaren’, kent vanaf de jaren negentig in de Franse sociale wetenschappen een bijzonder lot: het bevindt zich in een soort drieluik samen met ‘fragielen’ en ‘precairen’, die verschillende vormen van armoede uitbeelden. Zo krijgen we een dubbele reductie van het concept kwetsbaarheid: aan de ene kant een vatbaarheid voor kwetsbaarheid zoals door indicatieorganen is vastgesteld, een kwetsbaarheid die in kaart te brengen is, en aan de andere kant betekent kwetsbaar zijn blootgesteld zijn aan een uniek risico: armoede door een afnemend salaris.

Voor Robert Castel is kwetsbaarheid een zone tussen integratie en excommunicatie en voor Serge Paugam vormen fragiele mensen een categorie die tussen de categorie van geassisteerde mensen en de categorie van marginalen valt. Castel hecht aan de benaming precariteit of kwetsbaarheid, meer dan aan armoede of marginaliteit, omdat het meer een proces is dan een staat van zijn.

In ieder geval is ‘kwetsbaren’ een benaming voor mensen die niet voorbestemd waren om zo te eindigen. Bijvoorbeeld alleenstaande moeders en/of slachtoffers van veranderingen in het economische of sociale systeem. Bij kwetsbaren past de metafoor van de val. Een val impliceert dat er een situatie voor en na de val is. De dreiging van kwetsbaarheid stelt het bestaande leven op de proef. Waar bij Castel kwetsbaarheid is toe te schrijven aan twee dreigingen, namelijk op het gebied van werk en sociale relaties, is voor economische indicatiestellers kwetsbaarheid de oorzaak van armoede. Voor hen is het een predispositie (vatbaarheid of voorbestemdheid) die bij een noodlottige gebeurtenis als het ware uit kan barsten. In die economische versie is kwetsbaarheid te indexeren: in hoe verre kan een persoon

omgaan met een gegeven risico? Heeft een persoon of een groep het vermogen om te anticiperen en om te gaan met ('to cope with') een ziekte en kan hij natuurlijke wisselvalligheden het hoofd bieden? Kwetsbaarheid impliceert een combinatie van factoren die de mate bepalen waarin het leven van iemand in gevaar is door iets wat zich in de natuur of in de maatschappij voordoet.

De Verenigde Naties (Institute for Environment and Human Security, UNU-EHS) baseert zich op soortgelijke premissen in haar rapporten⁷.

Het begrip kwetsbaarheid heeft dus vaak als extra 'uitdossing' 'coping' of veerkracht erbij gekregen: het vermogen om een klap het hoofd te bieden en weer op te veren.

Het bestaan van risico-culturen, het hebben van een sociaal vangnet en aanpassingsvermogen zijn daar nog bij gekomen. En geef degene die getroffen is door het lot maar de schuld! Het slachtoffer staat namelijk centraal, hij is uitgangspunt en centrum van kwetsbaarheid.

Sommige mensen zijn voorbestemd om slachtoffer te worden, in het perspectief van theorieën van Amerikaanse criminologen, volgens Ferrarese, en zijn coauteur van een drama of medeplichtig aan een drama.

Het woord kwetsbaarheid dient een universum van normatieve controle over het gedrag van burgers, die zich permanent moeten bewijzen en laten evalueren.

Kunnen we zo'n geperverteerde notie dan beter afschaffen? Kwetsbaarheid en armoede lijken een bedreiging voor de democratie. Kwetsbaarheid is verworden tot een moreel gelegitimeerde wachtkamer door de vermenging met het idee dat je het vermogen hebt om te handelen.

De oplossing is om het tweetal handelen-kwetsbaarheid los te koppelen, zoals Marie Garrau en Alice Le Goff voorstellen. (2010, 9). Kwetsbaarheid betekent namelijk vaak niet of onvoldoende verdediging meer hebben en dus helemaal niet kunnen handelen.

⁷ Zie ook Absil 2014, p. 4: "la vulnérabilité renvoie à une prédisposition des populations à être affectées par un événement préjudiciable externe, ou une incapacité de leur part à faire face aux désastres qui pourraient survenir." Juan Carlos Villagràn De León, « Vulnerability. A conceptual and methodological review », Source, 2006, no4, cité dans Estelle Ferrarese, « Les vulnérables et le géomètre. Sur les usages du concept de vulnérabilité dans les sciences sociales », p.8, sur www.raison-publique.fr/article655.html).

2.1.2 Sociaal geproduceerde kwetsbaarheid

Door het dominante model (het risico paradigma) te verwerpen kunnen we het begrip kwetsbaarheid A) verbreden en B) uit het vastgeroeste discours bevrijden, beweert Ferrarese (2013, 17)

A)

In de huidige morele en politieke filosofie zijn drie definities van kwetsbaarheid te onderscheiden, op basis van hun morele en politieke implicaties.

- 1) **Kwetsbaarheid als ontvankelijkheid voor verwonding van de fysieke of psychische integriteit** en vernietigbaarheid of aantastbaarheid (zoals we die vinden in theorieën van erkenning). Deze definitie maakt een sterk onderscheid tussen kwetsbaarheid en afhankelijkheid. Kwetsbaarheid hoort meer bij de taalfamilie blootstelling dan bij determinatie of voorbestemming. De ethische houding die hierbij past is *aarzelen* voor je iemand beschadigt of kwetst.
- 2) **Kwetsbaarheid als afhankelijkheid** is overgenomen van de zorgethiek. Als je bedreigd wordt kun je die dreiging niet in je eentje wegnemen. Overleven, of het behouden van een positieve band met jezelf, hangt af van de realisatie van een positieve verplichting, van de realisatie van zorg, een handeling. Deze formulering verwijst naar schade die ons aangedaan wordt door nalaten te handelen door anderen meer dan door hun handelen.
- 3) Tot slot bestaat er een heterogeen gezelschap van opvattingen die een idee van een constitutieve **kwetsbaarheid als een vorm van onjuist gebruik van jezelf** gemeen hebben. Martha Nussbaum en Philipp Pettit⁸ maken deel uit van dit gezelschap. De fragiliteit die het menselijke vermogen om te handelen belemmert wordt als problematisch gezien om twee redenen. Ten eerste als kwetsbaarheid synoniem is met toevalligheid of gebeurlijkheid, schetst het zo een grof beeld van een blinde afhankelijkheid van wat er onverwacht kan komen. Ten tweede als kwetsbaarheid vatbaarheid voor onderwerping en overheersing betekent.

⁸ Ik bespreek Pettit verderop, op zijn spoor gezet door Sophie Bourgault.

Een van de redenen dat de sociale wetenschappen kwetsbaarheid altijd een lastige notie hebben gevonden en haar daarom in hanteerbare modaliteiten opgedeeld hebben is wat, volgens Ferrarese, Bruno Latour (*Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 49) het zuiveren van de moderne constitutie heeft genoemd. Die zuivering beoogt een complete scheiding tussen de natuurlijke wereld en de sociale wereld: sociale kwetsbaarheid is ondergebracht bij de sociale wetenschappen en ontologische kwetsbaarheid bij de filosofie. Latour denkt dat ze samen gedacht kunnen worden, omdat ze elkaar voortbrengen. Deze perspectiefwisseling maakt het mogelijk na te denken over zonder-verdediging-zijn en niet-bij-machte-om-te-antwoorden als onderdeel van een sociaal geconditioneerde kwetsbaarheid. Door het begrip kwetsbaarheid te verbreden kun je sociaal geproduceerde kwetsbaarheid beter zien. (Met ook hier in je achterhoofd dat dit ideologisch uitgebuit en als politiek instrument ingezet kan worden) Veena Das is die weg ingeslagen door haar ideeën over het sociaal boven komen drijven van kwetsbare lichamen. Pascale Molinier heeft kwetsbaarheid het domein van de alledaagsheid ingetrokken en bespreekt haar aan de hand van het werk van verpleegkundigen. Verpleegkundigen verstaan de kunst met aftakeling om te gaan. (*Le souci des autres* 2011, 312-315).

B)

Kwetsbaarheid die ingelijfd is in het rijk van meetbaarheid en vergelijking. Aan de ene kant betekent dit dat kwetsbaarheid niet waarneembaar is, door ont-singulering. We kunnen kwetsbaarheid alleen zien via het algemene. Deze waarneming staat haaks op de blik van de Frankfurter Schule en de aandacht voor het particuliere van de zorgethiek. Aan de andere kant moet de kritiek van de zorgethiek op de sociale wetenschappen, die alleen aan bepaalde bevolkingsgroepen kwetsbaarheid toeschrijven, geherformuleerd worden.

Bij fysiek geweld is er sprake van een kwetsbaar verlies aan context van alledaagse activiteiten. Het alledaagse doet zich dan vreemd aan je voor en heeft behoefte aan reparatie. Denkend in vergelijkingen kun je *wel* analyseren welk effect een verandering in positie teweeg brengt als kwaad of ziekte zich voordoet. Dat draagt bij aan bewustwording qua vernedering die sommigen wel en anderen niet treft. In de maatschappij moet respect voor jezelf gegarandeerd worden door de publieke

bevestiging van gelijke burgerrechten voor iedereen. Bloot staan aan noodlottige gebeurtenissen kun je niet wegmoffelen onder de noemer risico.

2.2 Kwetsbare ethiek

Kwetsbaren zijn niet een legertje anderen. Kwetsbaar is degene die de vuilniszak buiten zet of de tafel dekt. Jij en ik dus. Deze vorm van alledaags realisme vind je niet in sociale en morele theorieën die de neiging hebben dit soort activiteiten onder de noemer ‘voor zwakken en slachtoffers’ te scharen, zonder werkelijk politieke inzet. Bij het innemen van een zorgethisch perspectief begeven we ons op politiek ethisch terrein. Zorg is namelijk politiek, want je kunt het niet over bekommernis en zorg hebben zonder te denken over zorgberoepen en zorginstututen. Daarom vergt denken over kwetsbaarheid een extra voorzichtigheid. Je moet kwetsbaren niet onderscheiden van anderen, omdat je daarmee bestaande hiërarchieën en dualismen in stand houdt (Laugier 2011, 24-25).

‘Aandacht’ (‘attention’) zou een mogelijke vertaling in het Frans zijn van ‘care’ in haar ethische betekenis. De fragiliteit van de werkelijkheid en de ervaring, om te spreken als Goffman, is eigen aan de dagelijkse ervaring die structureel kwetsbaar is. In *The Importance of What We Care About* (1988) zet Harry Frankfurt ‘zorg voor degene die telt’ centraal (Laugier 2011, 27).

La voix et la vertu (Laugier 2010), de weerslag van jarenlange studie van het Nationale Onderzoeksinstituut met als titel ‘Travail du care’, onder andere een vervolg op *Le Souci des autres, éthique et politique du care*, schetst een andere weg van de moraalfilosofie via het perfectionisme. Ik paraphraseer hieronder Laugier in haar parafrase van Cavell, Diamond en Putnam. Volgens S. Cavell is het perfectionisme geen theorie, maar een andere dimensie van het morele leven die we gedurende het hele Westerse denken terugvinden en die raakt aan dat wat we de toestand van onze ziel noemen.

Deze dimensie hecht veel belang aan persoonlijke relaties en aan de mogelijkheid of de noodzaak van onze eigen transformatie en de transformatie van onze maatschappij. Putnam benadrukt dat het niet om een antitheorie gaat, maar om de veelheid aan wegen die je kan kiezen om een ethische beschrijving te maken. Cora Diamond vindt dat we terug moeten naar de dagelijkse taal, naar het bestuderen van onze woorden,

hen aandacht schenken, ons om de woorden bekommeren. Deze zorg voor ons dagelijks taalgebruik, in het centrum geplaatst van het ethische leven, geeft een goede beschrijving van de perfectionistische houding en een ‘ethiek zonder ontologie’ (Putnam).

Elementen van een ethisch vocabulaire hebben slechts betekenis in de context van het gebruik en onze manier van leven en kunnen dan pas diepere betekenis aan de woorden geven. Daarmee is het moreel perfectionisme onmiskenbaar wittgensteiniaans. De praktijk van de taal staat centraal. Die taalpraktijk laat zien wat we met taal doen en dat taal gebezigd wordt door een menselijke stem. Wat perfectionisme toevoegt aan contextualisme is rekenschap geven van elk woord dat we uitspreken en van de manier waarop we dat doen. Ik vertaal het citaat van Cavell (Laugier 2010, 9) en vervang het oorspronkelijke ‘een woord’ door het woord ‘kwetsbaarheid’:

Kwetsbaarheid heeft betekenis in de context van een zin. Een zin heeft betekenis in de context van een taal. Een taal heeft betekenis in de context van een levensvorm. Een levensvorm heeft betekenis in de context van een wereld. Een wereld heeft betekenis in de context van kwetsbaarheid.

Het is dus de *aandacht* en de ‘care’ voor het woord die het perfectionisme daarmee een ethiek van het woord maakt (‘éthique de la parole’). Woorden zijn een manier om onszelf te verhelderen en kunnen ons ook tekort schieten (‘words fail us’, zegt Austin).

Er zijn hierdoor geen eenduidige morele concepten. Onze concepten zijn, zelfs in hun toepassing, afhankelijk van onze visie op de wereld, van de vertelling die we aan ze toeschrijven, van onze persoonlijke interesse en van wie er toe doet voor ons. In dit idee van importantie hebben we een nieuwe formulering van ethische bekommernis: dat wat voor ons van belang is (‘matters’). Dit leidt tot echt democratische conversatie: dat wat burgers tegen elkaar te zeggen hebben, waarbij de stem van het dissidente en van burgerlijke ongehoorzaamheid ook telt.

Het perfectionisme heeft niets met perfectie te maken. Integendeel: het biedt weerstand tegen perfectie en heeft geen metafysica. Het wijkt volledig af van een deugdenethiek die bezig is met het bereiken van idealen of het realiseren van

kwaliteiten. Het belang van perfectionisme is volgens Cavell moeilijk te begrijpen door verkeerde of verwaterde versies in boeken over persoonlijke ontwikkeling en slogans als ‘wees jezelf’. Het perfectionistisch vertrouwen in jezelf is zowel een individualistisch principe (geloven wat je denkt en niet wat de anderen zeggen, vertrouwen op jezelf), als een democratisch principe. Rawls heeft in zijn *Theory of Justice* het perfectionisme bewust buiten de deur gehouden. Rawls zegt dat het er bij de vraag naar rechtvaardigheid om gaat de stem te vinden die het best je natuur uitdrukt, in het hier en nu. Maar heb je altijd een stem? Kun je je altijd uitdrukken? Hierbij haalt Laugier Gilligan aan, om aan te geven dat bij voorbeeld lang ‘de vrouwelijke stem’ niet gehoord werd. Is er voor degenen die in hun geschiedenis geen stem hebben een originele positie? (Ik kom hierop terug in hoofdstuk 6)

Voordat je deel kunt nemen aan het debat over rechtvaardigheid moet je mee kunnen doen aan het menselijke gesprek. Het is van belang te weten of mijn publieke stem mijn privé stem is en of de stem die ik gebruik mijn eigen echte stem is. Het perfectionisme beantwoordt volgens Cavell aan de socratische speculatie over de ideale staat, waarbij de goede staat altijd model staat voor de goede ziel. Meedoen in de samenleving heeft niets te maken met talent, biologisch geluk of verdienste. De politieke en morele les van het perfectionisme zijn dat onvrede en de vraag naar gelijkheid de democratie *vormen*.

Zowel perfectionisme als pragmatisme hechten aan de gewone ervaring als vertrekpunt. Vanuit de praktische kennis kom je bij filosofisch denken.

Foucault heeft een discussie aangezwengeld over de relatie tussen politieke filosofie en ethiek, en dan in het bijzonder op het raakvlak van de kracht van de macht⁹ en de ontwikkeling van een zelf. Op dat raakvlak of knooppunt is het woord ‘verzet’ (weerstand, opstand) het sleutelwoord. Hoewel Foucault het mijns inziens in zijn laatste werken vooral over zelfzorg heeft, wil ik toch benadrukken dat er een raakvlak is met de zorgethiek, aangezien Foucault die zorg, die hij ‘epimeleia’ noemt (het Grieks voor bekommernis), beschrijft als een activiteit, een zorgarbeid en een ethos¹⁰. ((Laugier 2010, 457) Bovendien ziet hij de politiek in de realiteit geworteld en

⁹ Honneth legt weer een ander accent: macht als verlangen om samen te leven.

¹⁰ Ethos beschouw ik als doorleefde ervaring en ethiek als een soort etnografische zoektocht, niet als het legitimeren van principes.

verbindt hij dat met de moed hebben openlijk te spreken, ‘parrhesia’. (Laugier 2010, 470-473).

2.3 Dimensies van kwetsbaarheid

Ferrarese (2009) geeft een opsomming van theorieën en denkers die kwetsbaarheid als constitutief en essentieel beschouwen: zorgethische theorieën, theorieën van erkenning, neorepublikeinse theorieën, Judith Butler met haar preciaire levens, Giorgio Agamben die de foucaultiaanse biopolitiek terugvoert op het idee van heersen over te doden lichamen, Martha Nussbaum die doordenkt op de fragiliteit van het goede leven.

Kwetsbaarheid heeft hiermee meerdere dimensies: lichamelijke, morele en politieke. Bovengenoemde theorieën zijn een antwoord op de politieke urgentie om een tegenhanger te vormen voor het zelfgenoegzame en zichzelf realiserend subject, theorieën over empowerment en identiteit. Haaks hierop tekent zich een radicaal tegenovergestelde antropologie¹¹ af rond hedendaagse reflecties over kwetsbaarheid. Door het centraal zetten van kwetsbaarheid worden theorieën van kwetsbaarheid door tegenstanders geïnterpreteerd als theorieën die je juist buiten de politieke arena moet plaatsen. Met welke argumenten doen ze dit? Kwetsbaarheid is situationeel gebonden en hoort bij onze natuurstaat. Maar door kwetsbaarheid aan een ontologische fragiliteit te koppelen maak je haar tot politieke schietschijf.

Instituties beschermen altijd hun eigen rangschikking van groeperingen. Vanuit dit oogpunt betekent kwetsbaarheid als fundament beschouwen ook de traditionele relatie tussen het politieke probleem en het antropologische probleem omdraaien. Het laten boven drijven van ‘een unieke klasse van kwetsbaarheid’ (Pettit, zie verder hoofdstuk 5) vormt een politieke horizon op zichzelf van kastes. Dit leidt tot het verpletteren van de ene kwetsbaarheid door de andere en er zou zo sprake van kunnen zijn een maatschappij te denken waarin het behoren tot een kaste (klasse, genre) er voor zorgt dat bijzondere kwetsbaarheid niet meer gezien wordt.

¹¹ In deze thesis valt soms de term ‘antropologie’, een term waar ik zorgethisch gezien moeite mee heb, omdat ik relationaliteit er in mis. Ik heb de term vanwege academische zorgvuldigheid toch laten staan waar hij door mijn Franse bronnen werd gebezigd. Misschien een interessante vraag om Franse zorgethici te stellen, zoals aan Garrau over haar ‘Perspectieven op kwetsbaarheid. "Antropologie conjunctieve" en epistemologie van de dialoog’ (2013).

Ferrarese noemt kwetsbaar zijn voor ziekte en ongelukken trouwens precariteit. Dat doet ze om zich te kunnen concentreren op kwetsbaarheid als de mogelijkheid van onrecht dat je aangedaan wordt of kwetsbaarheid door het ontbreken van bekommernis (die nodig kan zijn door precariteit vanwege ziekte of een ongeluk). Ze concentreert zich dus op relationele kwetsbaarheid ofwel kwetsbaarheid ten opzichte van de ander. Ze onderscheidt drie thema's of modellen: 1) het model van een ontvankelijkheid voor een fysieke of morele kwetsuur, 2) afhankelijkheid (zorgethiek) en 3) niet goed voor jezelf kunnen zorgen.

1 Ontvankelijkheid voor kwetsbaarheid

Net zoals het lichaam op een fataal moment getroffen kan worden door een fysieke verwonding staat onze psyche steeds open voor onrecht en morele verwonding (zie ook Honneth, Habermas en Butler met haar ethiek van geweldloosheid).

'Bescherming' is de buur-notie, 'weerloos en poedelnaakt' zijn de bijvoeglijknaamwoorden in dit vocabulaire. Ferrarese (2009) verwijst naar Agamben met zijn uitspraak over 'naakt leven van behoeftige en uitgesloten levens, als in een concentratiekamp'. De staat maakt van dit naakte menselijke leven het fundament van zijn soevereiniteit. Dit naakte leven wordt alleen beschermd in de mate waarin het zich onderwerpt aan het recht om te leven of te sterven voor soeverein of wet.

2 Kwetsbaarheid en afhankelijkheid

Kwetsbaarheid verwijst naar een idee van onbepaaldheid en open staan voor de wereld, terwijl afhankelijkheid zich altijd op de drempel van ondergeschiktheid en dus bepaaldheid bevindt. Kwetsbaarheid en afhankelijkheid lijken in zorg theorieën vermengd te zijn geraakt. Overleven of het onderhouden van een positieve relatie met jezelf hangt af van de verwerkelijking van een positieve verplichting, van de realisatie van zorg, van een handeling die Patricia Paperman expliciteert als 'afhankelijkheid ten opzichte van de zorgleveranciers.' (Laugier en Paperman 2011, 289) Deze formulering verwijst naar onrecht door nalaten te handelen meer nog dan naar handelen door anderen. De nadruk op doen en nalaten, zoals ook Robert Goodin dat doet in *Protecting the Vulnerable* (1985) vervangt de metafoor kwetsuur door verlaten of verbanning. Het morele gebod van niet alleen laten of verlaten, en jezelf

en anderen niet verraden, geldt hier. In plaats van het vocabulaire van bescherming hoor je hier het vocabulaire van weigeren zorgverlener te worden, dat wat Tronto de onverantwoordelijkheid van de geprivilegieerde noemt. In het geval van kwetsbaarheid als ontvankelijkheid voor kwetsuren valt causale verantwoordelijkheid samen met de verantwoordelijkheid om te handelen, in de betekenis dat het in eerste instantie degene betaamt die in staat is om de genadeslag uit te delen door zijn hulp uit te stellen. Het woordje ‘nodig’ verandert de constellatie. Dat A X nodig heeft betekent simpelweg dat A X zou moeten verkrijgen, zonder dat we duidelijk hoeven te maken van wie, en wie dus verantwoordelijk is. In de theorieën die kwetsbaarheid als afhankelijkheid beschouwen, vinden we het idee dat het niveau van verantwoordelijkheid vermeerderd als het samenhangt met specifieke persoonlijke betrekkingen, als we verbonden zijn.

3 Niet voor jezelf kunnen zorgen

In theorieën van erkenning is de ander mijn mogelijkheid. Dit zien we ook bij zorgethische theorieën: in een zorgethisch perspectief worden ik en de anderen niet als losstaande entiteiten beschouwd, omdat de relatie de centrale gedaante vormt van waaruit het subject of degene die moreel handelt de behoefte ziet en beantwoordt aan de waarneming daarvan. Daarmee vormt kwetsbaarheid de constitutieve grens van mijn mogelijkheden. Ferrarese verbindt dit met Pettits overtuiging dat een persoon beroofd is van zijn vrijheid op het moment dat anderen een arbitraire macht hebben om in te grijpen, of ze dat nu doen of niet.

Hoewel onkwetsbaarheid nooit als grens gepresenteerd wordt heeft de reflectie over de collectieve organisatie zijn toevlucht genomen tot de grens, of de drempel. Het gaat erom een vertrekpunt te definiëren van waaruit kwetsbaarheid moreel problematisch wordt en een legitiem object van politieke interventie.

Op politiek niveau kunnen we twee mogelijkheden identificeren ten overstaan van dit type kwetsbaarheid: iedereen garanderen dat hij zich kan verdedigen tegenover de ander, of de dreiging van uitbuiting vóór zijn door degene die misbruik kan maken van kwetsbaarheid te beteugelen. Pettit heeft niet-overheersing (dat wil zeggen de mogelijkheid te leven zonder arbitraire interventies) als een vorm van macht bepleit. Ferrarese citeert hem (Pettit 1997): ‘Zij representeert een mogelijkheid tot controle die een persoon over zijn eigen lot bezit en een vorm van macht die we kennen: de

macht van iemand die handelt opdat hij kan verhinderen dat hem onrecht wordt aangedaan.’ Dit is zijn idee van betwistbaarheid, dat wil zeggen van de mogelijkheid van een subject om zijn macht in de wereld te herzien of opnieuw te verwerkelijken. Het gaat daarbij om een vorm van opnieuw meester worden van mezelf tegenover de fragiliteit van mijn daden in een wereld die ik niet gemaakt heb.

Omgekeerd is het volgens Ferrarese te vergelijken met Gilligan die zegt dat het een soort kwetsbaarheid is die vrouwen verhindert positie te nemen of dat wat George Eliot de ‘sensitivity’ noemt van het meisje voor negatieve oordelen van anderen, een gevoeligheid die komt door haar gebrek aan macht en de daaruit voortkomende onmogelijkheid om iets in de wereld te betekenen. (Ferrarese verwijst naar Carol Gilligan (1977) en haar ‘Concepts of the Self and Morality’, *Harvard Educational Review*, 47, 486)

De hypothese van Ferrarese is dat we ons niet allemaal bewust zijn van onze eigen kwetsbaarheid. De eerste stap is daarom om de zekerheid van deze constitutieve kwetsbaarheid te veralgemeniseren om in de richting te gaan van een enige klasse van kwetsbaarheid.

3. Hoe kunnen we autonomie zien in relatie tot kwetsbaarheid?

3.1 Kwetsbaarheid en autonomie

Maillard (2011) begint haar boek met een motto van Amerikaanse filosoof en bioethicus D. Callahan uit *The Vulnerability of the Human Condition*. Callahan schrijft dat we kwetsbaar zijn ten opzichte van elkaar, omdat we door elkaar uitgebuit en fysiek geschaad kunnen worden. Deze gedachtegang zien we al bij een oertekst van de politieke ethiek, de *Leviathan* van Thomas Hobbes (1588-1679): ‘And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.’ Hobbes’ gedachte-experiment over mens en samenleving, geeft ons inzicht in onze huidige sociale, economische en politieke context. Ter wille van onze veiligheid geven we ons vermogen tot geweld aan de staat af. Het laatste dat we terug willen krijgen van de staat is dus sociale onzekerheid, ofwel precariteit.

De filosofische verwondering van Maillard werd gewekt door het verschijnen van het concept kwetsbaarheid op het ethisch toneel. Hoe verhoudt zich deze notie tegenover of in kritische verhouding tot het idee van autonomie? (Maillard 2011, 11-13)

Hoe kan het zoekbegrip kwetsbaarheid ons zelfbeeld en onze verhouding met anderen opschudden?

Levinas heeft een grote plaats ingeruimd voor het thema kwetsbaarheid en heeft daarmee het primaat van autonomie en vrijheid, dat sinds de moderniteit ons morele denken bepaalt, vervangen. Maillard vindt dat Tronto het mooi formuleert met haar uitspraak over het herconfigureren van de moraal en de daarbij behorende noodzaak om ‘changer d’ hypotheses sur les humains’ (Tronto 2009). Volgens Maillard geeft Levinas’ denken slechts toegang tot een (essentieel) aspect van de menselijke kwetsbaarheid, namelijk lichamelijke kwetsbaarheid.

In deel twee van haar boek volgt een dialoog tussen Ricoeur (de kleine ethiek) en Levinas over de dialectiek temporele, lichamelijke en relationele autonomie/kwetsbaarheid. Door Levinas en Ricoeur met elkaar in gesprek te laten gaan over kwetsbaarheid en autonomie krijgen we hun denken scherper en kunnen we het ook relativeren en er de grenzen van inzien. Maillard voegt toe dat ze niet een bepaalde these verdedigt, maar meer een stand van zaken presenteert.

Zelfs nu we de postmoderne kritieken over het subject geïntegreerd hebben en we onszelf niet meer beschouwen als wezens die totaal transparant voor onszelf zijn, zelfs nu het autonomie-begrip een gedecentreerd begrip geworden is, blijven we toch nog spreken over autonome mensen. Autonome mensen zijn mensen die kunnen oordelen en handelen.

De term autonomie is behoorlijk vastgeklonken aan het denken van Kant. Toch heeft Kant de term niet bedacht: we weten dat de term in de klassieke oudheid een politieke categorie was die de onafhankelijkheid van een staat aanduidde tegenover een vreemde mogendheid. Het idee van autonomie werd in het Angelsaksische politieke denken van de zestiende en zeventiende eeuw toegepast op personen in de zin van soevereiniteit. In de theorieën van het sociale contract zoals die van Locke bezitten mensen een noodzakelijke autoriteit om hun gedrag te reguleren. Rousseau nam dat idee (niet het woord) over en voegde daar aan toe dat de enige legitieme autoriteit zich bevindt in het collectieve van alle burgers. De onderwerping aan het collectief had ook een morele betekenis. (Maillard 2011, 23-24)

Volgens Rousseau’s *Du contrat social* (1761) wil de mens slechts het goede omdat hij van nature goed is. De maatschappij is er bij gebaat als ze door de algemene wil wordt bestuurd. Een rechtvaardige samenleving, gebaseerd op gelijkheid en

gelijkwaardigheid, kan alleen maar een republiek zijn. Daarin is het volk soeverein en gehoorzaamt het individu de wet. Doet hij dat niet dan gaat hij tegen zijn eigen aard en natuurlijke vrijheid in. Dan moet hij gecorrigeerd worden. (Noorman 2007, 131)

Met Kant werd autonomie¹² geïnternaliseerd en werd het subject zijn eigen morele wetgever. Net als autonomie is ook verantwoordelijkheid een uitvinding van de moderniteit. Vanaf 1750 raakt het begrip verantwoordelijkheid in zwang. Maillard volgt in haar beschrijving *La grammaire de la responsabilité* van J.-L. Genard, Paris, Cerf, 1999 (noot 24). Het toevoegen van het begrip verantwoordelijkheid aan de handelingen van de vrije wil resulteert in een antropologie van mogelijkheden. We voelen ons verantwoordelijk voor dat wat voor ons belangrijk is, ‘what we care about’ van Frankfurt. Dat doen we volgens Frankfurt op de manier zoals we biologisch, sociaal en persoonlijk geworden zijn. Dat is dus deels historisch bepaald. (Maillard 2011, 45-47). Dit sluit aan bij mijn denken dat ‘de wereld’ van Tronto in Frankrijk er anders uitziet (en de wereld van een clochard al helemaal), en dat daardoor noties als kwetsbaarheid, autonomie of verantwoordelijkheid erg veranderlijk zijn. Maillard doordenkt vervolgens de twee vormen van autonomie die Rawls onderscheidt: rationele (bijna kantiaanse) autonomie en volledige autonomie van burgers. (Maillard 2011, 56-58)

Hiermee heeft Maillard aan proberen te tonen dat het idee van autonomie niet alleen onze conceptie van wat een *moral agent* is heeft veranderd. Het idee van autonomie heeft ook diepe invloed gehad op dat wat we als ‘patient moral’¹³ beschouwen, dat wil zeggen, op ons begrip van dat waaraan we morele consideratie willen wijden en die de manier waarop we met elkaar moeten omgaan (en ons gedragen) bepalen.

Denken over de notie kwetsbaarheid is een kritisch concept om te definiëren wat ons tot morele patiënten maakt. De kantiaanse en liberale invloed heeft lang ons denken over moraliteit bepaald en de grenzen van de morele gemeenschap afgebakend.

Morele patiënten vielen samen met individuele menselijke wezens en, meer specifiek,

¹² In de oudheid was autonomie een politieke notie die de onafhankelijkheid van de ene stadstaat ten opzichte van de andere aangaf. (Maillard 2011, 24) Het is interessant te bedenken dat autonomie niet verbonden was met het subject en eigenlijk dus een politieke notie die in de Verlichting overgenomen is door een mensbeeld-notie. In de 17^e en 18^e eeuw werd autonomie ook een juridische begrip.

¹³ ‘Moral patients’ zijn mensen en dingen waar ‘moral agents’ verantwoordelijkheid voor hebben. Kinderen of mensen met een hersenbeschadiging bijvoorbeeld zijn niet moreel verantwoordelijk voor hun gedrag, dus geen ‘moral agents’. Toch worden ze wel beschermd door de wet en wordt er moreel voor ze gezorgd. Daarom zijn ze ‘moral patients’ die niet actief morele principes volgen. Zelfs als ze iemand schade berokkenen, zeggen we niet dat ze moreel fout zaten.

zoals we zullen zien, met een zeker type mens. Morele verplichtingen en moreel samen leven is teruggebracht tot erkenning van onze gelijkheid en erkenning van ons recht ons eigen goed na te streven. De figuur van het autonome subject als hoeksteen van morele reflectie heeft tot consequentie gehad dat het ‘veld’ van morele vragen verkleind is tot vragen die te maken hebben met publieke betrekkingen tussen vreemden.

Het idee van autonomie bepaalt dus wat een ‘moral agent’ is en daardoor ook wat een ‘moral patient’ is. Dat wil zeggen dat autonomie ons begrip van hoe we ons ten opzichte van elkaar moeten gedragen, en wie er binnen de grenzen van onze morele gemeenschap valt, bepaalt. Het probleem voor zorgerethici is niet zozeer dat er een liberaal model bestaat, maar dat het model de neiging heeft alle morele ruimte binnen te vallen en over te nemen.

Er lijkt geen plaats voor mensen met een zogenaamde zwakke autonomie, zoals oude mensen en zieken. Cognitieve capaciteiten bepalen de waarde van de mens. Dat roept de vraag op wat het statuut is van kwetsbare levens en de manier waarop we daarvoor kunnen zorgen. (Maillard 2011, 62-63)

De autonome persoon wordt geïdealiseerd en gezien als een niet lichamelijk, atemporeel wezen, zonder noden en totaal onafhankelijk. Daardoor bevinden ‘kwetsbare personen’ zich buiten de morele gemeenschap. De denkstappen die critici van de ethiek van autonomie zetten bevinden zich op twee niveaus. Het eerste niveau is dat van de filosofische antropologie met als doel het beeld van het autonome individu te compliceren door de integratie van fundamentele menselijke trekken als kwetsbaarheid en afhankelijkheid. Ze leggen de nadruk op het relationele aspect van het menselijk bestaan en op lichamelijkheid. Zoals ook Marie Garrau en A. le Goff (2010) betogen moet de notie kwetsbaarheid en afhankelijkheid traditionele concepten over autonomie bemoeilijken en niet naast de categorie van autonome personen slechts een andere categorie toevoegen, namelijk die van kwetsbare personen. Het tweede niveau van argumenteren speelt zich af op het morele niveau. Maillard sluit zich aan bij Joan Tronto die beweert dat door het veranderen van ons concept over personen de vragen veranderen die onze morele theorieën willen oplossen. Het concept kwetsbaarheid is ten eerste een kritisch instrument dat bestaande concepten over de menselijke natuur ‘opzij wil duwen’.

3.2 Kwetsbaarheid als zoekbegrip

De liberale conceptie van een persoon komt niet erg overeen met wat we in werkelijkheid *zien*. Het eerste probleem is dat een autonome persoon een wezen zonder lichaam, dat verder atemporeel, zonder noden en onafhankelijk is. Het tweede probleem is gelieerd aan het eerste probleem: kwetsbare personen blijven aan de buitenkant van de morele gemeenschap. Daarom heeft de kritiek op dit denken twee soorten vorderingen doorgemaakt: het eerste niveau is dat van een filosofische antropologie met als doel te complementeren en te compliceren, door kwetsbaarheid en afhankelijkheid te integreren met het autonome subject. Dit is een bevestiging van de essentiële kwetsbaarheid van autonome individuen. Relationaliteit en lichamelijke krijgen een duidelijke rol in ons menselijk bestaan. Zie ook Garrau en Le Goff (2010, 7). Autonomie wordt daardoor relationele autonomie, waarbij het bijvoeglijk naamwoord ‘relationeel’ zowel interpersoonlijke relaties omvat als sociale relaties (institutionele en culturele contexten en politieke factoren). (Maillard 2011, 65, noot 1)

Maillard concentreert zich hier op de ‘metafysische’ kritiek op de autonomie die zich richt op het algemene idee dat de ontwikkeling van een persoon banden met anderen nodig heeft. Verder geeft ze aandacht aan de kritiek die geformuleerd is door ‘de zorgethieken - de ethieken van bekommernis om en zorg voor afhankelijke mensen –’ die zich te weer stellen tegen de relatie tussen autonomie en separatie (of onafhankelijkheid) en de waarde van relaties van afhankelijkheid en verbondenheid benadrukken.

De mogelijkheid van zelfontplooiing die liberale theorieën bieden valt samen met een bevestiging van negatieve vrijheid, met respect voor een binnenplaats waar geen andere individuen noch de collectieve macht geautoriseerd zijn om binnen te dringen. Hoe onafhankelijker hoe autonomer. De klassieke en huidige sociale contract theorieën, in hun afbeelding van de natuurstaat, voeren volwassen en autonome individuen ten tonele die geen engagement hebben met anderen tenzij ze vrijwillig besluiten een contract te sluiten om zich tegen agressie van anderen te wapenen om hun goederen te beschermen. Dit beeld lijkt te suggereren dat het politieke subject een pre-sociaal individu is, in staat te overleven en zich te ontwikkelen buiten elke

substantiële relatie met anderen en de sociale gemeenschap¹⁴. Het liberalisme is dus gefundeerd op een individualistische ontologie. De zorgethiek daarentegen toont dat het relationele subject gevormd wordt door relaties met anderen en daar als subject als het ware in ondergedompeld is. (Maillard 2011, 62-66)

Deze reconfiguratie van autonomie lijkt, volgens Maillard, ook op de autonomie van erkenning van Honneth.

In de theorie van erkenning, zoals die ontwikkeld is door Honneth, is het realiseren van jezelf niet iets dat je als onafhankelijk subject doet. Drie verschillende vormen van erkenning vormen de intersubjectieve voorwaarden die een individu in staat stellen zich te ontwikkelen. Zelfvertrouwen, waardering en respect zijn ook afhankelijk van onze verhoudingen met anderen. Elementair zelfvertrouwen wordt bedreigd door het ontkennen van noden en door fysiek geweld. Respect voor jezelf als autonoom persoon wordt aangetast bij het ontkennen van politieke en sociale burgerrechten, en deze ontkenning is synoniem aan uitsluiting. Waardering voor jezelf wordt geschonden door het miskennen van je persoonlijke kwaliteiten en je manier van leven. Dit leidt tot marginalisering.

Onze relationele afhankelijkheid verklaart dus een deel van onze kwetsbaarheid, omdat ons zelfrespect niet een privé fenomeen is. Zelfrespect hangt af van interacties met anderen, op sociaal en intiem vlak. Daardoor is het fragiel: het kan beschadigd raken.

Op ontologisch niveau benadrukt Honneth het relationele karakter van autonome individuen en hun daarmee samenhangende kwetsbaarheid. Gunstige sociale voorwaarden zijn daarom van groot belang. (Maillard 2011, 102)

Het contractualisme (denk aan Hobbes, Locke, Hume, Kant, Rawls en Gauthier) van personen die vrij, gelijk en onafhankelijk zijn, is geconstrueerd rond het autonome subject. Dat maakt insluiting van mensen die niet vrij, gelijk en onafhankelijk zijn lastig. Maillard gaat daarom te rade bij de rechtvaardigheidstheorie van Rawls. Ze stuit op de grenzen van zijn denken. De rechtvaardigheidsprincipes zijn gedefinieerd *door* autonome (rationele, vrije en gelijke) personen *voor* autonome personen, inclusief baby's en kinderen. Zijn er, vanuit een moreel oogpunt, geen andere mensen

¹⁴ Een beeld van de film Die Wand (2012, regie Julian Pölsler) dringt zich aan me op.

die aandacht behoeven? Rawls stelt namelijk een politiek concept van de persoon voor als vrij en gelijk. Burgers zijn gelijk omdat ze, hoe minimaal ook, twee morele capaciteiten (een idee van rechtvaardigheid en een idee van het goede) hebben en als normale leden volledig kunnen meedoen in de maatschappij. De theorie van rechtvaardigheid is dus toegesneden op ideale burgers. Maillard merkt op dat Daniels, Kittay en Nussbaum elk op hun manier de aandacht hebben gevestigd op deze beperkingen. Ze wijzen op zieke, afhankelijke of gehandicapte mensen en perioden van kwetsbaarheid die ons allemaal kunnen treffen. Welke rol kan kwetsbaarheid volgens hen dan spelen bij morele vragen?

Volgens Daniels is Rawls' theorie economisch qua insteek. Daniels stelt voor ook gezondheid bij de sociale loterij te betrekken. Ideale burgers zijn ook wel eens ziek. In *Love's Labor* (1999) bevraagt Kittay Rawls op de grenzen van rechtvaardigheid, gebaseerd op haar ervaring als moeder van mentaal en fysiek gehandicapte dochter Sessa. Sessa en haar verzorgers vallen buiten het rawlsiaanse gelijkheidsdenken. Kwetsbaarheid valt in het morele privé terrein.

Hoe wordt kwetsbaarheid dan politiek gerepresenteerd, als kwetsbare mensen buitengesloten worden? En hoe worden hun belangen behartigd? Hoe is dit wij en zij te overbruggen, vraag ik me met Kittay af. Er bestaat dus een ongelijkheid qua vermogen en een ongelijkheid qua situatie (een kwetsbaar persoon heeft andere noden en behoeften en asymmetrische relaties qua afhankelijkheid van anderen). In de theorie van Rawls zijn principes van rechtvaardigheid gebaseerd op rationele deliberatie. De morele capaciteit van 'sollicitude' (care) ten opzichte van de noden van een ander maakt geen deel uit van zijn theorie. Kittay stelt dus voor aan de twee morele capaciteiten van Rawls een capaciteit om kwetsbaarheid te adresseren via zorg toe te voegen.

De kritiek van Nussbaum luidt dat er een ander model van een persoon nodig is om vragen over rechtvaardigheid te kunnen adresseren. (Maillard 2011, 131-151)

Waarom wordt kwetsbaarheid niet serieus genomen in morele theorieën? (Maillard 2011, 161) Ten eerste, volgens Hoffmaster, omdat kwetsbaarheid de antithese van het westerse ethos van individualisme is, ten tweede omdat de westerse moraalfilosofie het lichaam en temporaliteit ontkent en ten derde omdat die moraalfilosofie weinig plaats inruimt voor sentimenten. Ik roep nog even de definitie van zorg van Tronto in

gedachten en vraag me af *hoe* we kunnen zorgen in een wereld waar voor kwetsbaarheid weinig denk- en speelruimte is.

Kwetsbaarheid hoort bij het leven. Hoe zit het dan met het discours van bij voorbeeld ‘frail elderly’, vraag ik me af. Wie of wat bepaalt wat kwetsbare ouderen zijn?

Volgens Maillard wordt de categorie ‘kwetsbare personen’ gevormd door mensen die hun autonomie nog niet verworven hebben of die hem verloren zijn en van wie wij waardigheid en integriteit moeten respecteren. In een iets andere betekenis betekent de categorie van kwetsbare personen in de bioethiek ook individuen die, om reden van hun onvermogen, zelf hun belangen niet (meer) kunnen behartigen en het risico lopen gemanipuleerd of uitgebuit te worden of simpelweg als dingen behandeld te worden. Verder spreekt men van kwetsbare personen als mensen zich in een penibele socio-economische situatie (dreigen te) bevinden. Er is dus een onderscheid tussen kwetsbaar en ontvankelijk (potentieel kwetsbaar).

3.3 Maillard doordenkt Tronto en Ruddick

Maillard vraagt zich af waarin de zorgethiek zich onderscheidt van theorieën van rechtvaardigheid. De laatsten proberen morele principes te definiëren die toepasbaar zijn op alle individuen in het kader van hun sociale relaties, onpartijdige principes die onze omgang met ‘vreemden’ regelen in de publieke sfeer. De zorgethiek hield zich in de eerste instantie bezig met persoonlijke relaties. Morele dilemma’s worden contextueel en narratief benaderd als conflicten op het gebied van verantwoordelijkheid. Rechtvaardigheidstheorieën zien de ‘moral patient’ als autonoom en onafhankelijk individu en respecteren zijn rechten. Hierbij is de morele relatie er een van wederkerigheid is tussen gelijken. De zorgethiek ziet de ‘moral patient’ als een kwetsbaar en afhankelijk individu waarbij de relatie niet wederkerig is als betrokkenen zich in een ongelijke situatie bevinden. Volgens Maillard hanteert elke zorgethica haar eigen definitie van zorg. Zij probeert zelf via de bekende definitie van Tronto en via die van Ruddick zorg te begrijpen. De definitie van Tronto noemt Maillard ‘a priori assez vague’: zorg is een activiteit. Maillard probeert via voorbeelden die activiteit te begrijpen. Wat betekent het bijvoorbeeld om voor een plant te zorgen? Dat betekent je ervan verzekeren dat de plant kan groeien, ‘to maintain and to continue’, door de plant water, licht en mest te geven, alsook voor de plant te zorgen in de zin van ‘repair’ door plantenziektes en parasieten te bestrijden.

Op dezelfde wijze betekent zorgen voor een kunstwerk haar tentoonstellen en transporteren op een manier die bij dat kunstwerk past en die het niet beschadigt. Ruddick geeft een definitie van zorg die exclusief mensen betreft. Ook zij ziet zorg als een praktijk en activiteit. Het doel van zorg is voor Ruddick veiligheid en welzijn van de ander te waarborgen. Ze geeft volgens Maillard heldere voorbeelden van zorgpraktijken, zoals een kind knuffelen, te eten geven, et cetera. Maillard voegt nu de twee definities samen met als focus zorg voor mensen: ‘le care est une activité qui consiste à maintenir, repérer et s’assurer du bien-être des vies humaines’. Ze splitst de activiteiten in drieën en komt tot de conclusie dat de notie zorg gelieerd is aan kwetsbaarheid: we zorgen voor beschadigde en fragiele levens en behoeften die vervuld moeten worden met het oog op voortbestaan of ontwikkeling. Daarbij citeert Maillard (183) Garrau en Le Goff (2010, 83): ‘zorgactiviteiten [...] omvatten het geheel aan activiteiten die tot doel hebben een antwoord te bieden aan een gebleken kwetsbaarheid. Zorgactiviteiten repareren en onderhouden mensen in spe, verwonde of gekwetste mensen, lichamen in wording en overleden lichamen [...]’. Met dit citaat zijn we ver van traditionele concepten van respect voor de persoon verwijderd geraakt. Toch kunnen zorgactiviteiten, aangezien ze dus zo verweven zijn met kwetsbaarheid, ook als oogmerk en doelstelling hebben om de autonomie te restaureren, behouden of ontwikkelen en maken ze deel uit van het algemene concept van menselijk welzijn.

3.4 Waardigheid en kwetsbaarheid

Kwetsbaarheid denken betekent ook waardigheid denken die niet aan autonomie vastgeklonken zit, maar rekening houdt met de vele dimensies van het menselijk leven en die in zijn concept alle vormen van menselijk leven in zich opneemt. Volgens Kant hebben wij (en engelen!) als personen omwege van onze rationele natuur waardigheid, een absolute intrinsieke waarde. Die waardigheid is gefundeerd door autonomie. Een definitie van een persoon die ook zijn kwetsbaarheid insluit noopt ertoe het idee van waardigheid een beetje anders te benaderen. Maillard vult Ricoeurs notie van ‘een kwetsbare autonomie’ (een autonomie die nooit *mogelijk* is) aan tot ‘een kwetsbare autonomie die altijd bedreigd kan worden’. Deze verfijning of nuancering van autonomie leidt ertoe ook de notie respect, in de betekenis van erkenning van een zekere waardigheid, te herzien. Als het object van respect

autonomie is (die in essentie zowel kwetsbaar als slechts *mogelijk* is), zijn personen van wie die capaciteit geblokkeerd is niet hun recht op respect kwijt. Respect heeft nu juist de waardigheid van de autonomie als object, aangezien die nu juist geblokkeerd is. Zo blijft de waardigheid van bij voorbeeld een geestelijk gehandicapte in tact, omdat (Maillard citeert Ricoeur en ik paraphraseer), dat wat waardig (*axios* in het Grieks) is een vermogen is dat geblokkeerd is. Maillard vult deze gedachte aan met het denken van Nussbaum: waardigheid is niet strict verbonden met het bezitten van rationele vermogens, maar wordt inclusief onze dierlijke lichamelijke natuur gedacht. Er zijn verschillende typen waardigheid in de wereld, omdat we met wisselvalligheden van het bestaan te maken hebben en situaties van afhankelijkheid. Zo is er de waardigheid van een zuigeling, de waardigheid van een demente bejaarde of de waardigheid van een geestelijk gehandicapte. Kwetsbaarheid denken is dus ook de waardigheid van wezens denken *voorbij* hun autonomie, op basis van verschillende dimensies van het bestaan. (Maillard 2011, 223-25)

Concluderend schrijft Maillard dat kwetsbaarheid erkennen betekent het negatieve van het leven erkennen, simpelweg als een andere modaliteit van zijn. Een zieke is niet van zijn gezondheid *berooft* en daardoor niet meer in staat zijn leven als autonoom persoon te leiden. Kwetsbaarheid stinkt niet. Een zieke is in een andere werkelijkheid beland, in een andere modaliteit van zijn. (Maillard 2011, 226-228)

Maillard bewondert de manier waarop Le Blanc de wisselwerking en wederkerigheid tussen kwetsbaarheid en autonomie onder woorden brengt. Kwetsbaarheid als lens, als manier van kijken, bewerkt autonomie van binnenuit. De betekenis van menselijke autonomie begrijpen is tegelijkertijd vormen van kwetsbaarheid verhelderen. (Maillard 2011, 248)

De autonomie is beslist breekbaar geworden door kwetsbaarheid, maar kwetsbaarheid is dat wat autonomie tot menselijke autonomie maakt. Daarom moeten we autonomie niet begrijpen als een alternatief voor kwetsbaarheid, maar als haar kritische verdieping. [...] Een antropologie van de capabele mens kan alleen maar duidelijk en helder zijn als hij een antropologie van de kwetsbare mens is. (Maillard 2011, 248, citaat van Le Blanc 2006)

3.5 Kwetsbaarheid bij Levinas en Ricoeur

De betekenis van de ethische relatie bij Levinas wordt duidelijk als we denken aan zijn idee van ‘nudit  ph nom nale’. Het Gelaat, en dan vooral het ‘vlees’ (‘chair’) van het gezicht (de huid met zijn ouderdomsrimpels of de huid van iemand die op sterven ligt), is met zijn fysieke kwetsbaarheid naakt qua transcendentie en sensibilit it.

Volgens Levinas heeft het lijden geen *betekenis*: er zijn geen redenen te bedenken voor mijn ziekte of de dood van mijn kind. In de ethiek van Levinas verschijnt de ander in de precariteit van zijn lichamelijke bestaan. De naaktheid van de huid wijst op de kwetsbaarheid van een lichaam dat door geweld van anderen tot niets gemaakt kan worden. Lijden, ouderdom en de dood zijn bij Levinas de drie aspecten van onze kwetsbaarheid. (Maillard 2011, 311-314) We herkennen in het denken van Levinas met zijn oog voor asymmetrie, volgens Maillard, de verantwoordelijkheid voor de ander die kwetsbaar is, een thema dat erg dicht tegen de zorgethiek aanligt die lichamelijke en tijdelijke aspecten van het menselijk bestaan benadrukt. In relatie tot de geaffecteerde subjectiviteit begrijpen we de grenzen van onze autonomie en ons aardse leven. In de ethiek van Levinas, is de ander de ‘patient moral’ die lijdt in zijn vleselijkheid. (Maillard 2011, 324-325)

Ricoeur en Levinas kijken verschillend aan tegen de verhouding tussen liefde en recht(vaardigheid). Rechtvaardigheid speelt zich voor Ricoeur af op het sociale vlak en niet op het vlak van interpersoonlijke relaties. Wel is het een discours over de naaste, omdat het gaat om de erkenning van een gelijkheid tussen mij en de ander die de moraliteit van de betrekkingen fundeert, zowel intersubjectief als maatschappelijk. Het gebod van de liefde corrigeert de regel van wederkerigheid om te vermijden dat liefde verstart tot een inhumane wet. Voor Levinas daarentegen is het de ethiek die de rechtvaardigheid fundeert: barmhartigheid *baart* rechtvaardigheid. (Maillard 2011, 350) Bij Levinas zien we dat het ervaren van onze eigen kwetsbaarheid ons vormt als ethisch subject. Die ervaring kunnen we converteren (in de etymologische betekenis van om-zetten of aanwenden) ten behoeve van de ander. Reageren op het lijden van de ander komt ook door mijn verhouding tot mijn eigen kwetsbare plekken. Als we het gedachtengoed van Ricoeur¹⁵ enten op of transplanteren naar dat van Levinas

¹⁵ Volgens Maillard is het artikel ‘Autonomie et vuln rabilit ’ (Ricoeur 1997) dat zeven jaar later dan *Soi-m me comme un autre* (1990) is verschenen verfijnder qua analyse van kwetsbaarheid dan zijn

zitten we volgens Maillard in de buurt van het zorgethisch denken dat bekommernis ook als activiteit ziet. (Maillard 2011, 358)

Maillard concludeert:

De notie kwetsbaarheid blijkt een kritisch instrument om een antropologie die gearticuleerd is rondom de rationele vermogens van de mens te bevragen en de nadruk op het autonome subject te bestrijden. Kwetsbaarheid meedenken vult het beeld van het autonome individu aan. Er ontstaat zowel ruimte voor het temporele, relationele en lichamelijke, als voor afhankelijkheid. Het levert een complexer, rijker en realistischer moreel perspectief op als we, naast respect voor autonomie, ook zorg en verantwoordelijkheid mee denken.

kleine ethiek. Ricoeur heeft weinig plaats ingeruimd voor kwetsbaarheid in zijn kleine ethiek. (Maillard 2011, 252 en 356)

Samenvattende conclusie I

Resumerend kunnen we zeggen dat de Franse zorgethiek in drie bewegingen te werk gaat bij het onderzoeken van het concept kwetsbaarheid.

Ten eerste kijkt ze kritisch naar de epistemologie van aangrenzende disciplines om het concept kwetsbaarheid te verbreden en te bevrijden.

Ten tweede probeert ze het daarna voor de zorgethiek de juiste breedte te geven.

Ten derde gebruikt ze kwetsbaarheid als lens om over begrippen als autonomie, veerkracht of bescherming te reflecteren en ze zorgethisch mee te denken.

Ik geef van al deze bewegingen een voorbeeld.

Kwetsbaarheid verbreed en bevrijd

Door de sociologie is het denken in groepen kwetsbaren in zwang geraakt met als finale doel kwetsbaarheid te neutraliseren. Marin (2013) problematiseert het willen uitbannen van kwetsbaarheid (in de betekenis van zwakte, imperfectie of onzekerheid) en de angst voor kwetsbaarheid. Ferrarese (in Gaille en Laugier 2011) overdenkt de epistemologische en politieke effecten hiervan voor de zorgethiek: instituties bepalen wat normaal is en wat ‘kwetsbaren’ nodig hebben. Uit de sociologie komt ook kwetsbaarheid-als-dreiging op het gebied van werk en sociale relaties. De Franse zorgethici kijken dus vooral hoe de notie kwetsbaarheid in hun ogen geperverteerd is geraakt door de sociologie en doordenken die perversies om er voor de zorgethiek van te leren en kwetsbaarheid te verbreden en te bevrijden. Door het begrip sociale kwetsbaarheid te verbreden kun je sociaal *geproduceerde* kwetsbaarheid beter zien.

De juiste breedte voor kwetsbaarheid binnen de zorgethiek

In een grammatica van kwetsbaarheid (Laugier 2011) worden de mogelijkheden en moeilijkheden van kwetsbaarheid onderzocht. Te nauw gedefinieerd categoriseert ze groepen of personen. Te breed gedefinieerd verliest kwetsbaarheid aan betekenis: ze wordt dan onkritisch door een verlangen om alles te willen beschermen.

Kwetsbaarheid brengt een radicale verandering in de waarneming en analyse van

sociale relaties tot stand. Overheersing wordt dan zichtbaar. Dit is een argument om de zorgethiek als een politieke ethiek te beschouwen.

We hebben ook gezien dat kwetsbaarheid zowel als rem kan werken en dan de notie vertrouwen nodig heeft (Marin 2013) of als aanjager (Ars 2013) voor waardigheid dient.

Kwetsbaarheid als lens

Maillard (2011) gebruikt kwetsbaarheid als zoekbegrip: kwetsbaarheid werkt als lens, als manier van kijken om autonomie van binnenuit te bewerken. De noties kwetsbaarheid en afhankelijkheid moeten traditionele concepten over autonomie bemoeilijken en niet naast de categorie van autonome personen slechts een andere categorie toevoegen, namelijk die van kwetsbare personen. We leerden ook dat kwetsbaarheid de definitie van zorg kan veranderen:

‘zorgactiviteiten [...] omvatten het geheel aan activiteiten die tot doel hebben een antwoord te bieden aan een gebleken kwetsbaarheid. Zorgactiviteiten repareren en onderhouden mensen in spe, verwonde of gekwetste mensen, lichamen in wording en overleden lichamen [...]’. (Maillard (2011, 183) Garrau en Le Goff citerend (2010, 83))

Maillard (2011) vult Ricoeurs notie van ‘een kwetsbare autonomie’ (een autonomie die nooit *mogelijk* is) aan tot ‘een kwetsbare autonomie die altijd bedreigd kan worden’. Kwetsbaarheid denken is dus ook de waardigheid van individuen denken *voorbij* hun autonomie, op basis van verschillende dimensies van het bestaan. Kwetsbaarheid meedenken vult zo het beeld van het autonome individu aan. Er ontstaat zowel zorgethische ruimte voor het temporele, relationele en lichamelijke, als voor afhankelijkheid.

Franse zorgethici kijken via kwetsbaarheid naar het alledaagse (contextualisme en pragmatisme) en nemen een eigen positie in: kwetsbaren worden niet onderscheiden van anderen, want dan houd je dualismen en hiërarchieën in stand. Bij aandacht voor het alledaagse hoort ook een witggensteiniaanse bekommernis om de woorden (perfectionisme) en een ‘ethiek zonder ontologie’. Ethische bekommernis leidt tot democratische conversatie. Voordat je deel kunt nemen aan het debat over

rechtvaardigheid moet je mee kunnen doen aan het menselijke gesprek. Spreken over onvrede, vragen om gelijkheid en in verzet kunnen komen *vormen* de democratie. (Laugier 2007)

We nemen kwetsbaarheid als zoekbegrip in 'bevrijde en verbrede' vorm mee naar het volgende hoofdstuk om te onderzoeken hoe de Franse zorgethiek daarmee naar burgerschap kijkt.

II Burgerschap

4. Hoe wordt in Frankrijk vanuit zorgethisch perspectief nagedacht over burgerschap?

4.1 De Franse wereld

Frankrijk is zowel het land van revoluties als van reactie. Dit helpt om Frankrijk dialectisch te begrijpen. Door Frankrijk als het land van revoluties te zien zit je op de historische lijn van Verlichtingsfilosofen, Rousseau, de Frans revolutie, mei '68. De andere kant van het verhaal is de restauratie van 1815, Versailles, koloniale oorlogen en Sarkozy. Deze twee geschiedenissen van Frankrijk zijn verweven. 'Whenever great revolutionary hysteria runs riot, it is met with obsessive reaction.' Bij het discours van revolutie past liefde en vertrouwen, bij het discours van reactie past identiteit en wantrouwen. Het reactionaire project gaat altijd over het verdedigen van 'onze waarden'. De liefde opnieuw uitvinden is een manier om weerstand te bieden aan, en in opstand te komen tegen, de obsceniteit van marktwerking en de huidige politieke wanorde van links. (Badiou 2009, 95-97) De introductie van 'care' in Frankrijk gaf ongeveer hetzelfde effect. Maar eerst schets ik aan de hand van drie Frankrijk-kenners de hexagoon Frankrijk.

Frankrijk, 'het land waar debatteren een levensbehoefte is' (Noorman 2007, 415), is eeuwenlang verdeeld geweest in kleine feodale gemeenschappen. Frankrijk is verdeeld in 96 'départements' en 26 'régions' (Chavannes 2000).

Op het platteland kom je daarom overal chateaux en domeinen tegen die het centrum vormden van agrarische communes, terroirs, die allen een heel eigen karakter en identiteit hadden en vaak nog hebben. 'De Fransen zullen pas een eenheid vormen als er gevaar dreigt. Niemand kan zomaar een land verdedigen dat 265 soorten kaas kent', zei De Gaulle in 1951. Zelfs de Revolutie had de hiërarchische structuur van het platteland niet veranderd. De plek van de edele was dan wel overgenomen door de rijke bourgeoisie met haar vrijheid, gelijkheid¹⁶ en broederschap, maar die deelde haar

¹⁶ Door politieke theoretici wordt gelijkheid ook gedacht als politieke/democratische en libertaire gelijkheid. De eerste is specifiek, want verbonden met demos of staatsburgerschap en de tweede is

weelde niet met dagloners. Een late industriële revolutie zorgde pas voor nationale eenwording. Met in 1905 de definitieve scheiding tussen kerk en staat.¹⁷ De eenheid wordt door de Académie Française bewaakt: het Frans als taal wordt door een culturele elite streng bewaakt als ‘taal der beschaving’. (Noorman 2007, 62-66) ‘Franglais’ en de taal die in de linguïstische kweekvijvers, de cites (banlieues, buitenwijken), gesproken wordt, in omkeerfrans ook wel teci genoemd is uit den boze. Het gaat om ‘La gloire et le pouvoir’ van de Franse taal. In 1992 werd nog een paragraaf aan de Franse grondwet toegevoegd: De taal van de Republiek¹⁸ is het Frans (La Francophonie). In 1994 diende de minister van Cultuur Toubon nog een wetsvoorstel in dat het gebruik van vreemde talen in het openbare leven, dus ook in academische kringen, zo goed als verbod. De Staatsraad greep in, omdat de wet in strijd was met de Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1789. De Franse burger hangt sterk aan de waarden van de natie via de taal. Er is een duidelijke driehoek taal-natie-staat. (Chavannes 2000, 232) De invasie van het Engels in het Frans is nu niet meer te stoppen, al is hij nauwelijks hoorbaar. Zelfs het woord ‘care’ wordt in Youtube filmpjes van interviews met zorgethici meestal uitgesproken als [kaarre]. Franse wetenschappelijke artikelen ontbreken in veel internationale overzichten en dringen dus niet internationaal door (Chavannes 2000, 233)¹⁹.

De beschuldigende vinger richting de slechte invloed van de Angelsaksische wereld wordt snel geheven, ook als het over ‘verderfelijke’ invloeden als het feminisme gaat. In Frankrijk, waar alles politiek is, worden tegengestelde standpunten eerder uitgemeten dan overbrugd en draaien publieke discussies om idealen en principes, meer dan om resultaten. In de Franse cultuur zit het strijdmodel diep verankerd.

universeel: gelijkheid in de symbolische ruimte, omdat je een mens bent. De zorgethiek denkt burgerschap als participierend, sociaal en geëngageerd en gelijkheid als relationeel, kwetsbaar en afhankelijk. Giddens koppelt gelijkheid aan inclusie.

¹⁷ Ik vraag me af of die door de staat opgelegde scheiding zorgethisch te doordenken is. Zorgt de scheiding niet voor een botsing tussen wat het individu belangrijk vindt en wat de overheid wenselijk vindt? In hoofdstuk 5.3 hierover meer.

¹⁸ Een regeringsvorm, of staatsvorm, kan soms verschillende bestuursvormen hebben. Als eerste voorbeeld kan de republiek genoemd worden. Een republiek, als woord afkomstig van het Latijnse ‘res publica’ (publieke zaak), kan ook wel worden gekarakteriseerd als een staat waarbij geen sprake is van erfopvolging binnen de regering, dus geen monarch aan het bewind is. Of deze staat echter democratisch, aristocratisch of middels een dictatoriale staatsgreep is vormgegeven, maakt de term ‘republiek’ niet duidelijk - zoals ook de Franse filosoof Montesquieu in de 18de eeuw signaleerde.

¹⁹ Zie: <http://www.culture.fr/Ressources/FranceTerme>: het woord ‘care’ bestaat niet! ‘Ce site est consacré aux termes recommandés au *Journal officiel* de la République française. Il regroupe un ensemble de termes de différents domaines scientifiques et techniques.’)

Stakingen zijn heel gewoon. (Chavannes 2000, 129 e.v.) Het debat wordt vaak gevoerd door welsprekende kunstenaars of denkers, zoals Laugier artikelen in kranten schrijft over zorg en burgerlijke ongehoorzaamheid (Laugier, 2012). Toch is er vertrouwen in de politiek laag. De Franse democratie kent een mengvorm van presidentiele en parlementaire democratie. ‘Het presidentschap is een contract tussen een man en een volk’, zo luidt het gaullistische leerstuk. De president legt geen verantwoording af in het parlement en wordt geacht alleen verantwoordelijk te zijn tegenover het volk. Daartoe kan hij een referendum uitroepen.

Volgens Chavannes zijn er drie bezwaren tegen de Franse parlementaire democratie: vrouwen spelen een beperkte rol, de macht is in weinig handen en er is belangenverstremming, de senaat wordt voor negen jaar gekozen. Zowel Amerika als Frankrijk beschouwen zich als uitvinders van democratie en mensenrechten die van oudsher politiek filosofisch verschillende ideeën hebben over hoe een samenleving in elkaar moet zitten. (Chavannes 2000, 25) Frankrijk heeft geen koloniën meer, wel een binnenlandse onderklasse. Met die onderklasse heeft het een bijna koloniale verhouding. Jongeren van de tweede en derde generatie Noord-Afrikaanse immigranten lijken geen deel te hebben aan werk, cultuur, democratie en rechtsstaat. Er zijn denktankjes, zoals Le Monde des Débats, en vriendenclubs rond politici. De debatten zijn polemisch. Brugère en Le Blanc (Le Réservoir, 2010) noemen in een krantenartikel uit 2000 zorg een republikeinse en linkse verdienste, waarvoor mensen snel ‘deuren en ramen sluiten, om frisse lucht zo snel mogelijk via de schoorstenen van onze oude huizen te laten verdwijnen.’

‘Cultuur is de ziel van de democratie’, zei premier Jospin. En cultuurpolitiek gaat over de macht der ideeën. In Frankrijk worden intellectuelen volkomen serieus genomen. Ze stellen zich op als geëngageerde staatsburgers die zich de publieke zaak aantrekken. Denk aan Sartre en Camus na de Tweede Wereldoorlog en tegenwoordig Bourdieu, Finkelkraut, Bernard-Henri Levy (BHL), Bruckner en Onfray. Frankrijk kent vanaf 1992 een groeiend aantal ‘cafés philo’ waar diepgaande gesprekken gevoerd kunnen worden.

In Frankrijk zijn ideeën vaak belangrijker dan feiten. Daardoor is er een grote kloof met het Angelsaksische pragmatisme. (Chavannes 2000) Laugier haalt dat via de zorgethiek binnen de Franse grenzen.

Filosofen worden in Frankrijk minister en geen praatprogramma kan zonder filosoof. Filosofen mengen zich in actuele kwesties. Dat komt door de republikeinse traditie waarbij de plaats van godsdienst in het onderwijs is overgenomen door filosofie. De filosoof Pascal Bruckner ziet een verschil met de Angelsaksische wereld ‘waar de filosoof een kloosterleven leidt aan de universiteiten. In Frankrijk wordt in het openbaar gesproken over schoonheid en rechtvaardigheid. Dat voegt kwaliteit en levendigheid toe aan het publieke debat.’ Filosofen hebben ook echt invloed op het politieke debat. In de republiek Frankrijk zijn staat en geloof gescheiden. De staat wil alle vermenging van politiek en godsdienst voorkomen (de *laïcité*: godsdienst mag geen invloed hebben op publieke grond).

Positieve discriminatie raakt aan twee grondwaarden: gelijkheid voor de wet met gelijke kansen voor iedereen op een goed leven en meritocratie waarbij je het ver kan brengen omdat je je kwaliteiten gebruikt. Er is een sterke scheiding tussen privé en publiek. (Korteweg 2013, 228-239)

Etnische gegevens worden in Frankrijk niet vastgelegd in de burgeradministratie. Ook dit is afkomstig uit de tijd van de Franse revolutie: uit angst voor groepsvorming en afscheiding van de republikeinse staat. Dit gelijkheidsbeginsel is nu soms een bestuurlijke hindernis, omdat er geen gericht beleid te voeren is om rekening te houden met culturele eigenschappen van migranten. (Korteweg, 255) De overheid is bang dat zich ‘*communautés*’ vormen, gemeenschappen met dezelfde achtergrond. Socioloog Lagrange verwoordt het zo: ‘De integratie is in Frankrijk geslaagd als de immigranten onzichtbaar zijn geworden. Ons model berust op assimilatie. Het republikeinse bad moet alle verschillen oplossen zodat modelburgers ontstaan. Zodra je de verschillen aan het licht brengt, pleeg je blasfemie in de ogen van hen die in dat model geloven als was het een religie’. (Lagrange (2010). *Le deni des cultures*.

Geciteerd door Korteweg 2013, 255) De banlieues worden daarom als sociale kwestie gezien, terwijl het in werkelijkheid inmiddels een debat is over de plaats van de islam in de maatschappij. 2005 was het jaar van de bekende banlieue-opstand. Volgens Korteweg lost alleen de kans op beter leven dit op, niet meer politie op straat. Er zijn organisaties die een stem geven aan de bevolking van de getto’s, de stadsarmen (*sdf*, *sans domicile fixe*), zie ook Hoofdstuk 6.5. Hoeveel daklozen er zijn weet niemand. De oplossing is politiek, maar omdat daklozen niet stemmen is er geen politicus die het interesseert. (Korteweg 2013, 253-273)

4.2 De relatie tussen het alledaagse, politiek en zorgethiek

Volgens Laugier (2007) is de inzet voor de zorgethiek de betrekking tussen het algemene en het bijzondere. Zorg zet je met beide benen op de grond. Wat kan het singuliere claimen? Het kan claimen het intieme een plek te geven en een menselijke wereld te onderhouden (door conversatie en conservatie). Het zwaartepunt van de zorgethiek ligt niet op rechtvaardig maar op belangrijk. Door deze notie ‘belang’ centraal te zetten erken je dat afhankelijkheid en kwetsbaarheid geen ongelukjes zijn die andere mensen overkomen. Nee, kwetsbare mensen hebben niets uitzonderlijks, zoals ook Paperman zegt. We hebben anderen nodig om in onze basisbehoeften te voorzien. Het reflecteren over zorg gaat in tegen het denken in algemene regels voor ons handelen, omdat het alledaagse kleinigheden en schijnbare voetnoten uit ons leven centraal zet bij het denken. Door te blijven kijken wie er recht voor onze ogen belangrijk voor ons is en soms niet opgemerkt wordt is zorgethisch kijken een kwestie van goed kijken naar situaties en momenten, naar wat er precies gebeurt, op de manier waarop Goffman het object van de sociologie definieert en op de manier waarop Hilary Putnam spreekt over ‘een ethiek zonder ontologie’. Onze morele concepten hangen in hun toepassing af van het narratieve of de beschrijving die wij van ons bestaan geven, van wie voor ons belangrijk is en van wie voor ons telt. Het is de manier van leven die de ethische structuur van de expressie bepaalt. Het primaat van de zorgethiek ligt bij de beschrijving van de praktijken. Zorgethiek begint bij concrete morele problemen, niet om daarna te abstraheren maar om de waarde zelf in het particuliere te blijven waarnemen. Het is daardoor een soort morele etnografie die de ‘moral actor’ zijn eigen uitdrukkingen laat bezigen. Zorgethiek²⁰ gaat verder dan deugdethiek of ethiek van menselijke ontplooiing. Door zorg om anderen te

²⁰ Ook hier zien we dat de zoektocht naar (de bandbreedte van) kwetsbaarheid ook inzichten oplevert over de zorgethiek in het algemeen. Er is in Nederland een academische discussie gaande over de zorgethiek als politieke ethiek en de zorgethiek als interdisciplinair onderzoeksveld waar politieke theorie (Tronto) een van de stemmen is. Ook hier gaat het mede over de juiste bandbreedte. In deze thesis verwoord ik de argumenten van de Franse zorgethiek die deels op epistemologische gronden, zie het vervolg, politiek is: ‘L’enjeu des éthiques du *care* s’avère épistémologique et devant politique [...]’ (Laugier 2007) Het woord ‘l’enjeu’ betekent letterlijk en figuurlijk ‘inzet’, ‘wat op het spel staat’. De politieke portee van de Franse zorgethiek heeft als vertrekpunt de analyse van zorgactiviteiten. Hierin volgt ze Tronto. De organisatie van zorgactiviteiten die niet wegstijgt voor kwetsbaarheid en onzekerheid maakt ze tot politieke inzet. Daarbij kan de democratie leren van de zorgethiek dat aandacht inclusie aanwakkert. (Garrau 2014, 55-68)

waarderen, niet tegen zorg voor jezelf in trouwens, maar als echte basis voor een reële en realistische (zelf)zorg.

Onderstaande vraag wordt door Laugier centraal gesteld:

‘Wie is deze persoon, in wat voor wereld leeft hij en in wat voor leven vindt ons gesprek eigenlijk plaats?’ (Laugier 2007)

Een eerste echte politieke inzet van zorgethiek is volgens Laugier de introductie van een politieke dimensie in familierelaties, in ons privéleven, waar de claim van gelijkheid niet lijkt te kloppen, zelfs niet bij (huwelijks)partners. Ook in een huwelijk kunnen gevoelens van rechtvaardigheid en liefde botsen, als in een arena. Door de sociale en affectieve omstandigheden waarin de zorg voor anderen plaatsvindt nadrukkelijk te betrekken opent het perspectief van zorg een venster op een ‘micropolitiek van arrangementen tussen naasten’. Het gezin als institutie van de verdeling van zorg, als een soort zorgverdeelcentrum van het *werk* dat zorg ook is, is de eerste plek om over zorg voor anderen na te denken (ook Margalit 2002 en Cavell 1993 geven dit aan). Het zorgethisch perspectief stelt ons in staat de zogenaamde scheiding tussen de sfeer van persoonlijke relaties en de sfeer van publieke relaties grondig te bestuderen.

Een tweede politieke inzet van zorgethiek is epistemologisch: zorgethiek bewijst dat er een band is tussen ons gebrek aan aandacht voor delen van de werkelijkheid die verwaarloosd zijn en het gebrek aan theorievorming (of het verwerpen van theorievorming) over die onzichtbaar gemaakte sociale werkelijkheden.

De overgang van een ethiek naar een politieke ethiek is niet een klassieke overgang: eerst is er een fundamentele ethiek en dan kan die in praktijk gebracht worden. De waardering van zorg verloopt via de politiek en door zorg politiek te maken. De ethische bevestiging van belang en de waardigheid van zorg kan niet anders verlopen dan via een politieke reflectie die gaat over het toewijzen van middelen en een sociale herverdeling van taken.

Zorgethiek kan in Frankrijk niet zonder politiek en een sociale transformatie.

Dominante liberale theorieën spreken met disdain over het werk zorgen. Zorgethiek zet alledaagse en concrete vragen (wie houdt zich met wie bezig en hoe?) kracht bij om kritisch naar onze politieke en morele oordelen te kijken, want juist het alledaagse is kwetsbaar. (Laugier en Gaille 2014)

4.2 Kwetsbaarheid als lijm en vervreemdende kwetsbaarheid

Laten we een kijkje nemen in dag alledaagse. Zoals we allemaal weten kan ons lichaam kwetsbaar zijn. De filosoof Jean-Philippe Pierron verwijst noch naar andere Franse filosofen die expliciet over zorg denken, noch naar de zorgethiek. Toch vind ik hem interessant, omdat hij een lans breekt voor presentie naast interventie en kwetsbaarheid ziet als verbinding.

Pierron (2010) bestudeert het lijden en een antropologie van het lijden van een kwetsbaar lichaam in relatie met zijn omgeving. Leven is voor de mens niet alleen in leven zijn (Zoe), maar met anderen deelnemen aan menselijke zaken (Bios). Zorgen voor een zieke, hem verzorgen, is hem begeleiden in het alledaagse: het is rekening houden met de extreme kwetsbaarheid waar de ziekte hem en zijn omgeving in gestort heeft.

Er bestaat een ik-jij relatie in een therapeutische setting. Maar er is ook een andere intermenselijke relatie, een derde weg tussen 'jij' en de wereld. Het gaat om een 'hij', het binnendringen in de intimiteit van de wereld van privé relaties of gekozen verbindingen. Dat is de relatie van het begeleiden van zieken, een ik-hij relatie met sociologisch gezien vreemden. (Pierron 2010, 159-161)

Dat is een vorm van erkenning die verder gaat dan het je identificeren met sociale groepen. Het is een type universele verbinding die 'trans-partizaan, trans-confessioneel, trans-communautair' is. Het is de erkenning van een universele relatie die werkelijk politiek is, een originele ethische kern die de constructie van de menselijke wereld stut. 'Être-là' (er zijn) is het belangrijkste, bij gebrek aan 'être comme' (zijn als). Een aanwezig-zijn expliciteert een menselijke solidariteit van vlees en bloed, voor-relationeel (met gevoel) of voor-talig (in stilte), waarmee voor een zieke de capillaire werking met de wereld van de levenden behouden blijft. Pierron legt de nadruk op het gebruik van het woord hand ('main'): 'Il main-tient vivant le point de rencontre fondamental de l'humain.' (Pierron 2010, 163). Omdat grip op de externe wereld voor een zieke verkleind is, verdiept hij vaak zijn innerlijke wereld.

Daar je de ruimte van een ziekenhuiskamer niet groter kunt maken, maak je door je gezelschap een opening in de tijd.

Niets zeggen is performatief, het is iets doen. De persoon onder de ziekte ontdekken en naar zijn sociale constructie luisteren is deel van een relationele liturgie.

Bijvoorbeeld stervensbegeleiding kun je daarom zien als ethisch-politiek gebaar.

(Pierron 2010, 167-170)

Er is in de Westerse geneeskunde een breuk ontstaan tussen het beheersen van de middelen (het 'faire des soins', zorg leveren) en het verdwijnen of vervliegen van de betekenis van het doel van geneeskunde, namelijk verzorgen ('le prendre soin', zorg op zich nemen). In de zorg van de marktmaatschappij gaat het niet om de waarde (een attentie, een aaitje, een glas water, een praatje), maar om de kosten. En wat geen prijs heeft, heeft geen waarde. (Pierron 2010, 9-11)

Na het verdwijnen van religieuze zorgcongregaties in 1905 door de scheiding van kerk en staat zijn gastvrijheid en onderdak in Frankrijk geïnstitutionaliseerd. Pierron stelt zich de volgende vragen: Welke gastvrijheid is er voor welk mens? In welke betekenis is de zieke mens gast van een moderniteit die doortrokken is van de taal van techniek, efficiëntie, performance, reactiviteit en autonomie? Spreken over gastvrijheid als het generieke element van het verplegende gebaar peilt dus de natuur van de professionele identiteit, de relatie die zich geconfronteerd ziet met kwetsbaarheid en competentie. Het huidige debat over de vorming van (para)medisch personeel gaat over het evidence-based biomedische model en de bekommernis over de complexiteit van het model door geestes- en sociale wetenschappers. Pierron is bang dat de oorspronkelijke betekenis van zorg, dat wil zeggen aandachtig bij de kwetsbare mens stilstaan, verdwijnt. Daardoor verdwijnt een icoon van ons mens zijn, omdat de kwetsbare mens ons onderling verbindt. Onze gesecculariseerde moderniteit heeft van zorg werk gemaakt. Zorg is volgens Pierron cultureel bepaald, door mentaliteit en maatschappij. (Pierron, 16-19)

Waar Pierron kwetsbaarheid als verbinding ziet, doordenkt Marin (Marin en Zaccari-Reyners 2013) kwetsbaarheid als lijden en vervreemding, via het denken van Ricoeur. Ricoeur hanteert een duidelijk kader voor pijn om die beter te kunnen onderscheiden van lijden in alle uitgebreidheid en complexiteit. Lijden doortrekt namelijk alle domeinen van je bestaan en zet je relatie met de wereld, met de tijd, met anderen en met je eigen identiteit op de kop.

Ik lijd, dus ik ben.

Voor Ricoeur is lijden volhouden. Zelfs in het allergrootste lijden houdt een individu vast aan een minimum aan activiteit, namelijk het lijden vol te kunnen houden.

Lijden is in de extreemste vorm bevestigen dat je nog verlangt te leven.

Ook kan je op een punt komen dat je de kracht niet meer hebt om 'souffrir sa souffrance' en word je een vreemde van jezelf in de totale vervreemding van het lijden. De morele en bioethische vraag luidt dan: Ben je nog wel mens? Door het isolement van het lijden vervreemd je van anderen maar ook van jezelf, zoals Jean-Luc Nancy aantoont in *L'intrus* (Paris: Galilee, 2000) volgens Marin. Hoe kun je voor iemand zorgen die zelfs het stadium lijden-volhouden gepasseerd is? Hoe kun je zorgen voor dit soort broosheid of 'demantelement' (ontmanteling)? Pijn regeert iemands vlees. Bij het verlenen van zorg moet je deze onrustige verbeelding van een soort marteling voor ogen houden.

Zorgen en genezen is dus werken met representaties van het lijden, de verbeelding van het lijden analyseren op momenten dat het lijden even afgenomen is. Dan kun je 'onderhandelen' met het lijden, door een gesprek met die intieme beelden aan te gaan. Wat is de betekenis van een lijden dat zich presenteert als puur kwaad en als onverdiende straf? Zit dat in het uithoudingsvermogen, net als bij martelen waar bijvoorbeeld het gedeelde ideaal je lijden en volhouden zin geeft? Maar als er geen missie of gemeenschappelijk ideaal is? Mogelijk is dat de verbinding met anderen. In zijn fenomenologie van het lijden toont Ricoeur volgens Marin heel mooi de kracht en sterkte van dit isolement. Precies omdat de verbinding met anderen lastig wordt en de zieke veroordeelt om teruggetrokken op zijn lijdens-eilandje te leven, is de aanwezigheid van een ander nog belangrijker. De extreme eenzaamheid van het lijden vraagt een speciaal soort relatie en een speciaal soort appèl. Een gevoeligheid en soortgelijke ervaring kunnen de patiënt een houvast bieden in de oneindigheid van zijn lijden, zoals Ricoeur zegt, verwijzend naar de 'solidariteit van de aan het wankelen gebrachten' van Tsjechisch fenomenologisch filosoof Patočka. Patočka definieert deze solidariteit als de solidariteit van degenen die de schok hebben ondergaan, als de solidariteit van hen die het begrijpen.

In het gezelschap van andere 'opgeschudde' (als een soort lotgenoten), voelt een kwetsbaar persoon het risico zich over te geven aan de ander als minder gewelddadig.

Samenvattende conclusie II

Resumerend hebben we gezien dat in Frankrijk ideeën vaak belangrijker zijn dan feiten en er een grote kloof is met het Angelsaksische pragmatisme (Chavannes 2000). Zorgethici stellen zich op als geëngageerde staatsburgers die zich de publieke zaak aantrekken. Laugier haalt het pragmatisme via de zorgethiek binnen de Franse grenzen. Het zwaartepunt van de zorgethiek ligt niet op *rechtvaardig* maar op *belangrijk*: ‘Wie is deze persoon, in wat voor wereld leeft hij en in wat voor leven vindt ons gesprek eigenlijk plaats?’ (Laugier 2007)

Zorgethiek zet alledaagse en concrete vragen (wie houdt zich met wie bezig en hoe?) kracht bij om kritisch naar onze politieke en morele oordelen te kijken, want juist het alledaagse is kwetsbaar. (Laugier en Gaille 2014)

Gelijkheid, alledaagsheid en solidariteit

Een eerste echte politieke inzet van de zorgethiek is volgens Laugier de introductie van een politieke dimensie in familierelaties, in ons privéleven, waar de claim van gelijkheid niet lijkt te kloppen, zelfs niet bij (huwelijks)partners.

Een tweede politieke inzet van zorgethiek is epistemologisch: zorgethiek bewijst dat er een band is tussen ons gebrek aan aandacht voor delen van de werkelijkheid die verwaarloosd zijn en het gebrek aan theorievorming (of het verwerpen van theorievorming) over die onzichtbaar gemaakte sociale werkelijkheden.

Zorg is cultureel bepaald, door mentaliteit en maatschappij. (Pierron 2010)

Waar Pierron kwetsbaarheid als verbindend concept ziet, doordenkt Marin (Marin en Zaccai-Reyners 2013) kwetsbaarheid als lijden en vervreemding. De extreme eenzaamheid van het lijden vraagt een speciaal soort relatie en een speciaal soort appèl. In het gezelschap van andere ‘opgeschudde’ (als een soort lotgenoten), voelt een kwetsbaar persoon het risico zich over te geven aan de ander als minder gewelddadig. (Marin 2013)

We hebben gezien dat gelijkheid en broederschap of solidariteit door de Franse zorgethici geproblematiseerd worden. In het volgende hoofdstuk werk ik dit uit en voeg vrijheid toe, toegespitst op kwetsbaarheid als (niet-) overheersing of gebrek aan bescherming. Kwetsbaarheid als zoekbegrip brengt hierdoor uitsluiting aan het licht.

III Kwetsbaar burgerschap

5. Hoe wordt vanuit Frans zorgethisch oogpunt gedacht over kwetsbaar burgerschap en uitsluiting?

5.1 Betekenissen en ideaaltypen van kwetsbaarheid

Maillard merkt op dat er in de bioethiek (Maillard 2011, 197 noot 85) een onderscheid gemaakt tussen fenomenologische, ontologische en sociale betekenissen van kwetsbaarheid: 1) kwetsbaarheid in de *fenomenologische* betekenis, die onze ontvankelijkheid, als moreel persoon, voor verval, lijden of fragiliteit van een ander aanduidt, zoals in de ethiek van Levinas; 2) de *ontologische* betekenis van kwetsbaarheid die meestal onze lichamelijke of biologische fragiliteit aanduidt; 3) de *sociale*²¹ betekenis van kwetsbaarheid, die de fragiliteit van bijzondere groepen aanduidt en van mensen die minder bedeeld zijn in onze samenleving.

Le Blanc onderscheidt volgens Maillard in *Vies ordinaires, vies precaires* (2007, 67-78) ontologische van sociale kwetsbaarheid of ‘*précarité*’ die een leven tot sociale dood kan maken door uitsluiting. Zijn analyse van sociale kwetsbaarheid legt een verband tussen fenomenen van minachting of armoede en wijst op het idee dat elk menselijk leven economisch en sociaal gunstige omstandigheden nodig heeft om te kunnen blijven leven en bloeien. Sommige sociale factoren kunnen een kwetsbaarheid op vitaal niveau voortbrengen en het gebruik van belangrijke vermogens afpakken. Het idee van precariteit is verbonden met een lijst van minimale menselijke vermogens, die deels van Ricoeur zijn overgenomen: kunnen handelen, kunnen vertellen en de verantwoordelijkheid voor een handeling kunnen opeisen. Het omgekeerde leidt tot sociale kwetsbaarheid.

Volgens Le Blanc zijn er drie ideaaltypen van sociale kwetsbaarheid: armoede, marginalisering en sociale minachting. Elk van de ideaaltypen van precariteit beïnvloedt een van onze basisvermogens. Armoede heeft zijn weerslag op je kunnen kleden, voeden en onderdak verschaffen, marginalisering en sociale minachting beïnvloeden de capaciteit om te handelen en je uit te spreken. Werkloosheid

²¹ Maillard verwijst hier naar de bioethiek en neemt het begrip sociale kwetsbaarheid over. Sociale kwetsbaarheid verwijst naar groepen. In mijn thesis spreek ik van politieke kwetsbaarheid als er sprake is van precariteit. Helaas worden de termen door de door mij aangehaalde auteurs niet altijd consequent gebruikt, zoals we zien bij Le Blanc.

bijvoorbeeld kan uiteindelijk leiden tot een gebrek aan zelfwaardering, tot het stop moeten zetten van persoonlijke projecten en tot depressie. In *L'invisible sociale* (2009) doordenkt Le Blanc, schrijft Maillard, de fragiliteit van de door Nussbaum en Sen op de kaart gezette 'capabilities' door een bijzonder accent te leggen op institutionele, economische en sociale contexten die onze vermogens stimuleren of dwarsbomen. Daarnaast kunnen ze in persoonlijke betrekkingen, of door natuurlijke oorzaken als ziekte of een handicap, getroffen worden. Volgens Maillard dekt de notie van ontologische kwetsbaarheid niet alle dimensies van kwetsbaarheid en moet die aangevuld worden met de analyses van Le Blanc. Maillard werkt op basis hiervan vier richtingen uit in haar denken over kwetsbaarheid met fragiliteit, afhankelijkheid, lichamelijke en het idee van behoeften als kernthema's. (Maillard 2011, 196-199) Kwetsbaarheid zo te denken leidt tot het herdenken van onze morele verplichtingen ten opzichte van personen die geen autonome individuen zijn. Op politiek en sociaal niveau, hebben we bij Kittay en Nussbaum gezien, gaat het om het oprekken van de grenzen van rechtvaardigheid door ook mensen die niet als 'normale autonome volwassenen' worden bestempeld volledig bij het recht in te sluiten. Ook afhankelijke en fragiele personen hebben volledig burgerrecht, zoals voorgesteld door Nussbaum. Deze inclusie bestaat eruit dat onze instituties voldoende uitgerust zijn qua zorg als deze mensen niet goed voor hun eigen welzijn kunnen zorgen. Tegelijkertijd gaat het om het herwaarderen van zorgactiviteiten en het herdenken van de morele waarde van die activiteiten, op sociaal en op interpersoonlijk niveau. Het herconfigureren van de 'moral patient' tot een kwetsbaar persoon verplicht ons anders te kijken naar onze morele verplichtingen ten opzichte van elkaar. Het gaat daarbij niet om het bevorderen van vrijheden, maar om lichamelijke en geestelijke zorg. Van naar de we helpen tot en met praten, spelen of artistiek en intellectueel uitdagen. Maar ook zorgen voor een basis-autonomie, zoals Nussbaum aanbeveelt.

De vragen die zich bij Maillard opdringen zijn de volgende: Als we de 'moral patient' als autonome en kwetsbare persoon beschouwen heeft dat dan tot consequentie dat we de liberale maatschappij moeten vervangen door een maatschappij georganiseerd rond zorg? Kunnen ethiek van de autonomie en ethiek van de kwetsbaarheid elkaar aanvullen? Is een maatschappij die rond zorg is georganiseerd radicaal anders dan een liberale maatschappij? Volgens Maillard hebben veel zorgethische boeken ook een politiek luikje, maar heeft nog niemand werkelijk een helder gestructureerde versie geschreven wat een politieke zorgethiek nu precies is, dat wil zeggen een moreel

concept over onze publieke betrekkingen gebaseerd op bekommernis of zorg. De positie van kritische feministes is vooral een verwerping van het liberalisme. Maillard kan zich wel vinden in het gedachtegoed van Tronto, dat zorg als politiek ideaal niet levensvatbaar is zonder vrije, pluralistische en democratische instituties en in de ideeën van Nussbaum, namelijk dat het niet volstaat om onze morele theorie rond het model van de kwetsbare persoon te construeren. Wat Nussbaum, Dillon en Tronto bewijzen is dat als het model van de autonome persoon niet volledig is, zorg toch niet als moreel en politiek ideaal op zichzelf kan bestaan. (Maillard 2011, 213-217)

Waarom moeten we kwetsbaarheid dan toch op de agenda zetten? Waarom moeten we eigenlijk überhaupt voor kwetsbare mensen zorgen? Omdat we allemaal kwetsbare personen zijn, soms geworden of gemaakt (ofwel tijdelijk of voor altijd) en omdat we allemaal in potentie personen zijn, zie ook Le Blanc (2006, 262). Dus omdat we van nature kwetsbaar zijn kunnen we onze status als lid van de morele gemeenschap niet verliezen. (Maillard 2011, 222-223)

5.2 Contract, gelijkheid en inclusie. Kittay, Goodin en Le Blanc.

Maillard focust op kwetsbaarheid en ons lidmaatschap van een morele gemeenschap. Wat is een gemeenschap eigenlijk? Komt die tot stand door een contract, of bestaat die gemeenschap al? En als die door een contract tot stand komt is die dan inkluderend?

Cudd (2013) beschrijft dat in contract-theorieën door de definitie van ‘contractanten’ een groep mensen als ‘niet in staat tot een contract’ buiten boord valt. Kittay (1999) bekritiseert dit en zegt dat niet alleen kinderen en gehandicapten door contract-theorieën genegeerd worden, maar dat ook de belangen van hun verzorgers ondergewaardeerd zijn. In *Love's Labor* (1999) vraagt Kittay zich af of afhankelijkheids-werk doen degenen die het doen uitsluit van de klasse van gelijken en als dat zo is hoe we dat moeten zien en hoe we het kunnen stoppen.

Ook als de wereld zonder dominantie zou zijn zouden er nog steeds afhankelijke mensen zijn. De ‘kritiek van de afhankelijkheid’ bestudeert het onontkoombare feit van menselijke afhankelijkheid en de manieren waarop zulk werk ons kwetsbaar maakt voor overheersing. De stem van rechtvaardigheid klinkt altijd luider dan de stem van zorg. Gelijkheid is een ideaal van rechtvaardigheid en wordt bijna nooit begrepen inclusief waarden en deugden van zorg. Een tegenover elkaar stellen van

zorg en rechtvaardigheid is te simpel gedacht. Het streven is een inclusieve gelijkheid net als in het voorbeeld van Gilligan waar een jongen piraatje en meisje buurvrouwtje wil spelen: het meisje komt met de oplossing om ‘piratenbuurmannetje’ te gaan spelen! (Kittay 1999, 18-19)

We zijn allemaal op gelijke wijze een kind van een moeder.

Het erkennen van afhankelijkheid en de zoektocht naar gelijkheid zijn de twee conceptuele polen van Kittay’s boek. Gelijkheid heeft dienst gedaan als de basis van de morele, sociale en politieke orde waar mensen in de moderne tijd voor hebben gestreden. Elk idee van gelijkheid dat geplaatst wordt in het autonome, vrije en zelfvoorzienend individu, maakt het moeilijk afhankelijkheid – ‘waarvan veel vrouwenlevens doordrenkt zijn’ - te erkennen. Daardoor worden vrouwen buitengesloten. Kittay heeft een wereld voor ogen waarin de brede gemeenschap een sociale verantwoordelijkheid voor de zorg voor afhankelijke mensen accepteert. In deze visie zijn geven en ontvangen van zorg essentiële goederen, net als politieke vrijheid en economisch welzijn. Dit is slechts te realiseren in een wereld waar ‘dependency work’ niet bepaald wordt door geslacht, ras of klasse. Een gemeenschap is een associatie van gelijken. ‘Afhankelijkheids-werkers’ worden kwetsbaar gemaakt door economisch verlies, slaapgebrek, een onderbreking van de carrière, et cetera. Zij onderwerpen zich aan de zware emotionele en morele eisen die constitutief voor het werk zelf zijn. Ze komen door hun ‘doulia’ terecht in een situatie van sociale, economische en politieke ongelijkheid. Daarmee zijn ze geen volwaardige burger. We vinden het prettig om te denken dat gelijkheid een inclusief ideaal is. Toch sluit gelijkheid altijd sommigen *uit*, door anderen *in* te sluiten.

‘When one group defines itself as composed of equals, it so defines itself against those who are not members. Even the most inclusive conception of equality – the equality of all persons – excludes the nonpersons.’ (Kittay 1999, 184)

Kittay noemt baby’s, bejaarden, zieken en invaliden. Ze noemt werklozen en asielzoekers niet (Kittay 1999, 182-184), terwijl Le Blanc dat wel doet.

Waarom is de vrouw als afhankelijkheidswerker kwetsbaarder dan iemand aan de lopende band? De compensatie voor afhankelijkheidswerk is marginaal en de lopende band werkster heeft een baas boven zich die verantwoordelijk is voor het hele proces. Als je een schroefje laat vallen pak je een nieuwe, maar als je kind plotseling koorts krijgt laat je alles uit je handen vallen. Het is beter om gelijkheid als ‘connection-based’ gelijkheid te beschouwen: een gelijkheid die minder om materie en geld draait en meer om capaciteiten en functioneren. (Kittay 1999, 187-188)

Door voor anderen te zorgen word je zelf ook kwetsbaar. Je laadt een grote morele druk op je schouders. Bovendien gaan we er van uit dat je gelijk bent, maar je kunt tijdens het zorgen niet altijd functioneren als een gelijke. Los van een debat over superioriteit of inferioriteit is het interessant om te zien dat een transparant en relationeel zelf (een ‘feminine sense of self: self-in-relationship, soluble self, transparent self’ dat behoeften van anderen peilt voordat het de eigen behoeften ziet) contrasteert met een zelf dat door de liberale politieke theorie gerepresenteerd wordt als deelnemend als gelijke in sociale relaties. Het zelf in de liberale tradities namelijk is rationeel en op zichzelf betrokken, meer dan op anderen betrokken.

Rechtvaardigingsgrond voor een zorgrelatie vindt Kittay in Robert Goodin’s *Protecting the Vulnerable* (1985). Goodin ziet de morele basis voor speciale relaties (zakenrelaties, relaties tussen een professional en een patiënt, familierelaties, vriendschappen, weldoenerrelaties, beloftes en contractuele relaties) gesitueerd in de kwetsbaarheid van een ander voor onze acties. Hij noemt dat het ‘Vulnerability model’. Het morele appèl is een appèl dat tot *mij* gericht is, als ik me in de situatie bevind dat ik de behoefte kan beantwoorden. Dit geldt alleen als de ander kwetsbaar is vanwege mijn handelingen. Dit appèl ontstaat dus uit de relatie van degene in nood en degene die de nood kan beantwoorden. Kittay vindt dat er haken en ogen aan dit model zitten. De verplichtingen kunnen onredelijk worden. Veel hangt af van de historische en culturele omstandigheden en praktijken die onze betrekkingen met anderen in onze gemeenschap bepalen. De vraag *hoe* iemand in een positie komt waar een ander kwetsbaar is voor zijn handelingen is nooit relevant voor de morele garantie van een kwetsbaarheid-beantwoordende verplichting. Kittay vindt dat onze intuïtie over het beantwoorden van de roep van kwetsbare anderen juist afhangt van de positie waarin we ons bevinden. (Kittay 1999, 49-66)

Goodin (1985) stelt een interessante vraag: wat is beter, kwetsbare mensen beschermen of zorgen dat ze onkwetsbaar worden? Complete onkwetsbaarheid is een illusie, want sommige kwetsbaarheden zijn onvermijdelijk en onveranderlijk. Bovendien brengen mensen zichzelf in kwetsbare posities. Als je een vriend gaat bezoeken weet je dat je hem op zekere dag kunt verliezen. Toch is bij een vriendschap kwetsbaarheid en afhankelijkheid wederzijds en zelf gekozen. Denk ook aan jezelf als geliefde: geliefden maken zichzelf kwetsbaar ten opzichte van elkaar. Je zou kunnen zeggen dat kwetsbare mensen in een ideale wereld geen speciale bescherming nodig hebben (hoewel 'falling in love' weer de notie van een val of 'chute' heeft). Moreel onacceptabele kwetsbaarheden willen we natuurlijk graag uitroeien. (Goodin 1985, 203)

'Vulnerability implies that there is some agent (actual or metaphorical) capable of exercising some effective choice (actual or, as in the case of the dormant volcano, metaphorical) over whether to cause or to avert the threatened harm.' (Goodin 1985, 112)

Goodin spreekt over een actor terwijl hij tegelijkertijd kwetsbaarheid als een relationele notie definieert. Daar kan ik hem niet volgen. Andere vragen die hij stelt zijn: Voor wat is iemand kwetsbaar? Voor wie is hij kwetsbaar? Conceptueel gezien is de manier waarop wonden zijn toegebracht (door fysieke nalatigheid, een natuurramp of psychische verwaarlozing) voor Goodin niet relevant. Voor de zorgethiek volgens mij juist wel, omdat bij goede zorg noch conceptueel noch fysiek wordt weggekeken: doorligwonden doen pijn en een eenzame alcoholist telt gewoon mee. Daarmee samenhangend sluit de zorgethiek de ogen ook niet voor 'slechte' zorg en wordt, als we spreken over fysieke of psychische wonden, de relatie voorop gezet met alle conflicten die daar bij kunnen horen (een zorggever zorgt/laat na te zorgen voor kwetsbaarheden in een betrekking met een zorgontvanger). Persoonlijk, systemisch en politiek kwetsbaar gemaakt worden en van je positie gestoten worden is voor de zorgethiek juist een aandachtspunt.

Het gaat Goodin om het beschermen van 'vital interests'. Dit zijn primaire goederen. De standaard lijst bestaat uit eten, kleren en onderdak. Rawls voegt nog zelf-respect en civiele vrijheden toe. (Goodin 1985, 106-109) Goodins centrale stelling is dat we

speciale verantwoordelijkheden dragen om diegenen die door ons toedoen kwetsbaar zijn geworden, of afhankelijk van ons zijn, te beschermen: familie, vrienden, cliënten, landgenoten, vreemdelingen, toekomstige generaties en dieren. Dat zijn vaak collectieve verantwoordelijkheden. Hij definieert de ‘moral community’ als een ‘community of principle’. (Goodin 1985, 158) Hulp geven betekent inclusie: ‘We can *make* them members of our own moral community by offering them aid.’ De Rawlsiaanse-Humeaanse gemeenschap is volgens Goodin een ‘coöperative venture for mutual advantage’. (Goodin 1985, 167)

Als mensen kwetsbaar zijn moeten we ze beschermen. Is het moreel juist dat mensen überhaupt in een kwetsbare positie terecht zijn gekomen? Hoe moeten we iemand uit die positie bevrijden? Zijn wij in staat om dat te doen? Op het eerste gezicht lijkt het of we daartoe niet bij machte zijn. Omstandigheden die mensen afhankelijk en kwetsbaar maken zijn vaak fysiek of psychologisch onvermogen. Die omstandigheden lijken natuurlijk (en dan voelen we ons niet verantwoordelijk), meer dan sociaal. Toch is dat niet altijd zo. Welke mensen ziek worden, en hoe erg, is deels bepaald door sociale arrangementen. Als overal trapliften zijn kun je als gehandicapte ook trappen op en af!

‘Yet notice that the young, the pregnant, and the old are excluded from the work force by choices of society rather than by facts of nature.’ (Goodin 1995, 191-195)

Wanneer wordt afhankelijkheid moreel verwerpelijk?

1. Als de relatie een asymmetrische machtsbalans heeft
2. Als de ondergeschikte partij de middelen (die de relatie verzorgt) om basaal in leven te blijven nodig heeft
3. Als de relatie de enige bron van die middelen is voor de ondergeschikte
4. Als de bovengeschikte partij ‘discretionary control’ uitoefent over de hulpmiddelen die de ander nergens anders kan krijgen (Goodin 1995, 195)

5.3 Wat is uitsluiting?

Guillaume Le Blanc maakt een onderscheid tussen sociale kwetsbaarheid en psychische kwetsbaarheid. (Le Blanc 2011) Het motto uit het hoofdstuk over *précarité* komt uit *Les Boucs*, door Driss Chraïbi (1954):

‘Vroeger hadden ze een naam (...) een identiteitskaart (...) een werklozenkaart. Nu zijn ze gereduceerd tot “les boucs” (de bokken). Zelfs de gevangenis of het gesticht weigert hen de deur.’

Ik heb het vertaald, omdat binnen de Franstalige literatuur het beeld van de Noord-Afrikaanse gastarbeider door de jaren heen hetzelfde is gebleven: het is een tragisch figuur. De verwerking van de Algerijnse oorlog is in Frankrijk pas rond 1999 op gang gekomen.

De etymologische betekenis van buitensluiten, ‘exclure’ in het Frans, is afkomstig uit het Latijn en betekent: niet binnen laten (Le Blanc 2011, 25).²² Het recht van doorgang wordt iemand geweigerd, wat hem daardoor een ‘aan-nemelijk’ subject maakt dat wel of niet aangenomen wordt door de groep, zoals die als sociaal normaal wordt beschouwd. Dus als je de toegang geweigerd wordt, word je een on-aan-nemelijk, pathologisch subject dat niet verenigbaar is met de standaard groep. Denkend aan uitsluiting denken we altijd aan een grens. Die grens creëert een ‘dedans’, een binnen, en een ‘dehors’, een buiten. Ook als je je baan kwijt raakt raak je voor je gevoel aan de verkeerde kant van de grens. De angst om ‘out’ te raken raakt je hele bestaan, omdat je dan ‘in de zone van grote fragiliteit’ belandt. Volgens Le Blanc is deze angst tegenwoordig groter door de fictie van het autonome subject, omdat je plotseling een *overlevend* subject wordt. Hierdoor ontstaat ook de twijfel of je in potentie nog wel mee mag doen met mens zijn. Daarom is het begrip exclusie zo belangrijk: het trekt een grens tussen binnen en buiten en het stelt vragen over de menselijke gemeenschap.

Zou er dan misschien toch geen gemeenschappelijke wereld zijn? Als mensen sociaal zo zijn gemaakt dat ze aan de normen moeten voldoen die levens erkennen als helemaal menselijk (denk aan werk, verblijfplaats, et cetera), dan zijn er blijkbaar mensen die niet als zodanig herkend worden. Geen werk hebben, geen plek om te slapen of geen papieren hebben, betekent sociale uitsluiting en daarmee ook antropologische uitsluiting. Als een subject niet meer herkenbaar is als subject dat deel uit maakt van *onze* samenleving, is dat omdat zijn leven geen burgerrecht meer heeft. Burgerrecht is dus niet iedereen gegund. Sommige mensen worden aan de kant

²² Een kleine nuance: het Latijnse ‘exclūdere’ komt van ex (uit) en claudere (sluiten) en betekent dus etymologisch gezien ‘uitsluiten’. Le Blanc gebruikt ‘niet toe laten’ en ‘niet binnen laten’.

gezet en daardoor verdubbelen we het sociale geweld van uitsluiting met het antropologische geweld van achteruitgang in klasse of degradatie. Als *ik* kan aantonen dat ik werk, belasting betaal, gehuisvest ben en politiek kan meedraaien door mijn stemrecht, kan word ik niet alleen sociaal gesproken goed bevonden maar ook met mijn hele zijn geaccepteerd. Burgerrecht bekrachtigt sociale, geografische, juridische kwaliteiten die deel uitmaken van een volledig leven.

Wat gebeurt er dan met 'twijfelachtige' subjecten die zo'n bekrachtiging niet gekregen hebben en in de rij staan om toegelaten te worden tot het mensdom? Als burgerrecht een term is uit het civiele recht dat fundamentele rechten definieert zoals stemrecht, dan is burgerschap alleen door een bepaalde geografische plaats bepaald. Burgerschap wordt voortgebracht door een restrictief begrip van het burgerrecht. Hoe kunnen we dan een burgerrecht voor uitgesloten maken? Deze politieke vraag is een sociale vraag. Burgerschap wordt meestal volgens een vrij eenzijdige logica begrepen als instemming met een sociaal contract. Waarom wordt burgerschap dan aan 't wankelen gebracht of opgeschud door de sociale vraag? Preciezer gevraagd: Hoe kan burgerschap er uit zien als het sociale problemen integreert? Kunnen we de uitgeslotene als burger denken? De stelling die Le Blanc verdedigt is de volgende: het is alleen op voorwaarde van het her-denken van het burgerschap van uitgesloten dat we een burgerschap als een antwoord op uitsluiting kunnen her-denken. Burgerschap voor uitgesloten is dus geen formeel burgerschap voor een subject dat mag bestaan dankzij beschikbare rechten, en burgerschap is ook niet een herformulering van de fictie van een subject dat bestaat, omdat hij 'gerechtigd is om te zijn', in de woorden van Sartre. Nee, want in werkelijkheid is het vaak het contingente van het sociale drama en het toeval waardoor iemand aan de randen van de politiek terecht komt. Politiek kan alleen een antwoord zijn op de sociale realiteit die een sociale breuk veroorzaakt en een tweedeling in binnen en buiten, geïntegreerde levens en preciaire levens, werkenden en werklozen, et cetera. Als je pech hebt wordt je al snel ontwapend en vindt er een breuk plaats in je biografie. Je leven verandert en je vroegere sociale identiteit is niet langer gegarandeerd. Dit gebrek aan bescherming is je entree op het toneel van de uitsluiting. Op dat toneel ben je sociaal, existentieel en zelfs metafysisch onzeker en onbeschermd.

In de publieke ruimte dwalen onzekere levens rond die dubbel precair zijn. Enerzijds precair omdat ze uitgesloten zijn van sociale veiligheid en anderzijds precair omdat ze van binnen geen enkel vertrouwen meer overhouden. Het geloof in mensen die in een

penibele situatie zijn geraakt wordt gedemoniseerd en het is alsof deze medemensen niet meer tot het menselijke register behoren. Anderen hebben geen belang meer bij je. Je bent te veel en daardoor mag je er niet meer zijn. Je bent een wegwerpmens (mijn vrije vertaling).

Hoe kunnen we die sfeer van de verwerpelijke mens analyseren? De wegwerpmens hoort bij ons economisch bestel. Ontmenselijking komt niet van buiten, maar is inherent aan ons systeem.

Exclusie is symmetrisch aan inclusie en niet zijn tegendeel: het symmetrische bestaat eruit dat inclusie van de een exclusie van de ander oproept, als een balans. Signaleren dat levens wegwerpbaar zijn, toont gelijk het ambivalente karakter van exclusie aan, die aan de ene kant levens losrukt van de gemeenschap, en ze aan de andere kant in een hoekje van de maatschappij vasthoudt als een reservelegertje. Niet kunnen ontsnappen aan het systeem van uitbuiting betekent niet dat men niet buiten is. Net als Honneth zegt, zijn uitgeslotenen quasi-gekozen, volgens een logica van ‘doordringing van economische waarden in ons dagelijkse leven’. Het neoliberale ‘meten is weten’ is hier zichtbaar, omdat de huidige politiek de staat ziet als een groot bedrijf waarin alleen economisch vermogen telt. Het ene moment onmisbaar voor de arbeidsmarkt, ben je het volgende moment overbodig. Volgens Le Blanc is het precies deze mogelijkheid om van het schip²³ gegooid te worden. Dit toont aan dat ‘de mens’ niet bestaat, want het menselijk leven past niet in een type en voldoet niet aan een norm. Levens stromen buiten de oevers van de normen en kunnen zich dan tegen die normen keren. De ‘exclu’ is een ‘drijvend mens’, zonder vast grond onder de voeten, woedend van schaamte omdat hij geen plaats mag innemen. ‘Een clochard liggend op een bankje toont een breuk in het taciete sociale contract’. (Le Blanc 2011, 45)

De vragen die het idee van uitsluiting oproept zijn: Wat is de waarde van werk als het werk me afgenomen kan worden? Hoe kan ik nog in de staat geloven als die me een verblijfsvergunning weigert waarop ik recht denk te hebben? De woede van uitgeslotenen raakt alle vormen van leven, omdat uitsluiting leven tot overleven maakt. Deze angst te moeten overleven is de nieuwe angst. Als ‘leven overleven is’ compliceert het ‘de tegenstelling leven/dood’, omdat de mogelijkheid sociaal

²³ Het beeld van de stad als schip, de bekende metafoer uit de Griekse retorica, zie ook Nussbaum (2006, 119-120).

gecrediteerd te worden samen gaat met de mogelijkheid in discrediet gebracht te worden. (Le Blanc 2011, 27-47)

No man's land

Werk, een verblijfplaats en een transportmiddel zijn existentiële 'tonaliteiten' die het overleven vergemakkelijken. Maar het lastige is dat er geen strikte grens is tussen leven en overleven. De noodzaak om te overleven begint niet bij een gebrek aan papieren of een plek. De noodzaak om te overleven begint bij het leven zelf, op het moment dat er verlies van leven dreigt. Kwetsbaarheid (de wereld van verlies, blootstelling aan verwonding) maakt leven en overleven onafscheidbaar. Dat wat we allemaal gemeenschappelijk hebben kunnen, volgens Le Blanc precariteit noemen, niet in de sociale betekenis, maar in de ontologische betekenis: als een voorwaarde verbonden met het hele leven. Tegen de achtergrond van deze gemeenschappelijke precariteit licht het risico van uitsluiting op. Al vanaf de overgang van kwetsbaarheid naar uitsluiting onderscheidt sociale precariteit zich als een soort craqueleren van de sociale grondverf. Als ik niet weet of ik deze winter kan stoken, kan ik niet meer helemaal op het leven rekenen. Ik ben van een toekomst beroofd en voor mij werken de grenzen tussen een sociale wereld en een innerlijke wereld niet meer. Je komt onder het niveau van een fatsoenlijk leven. Fatsoen betekent in dit verband niet waardigheid, maar het betekent niet beschadigd zijn door instituties die als ruggensteuntje dienen voor ons leven. De paria is in de betekenis van de stateloze van Hannah Arendt degene die geen plek heeft, omdat geen enkele institutie zich voor hem inspant (zie ook Hoek, van der 2000). Hetzelfde idee vinden we, zegt Le Blanc, bij Margalits *Decent Society* met zijn beroemde uitspraak: 'Ik bedoel met een fatsoenlijke samenleving een samenleving waarin de instituties mensen niet vernederen.'

Opgestaan plaats vergaan

Mensen die geen plek hebben zijn niet te classificeren. Ze vormen een afzonderlijke groep, een groep die buiten alle groepen valt, de groep van 'hullie en zullie' die contrasteert met de groep van de onzen. Ze hebben geen sociale plaats en geen plaats in een systeem van sociale klassen. Een leven wordt tweemaal gerechtvaardigd, door

plaats en door klasse. Als je niet meer in te delen valt, heb je geen enkele macht en invloed meer. (Le Blanc 2011, 48-56)

Het voort-drijven van de ene groep kan bij de gratie van het ver-drijven van de andere groep, de groep zonder lidmaatschap. Dat moet je niet een tragedie noemen, maar een proces van precariseren en verdrijven uit geijkte sociale zones. Sociale precariteit is een sociale positie tussen in- en uitsluiting, waarbij de precare mens een paradoxale 'inclus' is, namelijk een 'inclus-exclu'. De precare beproeft en ondervindt zowel exclusie als inclusie. Dat komt omdat het gevaar van exclusie altijd op de loer ligt. Dat roept natuurlijk de vraag op wie dan het gevoel heeft helemaal binnen en beschermd te zijn? Daar is een historisch antwoord op te geven. Vanaf het begin van de twintigste eeuw, toen de sociologie zich begon te ontwikkelen onder de leiding van Durkheim, kwamen er visies over totaal meedraaien in de maatschappij. De ingeslotene kon het volgende zijn: arbeider, patriot of arbeider *en* patriot. In het laatste geval deed je dubbel mee. Een eeuw later is dat veranderd: er heeft en metamorfose plaatsgevonden tussen onvervangbaar en heel precair. De precare arbeider vindt de precare vreemdeling super bedreigend (Le Blanc 2011, 58-62)

Milan Kundera maakt, volgens Le Blanc, in *Het boek van de lach en de vergetelheid* (2004, Amsterdam: Ambo) een precies onderscheid tussen uit de rang gezet worden en uit de cirkel verdreven:

‘Als je verwijderd raakt van de rang of rij kun je nog terugkeren. De rij is een open formatie. Maar de cirkel sluit zich en je verlaat de cirkel zonder retourtje.’

Verwijdering is tijdelijk, uitsluiting is voor eeuwig. Als je uit de cirkel gestoten bent, bij voorbeeld als politiek dissident, in het geval van Kundera, stop je vaak niet met vallen. (Le Blanc 2011, 64)

Is een uitgeslotene nog wel een burger? Le Blanc denkt hierover na vanuit zijn positie als Frans burger: Hoe kan het dat de Republiek een neutrale burger, zonder lichaam of voorkeur, heeft bejubeld, een onderdaan zonder sociale of etnische eigenschappen, en

toch afwijkt van dat ideaal van neutraliteit of onzijdigheid door kwetsbare mensen uit te sluiten? (Een ‘exclu’ is niet onzijdig, hij is teveel en oncontroleerbaar)

Het hele idee van meedoen en participatie moet dus gereviseerd worden. Het denken over burgerschap lijkt volgens Le Blanc te vereisen dat de burger bevrijd wordt van alles dat hem belemmert te participeren in het politieke spel, zoals Hannah Arendt reeds schreef. Moet de politieke activiteit niet afgescheiden worden van alle andere dimensies van een *vita activa*, van werk in het bijzonder? De vraag is dus niet *wie* is een burger, maar *waaruit bestaat* burgeractiviteit, welk handelen maakt een individu tot burger? In een tegengestelde richting denkend kun je het probleem over burgerschap binnen de sociale problematiek zien. Door na te denken over de illusie van neutraliteit kun je de ‘dode hoeken’ van burgerschap zien. Bij Aristoteles zien we dat een burger iemand is die politiek gezien meedraait. Dat betekent dat er een correlatie is tussen burgerschap en participatie. Hoe wordt die participatie dan ingekaderd? Wie schrijft het decreet uit over de mate van participatie?

5.4 Kwetsbaarheid en burgerschap

Sandra Laugier sprak in Oxford²⁴ (2014) over het alledaagse leven en de betekenis voor politieke issues en onderwerpen als civiele ongehoorzaamheid. ‘The point is to include everyone’ was haar stelling. ‘Care’ is lastig te vatten, maar ‘I don’t care’ begrijpen we prima, ook in het Frans.

Voor Laugier is de vraag naar zorg ook de vraag naar inclusie in de politieke sfeer. Ze koppelt dus net als Tronto zorghethiek en democratie. Gilligan is volgens Laugier veel bekritiseerd, maar heel belangrijk voor de alledaagse conceptie van zorg, als expressiemiddel om je eigen stem te laten horen als het gaat om behoeften en een pragmatisch concept van ethiek die niet op universele principes is gebaseerd, maar uitgaat van morele problemen in het gewone leven. Het woord ‘zorg’ is moeilijk te vertalen, en al helemaal niet in een theorie, omdat zorg zowel een houding, gevoel, dispositie als een activiteit is. Zorg is dus aandacht en actie tezamen, om relaties in stand te houden. Wat echt filosofisch is aan ‘care’ is dat het een concrete zaak is die

²⁴ Op 5 nov. 2014. Ik heb zelf een transcriptie gemaakt van haar lezing en me daarop gebaseerd, omdat de gesproken tekst afweek van de uitgeschreven tekst, en de uitgesproken lezing beter bij mijn vraagstelling past.

ingebed is in de alledaagse details van het menselijke leven om dat leven voort te kunnen zetten.

De paradigmashift (het veranderen van de notie zorg) komt door het centraal zetten van alledaags taalgebruik waarbij de nadruk is komen te liggen op menselijke kwetsbaarheid. Daarmee is de deur geopend voor democratische uitdagingen op het gebied van rechtvaardigheid en politiek liberalisme en is moraalfilosofie zelf diepgaand getransformeerd. Zorg corrigeert daarbij rechtvaardigheid en heeft oog voor partijdigheid, zegt Laugier. Laugier geeft een definitie van zorg: zorg is een fundamenteel aspect van menselijk leven en de continuïteit daarvan. Mensen hebben aandacht voor elkaar en zorgen voor elkaar. Ook politiek en intellectueel leven is afhankelijk van deze dagelijkse zorg. De antropoloog Veena Das spreekt van 'ordinary vulnerable others'. 'Ordinary' is dat wat onzichtbaar is, niet omdat het verborgen is, maar omdat het onder onze neus gebeurt. Net als Foucault zegt met zijn biopolitiek moeten we 'voir le visible'. Zorgethiek geeft een stem aan mensen die ondergewaardeerd worden, omdat ze onopvallende en onzichtbare taken uitvoeren. Er is daarmee aandacht voor de kwetsbaarheid van iedereen met als laatste grote ontdekking ook voor de kwetsbaarheid van de morele en sociale positie van zorggevers. Kwetsbaarheid betreft dus niet een geïsoleerde afgezonderde categorie van anderen. Dit is moreel realisme. De meeste sociale en morele theorieën hebben aandacht voor een gereduceerde versie van kwetsbaarheid: we moeten aardig zijn voor slachtoffers en zielige alleenstaande moeders bij voorbeeld. In Frankrijk wordt daarmee zorg iets dat je makkelijk af kan serveren als 'typisch vrouwenklusje'. Kwetsbaar zijn we allemaal, ook degenen die het voor de wind lijkt te gaan en die we als autonoom zien. Zij zijn natuurlijk ook afhankelijk van anderen, anders konden zij überhaupt niet autonoom zijn. Voor zorgethiek definieert kwetsbaarheid alledaagsheid. Daarom verbindt Laugier het denken van Wittgenstein met dat van Amerikaans filosoof Cora Diamond en Indiaas-Amerikaanse antropoloog Veena Das. In onze 'Lebensform'²⁵ is een permanente dreiging van kwetsbaarheid.

²⁵ 'Lebensform' gaat over de alledaagsheid van taal, die zonder dat we er bij stilstaan bestaat uit sociale, historische, linguïstische, fysiologische componenten en gedragscomponenten. We doen simpelweg wat we doen en dat geeft betekenis aan ons: van onszelf en van de wereld.

Tronto en Fischer zeggen dat zorg een continuering van het leven in het algemeen is, niet van een specifieke groep personen. Als we dat zouden doen zouden we de kwetsbaarheid van ons allen ontkennen.

Zorg is politiek, omdat het gaat over het organiseren van sociale relaties en de analyse daarvan. Dit zijn blinde vlekken van de rechtvaardigheidsethiek van bijvoorbeeld Rawls en zijn denken over de 'original position'. In antwoord hierop spreekt de zorgethiek van een 'original condition of vulnerability' als het ankerpunt voor politiek en ethisch denken. Daarmee wordt de universaliteit van het denken van Rawls betwist. Als je mensen vraagt te kiezen tussen rechtvaardigheid en zorg, kiezen ze rechtvaardigheid. Daarom is het beter om rechtvaardigheid aan te vullen met zorg. Zorg is niet alleen verbonden met morele waarden of gevoelens, maar vooral met hard werk. Zorgethiek is een manier van denken over de wereld. Het geeft een stem terug aan het particuliere en onzichtbare. Het is een commitment niemand te negeren en ook oog te hebben voor passiviteit en precariteit (niet alleen voor de succesvolle autonome actieve persoon) in levensvormen die zowel sociaal als biologisch zijn. Subjectiviteit wordt niet gedefinieerd door handelen en zelfredzaamheid, maar door kwetsbaarheid en afhankelijkheid.

Er is een perspectiefwisseling van juist en rechtvaardig naar 'importance, mattering and minding'. Het zwaartepunt gaat van autonomie naar kwetsbaarheid. Voor de duidelijkheid zegt Laugier dat zorg niet lief of liefdadig is. Liefdadigheid is eenzijdig. Zorg is vaak goor. Net zoals kwetsbaar niet zielig of schattig is. Voor een antropologie van kwetsbaarheid heb je een ont-sentimentalisering van zorg nodig. Zorg is niet alleen voor zieken en ouderen. Het politieke probleem van zorg ligt in de onderwaardering van zorgtaken. De focus ligt op heel concrete morele vragen als wie zorgt er voor wie. Het is dus een praktische en alledaagse conceptie van politiek. Liberale politiek is daar erg ver van verwijderd met termen als verplichting, rationaliteit en keuze. Daardoor laat je dagelijkse morele beslommeringen onbelicht. We zijn ook verbonden met mensen in heel andere delen van de wereld, omdat daar bijvoorbeeld onze kleren worden gemaakt. Dit te erkennen is ook een erkenning van onze afhankelijkheid.

Het meest politieke punt van zorgethiek is dat het duidelijk maakt dat we van anderen afhankelijk zijn. Daarmee geeft zorgethiek stem aan sociaal benadeelde groepen. Sociaal contracttheorie en denken over een goede maatschappij vergeet te denken *hoe* onze morele maatschappij kan bestaan. 'Enlarged citizenship' was vanaf de Franse

revolutie een breed begrip en is gereduceerd tot ‘civic rights’ in negentiende eeuw. Broederschap, hoewel een erg mannelijke notie, geeft een ander perspectief op politiek en doelt op een inclusief begrip van burgerschap.

Een belangrijke vraag is, bij het denken over zorg en democratie, de vraag over burgerschap: wie is verantwoordelijk voor het verdelen van zorg als werk? Als definitie van burgerschap geeft Laugier: burgers zijn mensen die zorgbetrekkingen met elkaar hebben. Zorg- en burgerschapskwesties liggen dicht tegen elkaar aan, omdat het bij beide over lokale kwesties gaat, over beslissingen wie er bij hoort (lidmaatschap). Op de vraag van Frans Vosman over de brede ‘we’ in de definitie van Tronto (‘Wie is de ‘we’? Wie zorgt in het alledaagse leven?') antwoordde Laugier dat ‘we’ inclusief is. ‘We’ is de menselijke gemeenschap. Dit lijkt me een kwestie die nog verder onderzocht kan worden.

Net als Laugier spreekt ook Brugère (2014) over een antropologie van kwetsbaarheid vanzorger en verzorgde. Zijn emoties belangrijk voor de zorgethiek en dan vooral in erg asymmetrische relaties aan de randen van onze samenleving? Ze onderzoekt ‘desentimentalized emotions’ als kenbron voor sociale exclusie. Wie zijn kwetsbare mensen? Voor Brugère houdt de zorgethiek als contextuele morele theorie zich bezig met interpersoonlijke en institutionele emoties (zoals tussen een ouder en een kind of een dakloze en een sociaal werker). Gelijkheid en verbondenheid (Gilligan) zijn gelijk aan het onderscheid rechtvaardigheid en zorg, en rede en emotie. De ‘good enough mother’ van Winnicott geeft fysiek gesproken zorg en emotioneel gesproken liefde. Brugère’s stelling is dat kwetsbaarheid erg belangrijk is voor de zorgethiek om opnieuw ethische en sociale banden te doordenken (na de Schotse verlichtingsfilosofen).

De notie kwetsbaarheid maakt een nieuwe plaats voor de sfeer van emoties en de noodzaak voor behoeften van iedereen. Kwetsbaarheid verjaagt de notie individualisme van zijn plek. Kwetsbare relaties tonen een primaire opaciteit van het zelf.

De geschiedenis van kwetsbaarheid zou kunnen beginnen met Rousseau in *Emile* (1762). Er zijn twee soorten afhankelijkheid: sociale (richting mensen) en natuurlijke (richting objecten). De laatste is niet zo belangrijk, omdat vrijheid niet in het geding is. Het contract, in het discours van ongelijkheid, moet begrepen worden als een verborgen dienstbaarheid. *Emile* boek 4 gaat meer over kwetsbaarheid: een kind is te

zwak om een plaats in te nemen. Toch moet een kind daar niet onder lijden. Het is afhankelijk van anderen, maar moet niet gehoorzamen! Dat is de boodschap van *Emile*. De kwestie van behoeften symboliseert de afhankelijkheid van kinderen en niet hun onderwerping. Kinderen zijn afhankelijk van volwassenen, maar het doel is de ontwikkeling van het kind. Zo kunnen we zorgethiek introduceren: de wereld van zorgen kunnen we karakteriseren door deze sociale interdependentie. Deze sociale interdependentie betekent een onstabiele en ongelijkmatige wereld die te maken heeft met emoties en de definitie van liefde. Voor Rousseau is dit het spel tussen ‘amour propre’ (zelfliefde) en liefde voor anderen. De ‘labor of love’ heeft te maken met de ongelijkheid van kwetsbaarheid, namelijk onregelmatigheid en instabiliteit. (Emoties hebben met ongelukken te maken, zie Adam Smith en zijn *Theory of moral sentiments*.)

Tronto heeft het marginaliseren van zorg uitgelegd: zorg als werk is gedevalueerd en onzichtbaar. Zorg is niet alleen een houding of dispositie. Zorg is ook een sociaal construct. Een ‘goede moeder zijn’ bij voorbeeld is sociaal geconstrueerd. Daarom wordt zorg niet herkend!

‘Gelijkheid op het gebied van zorg kan bereikt worden via kwetsbaarheid als een frame voor ethiek, met daarbij een collectieve verantwoordelijkheid waarbij oog is voor een concrete ‘ander’’. Brugère (2014)

Zorgrelaties zijn niet alleen maar interpersoonlijke relaties en kwetsbaarheid kan niet veroordeeld worden tot zwijgzaamheid.

5.4.1 Neoliberalisme, republikenisme en klassen van kwetsbaarheid

In het liberale concept van burgerschap ligt de nadruk op de cruciale rol van rechten. Door de groeiende complexiteit van onze pluralistische samenleving wordt dit meer en meer als beperkend gezien. Rechten zijn belangrijk, maar zij kunnen niet genoeg inhoud geven aan een geloofwaardig concept van burgerschap. (Pettit 1997) Het neorepublikenisme (ook wel klassiek humanisme genoemd) lijkt veelbelovend voor Franse zorgethici. Dit bouwt voort op klassieke Griekse en Romeinse politieke en ethische theorieën. De nadruk ligt op participatie in het politieke

besluitvormingsproces. Burgers worden gestimuleerd om publieke debatten te voeren waarbij diversiteit centraal staat. De nadruk ligt op plichten jegens de gemeenschap.

Heeft republicanisme iets bij te dragen aan politieke filosofie? (Lovett 2014)

Klassieke republikeinse geschriften zijn, volgens Lovett nogal elitair. Die kunnen natuurlijk wel aangepast worden. De klassieke republikeinen hadden een idee van goed actief burgerschap en burgerlijke deugd. In deze visie zijn sommige individuen meer en anderen minder succesvol. Politieke macht en publieke eer zijn tot op zekere hoogte positionele goederen, wat betekent dat hun verdeling onder de leden van de gemeenschap noodzakelijkwijs ongelijk zijn. Deze ongelijkheid is dus een kernwaarde van klassiek republikenisme.

Zorgethiek heeft te maken met een paradox: hoewel het noodzakelijk lijkt te zijn voor Garrau dat zorgethiek een politieke ethiek wordt, vindt de zorgethiek in zichzelf niet genoeg bronnen om een politieke theorie te formuleren: 'There is no political theory of care per se.' Marie Garrau (2009, 25) onderzoekt of een vruchtbare toenadering tussen zorgethiek en neorepublikeinse theorieën van niet-overheersing (zoals van Pettit, 1997) mogelijk zijn. Het resultaat zou zijn het beschermen van belangrijke zorgwerkzaamheden en aandacht voor de ongelijke verdeling daarvan. Zorg moet in de publieke ruimte bediscussieerd worden. Niet alleen omdat daar overheersing plaats vindt, maar ook omdat zorg zo'n fundamentele plek heeft in individuele en collectieve levens. Garrau onderzoekt dit in vijf stappen. (Garrau 2009, 27)

Juist omdat bij zorgethiek de vraag 'wat is goede zorg voor deze persoon in deze situatie?' centraal staat, houdt ze zich verre van een vaststaande set normatieve regels. Probleem voor de zorgethiek is echter dat dit contextualisme zich tegen de zorgethiek als politieke ethiek keert.

Er dringen zich drie vragen op als je de normatieve horizon van een 'caring society' serieus neemt: 1) waar bestaat die normatieve horizon uit?; 2) hoe kun je die normatieve portee rechtvaardigen?; 3) onder welke voorwaarden en in welke vorm kan een dergelijk ideaal geïmplementeerd worden? Met als mogelijke antwoorden:

- 1) Een 'caring society' kan een maatschappij zijn waarbij het vervullen van zorgbehoeften van burgers politieke prioriteit heeft en elke burger dus als zorgbegunstigde beschouwd wordt.
- 2) Zorggevers zijn volledige burgers.

- 3) De fasen van zorg, zoals door Tronto gedefinieerd, zijn evaluatie-criteria van praktijken en sociale en politieke instituties, waarbij de betrekkingen tussen burgers en de betrekkingen tussen burgers en regeerders opnieuw geïnterpreteerd kunnen worden.

Garrau vraagt zich af of dit kan leiden tot een paternalistische staat (overheersing) waarbij het risico gelopen wordt de autonomie van burgers te ontkennen.

Het gevaar van dubbele reductie ligt op de loer:

- 1) psychologische overheersing door de zorgverlener en vergroting van kwetsbaarheid van de zieke.
- 2) afgeleide afhankelijkheid: economische onderdrukking van de zorggever. Dit kan ook doorwerken in de zorgrelatie.
- 3) deze afgeleide afhankelijkheid brengt de zorgverleners ook in een positie waarin ze structureel sociaal overheerst, gemarginaliseerd en slecht betaald worden voor hun zorg. In deze betekenis is de zorgethiek een ethiek van gedomineerden (zie ook Le Blanc en Dorlin 2005).

Zorgbetrekkingen vormen een complexe kluwen van afhankelijkheidsrelaties. Deze afhankelijkheidsrelaties, tussen zorgontvangers en zorggevers en tussen zorggevers en sociale instituties, die indirect met de praktische zorg te maken hebben, brengen steeds het gevaar van overheersing met zich mee en daarom kun je zowel zorggevers als zorgverleners 'klassen van kwetsbaarheid' noemen. Deze uitdrukking komt van Pettit die er sociale groepen mee aanduidt die bestaan uit individuen die vatbaar zijn voor specifieke vormen van overheersing. Dit komt door hun specifieke sociale positie. Wat dit alom aanwezige risico tot overheersing in zorgrelaties lijkt te suggereren is een politieke bevraging, die verwijst naar de verdeling van macht binnen relaties van directe zorg, maar ook veel breder binnen de posities van degenen die in de sociale ruimte beslissen over deze zorgverhoudingen. Kan het neorepublicanisme hier een antwoord op geven? Pettit lijkt hier in eerste instantie een positief antwoord op te geven. (Garrau 2009, 33)

De lijn van denken die Pettit heeft staat in de traditie van het republikanisme van Rousseau. De belangrijkste component van vrijheid is het genieten van niet-kwetsbaarheid voor de wil van anderen. Rousseau noemt dat niet-afhankelijkheid. (Pettit 1997, 252)

Pettit (1997) meent dat de taal van overheersing en vrijheid, de taal van ‘vrijheid als niet-overheerst worden’ samenvalt met de lange republikeinse denktraditie die we associëren met het woord democratie: een fatsoenlijke, ‘decent’ staat en een fatsoenlijke gemeenschap van burgers. Pettit heeft moeite te moeten leven op een manier die je kwetsbaar maakt voor de ander, die je zomaar zijn wil kan opdringen. Als voorbeelden noemt hij een vrouw die zich in de positie bevindt waar zij overheerst wordt door een echtgenoot die haar zomaar zonder excuus in elkaar kan slaan, en een werknemer die geen klacht durft in te dienen tegen zijn werkgever, kwetsbaar voor allerlei soorten van misbruik. Deze mensen leven in de schaduw van iemand anders aanwezigheid en zijn afhankelijk van andermans reacties en gemoedswisselingen. Ze bevinden zich in een positie waar ze vernederd worden vanwege hun kwetsbaarheid en waar ze zelfs gedwongen worden te moeten vleien in een poging zichzelf in beeld te brengen.

Onvrijheid betekent dat je overgeleverd bent aan de grillen van een ander. Vrijheid is bevrijding van dit soort willekeur en afhankelijkheid. Het betekent oog in oog kunnen staan met je medeburgers in een gedeeld besef dat geen van ons de macht heeft willekeurig in te grijpen in andermans leven.

De notie van vrijheid wordt door iedereen in de wereld van de democratische politiek gebezigd. De taal van de economie spreekt over een vrije markt en over de vrijheid om allerlei contracten met elkaar af te spreken. De taal van het recht spreekt over vrijheid van denken, expressie en beweging. De taal van welzijn, eerlijkheid en gelijkheid spreekt over de voorwaarden om vrijheid mogelijk te maken. En de taal van democratische legitimatie spreekt over hoe vrije mensen vrijelijk beslissen en over de manier waarop individuen delen in die collectieve vrijheid. (Pettit 1997, 4-6)

Pettits stelling is de volgende:

‘I maintain that the traditional, republican ideal of freedom supports and unifies a compelling manifesto of political demands, and that if a state and a society look after the freedom as non-domination of its members, then most other desiderata will look after themselves.’ (Pettit 1997, 7)

Hij staat hierin samen met Skinner.

Republikeinse vrijheid is een communautarisch ideaal, maar dit ideaal is compatibel met moderne pluralistische gemeenschapsvormen. Democratische participatie is essentieel voor het promoten van het vrijheid-zonder-dominantie. De term republikeins is waarschijnlijk onder invloed van Hannah Arendt geassocieerd met een communautarische en populistische benadering. De republikeinse traditie heeft met liberalisme gemeen dat het mogelijk is een leefbare staat en maatschappij te organiseren die allerlei religieuze verschillen overstijgt. Het probleem is dat liberalisme geassocieerd wordt met vrijheid als de afwezigheid van inmenging of tussenkomst en met de assumptie dat er niets onderdrukkends is aan het feit dat sommige mensen dominerende macht hebben over anderen. Het republikanisme stelt dominantie en onvrijheid juist aan de kaak. Republikeins (of gemenebest-) denken verbeeldt het volk als ‘trustor’ en de staat als ‘trustee’. (Pettit 1997, 8-9) De relatie tussen vrijheid als niet-overheersing en de waarden die verbonden zijn met het Franse trio ‘liberté, égalité, fraternité’ ziet Pettit in het neorepublikanisme. (Pettit 1997, hoofdstuk 4)

Al bij de Romeinen was vrijheid een passief, negatief begrip: ze vochten niet voor democratie maar voor bescherming, niet voor publieke macht maar voor privé veiligheid. Libertas of vrijheid was equivalent aan civitas of burgerschap. (Pettit 1997, 27)

Het negatief vrijheidsbegrip, dus geen inmenging, is geïntroduceerd door Hobbes. Hierbij blijft de niet-inmengende ‘master’ trouwens nog steeds een ‘master’. Het positief vrijheidsbegrip is vrijheid als ‘self-mastery’. Het alternatief is een concept van vrijheid als niet-overheersing, waarbij niemand zich willekeurig, voor eigen plezier, mag mengen in de keuzes van de vrije persoon. (Pettit 1997, 271)

Bij dit alternatief hebben we als voordelen de afwezigheid van onzekerheid, de afwezigheid ons te moeten voegen naar de machtigste en de afwezigheid van sociale onderwerping aan anderen. Vrijheid als niet-overheersing is volgens Pettit een ‘primary good’, in Rawls’ terminologie. Het is iets dat mensen voor zichzelf willen. (Pettit 1997, 273-274)

‘But freedom as non-domination is not the sort of good that can be left to people to pursue for themselves in a decentralized way; all the signs are that it

is best pursued for each under the centralized, political action of all: it is best pursued via the state'. (Pettit 1997, 4)

Vrijheid als niet-overheersing is een belangrijk 'gelijkheids-goed'. Dit is een niet materiële gelijkheid, maar een structurele gelijkheid waardoor mensen gelijkelijk 'domination-proof' zijn. Pettit spreekt daarom over 'Liberty, Equality, Community'. Het is een communitaristisch goed, omdat het alleen tot stand komt bij gemeenschappelijke interactie. Het kan alleen voor een persoon gerealiseerd worden als het ook voor alle anderen in die kwetsbaarheidsklasse gerealiseerd wordt. Dat betekent bij voorbeeld dat een vrouw volledig vrij kan zijn als vrouw-zijn geen teken is van kwetsbaarheid. (Pettit 1997, 2-6) Vrijheid als niet-overheersing is ook een sociaal goed, want je bent niet alleen op de wereld. Voor vrijheid als niet-onderwerping zijn wettelijke en sociale arrangementen nodig die er voor zorgen dat anderen zich niet zomaar met jou kunnen bemoeien. (Pettit 1997, 273)

Communitarisme beklemtoont het belang van 'communal belonging'. Verbondenheid en commitment als burgers worden gestimuleerd. Een goed is een sociaal en een gemeenschappelijk goed. Een goed is gemeenschappelijk in zoverre het niet verminderd of vermeerderd kan worden voor enig lid van de relevante groep zonder op hetzelfde moment verminderd of vermeerderd te worden voor andere leden van de groep: het heeft het soort niet-uitsluitbare als frisse lucht. Onder de basiswaarden van andere huidige politieke filosofen zijn de meeste waarden geen gemeenschappelijke en sociale goederen.

De waarde vrijheid-als-niet-overheersing is daarentegen zowel een sociaal als een gemeenschappelijk goed. Genieten van niet-overheersing is in een positie zijn waar een ander zich niet zo maar met jouw zaken kan bemoeien als hij niet tot jouw kwetsbaarheids-klasse behoort. Je zinkt of zwemt samen! Een aantekening is wel dat een kwetsbaarheids-klasse uit één persoon kan bestaan. Als anderen zich dan met jou bemoeien is dat op basis van de positie die zij tegenover jou innemen. Zij doen dat niet willekeurig, maar via bepaalde markeerpunten: Dit is mijn vrouw, dit is een zwarte jongeling, dit is een werkzame immigrant, dit is een oud en fragiel persoon, et cetera. Dit betekent dat iedereen deel uitmaakt van een of meer kwetsbaarheids-klassen.

In het boven aangehaalde voorbeeld: stel dat je als getrouwde vrouw niet bij wet of door de cultuur beschermd worden tegen huiselijk geweld. Dan kan je mazzel hebben

als jouw man je niet slaat, maar het verschil tussen jouw situatie en die van andere getrouwde vrouwen betekent niet dat jouw lot in de hoge hoed van niet-overheersing onafhankelijk is van dat van hen. Jouw lot is met hun lot verweven, het treft je alleen niet.

Een gemeenschappelijk goed wordt dus bepaald door het perspectief van iedere kwetsbaarheids-klasse: door gender, etniciteit, kleur of seksuele voorkeur. Zo vormen we ook als gemeenschap een grote kwetsbaarheidsklasse. Het gelijkheidsdoel van niet-overheersing geldt voor de hele gemeenschap, die door hetzelfde lot verbonden is. We kunnen spreken van de bevrijding of emancipatie van een gemeenschap of een klasse zonder te vervallen in collectivistische retoriek. De vrijheid van een gemeenschap is net zo'n basale notie van vrijheid als de vrijheid van individuen. Vrijheid is niet een atomistisch goed: 'It can be enjoyed by individuals, at least in the real world, only in so far as it can be enjoyed by the salient groups to which those individuals belong'.

Het is een politiek ideaal. Toen de leiders van de Franse revolutie over vrijheid, gelijkheid en broederschap spraken, waren ze gecommitteerd om burgerschap en vrijheid niet exclusief voor de elite te laten zijn: 'To want republican liberty, you have to want republican equality; to realize republican liberty, you have to realize republican community.' (Pettit, 120-124)

Kan republikenisme ook immigranten of groepen die niet onder de mainstream cultuur vallen aanspreken? De moderne staat is namelijk meestal in het mainstream discours georganiseerd. Lidmaatschap van een minderheidscultuur is een soort vrijbrief voor kwetsbaar zijn qua uitbuiting. Het is niet genoeg om stennis te maken voor één persoon, zonder te refereren aan wat de minderheidscultuur bindt. De staat moet dan de behoeften van de gehele minderheidscultuur adresseren. Soms kost speciaal vervoer voor kinderen die op het platteland wonen extra aandacht en geld, maar dat moet je over hebben voor een groep in die speciale positie, als je het gemeenschappelijk goed van burgerschap voorstaat. (Pettit 1997, 144)

De nadruk op niet-domineren neemt ook het gevoel van onzekerheid weg. Je hoeft niet steeds op je hoede te zijn, in angst en onderwerping te leven, en vooruit te denken wat een ander wel eens met je van plan zou kunnen zijn. Als een persoon behandeld te

worden, is behandeld worden als iemand met een stem die het waard is om gehoord te worden.

We kunnen overheersing niet goed herkennen als we gedomineerden niet zelf laten spreken. Dan pas worden we ons gewaar van de kwetsbaarheid van de machtelozen en hun kwetsbare positie ten opzichte van de rest van de gemeenschap. (Pettit 1997, 60-61 en 90-91)

5.4.2 Zorg, participatie en overleg: zorgpolitiek en democratische politiek

Le Goff (Garrau en Le Goff 2010) wijst Tronto en Sevenhuijsen aan als theoretici die duidelijk hebben gemaakt dat politiek doordenken van zorg een doordenken van de verhoudingen tussen zorg, democratie en burgerschap vereist. Ze bespreken eerst de ‘traptreden’ van zorg die van micro naar macro lopen.

Tronto denkt over zorg als een sociaal complex proces. Het doel van zorg is hiermee het antwoord op een gebleken kwetsbaarheid. De twee laatste fasen van zorg draaien om de klassieke zorg, de twee eerste kunnen ook het werk zijn van instituties die je kunt evalueren door te vragen of de uitgevoerde zorg met aandacht, verantwoordelijkheid, competentie en reactiviteit heeft plaatsgevonden. Dit duidt dus op een geïntegreerd proces. Evaluatie duidt op instituties van de sociale staat, maar ook breder op democratische instituties. Door de scheiding privé-publiek ontstaat uitsluiting. ‘Care’ kan die scheiding opheffen en een inclusieve democratie bewerkstelligen. (Le Goff (Garrau en Le Goff 2010, 101-106))

Garrau en Le Goff stellen zich de volgende vragen: Zijn de zorgtheorieën begiftigd met een politieke draagwijdte? Wat voor perspectieven bieden ze om de organisatie van onze samenleving opnieuw te kunnen denken op een manier waarop aan de behoeften van de burgers tegemoet getreden wordt? Kunnen we spreken van een politieke zorgethiek? Ze onderzoeken het descriptieve en normatieve potentieel van zorg om te kunnen bepalen of zorg politiek kan bijdragen aan een rechtvaardige en fatsoenlijke maatschappij. Bij dit onderzoek hoort een terugblik op de geschiedenis van de zorgethiek: van de psychologische aftrap van Gilligan, via de sociologie tot en met de politieke filosofie. Via de politieke filosofie zijn twee denkpaden bewandeld: dat van het integreren van zorgethiek met rechtvaardigheidstheorieën (Susan Okin, Martha Nussbaum en Eva Feder Kittay) en dat van een herdefiniëring van zorg als

een sociaal complex proces. Door deze denkpaden begint zich een zorgperspectief af te tekenen dat een politieke lading heeft. Het duidelijk zichtbaar worden van problemen rond zorg valt samen met een kritiek op moreel handelen dat de neiging heeft tot onzichtbaar maken en diskwalificeren van een aantal morele stemmen. Deze stemmen zijn niet van een specifieke groep, vrouwen bij voorbeeld, maar van hen die taken uitvoeren die gezien worden als horend bij een positie van afhankelijkheid (afhankelijkheid die als diametraal op autonomie staand gedacht wordt). Zorgtaken worden dus uitgevoerd door minder begunstigde burgers. Onder minder begunstigd wordt dan verstaan het materieel en symbolisch minder fortuinlijke deel van de populatie. Volgens de schrijvers ligt hier het interessante punt voor de zorgethiek. De vraag is: hoe kunnen we de maatschappij dan transformeren? (Garrau en Le Goff 2010, 7-9)

Fabienne Brugère buigt zich over de relatie tussen zorgethiek en neoliberalisme. Neoliberalisme staat niet onverschillig tegenover zorg, maar onderstreept een heel eigen interpretatie van zorg op je nemen, door de logica van de markt in de sfeer van het sociale en intieme te trekken. In het neoliberale perspectief wordt zorg een gereedschap in de productie van presterende subjecten, die in staat zijn zich zo goed mogelijk aan de eisen van de markt aan te passen. Brugère onderstreept dat het belangrijk is neoliberale zorg van zorgethische zorg te onderscheiden. Terugkomend op de antropologie van kwetsbaarheid die ten grondslag ligt aan zorgethiek en met haar kritiek op het neoliberale verheerlijken van het individu, toont ze aan dat alleen een politiek van gelijkheid van stemmen, geruggesteund door een sociale niet paternalistische staat, vorm kan geven aan een democratische zorgethiek. (Brugère in Garrau en Le Goff 2010, 17)

5.4.3 Fundamentele en problematische kwetsbaarheid. Garrau als koppelaarster: een huwelijk tussen Pettit en Tronto?

Zowel zorgethiek als de neorepublikeinse theorie hebben gemeenschappelijk dat ze het accent leggen op kwetsbaarheid en daaruit voortvloeiende overheersing als centraal politiek probleem beschouwen, beweren Garrau en Le Goff. Daarom zou je het neorepublikanisme als veelbelovende basis kunnen nemen voor zorgethiek als politieke ethiek. Ook hier is kwetsbaarheid ontvankelijkheid voor fysieke of morele

kwetsuren, maar kan kwetsbaarheid ook verstaan worden in een tweede betekenis en verwijzen naar vormen van onmacht en lijden, veroorzaakt door anderen. Deze soort kwetsbaarheid, die ook wel sociale of problematische kwetsbaarheid genoemd wordt, onthult kwetsbaarheid in een antropologische betekenis, en wordt meestal pas duidelijk wanneer de relationele autonomie van mensen in gevaar is. Deze relationele autonomie is nu juist zo precair! Omgekeerd kunnen we kwetsbaarheid in antropologische betekenis, hier fundamentele kwetsbaarheid genoemd, ook beschouwen als het fundament of de voorwaarde voor de mogelijkheid voor verschillende vormen van problematische of sociale kwetsbaarheid die mensen kan raken: als mensen niet fundamenteel afhankelijk zouden zijn van de houding en handelingen van de ander, zouden ze ook niet door anderen geraakt kunnen worden.

Waar zorgethiek en neorepublikanisme dus gemeenschappelijk hebben dat ze de aandacht vragen voor kwetsbaarheid van burgers leggen ze niet hetzelfde accent op kwetsbaarheid. Zorgethiek legt het accent op fundamentele kwetsbaarheid en neorepublikanisme legt het accent op problematische of sociale kwetsbaarheid. Dit levert dus twee verschillende perspectieven op kwetsbaarheid op die interessant zijn voor een politieke ethiek, vindt Garrau. (Garrau en Le Goff 2010, 119-121)

Pettit richt zich op een gemeenschappelijke kwetsbaarheid voor overheersing, omdat we allemaal in essentie relationele wezens zijn die afhankelijk zijn van anderen. Deze structurele afhankelijkheid, die samengaat met de vaststelling van de ambivalentie van interpersoonlijke en sociale relaties, kan leiden tot dominantie. Het erkennen van deze afhankelijkheid zorgt ervoor dat niet-overheersing het politieke ideaal wordt en ontmaskert het liberale idee van negatieve vrijheid. Volgens Pettit is het liberalisme met zijn ideaal van 'vrijheid in de woestijn' blind voor onderlinge afhankelijkheid. Het neorepublikanisme probeert 'liberté dans la cité' te bevorderen oftewel een sociale vrijheid die voortkomt uit co-existentie en het erkennen van anderen die we nodig hebben bij onze ontwikkeling, ons handelen en onze expressie. (zie Pettit 1997, 95-96). Daarmee strijdt neorepublikanisme dus tegen vormen van kwetsbaarheid die veroorzaakt worden door overheersing en die sociale en politieke vrijheid onderdrukken. Het fundeert zich op het erkennen van gemeenschappelijke kwetsbaarheid en de ambivalentie van relaties die we met anderen onderhouden.

Hoewel de theorie van Tronto door de nadruk die ze legt op de verbintenis tussen fundamentele kwetsbaarheid, overheersing en problematische kwetsbaarheid nog lang niet uitmondt in een uitgewerkte politiek, zet ze toch met de zorgethiek strijd tegen overheersing op de agenda, volgens Garrau. Deze overheersing is het eerste obstakel in de erkenning van elk van ons als legitieme begunstigde van zorg en van voldoening gevende zorgrelaties. Neorepublikanisme en zorgethiek zitten dus dicht tegen elkaar aan door een relationeel en anti-atomisch concept van burgers, maar ook maken ze allebei van interpersoonlijke relaties en hun context, veel meer dan van een geïsoleerd individu, het eerste object van politieke reflectie en sociale transformatie. (Garrau en Le Goff 2010, 122-124)

Pettit denkt de sociale staat als een inclusieve democratie en een democratie van tegenspraak. Hier sluit Pettit aan bij theoretici van inclusie zoals Iris Young en Anne Philips die inzetten op de stem van de minderheid. De verdediging van een concept van tegenspraak (Pettit) gaat volgens Garrau samen met publiek overleg over behoeftes van zorggevers en zorgontvangers (Tronto).

Pettit denkt kwetsbaarheid als kwetsbaarheid voor overheersing en niet als kwetsbaarheid voor verlating of geweld. Zorgethiek denkt verlating, geweld en overheersing wel mee als centrale figuren. Vanuit politiek oogpunt nodigt de zorgethiek ons uit ons te concentreren op de vraag hoe op institutioneel niveau verschillende vormen van overheersing, waaraan zorggevers en zorgvragers blootgesteld kunnen zijn, te verminderen zijn en te reflecteren over instituties en sociale praktijken die in staat zijn tot adequaat antwoorden op noden van burgers, en ons te ondervragen over institutioneel functioneren en de praktijken en de representaties van onze gemeenschappelijke kwetsbaarheid, om die te kunnen transformeren. (Garrau en Le Goff 2010, 125-132)

De stelling van Fabienne Brugère (in Garrau en Le Goff 2010, 133-148) is dat de overgang van zorg als ethiek naar zorg als politieke ethiek noodzakelijk is vanwege het neoliberale effect op 'zorg dragen voor': zorg dragen voor is een soort paternalisme geworden dat je dwingt een coherent verhaal te vertellen. Doe je dat niet dan heb je geen recht op hulp of een uitkering.

Verder vraagt het neoliberalisme om een maatschappij met individuen die ondernemer zijn, ook in de 'productie van een zelf'. Welke subtiele mechanismen

liggen ten grondslag aan de onzichtbaarheid van zorggevers en de instrumentalisering van zorg voor anderen?

Economische en politiek besmettelijke rationaliteit is doorgedrongen in alle sferen van de werkelijkheid. De neoliberale constructie is gebaseerd op neoconservatisme dat het domein van de individuele verantwoordelijkheid vergroot ten koste van een collectief project van solidariteit en wederzijdse hulp. Zorg is geïnstrumentaliseerd. Hoe ontkomt de zorgethiek aan deze neoliberale inkapseling?

Hier zie ik ook weer de precariteit van de zorgethiek zelf.

‘Take care and goodbye’, geeft als alledaagse groet een sociale betrekking aan en een permanente activering daarvan. De gesmede banden in een gegeven context duiden op vertrouwensrelaties en worden de plek van wederzijdse bekommernis die een uitweg biedt uit de enge visie van ‘een individu dat de baas is van zichzelf door anderen te instrumentaliseren.’ De sociale band is een goed ankerpunt, omdat je die nooit helemaal rationeel kunt denken aangezien hij een melange is van de activiteit van voor iemand anders zorgen en simpele sentimenten en neigingen waardoor wij ons bezorgd maken om iemand. De zorgethiek van Virginia Held (2005) combineert de activiteit van zorgen voor en het psychologische feit van zich bekommeren om. Volgens Brugère is het gepreoccupeerde leven oproepen theoretische winst: de winst of verdienste is dat het nadenken over zorgen als een relationaliteit (deels verbeeld, doorleefd en toegewijd), niet blijft steken in de sociologische geschiedenis van praktijken. Het verwijzen naar bekommernis zorgt ervoor dat deze ethiek niet beperkt blijft tot een kwestie van gedrag. Zorgethiek gaat denken over angst, onzekerheid en seksualiteit ook niet uit de weg.

Hierdoor komt er ruimte voor fysieke en psychische kwetsbaarheden, afhankelijkheden, ook in het leven van anderen. Er komt een andere realiteit naar de oppervlakte: we zijn allemaal kwetsbaar. Wellicht dat dit de reden is dat Tronto’s *Moral Boundaries* in het Frans vertaald is als *Un monde vulnérable*.

De zorgethiek vraagt dus een nieuwe manier van denken over sociale betrekkingen en een concept van politiek die geworteld is in een kritiek op het neoliberalisme. Een antropologie van kwetsbaarheid vraagt ook om een ander soort sociale staat die nieuwe vormen van kwetsbaarheid (van sociale precariteit en chronische ziekten tot en met atoomrampen) en nieuwe sociale groepen, nieuwe vormen van uitbuiting en fragilisering van burgers, analyseert door tussenkomst van het begrip zorg. Hoe

burgers kwetsbaar gemaakt worden door andere burgers, is een cruciale vraag. (Zie Kittay 1999, 54-56)

Zorggevers kunnen hun positie ook misbruiken. Kwetsbaarheid komt voor in situaties waarin van wederkerigheid tussen gelijken geen sprake is. Een relatie met de meest kwetsbaren onderhouden betekent dat je je de positie van de ander moet kunnen verbeelden en er niet van uit kunt gaan dat de ander net als jij is. Kwetsbaarheid vraagt om bescherming en niet om overheersing. Tronto schrijft, geciteerd door Brugère (Garrau en Le Goff 2010, 143), dat we ‘in de loop van ons leven allemaal verschillende graden van afhankelijkheid naar onafhankelijkheid en van autonomie naar kwetsbaarheid doormaken’. Brugère antwoordt dat dat afhangt van de posities die we innemen, of we rijk of arm zijn, of we in het centrum of aan de randen van macht leven. We vergeten snel dat sommige levens meer dan anderen de ervaring van kwetsbaarheid in zich hebben en we geloven in onze eigen onkwetsbaarheid. De zorg voor kwetsbaren laten we meestal over aan onzichtbare anderen, minder vermogend, minder gezien en zo dragen we bij aan een maatschappij waarin de ketenen van kwetsbaarheid gelijk zijn aan de ketenen van sociale precariteit. Onze collectieve verantwoordelijkheid erkennen, stelt Brugère, in situaties van grote kwetsbaarheid, dat is een wereld van interdependentie maken.

Een politiek van zorg kan democratische praktijken vernieuwen. Ze is al geworteld in wat Gilligan een ‘gelijkheid van stemmen’ noemt. Zorgen voor de zwakke stemmen kan niet zonder de democratische hypothese van gelijkheid van stemmen tegen het licht te houden. Wie en wat zijn er onder welke omstandigheden en in welke praktijken nu precies gelijk? (zie ook Brugère 2013, 71-72) We moeten, net zoals Amartya Sen ook doet, gelijkheid over-denken. Gelijkheid kan slechts gepraktiseerd worden in ruimtes waar geen enkele burger a priori buitengesloten is. Die ruimtes (school, familie, werk, stad of platteland) zijn overigens nooit neutraal of objectief: ze worden altijd bewoond door de macht en ‘de stempelaars van de sociale identiteit’. De inzet van een politiek van gelijkheid is het kritisch volgen van die stempelaars en het onrecht dat ze in de sociale wereld aanrichten. Nancy Fraser bij voorbeeld stelt een nieuw sociaal model voor: alle zorg moet fatsoenlijk betaald worden en werk en zorg dienen gedeeld te worden door beide seksen, omdat er geen scheiding van levenssferen bestaat. (Brugère in Garrau en Le Goff 2010, 143-148)

6. Hoe ziet een kwetsbaar gemaakte burger er uit en hoe kan hij zijn stem laten klinken?

6.1 Hebben de stemlozen een stem?

Stanley Cavell heeft zich afgevraagd waarom filosofen 'we' zeggen in plaats van 'je'. Le Blanc (Le Blanc 2011, 100) denkt dit verder door, omdat in naam van anderen spreken een anders-zijn impliceert. Door anderen te representeren bevestig je dat er een binnen- en een buitenmaatschappij is. Door de spreekbuis van anderen te zijn ben je essentialistisch en koloniaal bezig en houd je de maatschappelijke ordening in stand.

In de ervaring van onderdanigheid en uitsluiting is precarisering van je stem ontstaan door de structuur van het overheersende systeem. Je echte stem is als het ware van tevoren al gediskwalificeerd. Het culturele imperialisme heeft je de mond gesnoerd. Je hebt geen stem om twee redenen. Ten eerste moet je verhaal precies passen bij de verhalen die instituten willen horen. Denk maar aan de verhalen van asielzoekers. Als je verhaal niet past, mag je niet binnenkomen. Ten tweede telt je stem niet, omdat je geen 'ik' kan zeggen, als je bijvoorbeeld je baan kwijt geraakt bent. Hoe uitgeslotener je bent, des te onhoorbaarder. Veel studies zijn verschenen die bij het definiëren van de contouren van kwetsbaarheid, beginnen bij het fragiel worden van de stem. 'Op 1 mei 1968 hebben we het woord genomen, net zoals we de Bastille hebben bestormd in 1789', wordt wel gezegd in Frankrijk. Het woord is in die vergelijking een strijd tegen de heersende taal van het establishment. Dat gesproken woord snijdt het bestaande spreken de pas af.

Bewustwording van kwetsbaarheid en handelingsbekwaamheid van de outsider vergroot de denkbeeldige publieke ruimte die daarna ook in de praktijk vergroot kan worden. Door de noties kwetsbaarheid en uitsluiting dus in ieders leven te denken vergroten we onze gemeenschappelijke publieke ruimte. Daarmee ontstaat er ook plaats voor onconventionele ruimtes, onconventionele vertellingen en onconventionele invloeden en krachten. Zo heeft de republikeinse publieke ruimte van de Franse revolutie bijvoorbeeld een gunstiger klimaat voor vrouwen gecreëerd, zegt Le Blanc. Bij gebrek aan integratie in het echte leven in de staat, bedenken 'exclu' alternatieve levensvormen en laten een kritische stem horen. Deze kritische stem is 'een andere stem', zoals Gilligan beweert, een stem is van verzet. Zorgethiek

wordt door le Blanc dus ingezet ten behoeve van denken over democratie. De officiële republikeinse publieke ruimte kan worden aangevallen door concurrerende publieke ruimtes (van boeren, arbeiders, docenten, exclu, et cetera). Daarom kan burgerrecht niet op één officiële publieke ruimte gebaseerd zijn en moet een breder burgerrecht opgeëist worden. De mogelijkheid om lid te zijn van een staat wordt altijd vooraf gegaan door een burgerrecht dat een soeverein subject kenmerkt.

Soevereiniteit hangt niet alleen met geografische, ruimtelijke grenzen samen, maar kun je het ook meerduidiger opvatten. De Encyclopédie van Diderot en d'Alembert (1751-1772), zegt Le Blanc, stelt het eigenlijk al heel klip en klaar: burgerrecht is de eigenschap van een burger om deel te nemen aan de privileges die gelden voor alle burgers van de staat. Hierbij wordt een onderscheid gemaakt tussen burger en inwoner. De burger draait politiek en sociaal gezien mee, de inwoner niet. Dat lijkt op het onderscheid tussen burger en 'exclu'. Burgerrecht is niet terug te brengen tot burgerschap of nationaliteit. (Le Blanc verwijst hier naar Marie Gaille die spreekt van een botsing tussen het recht en de ongeschreven wetten.) Als je niet in de voorgeschreven hokjes past, heb je geen reëel burgerrecht meer. Burgerrecht is zo van een geografisch grensrecht verworden tot een sociaal grensrecht.

Kunnen we, om uitsluiting tegen te gaan, een alternatief bedenken door de maatschappij als een familie te beschouwen en de uitgeslotene als iemand zonder familie? (Le Blanc 2011, 113-177)

Er zijn twee houdingen waarmee we 'exclus' tegemoet kunnen treden: met hulp bieden of zonder het recht van ingrijpen. Als we deze twee houdingen doordenken betekent dit denken over 'care' en over empowerment. Deze dichotomie wordt in de Verenigde Staten gebruikt, om de kosten van sociale zorg zoveel mogelijk te beperken en de logica van empowerment dus te maximaliseren. Er loopt volgens Le Blanc een dunne scheidslijn tussen bescherming bieden en laten verzuipen op open water. Zo zitten de bewoners van Caddy-woningen aan de kant van de empowerment, terwijl zij op dit moment nog 'care' zouden ontvangen in Frankrijk. In Frankrijk voert de regering 'verantwoording nemen' opnieuw in: mensen mogen niet terugvallen op de staat, maar moeten op zichzelf terugvallen. Dit wijst op een roep om verantwoordelijkheid te nemen ten koste van 'care'. Frankrijk is vaandeldrager van de sociale Verlichting en daarmee van 'care', terwijl de Verenigde Staten vaandeldrager zijn van empowerment. Interessant zou het volgens Le Blanc zijn om over zorg te denken die een 'goede' versie van empowerment meedenkt.

Ook in Frankrijk wordt gesproken over de participatiemaatschappij. Le Blanc verwijst naar een sociologisch debat over het verschil tussen empowerment in De Verenigde Staten en Frankrijk, waarbij het in Frankrijk gebruikt wordt als aanklacht tegen het neoliberalisme. Daarnaast noemt hij ‘het modewoord’ empowerment in verband met recent verschenen boeken over de participatiedemocratie. In het appèl om preciaire mensen zelf verantwoordelijkheden te laten nemen, kan het verlokkelijk zijn om te gaan spreken over empowerment van broos geworden levens. Helaas probeert deze versie van empowerment weer het idee van ‘de goede arme’ van stal te halen door een categorie van goede outsiders en goede preciairen te creëren, die zelf uit de ellende kunnen klimmen en dus geen troost of hulp nodig hebben. Daarmee laat je deze mensen dus op een vlot drijven totdat ze hun eigen vlot vlot hebben weten te trekken. Voordat je empowerment kunt denken, moet je eerst sociale en distributieve rechtvaardigheid regelen in een samenleving. Anders is empowerment nergens op gefundeerd. (Le Blanc 2011, 179-193)

Want hoe bekwaam en autonoom is iemand die ziek is? (Zie ook hoofdstuk 1.3 over het denken van Marin) Het is de zieke vragen om zijn eigen medicijn te zijn, als je het neoliberale marktdenken ook in instituties en in de politiek laat doorwerken. De huidige sociale politiek heeft als credo preciaire mensen hun eigen mogelijkheden te laten ontplooiën. Daarmee wordt onder het mom van eigen kracht gebruiken eigenlijk een ouderwetse disciplinerende weer ingevoerd. Foucault heeft met zijn *Surveiller et punir* (1975, Parijs: Gallimard) aangetoond dat de ontwikkeling van disciplinerende maatschappijen geenszins impliceert dat mensen ter disciplinerende opgesloten moeten worden. Disciplinerende maatschappijen vragen gedisciplineerd gedrag. Daar is geen Panopticum voor nodig. Disciplinerende beoogt ‘nuttige individuen’ te creëren en sociale zorg regelt dat nutteloze individuen net blijven drijven. Een hernieuwd begrip van care dat aanleunt tegen empowerment kan uitkomst bieden. Op voorwaarde dat het niet een verkapte heropvoeding betekent. Daarom kan empowerment beter op collectief dan op individueel niveau begrepen worden. Mensen zijn niet alleen, in hun situatie van uitgeslotene. Deze benadering vindt tegenwoordig plaats in de favelas van Brazilië met de bewegingen van de ‘sans terre’. Dit zijn collectieve bewustwordingsbewegingen die mensen daadwerkelijk kracht geven: mensen zonder macht leren dat ze wel degelijk macht kunnen uitoefenen. De ultieme strijd tegen exclusie is uitgeslotenen mee laten wegen en denken over de oppressie die zij

ondervinden. De stem van outsiders moet niet gesmoord worden door emancipatoir willen handelen, maar gehoord worden zoals ze klinkt, als uitdrukking van een innerlijke kracht die in betrekking staat met een exterieure kracht. Dit lukt alleen door het praktische met het theoretische te verbinden en dus de politiek van zorg met sociale bewegingen. Dat vooronderstelt dat de care van de sociale instituties zich openstelt voor de empowerment van bewegingen van uitgeslotenen en zelf bijdraagt aan die empowerment. (Le Blanc 2011, 196-207) In onze zelfgenoegzame maatschappij van harde werkers en brave burgers lijken we kwetsbaarheid op een afstand te zetten, misschien om onze eigen kwetsbaarheid niet onder ogen te hoeven zien. Alsof we een hek om onze onschendbaarheid hebben geplaatst en vanuit onze veilige plek bepalen wie er wel en wie er niet lid mag worden van de morele gemeenschap, zegt Le Blanc, zich aansluitend bij het denken van Judith Butler. Kwetsbare en buiten gesloten mensen welkom heten kan de onzekerheid over onze eigen kwetsbaarheid alleen maar ten goede komen. (Le Blanc 2011, 209-212)

6.2 Sociaal lijden en gevolgen van kwetsbaarheid

Sociaal lijden kwam in Frankrijk in de jaren negentig onder de aandacht door het verschijnen van Pierre Bourdieu's *La Misère du Monde* (1993) en een regeringsrapport van Antoine Lazarus, *Une souffrance qu'on ne peut plus cacher* (1995). Vervolgens werd het denken over sociaal lijden uitgebreid naar institutioneel en politiek denken over exclusie. Recentelijk zijn ook filosofen het effect van precariteit op de menselijke psyche gaan bestuderen. Emmanuel Renault heeft de nadruk gelegd op een gebrekkig institutioneel erkennen van precariteit en Guillaume Le Blanc op de lacune wat betreft het inschrijven van mensen die onzeker zijn qua sociale normen. In beide gevallen worden de fundamenteën van een normaal sociaal leven weggeslagen door een gebrek aan sociale, normatieve, psychologische en politieke hulp. De psychiater Furtos (2009) is geïnteresseerd in de persoonlijke effecten van precariteit op de menselijke psyche. Zijn boek laat de politieke dimensie van precariteit zien, die ontstaat in een omgeving van psychische en sociaal-globale onzekerheid. Als iemand zijn complexe psychische functioneren niet langer kan controleren vindt er een enorme reductie plaats. (Duvoux 2010, 2-6). Armoede is een begrip dat institutioneel ingelijfd is als meetbaar begrip. Daarnaast zijn marginalen in

de geschiedenis ook vaak verkondigers van alternatieve manieren van leven of politieke omwenteling geweest²⁶. Marginalen spreken tot de verbeelding als ze de maatschappij als geheel bevragen. Luister maar naar rap of jazz! Gemarginaliseerd zijn is anders dan absolute hulpbehoevendheid of armoede. Furtos ziet de kracht van integratie die armoede kan hebben. Dat is precies het verschil met precariteit. Het verschil tussen armoede en (pathologische) precariteit zit in een gegeneraliseerd wantrouwen. Dat wantrouwen verloopt in drie stadia. Allereerst is er de ‘gewone’ precariteit, als die van een baby die altijd een ander nodig heeft om te overleven. Deze gewone precariteit kun je zien als vertrouwen. De tweede vorm van precariteit is die van het moderne individu dat geen enkel stabiel ankerpunt meer kent. Ten derde kennen we precariteit als bron van het syndroom van zelf-uitsluiting. Volgens de auteur vloeit deze vorm voort uit financieel kapitalisme. Het heeft een teloorgang van drie soorten vertrouwen tot gevolg: het verlies van vertrouwen in jezelf, het verlies van vertrouwen in anderen en het verlies van vertrouwen in de toekomst. In deze analyse zijn precare maatschappijen geobsedeerd door angst om te verliezen. Hier zien we sporen van Robert Castels kritiek op de dwang om je overal voor te verzekeren en een aversie tegen het nemen van risico’s. Het verlies van zekerheid leidt tot psychisch lijden. In een precare maatschappij is aan de ene kant hulp vragen een teken van mentale gezondheid. Toch is het niet langer geloven in hulp een tweede kenmerk van een precare maatschappij. Dit zie je bij voorbeeld bij mensen die op hun werk overtollig verklaard worden. Ze geloven dan vaak niet langer in hun eigen toekomst of die van hun bedrijf. Een drievoudig verlies vindt dan plaats. Met in het ergste geval het syndroom van zelf-uitsluiting, dat een vorm van zelf-vervreemding is. Om te overleven in onzekere situaties is een mens in staat een deel van zijn vrijheid op te geven en van zichzelf vervreemd te raken. Dat is volgens de psychiater een fenomeen van de laat-moderniteit omdat het hedendaagse individu zichzelf beschouwt als een entiteit die onafhankelijk van de groep functioneert. (Furtos 2009, 25) Je raakt ‘bevroren’ en dit bevrozen lijkt op verdwijnen: je lichaam is verdoofd en ongevoelig voor lichamelijke en emotionele pijn. Hulp komt niet aan, zo ervaren sociale hulpverleners dit. Er worden actief sociale banden doorgesneden, eerst met de omgeving en dan met jezelf. In het ergste geval vervuil je en verlies je je gezonde

²⁶ Duvoux verwijst naar Robert Castels artikel in *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut des individus*, Parijs: Seuil, 2009).

schaamte in relaties met anderen. Furtos noemt dit een hedendaagse vorm van sociaal lijden. Volgens mij kan oog hebben voor dit lijden hulpverleners de ogen openen als hulp geweigerd wordt, mensen plotseling terugvallen of alles vernietigen wat ze hadden opgebouwd. Dit breken met de wereld resulteert in een breken met jezelf, als een laatste vorm van verzet. Het drastisch reduceren van de psychische complexiteit die niet meer te harden is als tegenhanger van de laat-moderniteit. Zowel op het individuele als op het macro-sociale niveau is deze drastische reductie de prijs die betaald wordt voor de complexiteit van onze samenleving.

.....

6.3 Zorg en politiek

Er bestaat een directe link tussen zorg en politiek (Worms 2012). Dit betekent niet dat we de politiek moeten reduceren tot een aspect van zorg, noch dat we de politiek alle zorg voor ons leven moeten toevertrouwen. Zorg heeft verschillende dimensies: verlichting, ondersteuning, werk (sociale dimensie), solidariteit en zorg voor de wereld. Daarom kan zorg niet zonder politiek gedacht worden, maar de verschillende aspecten van zorg geven betekenis aan de verschillende taken van de hedendaagse politiek. Daarom is het dubbel belangrijk naast de plek van zorg in ons leven ook de relatie tussen zorg en politiek te begrijpen. Dubbel belangrijk omdat het fundamenteel is voor de zorg en minstens zo fundamenteel voor de politiek. (Worms 2011, 4-5)

Worms voegt aan ‘hulp’ ook ‘ondersteuning’ toe om het begrip zorg vollediger te kunnen denken en om haar te linken aan de politiek. Zorg is daarmee niet alleen hulp, maar ook ondersteuning. Wat zou er een ‘politique du soin’ zijn die zich niet richt tot degene voor wie ze zorgt?

Wat is hulp? Het antwoord op de behoeften van de ene door de handeling van de ander. Dat antwoord is ook een moeten, een morele en politieke verplichting. Zeggen dat zorg alleen ‘cure’ is volstaat niet. Worms citeert de Franse filosofe en activiste Simone Weil (*L'Enracinement* 1943). Ongeluk (*le malheur*) is een soort lijden, maar niet elk lijden is volgens Weil ongeluk. Het ongeluk maakt een slaaf van wie er aan lijdt. ‘Op het gebied van het lijden is het ongeluk een afzonderlijke, eigensoortige en onreducereerbare werkelijkheid. Het is iets heel anders dan het lijden zonder meer. Het ongeluk maakt zich van de ziel meester en brandmerkt haar als slaaf’.

Lichamelijke pijn hoort bij ongeluk, maar het ongeluk is meer dan dat. Het ongeluk ontwortelt, het is een 'déracinement de la vie'. Het ongeluk laat ons ontredderd achter. Het heeft dan ook een sociale dimensie, want de ongelukkige lijdt ook sociaal, hoewel dat niet door iedereen gezien wordt, zegt Weil. De ongelukkige kan geen medeleven meer tonen en wordt dan ook geminacht door zijn medemensen 'die zich op hem storten zoals kippen een gewonde soortgenoot pikken'. (Worms 2011, 12)

Het complete gebaar van zorg, het kleinste gebaar van lichamelijke zorg, is tegelijkertijd hulp, ondersteuning, solidariteit en lichamelijk zorgen.

Vanaf het eerste gebaar van assistentie tot en met de meest geavanceerde technische en sociale systemen, impliceert hulp een creatie en een institutie. Daarom is politiek een vereiste. Dit sluit aan bij Rawls' idee van primaire goederen, volgens Worms. Politiek is er in eerste instantie voor veiligheid en bescherming. Daarmee is veiligheid een zorg, gebaseerd op het model van hulp voor de ander. Deze geadresseerde hulp hebben we nodig om als individu geconstitueerd te worden. Het Engelse woord 'holding' komt voor Worms het dichtst in de buurt. Of het Franse 'l'accompagnement'. We zorgen nooit zomaar voor 'een ander', maar voor 'un soi', een andere 'soi-meme'. De titel van het gelijknamige boek van Paul Ricoeur *Soi-même comme un autre* ('Zichzelf als een ander' uit 1990) zegt het heel precies: in de zorg betrekken we ons op de ander als een soi. We kennen onszelf nooit direct, aldus Ricoeur. We moeten dus afzien van de gedachte dat we onszelf zouden kunnen doorgronden als een volstrekt transparant 'ik', zoals Descartes nog dacht. 'Daarom', legt hij uit, 'spreek ik over 'zichzelf' (*soi-même*) en niet over 'mijzelf': om te ontsnappen aan de eeuwige discussie over het subject dat steeds maar 'ik', 'ik' zegt'. (Groot 1998) De relatie die we tot onszelf hebben is fragiel en creatief tegelijkertijd. We zijn als subject handelend en creërend. (Worms 2012, 14-19)

Worms onderscheidt ook een duidelijk politieke dimensie: de zorg en de zorgrelatie is altijd en tegelijkertijd werk en macht. Daarmee komen begrippen als erkenning voor wie het werk doet en kritiek op wie de macht heeft om de hoek kijken. Dit vormt het hart van de ethiek en politiek van de 'care' (volgens Worms miskend in Frankrijk op dit gebied, ondanks de debatten), in het voetspoor van Michel Foucault en zijn concept van 'biopolitiek' en het hernemen daarvan door Italiaans filosoof Giorgio Agamben, afgestudeerd op het politieke denken van de filosofe Simone Weil.

Agamben heeft het accent op de taalfilosofie steeds meer verlegd naar de politieke filosofie, omdat ze zo dicht tegen elkaar aanliggen: via taal geef je expressie aan jezelf, maar verder is taal de representatie van de gemeenschap (de communicatie van de 'community') en zo van de polis en de politiek. Agamben beschrijft de huidige democratie als in verval, omdat ze verworden is tot een *Société du spectacle*, een spektakelmaatschappij.

Agamben maakt een onderscheid tussen zoe, in leven zijn, en bios, de levenswijze die eigen is aan een groep of een individu. Politiek denkt hij minder in termen van een sociaal verdrag en het goede leven, maar meer in soevereine macht en biopolitiek. De politieke ruimte waarin we leven is niet de stad, maar het kamp. (Bos 2011)

Foucault stelt dat het lichamelijke leven van mensen sacraler is dan ooit en dat het tegelijkertijd meer dan ooit is blootgesteld aan geweld.

Een zorgrelatie is sowieso een sociale relatie, die tussen individuen bestaat en zich kenmerkt door asymmetrie en afhankelijkheid. Die relatie is wederkerig. Worms beweert dat elke zorgrelatie een dubbele asymmetrie impliceert: de zorggever heeft de competentie om te zorgen en heeft de macht. Maar het interessante aan die relatie is dat de zorggever ook de competentie heeft van 'toewijding' of dienstverlening. Deze dubbele asymmetrie kan zelfs uitgebuit worden, zoals Rousseau reeds aantoonde en wat de spil is van zijn morele en politieke denken. Op deze verborgen maar centrale sociale dimensie van zorg en deze dubbele asymmetrie is in onze maatschappij elke werk- en machtsrelatie gebaseerd: 'les ethiques du 'devoement' (toewijding/zelfopoffering) of van de kwetsbaarheid aan de ene kant en de 'mogelijkheid' of de eigen kracht aan de andere kant. Deze denkpolen zijn in Frankrijk volgens Worms volop in theoretische ontwikkeling.

Macht moet niet verward worden met geweld trouwens. Worms verwijst naar Butler die weer aansluit op het denken van Foucault: macht is niet alleen aanwezig in de zorghandeling zelf, maar in het onderscheid tussen degene die zorg verdient of het waard is verzorgd te worden en de ander die geen zorg lijkt te verdienen. Dit onderscheid maakt dat zorg een politieke praktijk is. Dit machtsdenken van Foucault is verbonden met historische veranderingen en transformaties. Volgens Foucault is de macht van de geneeskunst getransformeerd van zorg voor een individueel subject tot

zorg voor vitale en sociale functies. Dit noemt hij biopolitiek, een term om politieke systemen aan te duiden waarin biomacht wordt gebruikt.

Een politiek van zorg is ook een politiek van sociale relaties tussen enerzijds verzorgenden onderling en anderzijds verzorgenden en verzorgden. (Worms 2012, 24-29) Onze onderlinge afhankelijkheid is sociaal, ze verplicht, uit solidariteit (of 'fraternité').

Zorg en de wereld

Zorg is niet alleen een betrekking tussen individuen binnen een gegeven politieke gemeenschap. We zorgen voor spulletjes, voor onze woonomgeving en ook voor de gemeenschappelijke wereld (van cultuur tot en met natuur). Het is de plek waar we wonen, handelen en creëren en daardoor de plek die betekenis geeft aan ons leven. De wereld is niet alleen het object van een menselijke zorghandeling maar hij is altijd ook het kader of de omlijsting (omgeving). Anders gezegd: het is nooit alleen maar de natuurlijke wereld of de natuur die we moeten beschermen. Het is altijd ook de wereld als ruimte van menselijke relaties met alle daarbij behorende creatieve, talige en symbolische handelingen die culturele wezens verrichten. Mensen hebben een dubbele verantwoordelijkheid voor die natuurlijke en culturele wereld. Die verantwoordelijkheid is als een horizon, een constituerende taak, en om dat aspect te benadrukken spreekt men in de filosofie vaak over een ander begrip dan 'soin'/zorg, namelijk over 'le souci'/bekommernis. 'Le souci du monde est issu du soin' en niet 'le soin du monde est issu du souci': bekommernis om de wereld is de insteek van zorg en niet zorg om de wereld de insteek van bekommernis. Politiek doet alsof zorg iets autonooms is. (Worms 2012, 35-44)

De conclusie van Worms is dat politiek en zorg met elkaar samen hangen, zonder dat je ze tot elkaar kan herleiden. Ze geven elkaar betekenis.

6.4 Kwetsbaarheid en weerbaarheid

De term 'kwetsbaarheden' is vanaf de jaren zeventig veelvuldig gebruikt, maar verwijst naar verschillende academische culturen, disciplines en talen (Thomas 2008). Toch is het een term die niet echt een definitie kent, zegt hoogleraar politieke wetenschappen en psychoanalytica Thomas. Bij haar artikel treffen we een zeer

gedegen literatuurstudie per deelgebied. Ze is geïnteresseerd in een ‘translation’ van kwetsbaarheid in de dubbele betekenis van ‘traduction’, vertaling en ‘déplacement’, verplaatsing van het ene discours naar het andere en het ene continent naar het andere. Kwetsbaarheid, fragiliteit, precariteit en veerkracht zijn spons-noties à la Bachelard (zie ook Garrau 2013).

De kwetsbaarheid van de notie ‘spons’

Ik ben me er van bewust dat de notie spons het gevaar met zich meebrengt te verworden tot een nieuwe metafysica of monstrositeit die wars staat op een ethiek zonder ontologie en het kritisch blijven zoeken naar de juiste bandbreedte van kwetsbaarheid. Hoewel de spons-notie wellicht geen helder epistemologisch concept is daar hij alles opzuigt, laat hij wel ruimte voor de verbeelding (zoals ook Alma bepleit in Alma, H.A. & Smaling, A. (2008). The meaning of empathy and imagination in human inquiry. In *New frontiers of Phenomenology, beyond Postmodernism in Empirical Research*. Rovereto Italië.) die belangrijk is voor het denken over goede zorg. Beter is het wellicht om te spreken van sponsigheid, zoals Bachelard zelf ook aangeeft: ‘Autrement dit, il veut bien, en fin de compte, sacrifier l’éponge, mais il veut garder la spongiosité’. (Bachelard, Gaston (1938), p. 87, in *La Formation de l’esprit scientifique*. Zie: http://classiques.uqac.ca/classiques/bachelard_gaston/formation_esprit_scientifique/formation_esprit.pdf). Ik gebruik spons en sponsigheid als metafoor wel, voor de verbeelding.

Thomas betreurt het dat de begrippen ‘vulnerability’ (‘vulnerabilité’), ‘frailty’ and ‘fragility’ (‘fragilité’) en ‘precariousness’ of ‘precarity’ (‘precarité’) vanaf het eind van de jaren zeventig te overvloedig gebruikt zijn bij natuurrampen en discussies over duurzaamheid. Daardoor zijn ze ingekapseld door de sociale wetenschappen en geneeskunde in debatten over weerbaarheid en veerkracht. Daarom wil ze deze dienstbaarheid aan het nieuwe geno-politieke denken, gecentreerd rond het Darwinistische model van aanpassing, ter discussie stellen en daarmee ook een nieuw politiek model van controle over de armen en mensen zonder macht. Als een soort vuurvliegje is de drieenheid kwetsbaarheid-fragiliteit-precariteit steeds meer gaan oplichten in jargon over strategisch risicomangement en economisch jargon.

Vervolgens is het, als het ware gecontamineerd, weer teruggekomen bij de wetenschappen: kwetsbaarheid gekoppeld aan stress-factoren en risico's, precariteit gekoppeld aan onvoorspelbaarheid. (Thomas 2008, 3-4)

De noties zijn daardoor politiek geworden: ze zijn fundamenteel van een nieuw soort genetisch kapitalisme geworden dat zijn toepassing vindt in het openbaar bestuur om bevolkingsgroepen te labelen. De hypothese van Thomas is drievoudig: 1) ten eerste hebben de woorden een disciplinaire en geografische vorm. Door de sociale wetenschappen worden ze gebruikt om sociale processen te analyseren, 2) De woorden zijn een wetenschappelijk vehikel ten dienste van een socio-genetische techniek van overheersing over lichamen en geesten geworden, 3) ze worden gebruikt om menselijk gedrag en aanpassingen aan veranderingen te verwoorden. (Thomas 2008, 3-5) Als voorbeeld noemt ze 'kwetsbare ouderen': van kwetsbaarheid als staat van zijn naar een geriatrisch syndroom. Vanaf de jaren tachtig wordt in de ouderengeneeskunde in de Verenigde Staten en Canada de uitdrukking 'frail elderly' gebruikt om fysiologische toestand van een oudere aan te duiden maar ook als beschrijving van een toestand van sociaal isolement. We zien een omzetting van broosheid naar afhankelijkheid. Broosheid op oude leeftijd is ook het tegenovergestelde van een goede gezondheid. De notie 'frailty' duidt een toestand, of zijn ('fragility') en tevens een proces of een worden ('fragilization') aan. Zo wordt het een begrip dat een tussentoestand aanduidt: tussen lichamelijke gezondheid en ziekte en tussen economische gezondheid en armoede. De volgende ontwikkeling is dat de notie gebruikt wordt om te objectiveren en te kwantificeren en als meetinstrument centraal komt te staan in de medische en sociale wetenschap. Onder de noemer 'risico op afhankelijkheid' worden preventieve medische en sociale programma's opgezet. De laatste ontwikkeling rond het adjectief fragiel is dat biologische fragiliteit en genetische kwetsbaarheid aan elkaar gekoppeld zijn, net als weerbaarheid en stress. (Thomas 2008, 8-14)

Het trio kwetsbaarheid-risico-weerbaarheid kan als instrument ingezet worden om de achilleshiel van personen te 'repareren'. Kwetsbaarheid legt de nadruk op de halflege fles en weerbaarheid op de halfvolle fles. Door deze vormverandering is kwetsbaarheid ook gekoppeld aan kwaliteit van leven en economisch welzijn. (Thomas 2008, 16-17)

Kwetsbaarheid, fragiliteit en precariteit in de Franse sociale wetenschappen.

Sociale en economische precariteit wordt in 1987 gedefinieerd als “de afwezigheid van een of meerdere zekerheden, vooral van werk dat personen of families in staat stelt hun professionele, familiale en sociale verplichtingen te vervullen en te genieten van hun fundamentele rechten.” Potentiele armen worden precairen genoemd, precariteit nieuwe armoede. De problematiek van de armoede, gecentreerd rond uitsluiting door onzekerheid qua inkomen. Ze worden als nutteloos voor de wereld en als overtollig bestempeld voordat ze in een sociaal niet-bestaan vallen. Ze worden gediskwalificeerd. (Thomas 2008, 22-24)

Kwetsbare huishoudens zijn ontvankelijk om Camusiaans te vallen of af te glijden richting uitsluiting. We gebruiken vaak de textielmetaforen van de sociale draad die breekt of het weefsel dat gaat rafelen. Kwetsbaarheid is als een tussenruimte tussen integratie en uittreding, volgens Castel, en een proces van steeds kwetsbaarder worden met als resultaat sociale onzekerheid. (Thomas 2008, 26)

Volgens Thomas zijn de ‘*so French*’ noties als ‘vulnérabilité’, ‘precarité’ en in mindere mate ‘fragilité’ geëxporteerd naar de sociologie met de vertaling van de teksten van Robert Castel en Serge Paugam. De categorie van de fragiele, die ligt tussen die van de geïntegreerde en die van de marginale of gediskwalificeerde van Paugam – de equivalent van de categorie van kwetsbaarheid in het model van Castel – wordt hierdoor versterkt. Thomas heeft grote moeite met het begrip precariteit, waar het gewoon om afschuwelijke armoede, proletariaat en vreselijke misère gaat. Ook filosofen als Bauman en Butler krijgen er van langs, want door te schrijven over een ‘vie precaire’ terwijl je het over de hel hebt, doe je net zo goed mee met het overheersende economische denken. (Thomas 2008, 28-31)

Het weerbaarheids- en veerkrachtdenken wordt ook toegepast op denken over kwetsbare populaties: ook zij moeten zelf hun leven optimaliseren. Hiermee is er een nieuwe politiek van controle over arme mensen en mensen zonder macht ontstaan.

6.5 De stem van kwetsbaarheid

De categorie kwetsbaarheid wordt de laatste jaren veelvuldig gebruikt in de moraalfilosofie, de politieke filosofie en de sociale wetenschappen. Uitgaande van de hypothese dat dit gebruik de noodzaak van een nieuw concept van het onderwerp duidelijk maakt, afwijkend van de conceptie van de traditionele liberale politiek en de morele traditie van autonomie als zelfheerschappij, probeert het proefschrift van Garrau (2011) de ethische en politieke implicaties van een antropologie van het kwetsbare subject te identificeren. Voor deze analyse gebruikte ze werk van Nussbaum, Honneth, Gilligan en Tronto dat aan het licht brengt dat de categorie kwetsbaarheid een duale categorie is. Vanuit een antropologisch perspectief gaat kwetsbaarheid terug op een situatie van blootstelling en afhankelijkheid, waarin mensen zich bevinden omdat ze lichamen en relaties hebben, en dat betekent dat hun autonomie fundamenteel afhangt van de manier waarop anderen op ze betrokken zijn. Vanuit een sociologisch perspectief representeert kwetsbaarheid de subjectieve effecten die uitgelokt worden door sociale situaties waarin subjecten beroofd zijn van noodzakelijke voorwaarden voor hun ontwikkeling en behoud van hun autonomie. Dit concept van kwetsbaarheid wordt vervolgens een negatief begrip van kwetsbaarheid door de sociologische benadering van kwetsbaarheid, met name de sociologie van excommunicatie/uitbanning, sociale uitsluiting en overheersing.

Tot slot wordt deze dubbele dimensie van kwetsbaarheid ingezet om terug te kunnen keren naar een normatieve theorie die als inzet heeft instituties in onze samenleving er rekening mee te laten houden.

In dit kader ondersteunt Garrau het neorepublicanisme van Philip Pettit dat kan bijdragen aan het integreren van theorieën van zorg en erkenning om te helpen een basis te leggen voor een politiek van kwetsbaarheid ter bevordering van de relationele en sociale voorwaarden voor autonomie.

Een stem geven. Kwetsbaarheid en empowerment

‘Empowerment’ is in Frankrijk een vrij nieuwe notie. M.-H. Bacqué heeft empowerment in de Verenigde Staten bestudeerd en voert nu een opdracht uit voor het ‘Ministère de la Ville’ om praktijken van empowerment te promoten. Ze doet dit

met M. Mechmache van actiecollectief AC-LeFeu. Hun vraag is: Kunnen publieke instituties leren hoe ze de burgermaatschappij kunnen vertrouwen?

De wortel van empowerment is macht (zegt Marie-Hélène Bacqué in een interview met Duvoux 2013), dus het gaat om te verwerven van macht, om toegang te krijgen tot macht. Empowerment is het emancipatie-proces om macht te verwerven en voor dat proces heb je vaardigheden nodig. Bacqué kon geen vertaling in het Frans vinden en vroeg zich af waarom kan dit concept niet vertaald worden? Past het niet in onze denkcategorieën? Het kwam in Frankrijk enerzijds als een idealistische romantische notie à la Tocqueville en anderzijds als verwerpelijke notie omdat hij uit 'big capital' Amerika kwam. Samen met Carole Biewener, econoom en feministe, heeft ze drie typen van gebruik onderscheiden via 'chains of equivalence', een term geleend van Ernesto Laclau. De vraag was dus met welke andere termen en in welke andere contexten empowerment verweven was. Er kwamen drie categorieën uit: 1) radicale empowerment gericht op transformatie van de maatschappij, gebruikt door feministen (voor geslagen vrouwen) en in het Zuiden van de Verenigde Staten, 2) socio-liberale empowerment, de opvatting van Clinton of Blair, om enigszins ongelijkheden wat te vereffenen zonder structurele hervormingen en 3) de neoliberale notie van Wendy Brown, dus de integratie van waarden die te maken hebben met handel en competitie, de zogenaamde zelf-hulp empowerment die gaat over individuen die het leven op eigen kracht proberen te redden, als waren ze individuen in een markt. Alle gebruik van empowerment in Frankrijk vandaag negeert dit onderscheid. Feminisme en transformatie wordt genegeerd, omdat het concept eerst in het Zuiden gebruikt werd en toen pas naar het Noorden reisde. Bacqué vindt dit interessant, omdat het een concept is dat zowel mondiaal is als verbonden met specifieke grondgebieden. Pouvoir de (power of, power with, vrouwelijke vorm van macht) en pouvoir sur (power over, macht over, een mannelijke vorm van macht) wordt door de derde feministische golf onderscheiden. Er zijn veel obstakels, die van de politieke elite komen door het Franse zeer centrale, top-down bureaucratische systeem. Bacqué vindt dat zowel in Frankrijk als in de Verenigde Staten 'politique de la ville' (stedelijk beleid) gemaakt wordt voor *plaatsen* in de stad waarbij tegelijkertijd uitkeringen voor werkzoekers, dus beleid gericht op *mensen* gemaakt wordt. In de V.S. bestaan tussen het individu en de staat collectieven. In Frankrijk hoef je het woord 'communauté' maar te gebruiken en men denkt angstig aan communitarisme, gesloten

gemeenschappen, iets parochiaans. Na de opstanden in de banlieues van 2005 is Mohamed Mezmache, de leider van Ac-Lefeu (Enough Fire) gevraagd hoe bewoners deel uitmaken van stedelijke politiek en hoe participatie bevorderd kan worden. Ac-Feu probeert een stem te geven aan inwoners van arbeiderswijken en vooral om met ze mee te denken om vormen van tegenmacht of tegenwicht ('contre-pouvoir') te organiseren in de vorm van een netwerk van grassroots, bottom-up associaties.

De 'March pour Egalite', nu tweeëndertig jaar geleden, botste op een muur van verzet. Er werd een bureaucratisch systeem voor in de plaats gebracht en een verdeel- en heerspolitiek gevoerd. Bacqué en Mezmache gaan proberen, een beetje zoals in Quebec is gebeurd, onafhankelijke gemeenschappen op te richten die op verschillende niveaus met de regering verbonden zijn. Vervolgens willen ze stemrecht eisen, zoals beloofd is door de President van de Republiek, om bewoners het recht te geven publieke diensten, zoals de politie, te beïnvloeden. Dat is ook macht delen: de associaties kunnen macht uitoefenen, en zeggen wat ze te zeggen hebben.

Bacqué beoefent politiek geëngageerde sociologie: sociologie die niet boven de sociale wereld staat, en niet claimt de wijsheid in pacht te hebben, maar die in gesprek gaat met degenen die het aangaat. Zo heeft ze samen met een gang leader een boek geschreven om hem een stem te geven, terwijl ze in haar analyse een zekere strengheid kon betrachten. Sociologen zijn nooit helemaal neutraal, volgens Bacqué. Ze wilde graag een 'different voice' in het openbaar bestuur laten horen samen met de mensen uit de achterstandswijken om de politiek op andere sporen te zetten.

Dit wil ik, tot slot, graag aan laten sluiten bij het zorgethisch denken van Laugier die vindt dat we een stem hebben in onze eigen geschiedenis om onszelf te kunnen herkennen in wat er gezegd en gedaan wordt in onze gemeenschap. Ongehoorzaam zijn is geen manifestatie van rebellie, maar van hoop, omdat het een roep is om verbondenheid:

'[...] the community is therefore, by definition, something that is claimed, and not something foundational. It is me – my voice – that calls for the community, not the other way around. To find my voice is not to find agreement with all, but to raise a claim'. (Laugier en Ogien 2010 in Cruz, 3)

Antigone komt zo weer op mijn conceptuele zorgethische toneel: kwetsbaar gemaakte burgers hebben een stem die ons kritisch bevraagt op burgerschap en zijn een kenbron voor wat goede zorg is en wat er toe doet, in onze concrete, sociale en historische wereld.

Samenvattende conclusie III

Resumerend hebben we gezien dat er in de Franse zorgethiek veel aandacht is voor kwetsbaarheid als politieke onzekerheid. Politiek en zorg geven elkaar betekenis. (Worms 2012) Burgerschap wordt zorgethisch doordacht en opnieuw gedefinieerd als zorg voor een sociaal complex proces. (Garrau en Le Goff 2010) Alleen een politiek met een gelijkheid van stemmen, geruggesteund door een sociale niet paternalistische staat, kan vorm geven aan een democratische zorgethiek. (Brugère in Garrau en Le Goff 2010) Gelijkheid wordt hiermee gelijkheid van stemmen, want gelijkheid an Sich sluit altijd sommigen *uit*, door anderen *in* te sluiten. (Le Blanc 2011) Er wordt geleund op Goodin (1985) die de morele basis voor speciale relaties gesitueerd ziet in de kwetsbaarheid van een ander voor onze acties.

Kwetsbaarheid en uitsluiting

De zorgethiek heeft aandacht voor de kwetsbaarheid van iedereen (Laugier 2014). De focus ligt op heel concrete morele vragen als wie zorgt er voor wie. Het is dus een praktische en alledaagse conceptie van politiek. Als definitie van burgerschap geeft Laugier: burgers zijn mensen die zorgbetrekkingen met elkaar hebben. Zorg- en burgerschapskwesaties liggen dicht tegen elkaar aan, omdat het bij beide over lokale kwesaties gaat, over beslissingen wie er bij hoort. De notie kwetsbaarheid maakt een nieuwe plaats voor de sfeer van emoties: ‘Gelijkheid op het gebied van zorg kan bereikt worden via kwetsbaarheid als een frame voor ethiek, met daarbij een collectieve verantwoordelijkheid waarbij oog is voor een concrete ‘ander’’. (Brugère 2014) Bij verantwoordelijkheid wordt ook onzekerheid meegedacht. Want onzekerheid creëert een ‘dedans’, een binnen, en een ‘dehors’, een buiten. Ook als je je baan kwijt raakt raak je voor je gevoel aan de verkeerde kant van de grens. Die angst raakt je hele bestaan, omdat je dan ‘in de zone van grote fragiliteit’ belandt. (Le Blanc 2011)

Kwetsbaarheid is als een tussenruimte tussen integratie en uittreding, volgens Castel, en een proces van steeds kwetsbaarder worden met als resultaat sociale onzekerheid. (Thomas 2008) Dit kan leiden tot het syndroom van zelf-uitsluiting als fenomeen van de laat-moderniteit, omdat het hedendaagse individu zichzelf beschouwt als een entiteit die onafhankelijk van de groep functioneert. Het heeft een teloorgang van drie

soorten vertrouwen tot gevolg: het verlies van vertrouwen in jezelf, het verlies van vertrouwen in anderen en het verlies van vertrouwen in de toekomst. (Furtos 2009) De notie vertrouwen hebben we ook aangetroffen bij Bacqué met haar vraag of publieke instituties kunnen leren hoe ze de burgermaatschappij kunnen vertrouwen. (Bacqué 2013)

Kwetsbaar burgerschap

In het liberale concept van burgerschap ligt de nadruk op de cruciale rol van rechten. Door de groeiende complexiteit van onze pluralistische samenleving wordt dit meer en meer als beperkend gezien. Rechten zijn belangrijk, maar zij kunnen niet genoeg inhoud geven aan een geloofwaardig concept van burgerschap. (Pettit 1997)

Ook Le Blanc (2011) stelt dat burgerschap wordt voortgebracht door een restrictief begrip van het burgerrecht. Hoe kunnen we dan een burgerrecht voor uitgeslotenen maken? Deze politieke vraag is een sociale vraag, want in werkelijkheid is het vaak het contingente van het sociale drama en het toeval waardoor iemand aan de randen van de politiek terecht komt. Politiek kan alleen een antwoord zijn op de sociale realiteit die een sociale breuk veroorzaakt en een tweedeling in binnen en buiten, geïntegreerde levens en precaire levens, werkenden en werklozen, et cetera. (Le Blanc 2011) Tegen de achtergrond van deze gemeenschappelijke precariteit licht het risico van uitsluiting op. Al vanaf de overgang van kwetsbaarheid naar uitsluiting onderscheidt sociale precariteit zich als een soort craquelieren van de sociale grondverf. Want is een uitgeslotene nog wel een burger? Le Blanc denkt hierover na vanuit zijn positie als Frans burger: hoe kan het dat de Republiek een neutrale burger heeft gecreëerd en toch afwijkt van dat ideaal van neutraliteit door kwetsbare mensen uit te sluiten? Een 'exclu' is volgens Le Blanc niet onzijdig, hij is overbodig en oncontroleerbaar.

De relatie tussen vrijheid als niet-overheersing en de waarden die verbonden zijn met het Franse trio 'liberté, égalité, fraternité' ziet Pettit in het neorepublikanisme. (Pettit 1997) Vrijheid als niet-overheersing is een belangrijk 'gelijkheids-goed'. Het gelijkheids-doel van niet-overheersing geldt voor de hele gemeenschap, die door hetzelfde lot verbonden is. Iedereen maakt namelijk deel uit van een of meer kwetsbaarheids-klassen. Dit geeft iedereen een stem, want als je niet meer in te delen valt, heb je geen enkele macht en invloed meer. (Le Blanc 2011)

We kunnen overheersing niet goed herkennen als we gedomineerden niet zelf laten spreken. Dan pas worden we ons gewaar van de kwetsbaarheid van de machtelozen en hun kwetsbare positie ten opzichte van de rest van de gemeenschap. (Pettit 1997)

Overheersing en inclusieve democratie

Zowel de zorgethiek als de neorepublikeinse theorie hebben gemeenschappelijk dat ze het accent leggen op kwetsbaarheid en daaruit voortvloeiende overheersing als centraal politiek probleem beschouwen. (Garrau en Le Goff 2010) Het neorepublikanisme strijdt tegen vormen van kwetsbaarheid die veroorzaakt worden door overheersing en die sociale en politieke vrijheid onderdrukken. Het fundeert zich op het erkennen van gemeenschappelijke kwetsbaarheid en de ambivalentie van relaties die we met anderen onderhouden. Pettit denkt de sociale staat als een inclusieve democratie en een democratie van tegenspraak.

Waar zorgethiek en neorepublikanisme gemeenschappelijk hebben dat ze de aandacht vragen voor kwetsbaarheid van burgers leggen ze niet hetzelfde accent op kwetsbaarheid. Zorgethiek legt vooral het accent op fundamentele kwetsbaarheid en neorepublikanisme legt het accent op problematische of sociale kwetsbaarheid. Deze perspectieven op kwetsbaarheid kunnen vervlochten worden tot een politieke ethiek. (Garrau en Le Goff 2010) Bewustwording van kwetsbaarheid en handelingsbekwaamheid van de ‘outsider’ vergroot de denkbeeldige publieke ruimte die daarna ook in de praktijk vergroot kan worden. Door de noties kwetsbaarheid en uitsluiting dus in ieders leven te denken vergroten we onze gemeenschappelijke publieke ruimte. Daarmee ontstaat er ook plaats voor onconventionele ruimtes, vertellingen en invloeden en krachten. (Le Blanc 2011)

Zorgethische ‘empowerment’: de stem van kwetsbare burgers

Interessant zou het volgens Le Blanc zijn om over zorg te denken die een ‘goede’ versie van empowerment meedenkt. In het appèl om preciaire mensen zelf verantwoordelijkheden te laten nemen wordt kwetsbaarheid vaak in een adem genoemd met zelfregie en eigen kracht. Helaas probeert deze versie van empowerment weer het idee van ‘de goede arme’ van stal te halen door een categorie welwillende preciairen te creëren, die zelf uit de ellende kunnen klimmen en dus geen

troost of hulp nodig hebben. Ook Thomas (2008) waarschuwt er voor om kwetsbaarheid steeds op zijn plek houden: iemand die leeft in permanente onzekerheid benader je niet vanuit een risico-discours. De huidige sociale politiek heeft als credo precare mensen hun eigen mogelijkheden te laten ontplooiën. Daarmee wordt onder het mom van eigen kracht gebruiken eigenlijk een ouderwetse disciplinerende weer ingevoerd. Daarom kan empowerment beter op collectief dan op individueel niveau begrepen worden. De ultieme strijd tegen exclusie is uitgesloten en mee laten wegen en denken. (Le Blanc 2011) Want kwetsbaar gemaakte burgers hebben een stem die ons kritisch bevraagt op burgerschap en zijn een kenbron voor wat goede zorg is en wat er toe doet, in onze concrete, sociale en historische wereld.

Verder onderzoek

Welke details van het tableau lichten op en vragen om verder onderzoek van zorgethici?

In de eindconclusie heb ik de hoofdzaken van mijn onderzoek concluderend samengevat, in antwoord op mijn deelvragen. Hieronder beschrijf ik, terugkerend naar onze drieluik kwetsbaarheid-burgerschap-kwetsbaar burgerschap, vrij essayistisch en polemisch, zoals ook de Franse zorgethici dat doen, details of schijnbare bijzaken die uit het rijke onderzoeksmateriaal naar voren zijn gekomen en die het naar mijn persoonlijke inzicht waard zijn nader zorgethisch onderzocht te worden. Ik sluit hierin aan bij de aan het begin van deze thesis beschreven maatschappelijke en wetenschappelijke relevantie.

I Kwetsbaarheid

In het eerste zijpaneel zagen we de eerste contouren van het Franse denken over kwetsbaarheid verschijnen. Het doordenken van kwetsbaarheid gaat bij Franse zorgethici steeds gepaard met het denken over de positionering van de zorgethiek zelf en het terugkeren naar de taal via het concept ‘care’.

Kwetsbaren worden niet onderscheiden van anderen, omdat je daarmee bestaande hiërarchieën en dualismen in stand zou houden (Laugier 2011).

Autonomie in de schaduw

Bij het naar voren treden van kwetsbaarheid wordt autonomie in de schaduw geplaatst. De autonome persoon van Maillard (2011) heeft geen lichaam, staat buiten de tijd en wordt ‘aangevuld’ met de kwetsbare persoon die lekker of vies ruikt en in het hier en nu leeft. Deze kwetsbare autonome wordt hierdoor de morele gemeenschap binnengetrokken en is niet langer een abstracte categorie aan de rafelrand van de morele gemeenschap. Andere schaduwfiguren die ik ontwaar zijn verbondenheid (meer dan separatie) en contract-denken. Goed te onderscheiden zijn ‘zorgen’ als ‘zorgen voor kwetsbaarheid’. Alledaagse zorg en het lijden dat bij het leven hoort staan centraal.

Marin pleit voor meerdere kwetsbaarheden, om epistemologische kritische ruimte te maken voor de zorgethiek, zoals ook een grammatica doet. Door autonomie ook in de kritische spons van kwetsbaarheid te zuigen maakt de zorgethiek zichzelf weerbaarder qua denkrimte (zie ook Maillard 2013, 87-89).

Kwetsbaarheid als spons en lens

Volgens Ferrarese (2011) is kwetsbaarheid door de sociale wetenschappen in het discours van risico (bepaaldheid en berekenbaarheid) terecht gekomen. Lijden, ziekte en het noodlot zijn dan uit beeld. Ferrarese merkt op dat bij het oplichten van de notie kwetsbaarheid dan ‘vergelijking’ mee oplicht. Ik zie hier eenzelfde belangrijke waarschuwing als Marin gaf, en die we ook gezien hebben in de grammatica van kwetsbaarheid, namelijk dat de bandbreedte van kwetsbaarheid dan te breed wordt. Kwetsbaarheid wordt gelijk aan niet transparant, abnormaal en monddood maken. Kwetsbaarheid krijgt dan een eigen logica. Mijn conclusie is dat kwetsbaarheid juist geen logica heeft, in het verlengde van een ethiek zonder ontologie, en baat heeft bij een eigen kritische sponsigheid. Die wordt gekoppeld worden aan een kritische blik van de zorgethiek zelf, steeds reflecterend over de bandbreedte van kwetsbaarheid (Laugier 2011). Een taxonomie zoals die van Tronto gaat hiermee op de helling net als Foucaults epistèmè. In het risico-discours vinden we ‘veerkracht’ en handelen. Interessant is het voorstel van Le Goff en Garrau (2010) om handelen en kwetsbaarheid los te koppelen. Als je kwetsbaar bent, kun je vaak helemaal niet meer handelen. Daarom is Maillards concept van kwetsbaarheid als een andere modaliteit van zijn een interessante gedachte.

Kwetsbaarheid wordt *wel* verbreed met afhankelijkheid en sociaal geproduceerde kwetsbaarheid en alledaagsheid. Door ‘importantie’ toe te voegen (zoals Laugier doet) kunnen we ook de verbinding met het middenpaneel ‘kwetsbare burgers’ zien, de importantie van democratische conversatie, Marins voorstel om vertrouwen als motortje voor kwetsbaarheid te gebruiken, te samen met Foucaults vrijmoedig spreken. Kwetsbaar zijn we ten opzichte van elkaar. Maillard gebruikt kwetsbaarheid als zoekbegrip om onze verhouding met anderen op te schudden.

Ik zie kwetsbaarheid als heuristische notie die je als denkinstrumentarium zelf ook steeds weer kunt bevragen. Het is dus een rekbaar begrip waarover je als zorgethicus blijft waken dat de rek er niet uitgaat. Dat vraagt om reflectie en verbeelding.

II Burgerschap

Aangezien privé en publiek in Frankrijk strikt gescheiden zijn, kan de zorgethiek in Frankrijk niet zonder het transformeren van de politiek en zoekt in dat verband een eigen epistemologie. Een onderdeel daarvan is een grammatica van kwetsbaarheid als een systeem van gedeelde concepten in een systematische structuur.

Zorgethiek zet alledaagse en concrete vragen (wie houdt zich met wie bezig en hoe?) kracht bij, om kritisch naar onze politieke en morele oordelen te kijken, want juist het alledaagse is kwetsbaar. (Laugier en Gaille 2014)

Kwetsbaarheid en erkenning

Denkend over de grens privé-publiek bewandelt Pierron (2010) een derde weg. Het gaat bij zorg over een binnendringen in de intimiteit van de wereld van privé relaties of gekozen verbindingen. Pierron ziet dat als een vorm van erkenning die verder gaat dan het je identificeren met sociale groepen. Het is voor hem de erkenning van een universele relatie die werkelijk politiek is, een originele ethische kern die de constructie van de menselijke wereld stut. Kwetsbaar gemaakte personen krijgen ruimte via het filosofisch debat via een ‘solidariteit van de aan het wankelen gebrachten’. Door de noties kwetsbaarheid en uitsluiting dus in ieders leven te denken vergroten we onze gemeenschappelijke publieke ruimte.

III Kwetsbaar burgerschap

Bij het denken aan gemeenschappen ontkom je niet te denken aan grenzen. Je bent lid of niet. Als we binnen de grens van de gemeenschap kijken zien we ongelijkheden. Ben je altijd vol-waardig lid van de groep of kun je, zelfs als je juridisch meedoet, tegelijkertijd ook niet meedoen? En door wie wordt je dan beschermd? Hoe kom ik in een kwetsbare positie? Hoe kom ik er weer uit? Wie kan me helpen? Kwetsbaarheid roept al deze vragen op: als de notie afhankelijkheid doorslaat naar machtsongelijkheid, controle of vernedering krijgt kwetsbaarheid-afhankelijkheid een negatieve lading. Binnen-buiten stelt vragen over de gemeenschap. De stelling die Le Blanc (2011) verdedigt is de volgende: het is alleen op voorwaarde van het herdenken van het burgerschap van uitgeslotenen dat we een burgerschap als een

antwoord op uitsluiting kunnen her-denken. Als je dus breuken binnen de samenleving ziet en mensen kwetsbaar worden gemaakt door een gebrek aan bescherming, zien we onze sponsnotie opzwellen met de notie onzekerheid. En de spons wordt dan verder verzwaard met sociale onveiligheid die je vertrouwen kan aantasten.

Denken over grenzen

In het zijpaneel Kwetsbaarheid heb ik Marins motortje van vertrouwen genoemd om Tronto's kwetsbaarheid een stevige basis te geven voor de zorgethiek en daardoor de zorgethiek zelf sterker te maken. Bij het middenpaneel Kwetsbare burgers zie ik dit voorstel via het denken van Le Blanc onderstreept worden. De wegwerpmens lijkt bij ons systeem te horen. We zijn nu via de heuristische notie kwetsbaarheid en exclusie in het denken over ons politieke systeem terecht gekomen.

Interessant is dat we de gesso kwetsbaarheid ('original condition of vulnerability'), zoals genoemd in het zijpaneel Kwetsbaarheid kunnen aanvullen met de sociale grondverf van de sociale precariteit.

Grenzen tussen staten, grenzen tussen werkenden-werklozen, grenzen tussen mijn sociale en innerlijke wereld, de grens tussen leven en overleven problematiseren de notie kwetsbaarheid. Mijn conclusie is dat hier een onderzoeksterrein ligt voor de zorgethiek. Zorgethisch denken over grenzen van zorg en gastvrijheid (denk aan Kant en Derrida) kun je op patiënt, systeem en politiek niveau doordenken.

Burgeractiviteit

Sociale precariteit is een sociale positie tussen in- en uitsluiting, waarbij de preciaire mens een paradoxale 'inclus' is, namelijk een 'inclus-exclu'. (Le Blanc 2011, 58).

De vraag die de zorgethiek zich kan stellen is dus niet *wie* is een burger, maar *waaruit bestaat* burgeractiviteit, welk handelen maakt een individu tot burger? En wat is beter, kwetsbare mensen beschermen of zorgen dat ze onkwetsbaar worden? Als definitie van burgerschap is die van Laugier interessant: burgers zijn mensen die zorgbetrekkingen met elkaar hebben. (zie hoofdstuk 5.4)

Zoals we zagen verwijst negatieve vrijheid naar niet-inmenging ('vrij zijn van') en positieve vrijheid naar het actief vormgeven van ons eigen leven ('vrij zijn tot'). Die

twee aspecten van vrijheid hangen samen, want als je niet vrij bent kun je niet ten volle leven. En bij het vorm geven van je leven heb je te maken met andere mensen die je aansturen en zich in je leven mengen. Mijn vrijheid staat in verhouding met de vrijheid van anderen en is daarmee relationeel. Daarmee is vrijheid dus gesitueerd en intersubjectief.

Mensen met schulden en/of ziekte die geen sociaal netwerk hebben, beleven hun problemen heftiger. Als je bij die kwetsbare mensen probeert te achterhalen wat ze wel kunnen en waarmee ze anderen kunnen helpen buig je als het ware negatieve vrijheid om tot positieve vrijheid. Sociale overbodigheid wordt dan bekommernis mensen er bij te laten horen. Onze overheid vindt dat mensen meer een beroep moeten doen op hun sociale netwerk. Ik vind dat er meer beleidsmatig oog nodig is om mensen zonder sociaal netwerk niet tussen wal en schip te laten vallen. Daartoe is de brede blik van kwetsbaarheid een goede zoeknotie. Bovendien is het voor mij een hele menselijke notie, die me buiten het discours van risico, armoede en kwetsbare groepen laat kijken.

Bij de kritische sponsnotie kwetsbaarheid betrekken we ook de notie bedreiging en bescherming. Laugier zegt dat in onze alledaagse levensvorm een dreiging van kwetsbaarheid bestaat. Dreiging is bij haar dus niet abstract, maar heel concreet.

'Ethique et politique du care'

In de boekbespreking van *The Core of Care Ethics* (Collins, Stephanie (2015). New York: Palgrave Macmillan) van Daniel Engster (2016. Gelezen op 17 februari 2016: <http://hypatiaphilosophy.org/HRO/reviews/content/260>) lezen we: 'Despite its growing popularity, care ethics remains a slippery theory. If pressed to summarize in a short sentence what care ethics is, even some scholars well versed in the care ethics literature might have some difficulty'. Is de zorgethiek een groep concepten met sterke familie-gelijkenissen of is het zaak om 'a core of care ethics (how else can we know what is and is not care ethics?)' vast te stellen? De Franse zorgethiek die zich kenmerkt als een 'éthique et politique du care' lijkt mij een interessante aanvulling op dit levendige debat (zie ook de noot bij hoofdstuk 4.2). Want zoals we zagen in hoofdstuk 5.4.1 onderzoeken de Franse zorgethici de potentie van de zorgethiek als een politieke ethiek. Ze zetten zich enerzijds af tegen het neoliberalisme en zijn geïnteresseerd in het neorepublikanisme en het denken van Pettit over vrijheid als

niet-overheersing en verbondenheid, tegenover vrijheid als zelfregie en vrijheid als atomisch goed. Het is interessant dat door de notie kwetsbaarheid uit te breiden met precariteit politiek ethisch kan worden doorgedacht over democratie die oog heeft voor wat minderheidsculturen bindt en zorgt dat ze binnen de boot blijven. Daarbij geeft de heuristische notie precariteit ook aandacht voor de stem van mensen die in een precaire positie zijn beland. Voor mij betekent dit dat ik zo het idee van zorg voor ‘onze wereld’ van Joan Tronto beter kan begrijpen: wat als ik eenzaam ben, mijn wereld alleen m’n uitpuilende huisje is en ik geen sociaal netwerk heb? Dan roept de participatiesamenleving dat ik aan zelfredzaamheid moet doen, maar een democratie van verbondenheid probeert me mee te laten doen, waardoor ik me weer mens voel. Brugère heeft het over een neoliberale wereld als ‘onze wereld’. Zij probeert aan die bestaande wereld te tornen. Pettit en Garrau stellen zelfs een ‘nieuwe wereld’ voor. Mijn aanbeveling is dat er meer zorgethisch onderzoek gedaan kan worden naar dit soort utopieën, met als kanttekening dat ik hoop dat de zorgethiek niet in de valkuil trapt tot een nieuw soort ‘dictatuur’ te verworden. Aandacht voor inclusie lijkt mij gebaat bij een ethiek zonder ontologie, zoals Laugier beargumenteert, en een politiek van gelijkheid van stemmen, zoals Brugère bepleit. Samenvattend kunnen we zeggen dat Brugère een tegendenker is, Garrau en Le Goff vooruit-denkers en Laugier een conceptuele meedenker. Zoals we lazen in 5.4.3 worden de accenten op kwetsbaarheid steeds anders gelegd. De vraag *hoe* kwetsbaarheid veroorzaakt kan worden kan de zorgethiek leren van het neorepublikanisme dat oog heeft voor vormen van kwetsbaarheid die veroorzaakt worden door overheersing en sociale en politieke onderdrukking. Worms’ denken focust meer op de bouwsteen macht en de samenhang tussen politiek en zorg die, zonder dat je ze tot elkaar kan herleiden, elkaar betekenis geven.

De ‘different voice’ van Gilligan is door Le Blanc doorgetrokken ten behoeve van denken over democratie en zorg. Door de noties kwetsbaarheid en uitsluiting daarbij in ieders leven te denken, vergroten we onze gemeenschappelijke publieke ruimte. Verder maken we ruimte voor ‘abnormaliteit’, net zoals Marin doet.

Vertrouwen en kwetsbaarheid

Volgens Furtos tast precariteit drie soorten vertrouwen aan: het verlies van vertrouwen in jezelf, het verlies van vertrouwen in anderen en het verlies van

vertrouwen in de toekomst. Het zou interessant zijn de notie van vertrouwen als *aanjager* van het denken over kwetsbaarheid (dat de zorgethiek nodig heeft volgens Marin) naast deze notie van sociale kwetsbaarheid als *uitblusser* van vertrouwen verder door te denken.

Machtsvrije zones

Thomas (2008) voegt aan onze kritische kwetsbaarheidsspons veerkracht toe en zegt we voorzichtig om moeten gaan met het gebruik van de term precariteit als we armoede bedoelen. Het denken over kwetsbaarheid als een tussenruimte lijkt me interessant om op door te denken. Bacqué (2013) creëert als sociologe concrete tussenruimtes tussen burger en staat waar burgers zelf deel uitmaken van de politiek. Als ik dit bekijk vanuit het huidige Nederlandse denken over en met vluchtelingen (dat ik kort aanstipte in mijn inleidende maatschappelijke relevantie van dit onderzoek) zie ik dat Anbeek (2016) kwetsbaarheid ook verbindt met tussenruimtes die te gebruiken zijn als machtsvrije zones om met elkaar in gesprek te gaan: ‘Een soort tussenruimtes zijn nodig, tussen de gebruikelijke grenzen in, waar je oprecht geïnteresseerd in de ander kunt zijn’. Ze ziet het erkennen en ervaren van ons aller kwetsbaarheid als filosofische basis voor een dialoog met ‘vreemde anderen’.

(Anbeek 2016, p. 4,5)

Juist het onder ogen zien van de kwetsbaarheid in het eigen leven (die in concrete ervaringen voelbaar wordt) – en het web van relaties dat met ons leven gegeven is, zonder welke wij niet kunnen leven en tot bloei komen, kan ons gevoelig maken voor wat wij met alle mensen delen: breekbaarheid, fragiliteit, aanraakbaarheid, fundamentele onzekerheid. (Anbeek, 2016, 3)

Via de notie kwetsbaarheid kun je de vraag ‘Wie is deze persoon, in wat voor wereld leeft hij en in wat voor wereld vindt ons gesprek eigenlijk plaats?’ zorgethisch onderzoeken, omdat je het alledaagse laat mee vibreren en je kwetsbaarheid als sociale verbinding gebruikt. Via kwetsbaarheid en het delibereren daarover kun je (tijdelijke) zorgethische gemeenschappen maken, waarin iedereen zich veilig voelt en een stem heeft. ‘Vrijheid, gelijkheid en broederschap’ kan dan zorgethisch gedacht worden via de lens kwetsbaarheid als relationele gesitueerde vrijheid, inclusieve

gelijkheid en verbondenheid. We kunnen daar de notie van Le Blanc, om de dode hoeken van onze samenleving te zien, verbinden met Laugiers gedachte het zichtbare echt te zien en niet weg te kijken. Gelijkheid kan slechts gepraktiseerd worden in ruimtes waar geen enkele burger a priori buitengesloten is. (zie hoofdstuk 5.4.3)

Buurnoties van kwetsbaarheid

Kwetsbaarheid en precariteit zijn noties die aansprekend zijn voor kwalitatief empirisch zorgethisch onderzoekers en zorgethisch conceptuele denkers, beleidsmakers, zorggevers en zorgontvangers. De notie kan namelijk mee bewegen met het particuliere en situationele en is daarom, al naar gelang de situatie, breed of smal in te zetten. Daarmee is het geen starre notie en geen notie die door een rigide economisch, systemisch of politiek discours ingelijfd wordt. Zo denkend over kwetsbaarheid leunen we aan tegen fenomenologisch denken en vraagt mijn onderzoek verdere uitdieping van buurnoties als ‘je aanvaard weten’ (ook als je binnen- en/of buitenkant schrijnt), waardigheid, troost en tederheid: kwetsbaarheid is een verbindende notie als je verwond bent. Kwetsbaarheid is ons in-de-wereld-zijn. Als zorg de zorg voor het behouden en repareren van onze wereld is, is kwetsbaarheid een waardevolle notie om de grenzen van zorg en burgerschap te bevragen. Van de Franse zorgethici heb ik geleerd we daarbij ook steeds kwetsbaarheid zelf blijven bevragen.

Literatuur

Absil, Marie (2014). 'Les discours sur la notion de Vulnérabilité'. Gelezen op 20 juni 2015: http://www.psychiatries.be/wp-content/uploads/2015/01/2014_Vuln%C3%A9rabilit%C3%A9.pdf.

Anbeek, Christa (2016). Oecemenelezing Raad van Kerken 10 januari 2016. Gelezen op 28 januari 2016 : <http://www.raadvankerken.nl/?b=3747>

Ars, Bernard (sous la direction de) (2013). *Fragilité, Dis-Nous ta Grandeur ! Un maillon clé au sein d'une anthropologie postmoderne*. Paris : Editions de Cerf.

Baart, Andries en Christa Carbo (2013). *De zorgval*. Amsterdam : Uitgeverij Thoeris.

Badiou, Alain with Nicolas Truong (2012) (vertaald door Peter Bush). *In Praise of Love*. (Eloge de l'Amour, 2009). London : Serpent's Tail.

Benaroyo, Lazare, Céline Lefevre, Jean-Christophe Mino et Frédéric Worms (2011, 2^e tirage). *La philosophie du soin. Ethique, médecine et société*. Paris: Presses Universitaires de France.

Blanc, Guillaume Le (2011). *Que faire de notre vulnérabilité ?* Montrouge : Bayard Editions.

Blanc, Guillaume Le (2006). *Penser la fragilité*. Esprit, 2006/3 Mars/avril, p. 249-263. DOI : 10.3917/espri.0603.0249.

Bos, René ten (2011). Boekbespreking *Naaktheden* van Agamben, Giorgio bij Nexus Instituut. Gelezen op 15 augustus 2014: <https://www.nexus-instituut.nl/leestafel/115-naaktheden>

Brugère, Fabienne en Guillaume Le Blanc (2010). 'Un 'care' qui n'a rien de communautariste', *Le Monde* 25/05/2010, geraadpleegd op 25 februari 2015 bij Le Reservoir: <http://www.lereservoir.eu/MALLE%20DU%20PROF/BAFOUILLES/BAFOUILLE5.pdf>.

Brugère, Fabienne (tweede druk 2013). *L'Ethique du 'care'*. Parijs: Presses Universitaires de France (Bibliographie thématique << Que sais-je ?>>).

Brugère, Fabienne (2014). 'Emotions as constituents for an ethics of care'. Lezing in Oxford op 3 november 2014: <http://ethicsofcare.org/lecture-emotions-as-constituents-for-an-ethics-of-care/> en <http://ethicsofcare.org/assets/Oxford-Ethics-of-Care-Series-Fabienne-Brug%C3%A8re-.pdf>

Butler, Judith (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.

Chahsiche, Jean-Michel (2011). *La réception et la politisation de de l'éthique du care en France*. Gelezen op 23 juni 2015 : http://www.univ-paris1.fr/fileadmin/Centre_doc_ufr11/Jean-Michel_Chahsiche_SIP_2011.pdf

Chavannes, Marc (2000). *Frankrijk achter de schermen. De stille revolutie van een trotse natie*. Amsterdam : Prometheus.

Cruz, Tupac (10-11-2010). Materiali foucaultiani: Interview with Sandra Laugier and Albert Ogien, regarding *Pourquoi désobéir en démocratie?* Gelezen op 21 januari 2016: <http://www.materialifoucaultiani.org/en/materiali/altri-materiali/55-intervista-a-sandra-laugier-e-albert-ogien/115-laugier-ogien-intervista-3.html>

Cudd, Ann (2013). 'Contractarianism', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/contractarianism/>

Duvoux, Nicolas (2010). Un syndrome de la précarité in *La Vie des Idées*, 15 januari 2010. Gelezen op 13 september: <http://www.laviedesidees.fr/Un-syndrome-de-la-precarite.html>

Duvoux, Nicolas (2013). L'empowerment, de la théorie à la pratique. Entretien avec Marie-Hélène Bacqué, *La Vie des idées*, 10 mai 2013. ISSN : 2105-3030. Gezien op 1 september 2014: <http://www.laviedesidees.fr/L-empowerment-de-la-theorie-a-la.html>

Ferrarese, Estelle (2009). Vivre a la merci. *Multitudes* 37/38, automne 2009, Majeure 38, Politiques du care. Gelezen op 18-03-2014: <http://www.multitudes.net/vivre-a-la-merci/>.

Furtos, Jean (2009). *De la précarité à l'auto-exclusion*. Parijs: Éditions rue d'Ulm, collection "La rue? Parlons-en!"

Gaille, Marie (2009). Force de la vulnérabilité, *La Vie des idées*, 7 avril 2009. ISSN : 2105-3030. Gelezen op 11 juli 2014: <http://www.laviedesidees.fr/Force-de-la-vulnerabilite.html>

Gaille, Marie et Sandra Laugier (Dossier coordonne par) (2011). *Grammaires de la vulnérabilité. L'art de l'intime*. Raison Publique. Arts, Politiques et Société, no. 14, avril 2011. Paris: Université Paris-Sorbonne.

Garrau, Marie (2009). 'Les Ateliers de l'éthique', deel 4, nummer 2, zomer 2009. Montreal : La Revue du creum. Gelezen op 13 november 2014: https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/3103/pdf_03_Garrau.pdf;jsessionid=22371FD9E0180729092010EAFF0B1909?sequence=1

Garrau, Marie en Alice Le Goff (2010). 'Care', *justice et dépendance. Introduction aux theories de 'care'*. Parijs : PUF.

Garrau, Marie (2011). *L'importance de la vulnérabilité. Essai sur la signification et les implications de la catégorie de vulnérabilité dans la philosophie morale et politique contemporaine*. Proefschrift. Samenvatting gelezen op 10 augustus 2015:

<http://sophiapol.u-paris10.fr/cdr-sophiapol/les-membres/chercheurs-rattaches/marie-garrau-393583.kjsp>.

Garrau, Marie (2011). Samenvatting van "L'importance de la vulnérabilité. Essai sur la signification et les implications de la catégorie de vulnérabilité dans la philosophie morale et politique contemporaine", sous la direction de Christian Lazzeri. Zie : <http://sophiapol.u-paris10.fr/cdr-sophiapol/membres/chercheurs-rattaches/marie-garrau-393583.kjsp>

Garrau, Marie (2012). « Justice and Otherness », *Books and Ideas*, 22 June 2012. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.booksandideas.net/Justice-and-Otherness.html>.

Garrau, Marie and Alice Le Goff (sous la direction de) (2012). *Politiser le care? Perspectives sociologiques et philosophiques*. Lormont: Editions Le bord de l'eau.

Garrau, Marie (2013). *Comment définir la vulnérabilité ? L'APPORT DE ROBERT GOODIN*. Raison Publique. Gelezen op 10 oktober 2014: <http://www.raison-publique.fr/article658.html>

Garrau, Marie (2013). “ Regards croisés sur la vulnérabilité. « Anthropologie conjonctive » et épistémologie du dialogue ”, *Tracés* 3/2013 (No HS-13) , p. 141-166. URL : www.cairn.info/revue-traces-2013-3-page-141.htm. DOI : 10.4000/traces.5731.

Garrau, Marie (2014). *Care et attention*. Paris: PUF.

Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice*. Harvard: University Press. Ebook.

Goodin, Robert E. (1985). *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Responsibilities*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Groot, Ger (1998). *De ruimte van de verbeelding vergroten. Gesprek met Paul Ricoeur*. Gelezen op 1 maart 2015: <http://www.streventijdschrift.be/artikels/98/groot.htm>

Heijne, Bas (25-09-2015). In *NRC Handelsblad Boeken*, p. C9 : ‘Frankrijk in crisis. Revolutie, sterke man, revolutie, etc.’

Heijst, Annelies van (2011, 6e druk van 2005). *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen : Uitgeverij Klement.

Heijst, Annelies van (1992). *Verlangen naar de val. Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*. Proefschrift. Kampen : Kok Agora.

Heijst, Annelies van (2011). *Professional Loving Care. An Ethical View of the Healthcare Sector*. Leuven : Peeters.

Hoek, Cris van der (2000). *Een bewuste paria. Hannah Arendt en de feministische filosofie*. Amsterdam : Boom.

- Kittay, Eva Feder (1999). *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York : Routledge.
- Korteweg, Ariejan (2013). *Surplace. Over de ziel van Frankrijk*. Breda: De Geus.
- Laugier, Sandra (2007). Le care : enjeux politiques d'une éthique féministe. In *Raison publique*, n°6, avril 2007, pp. 29-47. Gelezen op 12 juli 2014: <http://www.raison-publique.fr/article203.html>
- Laugier, Sandra en Molinier Pascale (2009). 'Politiques du care', *Multitudes 2/ 2009* (n° 37-38), p. 74-75. DOI : 10.3917/mult.037.0074.
- Laugier, Sandra (2010). « L'éthique du care en trois subversions », *Multitudes 3/ 2010* (n° 42), p. 112-125 URL : www.cairn.info/revue-multitudes-2010-3-page-112.htm. DOI : 10.3917/mult.042.0112
- Laugier, Sandra (sous direction de Sandra Laugier) (2010). *La voix et la vertu. Variétés du perfectionisme moral*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Laugier, Sandra (2012). 'Care' a vous, j'ai confiance en moi.', *Liberation*. Gelezen op 26 februari 2015: http://www.liberation.fr/societe/2012/11/19/sandra-laugier-care-a-vous-j-ai-confiance-en-moi_861574.
- Laugier, Sandra (2013) (vertaald door Ginsburg, Daniela). *Why We Need Ordinary Language Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laugier, Sandra en Marie Gaille (2014). Boekpresentatie van *Retour a la vie ordinaire*, onder redactie van Sandra Laugier en Marie Gaille (2014), Rennes: Presses universitaires de Rennes bij Raison publique. Gelezen 15 december 2014: <http://www.raison-publique.fr/article678.html>.
- Laugier, Sandra (2014). Lezing gehouden in Oxford op 5 november 2014, onderdeel van de seminar series 'Care practices: towards a re-casting of Ethics'. Beluisterd op 12 november 2014: <http://ethicsofcare.org/lecture-ethics-as-a-politics-of-the-ordinary/>. Zie ook <http://ethicsofcare.org/assets/Oxford-Ethics-of-Care-Series-Sandra-Laugier.pdf>.
- Lovett, Frank (2014). 'Republicanism', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), geraadpleegd op 1 april 2015 : <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/republicanism/>
- Maillard, Nathalie (2011). *La vulnérabilité: Une nouvelle catégorie morale?* Genève: Labor et fides.
- Marin, Claire (2013). *L'homme sans fièvre*. Paris: Armand Colin.
- Marin, Claire et Nathalie Zaccai-Reyners (2013). *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*. Paris: PUF.
- Noorman, Jelle (2007). *Een culturele geschiedenis van Frankrijk*. Utrecht: Olympus.

- NOS (2015). Geraadpleegd op 18 oktober 2015: <http://nos.nl/artikel/2063611-asielzoeker-leeft-op-van-vrijwilligerswerk-in-de-natuur.html>
- Nussbaum, Martha (2006). *De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*. Amsterdam : Ambo.
- Paperman, Patricia en Sandra Laugier (direction) (2011, nouvelle édition augmentée). *Le souci des autres. Ethique et politique du care*. Paris: Editions de l' Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Paperman, Patricia (2013). *Care et sentiments*. Paris: PUF.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press.
- Pharos (2015), expertisecentrum gezondheidsverschillen, Utrecht. Geraadpleegd op 18 oktober 2015: <http://www.pharos.nl/nl/kenniscentrum/projectenoverzicht/52/aan-de-slag-vrijwilligerswerk-voor-asielzoekers>
- Pierron, Jean-Philippe (2010). *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*. Paris: Presses universitaires de France (La nature humaine).
- Ricoeur, Paul (1997). 'Autonomie et vulnérabilité'. Gelezen op 27 juni 2015: <http://www.fisp.org.tr/autonomie.htm>
- Sennett, Richard (1998). *The Corrosion of Character. The Personal Consequences Of Work In the New Capitalism*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Sevenhuijsen, Selma (1999). *Caring in the Third Way*
- Sloterdijk, Peter (2003). *Sferen: Bellen. Globes*. Amsterdam: Boom.
- Thomas, Hélène (2008). Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc. *Recueil Alexandries, Collections Esquisses*, janvier 2008. Gelezen op 10 oktober 2014: <http://www.reseau-terra.eu/article697.html>
- Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York : Routledge. Trad. Fr. *La découverte* (2009).
- Tronto, Joan (2013). *Caring Democracy. Market, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.
- Tronto, Joan (2014). Review of Mackenzie, Catriona, Wendy Rogers and Susan Dodds (eds.) (2014). *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. *Notre Dame Philosophical Reviews* (18-11-2014). Gelezen op 18 november 2014: <http://ndpr.nd.edu/news/53816-vulnerability-new-essays-in-ethics-and-feminist-philosophy>.

Walker, M.U. 2007. *Moral understandings: A feminist study in ethics*, 2nd revised ed. Oxford: Oxford University Press.

Worms, Frédéric (2012). *Soin et politique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Dankwoord

Ik dank mijn tante, Anneke Alderlieste. Na het beluisteren van mijn droom zorgethiek te willen studeren, met als enige obstakel een lege beurs, zei ze ‘We zijn toch familie?! Wat is je rekeningnummer?’ Zo werd mijn tante mijn mecenas. ‘Lieve tante, dankjewel voor je vertrouwen. Je hebt mijn kwetsbare autonomie gezien’.

Ik dank mijn vriendin en tangomaatje Ans l’Espoir. Je bent me steeds nabij gebleven in de storm na Alans hartinfarct en alle kwetsbaarheid die daar bij kan horen. Ik brak aan jouw keukentafel. Dank voor je troost en aandachtig luisteren.

Ik dank professor Frans Vosman voor zijn geruststelling en geduld in mijn jaar van vertraging, haaks staand op het laatmoderne hypertempo.

Ik dank professor Carlo Leget voor het overnemen van het stokje tijdens professor Vosmans ziekte, zijn belangstelling voor mijn onderwerp en zijn zachte aanmoedigingen.

Ik dank Alan met al mijn liefde en hoop op een zonnige toekomst!

Ik ben dankbaar dat ik ondanks het doorleven van een volle spons kwetsbaarheid thuis nog vol verwondering ben.

De kwetsbaarheid van de zorgethiek zelf heeft me verward en vele denkpaden in geslingerd. Ik ben er trots op dat ik mijn eigen stem heb weten te behouden. Sapere aude!



Yves Klein (1959). Sculpture éponge bleue sans titre (SE 194), 40 cm.