

DE TRAGIEK VAN HET VERSCHIJNSEL 'UITSLUITING'
Niet berustend, noch ontkennend

*Marius Nuy & Rien Janssens**

Sociale uitsluiting van individuen en van groeperingen is van alle tijden en zal niet ophouden te bestaan. Het problematische hiervan is de negatieve connotatie van het begrip 'sociale uitsluiting', als een fenomeen dat niet thuis zou horen in een 'goede' samenleving, maar waarvoor tegelijkertijd geen oplossing lijkt te bestaan. Dat is, op het eerste gezicht tragisch, want het sociale feit van uitsluiting is kennelijk onomkeerbaar hetgeen zou kunnen leiden tot een berustende houding.

In dit artikel willen wij het fenomeen 'sociale uitsluiting' beschouwen onder het opzicht van tragiek. Eerst zal een fenomenologische analyse gemaakt worden van het verschijnsel 'sociale uitsluiting'. Vervolgens zal in een korte en noodzakelijk onvolledige hermeneutisch-filosofische en -theologische beschouwing het verschijnsel 'tragiek' geplaatst worden in de grote cultuurstromen van onze tijd. Het thuis van de tragiek ligt in de algemeen-menselijke ervaring die vraagt om verwoording in mythen en verhalen. Slechts in gebrekkige mate leent het tragische zich voor een abstracte filosofische beschouwing. Ten slotte zullen we pogen een verband te leggen tussen het verschijnsel 'sociale uitsluiting' en het tragische daarvan. We concluderen dat het perspectief van het tragische bevrijdend kan werken en ons de weg kan wijzen naar een midden tussen agressieve uitbanning en berustende aanvaarding; een proportionele rehabilitatie die recht doet aan de werkelijkheid zoals ze is.

De onverenigbaarheid. Over sociale uitsluiting en rehabilitatie

In onze samenleving, die zowel rijk is aan wetten als aan mogelijkheden, lijkt sociale integratie gewaarborgd. Indien we de publieke moraal niet schenden, ons houden aan aangegane verplichtingen en onze inzet, op welk terrein dan ook, niet beneden de verwachtingen blijft, dan is het risico op uitsluiting nagenoeg afwezig. Ergens bij horen, verenigd zijn, is een fundamentele behoefte, voor de meesten zelfs een noodzaak om zichzelf te kunnen zijn, zich te kunnen ontplooien en zich geborgen te weten. Zichzelf realiseren in de context van een ingewikkelde, geïndividualiseerde wereld is een niet te

onderschatten opgave. Om de 'existentiële wensen' binnen bereik te krijgen, dient men handig te zijn, communicabel, flexibel, intelligent, representatief en productief. Wie daarin om welke redenen dan ook, ontoereikend is, stuit op weerstanden die het begin kunnen zijn van een proces van uitsluiting. Het onverenigbare eist zijn tol; uitsluiting is een pijnlijk en veelal ongelukkigmakend fenomeen.

De moderne samenleving kent vele valstrikken voor het 'geluk'. Velen zijn niet in de omstandigheden persoonlijk of maatschappelijk geluk te realiseren en bevinden zich, denkbeeldig, buiten de gewaardeerde samenleving, zoals de vreemden, de minderheden, de onaangepasten. 'Denkbeeldig' is hier in tweeërlei zin een kernbegrip. In de eerste plaats lijkt het alsof er twee werelden bestaan, een die 'de ware' is en centraal staat en een die er wel is maar er niet bij hoort.¹ Wie niet deelneemt, wie niet autonoom is, wie vreemd is of anders denkt, wordt 'apart gezet': dat is een gevolg van denkbeelden jegens mensen die zich 'anderszins verhouden' tot onze gevestigde samenleving. In de tweede plaats wordt hiermee gewezen op het verschil tussen wat er *feitelijk* en wat er *eigenlijk* gebeurt. Feitelijk (direct waarneembaar) voltrekt er zich een proces van achterstelling, maar eigenlijk is het de resultante van een botsing met de heersende moraal.

Sociale uitsluiting treft een heterogene verzameling mensen, buitengesloten van dominante maatschappelijke instituties (arbeidsmarkt, sfeer van de vrije tijd, gemeenschapsverbanden) en ingesloten door zorginstituties (sociale diensten, bedrijfsverenigingen, arbeidsprojecten, opvangcentra etcetera). Al die van wie wij ons om uiteenlopende redenen afwenden, hebben echter, afgezien van onderling feitelijke verschillen of nuances, een gemeenschappelijk kenmerk: zij zijn, in abstracte zin, *vreemdelingen* (geworden). De term 'vreemdeling' is een metafoor voor onze neiging het vreemde, het zo nadrukkelijk anders-zijn, niet te willen zien, onzichtbaar te maken. Of het nu asielzoekers zijn, of thuislozen, psychiatrische patiënten of een andere kwetsbare groepering, de tolerantie jegens hen staat voortdurend onder spanning, hetgeen de indruk wekt dat we hen eigenlijk niet *willen*, tenzij ze ophouden vreemdeling te zijn en zich aanpassen.

De Belgische en Nederlandse overheid, evenals de meeste burgers, laten hun oren niet hangen naar negatieve geluiden jegens 'vreemden' in de samenleving. Niemand in Nederland staat daarom letterlijk in de woestijn, de oases van zorg zijn talrijk en buitengewoon rijk toegerust. De levensweg is, voor wie het maar behoeft, voorzien van allerlei hulpbronnen waarvan in beginsel ook iedereen gebruik kan maken. Een belangrijke eigenschap van zowel de somatische als de geestelijke gezondheidszorg is, dat zij er minstens op is gericht een bepaalde situatie draaglijk te maken. In principe is alle zorg

gericht op herstel. Waar dat niet lukt of niet volledig mogelijk is, kan men binnen een revalidatie- of rehabilitatieproces 'leren' zich aan te passen aan de minus van het eigen leven, opdat men vervolgens in een geëigende, maar zo normaal mogelijke omgeving zijn persoonlijke *niche* vindt. In een dergelijk individueel proces van aanpassing volgt men de mogelijkheden, de wensen en het tempo van de persoon in kwestie. Er is sprake van volledige acceptatie als persoon en als medeburger en men creëert niet buiten maar *in* de gemeenschap een omgeving waarin hij zoveel mogelijk zichzelf kan zijn. Juist dat proces doet, indirect, een appèl op de gemeenschap om ruimte te maken voor mensen met beperkingen, om te aanvaarden dat deze 'vreemden' erbij horen, om gastvrij te staan ten opzichte van individuele eigenaardigheden, om het ogenschijnlijk onverenigbare te verenigen.

De wortels van uitstoot zijn gelegen in de moraal van de gemeenschap. Aangezien de (publieke) moraal niet een vaststaand, onveranderlijk raamwerk is van omgangsregels, maar een oriëntatie biedt voor ons doen en laten, is er ruimte voor andere denkbeelden, voor vooruitgang, voor emancipatie. En zo ligt ook in de moraal van de gemeenschap de basis voor rehabilitatie. Alle technieken in de revalidatie en alle deskundigheid in de geestelijke gezondheidszorg is, wanneer men het beoogde ook werkelijk wil nastreven en bereiken, uiteindelijk gebaseerd op menselijke kwaliteiten, op een houding van solidariteit.² Alleen dan is te ontdekken, dat de legitimaties voor het onverenigbare slechts denkbeelden zijn.

De centrale vraag

De idee dat uitsluiting bij het leven *hoort* terwijl we erover nadenken hoe het daaruit te verwijderen is, wijst op een spanning in de menselijke dynamiek. Het is een probleem van zowel menselijke ontoereikendheid als van menselijke arrogantie, namelijk dat we ooit in staat denken te zullen zijn een feitelijk, dus aantoonbaar antwoord te geven op wat een goede samenleving is.

Naar aanleiding van de hiervoor kort uiteengezette visie op sociale uitsluiting stellen wij ons de vraag of meer aandacht voor rehabilitatie de zorgsector uiteindelijk niet confronteert met haar eigen onmacht. Deze vraag komt niet voort uit een pessimisme, maar uit het genoemde idee dat uitsluiting bij het leven *hoort* terwijl we ons er tegelijkertijd moeilijk mee kunnen verzoenen dat sommigen daardoor tot de kansarmen blijven behoren, een filosofisch probleem dat ook als volgt is te verduidelijken. 'Luister, het (*alles wat mensen doen en nastreven*) is allemaal niet zo zinvol als je denkt. Zodra je iets hebt bereikt, sneuvelt het weer.' Alhoewel het in werkelijkheid niet zo

absoluut is als hier gesteld, zou men dát bij zichzelf kunnen opmerken na lezing van een passage uit Fukayama's *Einde der geschiedenis*.³ Daarin stelt deze auteur, en hij ontleent het aan Nietzsche, dat er nimmer een volledige gelijkheid en rechtvaardigheid zal zijn, want zodra dat het geval is, zal deze op zichzelf weer grond vormen voor nieuwe strijd, vermoedelijk tegen de saaiheid en de zelfgenoegzaamheid van een zogenaamd 'volkomen' geworden samenleving.⁴ Vinden we hierin een legitimatie voor een berustende houding, alsof we zeggen 'c'est la vie'?

Een aantekening bij sociale ongelijkheid

Niet iedereen komt even getalenteerd ter wereld. Mogelijkheden en kansen zijn persoons- en omgevingsgebonden en leiden tot sociale ongelijkheid. Deze ongelijkheid is echter niet negatief, maar allereerst een gegeven dat mensen van elkaar doet onderscheiden, tot uniciteiten maakt. Het is evenmin verontrustend, dat dit vervolgens leidt tot verschillen in sociaal-economische positie. Een sociaal-economische stratificatie is eigen aan elke samenleving en leidt als zodanig niet tot bestaansonzekerheid. Het wordt (pas) problematisch wanneer een sociale positie door omstandigheden of door een bepaald beleid wordt verzwakt, zodanig dat er sprake is van een evidente vermindering van maatschappelijke kansen op de arbeids- of woningmarkt en een geringere toegang tot consumptiegoederen. In België en Nederland is dan te denken aan bevolkingscategorieën als allochtonen, aan (absolute) sociale minima, langdurig werklozen en arbeidsongeschikten, aan ouderen en aan thuislozen.⁵ Een van de betekenissen van sociale ongelijkheid is, dat het geen bewust of opzettelijk gecreëerd verschijnsel is. Men zou kunnen zeggen dat de mens evenals het dier van nature zo verdeeld ter wereld komt. Vervolgens vormen opvoeding en cultuur de verschillen, opdat men past binnen de moraliteit van het systeem.

Tragiek in mythe en religie

Binnen de christelijke traditie heeft het tragische altijd een problematische plaats ingenomen. Hoe kan immers het geloof in een algoede en almachtige God samengaan met het noodlottige lijden? Hoe kan het kwaad dat aan onze ethische schuld voorafgaat, samengaan met de goedheid van de schepping? Hoe kunnen wij, als schepselen en beelden van God, voorbestemd zijn tot het kwade? Erkenning van het tragische lijkt elke monotheïstische theolo-

gie bij voorbaat te vernietigen. Een tragische theologie lijkt, op het eerste gezicht, een 'contradictio in terminis'.

Toch lijkt hiermee iets te veel gezegd. In zijn *Symbolen van het kwaad* gaat de Franse filosoof en theoloog Paul Ricoeur in op het verschijnsel van het tragische⁶. Tragië leent zich volgens hem niet voor het speculatieve denken. Wanneer men het thema van het tragische theoretisch wil funderen, komt men tot onontkoombare aporieën. Het thuis van het tragische ligt in onze ervaring die slechts symbolisch verwoord kan worden in mythen en in verhalen. Prototypisch verschijnt het tragische in de grote Griekse tragedies. Echter, ook in de bijbelse adamtische mythe zijn tragische elementen te vinden. Zo is er de slang die symbool staat voor wat Ricoeur noemt de 'quasi-exterioriteit van ons verlangen'. Bovendien wijst de slang op het 'altijd al aanwezige' van het kwaad dat zich onder ons bevindt en door ons wordt overgedragen. Ten slotte brengt de mythe een nog radicalere exterioriteit aan het licht: het kwaad lijkt in de adamtische mythe een kosmische structuur te hebben. De mens is in dit perspectief naast zondaar, waar de gelovige wel aan *moet* vasthouden, tevens slachtoffer van het kwaad. Het kwaad van buitenaf maakt gebruik van de vrijheid van de mens. Deze spanning tussen de ethische en de tragische wereldvisie wordt in het boek *Job* haast ondraaglijk. Het thema van de lijdende rechtvaardige zet het ethische schema (lijden door zonde) zozeer onder druk dat men zijn toevlucht haast wel moet zoeken tot de tragische wereldvisie (het beest van het kwaad: Leviathan). De spanning tussen deze twee wereldvisies is onophefbaar. Beide wereldvisies verwoorden heel fundamentele ervaringen, maar beide zijn ze niet tot elkaar te brengen. Het uithouden van de spanning lijkt hier nog het enig mogelijke. Het tragische bewustzijn wordt dus zelfs in veel bijbelse mythen niet ontkend. Echter, tegelijkertijd kan het niet theologisch onderbouwd worden. Een tragische theologie is altijd een onformuleerbare theologie. Het tragische lijkt voorbestemd tot het domein van de mythen en de verhalen; het verzet zich tegen elke theoretische totalisering.

Het beeld van de herhaling

Op grond van bovenstaande zal het geen verwondering wekken dat veel christelijke theologen hun toevlucht zochten tot de ethische visie van het kwaad. Immers, deze visie ging logisch hand in hand met het geloof in één algoede en almachtige God. Bij Augustinus is de mens verantwoordelijk voor de zonde. Door Adam is de mens schuldig en kan hij uit zichzelf geen goed meer doen. Hier wordt een causaal verband gelegd tussen ethische schuld en

lijden. De mens is radicaal schuldig, en juist daardoor, radicaal afhankelijk van Gods onvoorspelbare uitverkiezing.

Echter, deze logisch-coherente theorie lijkt door Augustinus' ervaring zelf bevraagd te worden. In zijn *Confessiones* beschrijft hij zijn ervaringen bij het sterven van een oude jeugdvriend. Hier gebruikt hij een heel andere taal: "Ik werd voor mezelf een raadsel"... "Ik wist geen antwoord"⁷. Zelfs bij Augustinus wordt de spanning tussen de ethische en de tragische wereldvisie uitgehouden.

In de latere Middeleeuwen wist men niet goed hoe aan het tragische en het noodlottige een plaats te geven. Een geloof in een alomvattend Goddelijk heilsplan staat op gespannen voet met een bewustzijn van het contingente, dat ons van buitenaf overvalt en dat er al was voordat wij er waren.

Maar ook de verlichte mens ging uit van premissen waardoor hij aan het tragische geen plaats kon geven. Doordat elke theorie logisch coherent moest zijn, werd het tragische gebannen uit de filosofie van de Verlichting. Idealen als autonomie, maakbaarheid en beheersbaarheid konden maar moeilijk samen gaan met het afschrikwekkende en het onbeheersbare van het tragische. Aan het eind van de negentiende eeuw schrijft Nietzsche zijn kritiek op de superioriteitsgedachten en de beheersingsdrang van de verlichte mens. Hij pleit in *Die fröhliche Wissenschaft* voor de terugkeer van het tragische in ons leven.⁸ De tragische held (Nietzsche zelf?) ziet dat lijden bij het leven hoort. De fixatie op uitbanning van alles dat ongelukkig maakt is een ontkenning van het leven zelf. Slechts in de aanvaarding van het feit dat niet alles maakbaar is, is de mens in staat de tragiek van hem overkomen ongeluk te overstijgen.⁹ Bij Nietzsche kan men spreken van een 'amor fati', een liefde voor het noodlot dat op heroïsche wijze op zich genomen moet worden.

Hoe dan ook, elke samenleving, elke cultuur zal zich op de een of andere wijze moeten verhouden tot het tragische. Het moet een plaats gegeven worden in de werkelijkheid, het moet gedomesticeerd worden. De Mul onderscheidt hierin vier houdingen: de tragische houding (amor fati), de christelijke houding (ontkenning), de moderne houding (uitbanning) en een zich eerst momenteel uitkristalliserende postmoderne houding (verlies aan geloof in beheersing, een terugkeer van het tragische).¹⁰ Deze laatste houding kan De Mul nog niet goed omschrijven. Wel ziet hij een tendens in de samenleving waarbij het tragische bewustzijn terrein aan het winnen is. We zien hier, en dat sluit in zekere zin aan bij Fukuyama, het beeld van de herhaling. Ons idool van de autonomie en van de maakbaarheid van geluk staat opnieuw ter discussie.

De 'vreemde oorzakelijkheid'

Het noodlot wordt gekenmerkt door een spanningsverhouding: enerzijds botst het met ons moreel gevoelen, anderzijds confronteert het ons met onze relatieve machteloosheid om het noodlot te beheersen. Refererend aan de Bijlmerramp schrijft Paul van Tongeren: "Wij worden geconfronteerd met ons onvermogen, met onze onmacht om de werkelijkheid helemaal zelf te maken. De werking van het noodlot bestaat in een schandalisering van onze vrijheid."¹¹ Het lijkt in zich een autonomie ten opzichte van onze werkelijkheid te bevatten, het onttrekt zich radicaal aan ons vermogen te manipuleren. Daarom wordt ons moreel gevoelen ook ten diepste geraakt wanneer wij geconfronteerd worden met het noodlottige. Dit moreel gevoelen lijkt te verwijzen naar een basaal vertrouwen in de goedheid van onze orde waarbinnen een causaal verband bestaat tussen schuld en lijden. Het noodlot schandaliseert dit vertrouwen. Het onthult dat onze orde breekbaar, fragiel is, afhankelijk van vele onbeheersbare gebeurtenissen en processen. Het confronteert ons met het 'deinon', met datgene wat afschrikwekkend is maar tegelijkertijd eerbied afdwingt (vgl. het Duitse *Ehrfurcht*). Tegelijkertijd voltrekt het noodlot zich niet binnen een andere orde dan de onze. Neen, het maakt gebruik van onze orde. Het voltrekt zich volgens wetten die voor ons inzichtelijk zijn. Het is ook nooit onverklaarbaar. De Bijlmerramp was te verklaren door een technisch mankement, aardbevingen zijn te verklaren door het verschuiven van continenten en het krijgen van kanker is te verklaren door een ongebreidelde celgroei. Van Tongeren spreekt in dit verband van een 'vreemde oorzakelijkheid'.

Tragisch wordt het noodlot als deze vreemde oorzakelijkheid parasiteert op het menselijk handelen zelf. Ricoeur schrijft: "Het lot moet eerst de weerstand ondervinden van de vrijheid.... tot het hem uiteindelijk vernietigt.... Pas dan kan de tragische ontroering bij uitstek ontstaan, de phobos, de vrees, de angst".¹² De tragische figuur bij uitstek is Oidipous uit de tragedie van Sophocles die alles doet om zijn aangekondigde noodlot te ontlopen en juist daardoor het noodlot in al zijn afschrikwekkendheid over zich afroept. Of Kreon en Antigone die het leven zozeer versimplificeerden dat zij, juist daarom, radicaal geconfronteerd werden met het noodlottige dat het leven in zich lijkt te houden. De werking van de menselijke vrijheid laat het noodlot nog harder, nog afschrikwekkender, aan het daglicht treden. Dat is precies het eigene van het tragische.

De mythen en verhalen veralgemeniseren in eerste instantie algemeen menselijke ervaringen. In zekere zin zijn wij allemaal tragische figuren. De tragiek is te situeren in onze eigen *condition humaine*. Enerzijds zijn we altijd

al op zoek naar zelfgenoegzaamheid door middel van onze rede, anderzijds zijn we radicaal contingent, breekbaar, voortdurend in risico's. Radicaal afhankelijk van krachten buiten ons om, tegelijkertijd strevend naar een onbereikbare harmonie met deze krachten.¹³ De mens zelf als het grootste deïnon, het meest vreeswekkende van allemaal: vreemd aan zichzelf maar tegelijkertijd voortdurend op zoek naar zelfkennis.

Sociale uitsluiting, tragiek en schuld

Sociale uitsluiting is in dit opzicht tragisch. Immers, bij dit verschijnsel zijn wij zelf, als samenleving, als uitsluiters en uitgesloten, in het spel. Wijzelf als collectief voelen ons er immers moreel verantwoordelijk voor. We willen er iets aan doen en tot op zekere hoogte lukt ons dat ook. Sociale uitsluiting is niet iets radicaal onbeheersbaars. De 'vreemde oorzakelijkheid' lijkt op het eerste gezicht niet zo vreemd te zijn. Wijzelf zijn immers de gastheren van de parasiterende vreemde oorzakelijkheid die leidt tot sociale uitsluiting. Tegelijkertijd leven we voortdurend met de gedachte in ons achterhoofd dat het een onophefbaar moreel probleem is. Sociale uitsluiting zal niet ophouden te bestaan. Het verschijnsel zal blijven botsen met ons moreel gevoelen. Deze botsing is juist zo pijnlijk omdat het verschijnsel voortkomt uit onze eigen houdingen en ons eigen handelen. In dit opzicht doet ook hier de tragiek het noodlot op een nog pijnlijkere wijze aan het daglicht treden.

Vaak wordt beweerd dat het analyseren van sociale structuren onder het opzicht van tragiek zou kunnen leiden tot een pleidooi voor berustende acceptatie, dat feitelijk een ideologie zou zijn die de bestendiging van onrechtvaardige structuren dient.¹⁴ Dit verwijt gaat uit van een heel bepaalde interpretatie van tragiek. De acceptatie van tragiek, als horende bij ons leven, hoeft niet te leiden tot een ideologie. Veeleer bevat tragiek een bevrijdend element.

Het tragische van sociale uitsluiting is gegeven in het feit dat sociale uitsluiting bij het leven lijkt te horen, zoals lijden bij het leven hoort. Sociale uitsluitingsprocessen lijken in zich iets autonooms te hebben, iets dat zich onttrekt aan ons eigen autonomie-ideaal dat als het ware zegt dat we overal greep op hebben. Tegelijkertijd botst sociale uitsluiting met ons moreel gevoelen. Dit komt bijvoorbeeld aan het licht als we in ons alledaagse leven geconfronteerd worden met dak- en thuislozen. Eigenlijk vinden we het *moreel* onjuist, het 'beeld' verdraagt zich niet met 'ons' algemene beeld van beschaafde, welvarende samenleving. Maar het voltrekt zich zonder dat wijzelf een *morele of ethische schuld* ervaren.

Maar als wij onszelf niet moreel schuldig voelen voor de thuislozen, wie of wat is dan wel schuldig?¹⁵ Zijn wij als samenlevingscollectief schuldig aan het verschijnsel? Hoort het verschijnsel daadwerkelijk bij het leven en is het leven als zodanig schuldig? Hoort het bij de natuur van de mens? Of hoort het bij een voor ons exterieur kwaad? Een ons onbekende kosmos? En, is schuld dan wel een goede term om over sociale uitsluiting te praten?

De mens is geworpen in het bestaan. Voordat wij er waren, was er al een wereld waarin goed en kwaad reeds naast elkaar bestonden. Wij zijn geworpen in een bestaan dat, in ieder geval ten dele, structureel 'zondig' is. De vraag naar de morele schuld voor sociale uitsluitingsprocessen is te vergelijken met de theologische vragen rondom het begrip 'erfzonde'. Dit begrip is controversieel en allerminst eenduidig. Gelijk tragiek leent het zich ook niet voor het speculatieve denken, maar heeft het zijn thuis in doorvertelde algemeen-menselijke ervaringen. Ook hier vinden we, in de verhalende vorm, een drievoudige grondtrek: (1) De erfzonde bestaat niet los van onszelf, (2) de erfzonde woont onder ons gezamenlijk, ze heeft een collectieve dimensie en (3) tegelijkertijd lijkt het een macht te zijn die zich van buitenaf aan ons opdringt.¹⁶

Deze drie grondtrekken zijn slechts theoretisch te onderscheiden. In dit verband lijkt vooral de tweede grondtrek van belang te zijn maar, nogmaals, zonder de andere grondtrekken te ontkennen. Erfzonde is niet te begrijpen zonder de sociale context waarin het begrip verschijnt in acht te nemen; een sociale context die slechts zeer ten dele beïnvloed wordt door onze autonomie. Erfzonde heeft alles te maken met zondige sociale structuren, die gegeven zijn met het bestaan. Schuld verschijnt in dit kader als radicaal ambivalent. Enerzijds zijn wij al van meet af aan gevangen in de 'erfzonde', anderzijds is deze 'erfzonde' een zonde waarvoor wij geen morele verantwoordelijkheid ervaren en waar wij niet op aangesproken kunnen worden door anderen. Erfzonde gaat aan onze autonomie vooraf. Het wijst ons op een tragische schuld. Ricoeur zelf spreekt in dit verband van een 'existentiële' schuld.

In het verlengde hiervan schijnt het ons toe, dat wij met z'n allen ('uitsluiters' en uitgesloten) deel uitmaken van een collectief dat van meet af aan gekenschetst kan worden als zondig. De structuur van de erfzonde lijkt in dit opzicht op die van de traditie: ze gaat aan ons vooraf, ze wordt ons overgeleverd buiten onze wil en onze invloed op haar is zeer mariginaal. Het zou een overdrijving zijn van onze morele verantwoordelijkheid om te spreken van morele of ethische schuld voor het verschijnsel sociale uitsluiting. De schuld die bestaat, reeds voordat wij er waren, is een tragische schuld. Er is sprake van een tragische schuld van zowel de aangepasten alsook van de onaangepasten.

De herintroductie van een tragisch schuldbegrip heeft een bevrijdend moment in zich. Het tragisch schuldbegrip bevrijdt ons van de overschatting van de morele verantwoordelijkheid, zoals die bijvoorbeeld binnen het calvinisme, maar ook binnen de moderne verlichtingstraditie, lang heeft bestaan. Het voortdurend hameren op de zondigheid van de mensen lijkt, onder een bepaald opzicht, binnen hetzelfde paradigma te staan als een ongebreideld geloof in de maakbaarheid van de samenleving.

Binnen beide stromingen wordt immers impliciet uitgegaan van de noodzaak tot coherentie, non-contradictie en totaliteit.¹⁷ De impliciete eisen die aan het denken worden gesteld, komen in die zin overeen. Binnen beide wijzen van denken wordt een strikte causaliteit gelegd tussen ons handelen en de gevolgen daarvan, op micro- alsook op macroniveau. Een bewustzijn van tragiek dat aan onze wil voorafgaat ontbreekt hierbinnen. Het is echter de vraag of men niet een andere wijze van denken zal moeten aannemen die veeleer vertrekt vanuit de algemeen-menselijke ervaring dan vanuit logische premissen.

Wanneer men op deze wijze over het kwaad denkt, zal men tot de conclusie komen dat het denken over het kwaad noodzakelijk op aporieën stuit die logisch gezien niet op te lossen zijn. Het denken is niet voldoende in zichzelf, maar vraagt om meer: een handelen, een praxis, als protest tegen het lijden, wetende dat de wetenschappelijke vragen naar oorzaak en zin van het lijden voor altijd onbeantwoord zullen blijven. Denken met de vertelde ervaring als uitgangspunt laat ons de stem van de lijdende horen en verwijst ons naar het handelen, naar de praxis.

De terugkeer van het tragische bewustzijn in onze postmoderne samenleving heeft een bevrijdend moment in zich. Het bevrijdt ons van de ongebreidelde drang naar perfectie, van de idee problematische, maatschappelijke vraagstukken *volledig* te kunnen opheffen. De benadering van het verschijnsel sociale uitsluiting vanuit een tragisch perspectief kan ons de ogen doen openen voor een midden tussen enerzijds uitbanning van de uitgesloten uit de samenleving en anderzijds een onhaalbare volledige integratie die het anderszijn van de uitgesloten vergeet. Beide extreme benaderingen komen voort uit een verkrampte houding.¹⁸ Zowel het willen laten verdwijnen alsook het volledig willen integreren van de onaangepasten ontkent dat er dimensies in ons bestaan zijn die aan ons voorafgaan, die wij niet kunnen controleren. Beide benaderingen ontkennen het tragische van het sociale uitsluitingsproces. De tragiek van sociale uitsluiting doet ons inzien dat wij kwetsbare wezens zijn. Dat wij allemaal behept zijn met een tragische schuld en dat wij allemaal deel uitmaken van zondige structuren die er al waren voordat wij er waren.

Dit perspectief bevrijdt ons en verwijst ons naar een adequaat handelend omgaan met het probleem van sociale uitsluiting. Vanuit dit perspectief wordt het mogelijk daadwerkelijk een midden te zoeken tussen agressieve uitbanning en volledige integratie, daadwerkelijk vorm te geven aan een goede rehabilitatie, wetende dat rehabilitatie zelden tot volledige integratie kan uitmonden. Het tragische verlamt niet, mag niet leiden tot fatalisme of tot laissez-faire, maar bevrijdt ons en opent ons de ogen voor een adequaat handelend omgaan met het verschijnsel sociale uitsluiting, dat wil zeggen, dat wij het in de juiste proporties zien. Adequaat aan een werkelijkheid die wij niet kunnen beheersen, maar die er al was voordat wij er waren.

Terug naar 'de onverenigbaarheid'

Onze visie op sociale uitsluiting, zoals verwoord aan het begin van dit artikel, is onder het opzicht van tragiek op drie wijzen nader te beschouwen. In de eerste plaats zijn wijzelf, uitsluiters en uitgesloten, tragische wezens. Voortdurend op zoek naar de beheersing van onszelf, maar tegelijkertijd altijd wetende dat deze zoektocht een eeuwige is. We zijn afhankelijk van grotere machten om ons heen, gedreven in ons handelen door ongrijpbare factoren, veel vaker dan we zelf, met ons geloof in onze autonomie, willen toegeven. De relatieve machteloosheid die aan onze *condition humaine* eigen is, wordt schrijnend aan het licht gebracht door de uitgesloten. Dit is de groep die het ons allen bekende ervaringsgegeven van machteloosheid, van afhankelijkheid van onbeheersbare krachten letterlijk en figuurlijk op straat legt. Direct geconfronteerd met uitgesloten, worden wij, uitsluiters, geconfronteerd met onze eigen tragische conditie.¹⁹ Want de thuisloze, de zwerfer, doet een moreel appèl op ons. We vinden het eigenlijk moreel onjuist dat thuisloosheid bestaat,²⁰ en daarin bestaat als het ware de aantrekkingskracht van uitgesloten. Tegelijkertijd is de thuisloze voor ons een bron van angst, want hij confronteert ons met een gevoel van machteloosheid. We weten immers dat, al zouden we hem willen helpen, we hem niet kunnen helpen. "Eigenlijk is iedere tragedie opnieuw een oefening in bepalen wat mensen kunnen willen, wat zij moeten willen, wat zij nimmer kunnen willen."²¹

In de tweede plaats, en in het verlengde daarvan, maken wij allen deel uit van een samenlevingscollectief dat eveneens gekenschetst kan worden als tragisch. In *De onverenigbaarheid* is gesteld, dat de publieke moraal de basis vormt voor zowel uitsluiting als voor rehabilitatie. Het opheffen van het probleem van sociale uitsluiting is nimmer mogelijk; er zijn geen definitieve oplossingen die uitsluiting weg kunnen nemen en ook dit gegeven is gelegen

in de publieke moraal. Dus is zowel de oorzaak van sociale uitsluiting als de onoplosbaarheid van sociale uitsluiting, alsook de basis voor rehabilitatie gelegen in de publieke moraal. De moraal van de samenleving houdt in haar omgaan met het probleem van sociale uitsluiting het verschijnsel juist in stand.

Tenslotte is er nog het vreemde aan de oorzakelijkheid waar Van Tongeren over spreekt. Dit vreemde valt niet samen met de publieke moraal, maar is er exterieur aan. Het vreemde, dat wat van buitenaf op ons toekomt, maakt echter van de publieke moraal gebruik. Het onbeheersbare, het niet in kaders inpasbare, parasiteert op onze eigen orde. Maar dat is de culminatie van het tragische. Binnen onze publieke moraal is autonomie, zelfbeschikking, de centrale waarde. Alles wordt in het werk gesteld om datgene wat op ons afkomt in onze greep te krijgen. Beheersing van het (ontkende) onbeheersbare lijkt het devies van de publieke moraal te zijn. Maar juist door dit valse autonomie-ideaal, deze preoccupatie met beheersing, dringt het tragische zich nog sterker aan ons op.²² Juist omdat wij voortdurend bezig zijn met beheersing van het tragische, treedt het tragische nog scherper aan het daglicht. Nogmaals, willen wij ons op een proportionele manier verhouden tot het fenomeen 'sociale uitsluiting', dan zullen we ons anders moeten gaan verhouden tot het tragische. Het tragische heeft een plaats in ons leven. Hoe meer we dat ontkennen, hoe sterker het tragische, in zijn tragiek, ons confronteert met onze onmacht het tragische te beheersen.

Proportionele rehabilitatie van de sociaal uitgeslotenenvraagst om erkenning van het tragische in ons bestaan. We moeten het tragische opnieuw een plaats geven in het leven, niet berustend, noch ontkenkend. Een rehabilitatieproces, adequaat aan de werkelijkheid, verwijst ons naar een midden tussen een onhoudbare ontkenning en een onmogelijke beheersing van de tragiek van sociale uitsluiting. Een actief ingaan op een ruisende, krachtige zee met botsende golven, door geen mens te bedwingen.

Noten

*Met dank aan de leden van de Vakgroep Ethiek, Filosofie en Geschiedenis van de Geneeskunde van de KU Nijmegen.

¹Ontleend aan C. Kruithof, *Binnen en ook buiten. Overwegingen bij marginaliteit als sociologisch probleem*, Zeist, Kerkebosch 1991.

²Zie D. Petry, *Rehabilitatie. De zorg voor chronische en ex-psychiatrische patiënten*, in M.H.R. Nuy & E. van de Lisdonk (Red.), *Medicus & Maatschappij*, SWP, Utrecht, 1995.

³F. Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam, Contact, 1993.

⁴"Hoe geëngageerd de onderzoekers naar het verschijnsel thuisloosheid ook zijn en hoe inventief en gedifferentieerd het tegenwoordige hulpaanbod ook is, thuisloosheid is niet iets dat 'een samenleving' onder controle kan krijgen. Zodra dát mogelijk is, zal niemand de samenleving van vandaag nog herkennen. We leven dan slechts bij de oases van onze dromen, terwijl we in werkelijkheid, in ieders leven, te maken hebben met 'woestijnen en oases'" (M.H.R. Nuy, *Thuislozenzorg: feiten en perspectieven*.

Woestijnen en oases, in: *Tijdschr. Sociale Sector*, nr. 11, 1994).

⁵Zie: B. König-Zahn, B. Tax, M.H.R. Nuy, P. Hodiament en P. Heydendael, *Gezondheid en bestaansonzekerheid in Nederland. Literatuurstudie naar de gezondheidssituatie van allochtonen, langdurig werklozen, langdurig arbeidsongeschikten en thuislozen*, Sociaal-economische Gezondheidsverschillen 13, 1993.

⁶P. Ricoeur, *Symbolen van het kwaad: deel II: De mythen van het begin en het einde*, Rotterdam, Lemniscaat, 1970.

⁷Geciteerd in: E.C.F.A. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Nelissen, Baarn, 1982, p. 640.

⁸F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Stuttgart, 1950.

⁹Wij refereren hier aan een artikel van S. de Bleckere, Een filosofie in het teken van de grote gezondheid, in J. Rolies (Red.), *De gezonde burger: gezondheid als norm*, Nijmegen, SUN, 1988.

¹⁰J. de Mul, De domesticatie van het noodlot, in P.J.M. van Tongeren (Red.), *Het lot in eigen hand?*, Baarn, Gooi en Sticht, 1994.

¹¹P.J.M. van Tongeren, Het tragische lot, in *Het lot in eigen hand?*, zie noot 10.

¹²P. Ricoeur, zie noot 6, pag. 47.

¹³M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

¹⁴Zoals verschillende politieke theologen met betrekking tot het lijden van de allerarmsten betogen, zoals: D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart, 1973. En E.C.F.A. Schillebeeckx, zie noot 8, p. 639.

¹⁵Nuy noemt een aantal ontschuldigingsgronden waar de schuldkwesitie juist bij de thuislozen lijkt te zijn gelegen, in *Op de drempel van het derde millennium. Beschouwingen en impressies aan de rand van de armoede*, SWP, 1996.

¹⁶P. Ricoeur, *Kwaad en bevrijding*, Rotterdam, Lemniscaat, 1971.

¹⁷P. Ricoeur, *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986

¹⁸Een interessante, treffende parallel vinden we in het zogenaamde gezondheidsideaal, waarover klinisch psycholoog Dechesne onlangs het volgende opmerkte. "De dood zit ingebakken in ons lijfelijk bestaan. Ook een super de luxe gezondheidszorg kan geen onsterfelijkheid bereiken. Als gezondheid het hoogste goed zou zijn, zouden we geen weg meer weten met chronisch zieken. Maar hoe we het ook wenden of keren, de gezondheidszorg zal niet in staat zijn om alle chronische ziekten uit te bannen." Omgekeerd stelt Dechesne derhalve de vraag, of iemand met gebreken geen zinvol leven kan hebben. In: 'We zijn allemaal ongeneeslijk', *De Gelderlander* 6 november, 1996.

¹⁹Zie: W. Lianorons, 'De praktijk van de dwangopneming. Ervaringen van een

psychiater', in: *Passage IV*, nr. 4, 1995.

²⁰Zie noot 15.

²¹W. Otten, 'De voorstelling van de dood als oplossing', in: H. Achterhuis et al., *Als de dood voor het leven: Over professionele hulp bij zelfmoord*, Amsterdam, 1995.

²²Zie H. ten Have, Autonomie, in: J.J.A. Doolaard (Red.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen, Kok, 1996.