



WAARDIGHEID

Voor wie graag oud wil worden

Frits de Lange

INHOUD

WAARDIGHEID – Introductie

1. Wat is een oud mens waard?

1.1. The ballad of Narayama

1.2. De nieuwe ouderdomszorg

1.3. Participerend burgerschap

1.4. Soevereiniteit en solidariteit

2. Menselijke waardigheid – een verkenning

2.1. Een hinderlijk begrip in de ethiek

2.2. Ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring

2.3. De retoriek van ‘menselijke waardigheid’

2.4. Dimensies van waardigheid

2.4.1. Menschenwürde

2.4.2. Verdienste

2.4.3. Identiteit

2.4.4. Luister

3. Waardigheid: een oud verhaal en de theorie

3.1. De barmhartige Samaritaan als anti-theorie

3.2. De dramatiek van de wederkerigheid

3.3. Kwetsbaarheid, tragiek en mededogen

3.4. Dimensies in de erkenningspraktijk

4. *Menschenwürde*. Kracht en grenzen van de burgerschapsethiek

4.1. Burgerschap: focus op zelfredzaamheid en empowerment

4.2. Modernisering en zelfsturing (Elias, Foucault)

4.3. Een krachtig vaccin tegen seniorisme

4.4. Gemeenschapsliberalisme

4.5. Medemenselijkheid: terug bij af

4.6. 'Van je familie moet je het hebben'

4.7. Vreemd mededogen (Løgstrup)

5. Er nog toe doen

5.1. Dignitas

5.2. Meritocratie: afscheid van de gerontocratie

5.3. Statusverval en prestigeverlies

5.4. Drie therapieën tegen statusangst

6. Wonen in je identiteit

6.1. Identiteit als omhulsel

6.2. Een zelfgekozen leven: autonomie als vrije instemming

6.3. Identiteit in soorten

6.4. De grenzen van het levensverhaal

7. Trouw zijn aan jezelf, tot het einde toe

7.1. De mystieke kern van waardigheid

7.2. Tijd om te gaan

7.3. Waardig sterven

8. Een mooi mens – esthetiek van de ouderdom

8.1. Adembenemend lelijk

8.2. Elegant en glorieus oud worden (het klassieke schoonheidsideaal)

8.3. Belangeloze aandacht (het moderne schoonheidsideaal)

8.4. Het gelaat als openbaring (het romantische schoonheidsideaal)

WAARDIGHEID voor wie graag oud wil worden – Introductie

Het woord waardigheid is niet heel gebruikelijk meer in de omgangstaal. Het klinkt wat plechtstatig en ouderwets. Echt iets voor oude mensen. Misschien is dat ook goed. Op je oude dag waardigheid te bezitten en dan tenslotte waardig te vertrekken; het geeft beter weer waar het in het latere leven om gaat dan het jeugdig spreken over ‘mondigheid’. Zoals zelfontplooiing hoort bij jonge mensen, hoort waardigheid bij ouderen.

Zorginstellingen die ‘waardige zorg’ tot hun beleidsdoelstelling maken (de Vereniging het Zonnehuis bijvoorbeeld) geven daar uitdrukking aan. Dignis, waardigheid, is ook een voor de hand liggende naam waarmee een Noord-Nederlandse zorgkoepel (Lentis) zijn ouderenzorginstellingen siert.

Blijkbaar hoort waardigheid bij ouderen en bij de zorg voor een goede ouderdom. Maar wat is waardig in de bejegening van oude mensen? In dit boek staat die vraag centraal. Waardigheid, menswaardigheid, waardige zorg, waardig levenseinde – het zijn begrippen die de samenleving naar mijn mening niet kan missen om een stevige morele bodem te leggen onder de zorg voor een goede ouderdom. Voor het goede leven, als je oud geworden bent. Maar ook voor het goede sterven, als je uiteindelijk dood moet. Is Dignitas niet ook de naam voor een Zwitserse organisatie voor hulp bij zelfdoding? Waardigheid heeft met respect van doen, maar ook met zelfrespect. Hoe meer er van beide sprake is, des te beter zal het ouderen vergaan, is mijn stellige overtuiging.

Het feit dat de samenleving vergrijst is op zich al voldoende reden om het begrip waardigheid een *comeback* te gunnen. Maar er is nog een andere. Waardigheid betekent op zijn minst: ménswaardig, om het even of het jongeren of ouderen betreft. Welnu, is er geen reden om zich zorgen te maken over de menswaardigheid van de zorg voor elkaar? Zorg voor het welzijn van kwetsbare burgers – en als je maar oud genoeg wordt, wordt iedereen vanzelf kwetsbaar – wordt in onze samenleving steeds minder gedelegeerd aan instituties en overheidsinstanties met hun professionals en steeds meer overgelaten aan de burgersamenleving (civil society) zelf. De nadruk verschuift van de formele, publiek georganiseerde en gefinancierde ouderenzorg naar de informele, private ouderenzorg (zelfzorg, mantelzorg), met voorzieningen die niet specifiek meer alleen op ouderen zijn toegesneden. De ouderenzorg – in de specifieke betekenis van: de concrete zorgrelatie met ouderen – vermaatschappelijkt, en elke burger wordt zijn eigen welzijnswerker.

Ouderdomszorg, in dit boek in de brede zin van het woord verstaan als de maatschappelijke bemoeienis om een goede ouderdom, wordt daarmee weer voorwerp van vrije moraal. Wat menswaardig is, ligt niet meer vast in protocollen en

beroepsethiek, maar wordt steeds afhankelijker van de ruimte in het hart van de individuele burger. Die ontwikkeling dreigt de oudere, als hij eenmaal kwetsbaar of afhankelijk is geworden, moreel gezien weer aan het vrije spel van de maatschappelijke krachten over te leveren. En dat terwijl er in de komende eeuw meer ouderen zullen zijn dan ooit te voren.

Zal de samenleving de maatschappelijke inspanningen die nodig zijn voor een waardige ouderdom collectief op willen brengen? Hoe voorkomen wij dat ouderen als een niet-productieve, zorgslurpende kostenpost, als de nieuwe paria's van de samenleving, worden weggezet? Ooit bezong Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) in een *Oratio de Hominis Dignitate* vurig de lof van de vrije mens die zijn lot in eigen handen neemt. Als nu de waardigheid van oude mensen niet zal worden betuigd, lopen zij kans als profiteurs te worden gebrandmerkt en als de gegijzelden van een zonder hen voortsnellende cultuur met de nek te worden aangekeken. De solidariteit tussen de generaties berust op een kwetsbaar evenwicht en een broos moreel draagvlak. 'Haat en angst jegens de ouderdom zijn oerkrachten', schrijft Frank Schirrmacher in *Het Methusalem-complot*. Er zijn wellicht minder jongeren, maar ze zijn sterk. De samenleving moet doordrongen worden en blijven van de waardigheid van oude mensen en het respect dat ze op grond daarvan verdienen. Er is vandaag een manifest nodig, een *Oratio de Seniorum Dignitate*.

Waardigheid hóórt echt bij oude mensen. Maar los daarvan: op zijn minst behoren ouderen menswaardig te worden bejegend. Als we een moreel ijkpunt nodig hebben voor de omgang met oudere generaties in een vergrijzende samenleving, dan is waardigheid daarom de beste kandidaat, is mijn stelling.

Hoe kan echter zo'n archaïsch woord in de eenentwintigste eeuw nog een morele gidsfunctie hebben? Behalve hopeloos verouderd, is het bovendien een vaag en complex begrip. Het laat zich moeilijk definiëren en operationaliseren. En toch. Ik wil laten zien dat waardigheid een wezenlijk bestanddeel vormt van de culturele 'humuslaag' (Harry Kunneman) die onze moraal voedt. Een achtergrondwaarde, die ons op zijn minst door de bodem van wat het menselijke laat zakken, als ze niet meer hoog wordt gehouden. Waardigheid staat echter voor meer: het begrip heeft zich in de westerse cultuurgeschiedenis ontwikkeld tot een waarde die uitdrukt wat humaan genoemd mag worden en wat niet. Een begrip dat tegelijkertijd verwijst naar een opvatting van goed leven (met daarin persoonlijke vrijheid centraal) en het elementaire respect dat mensen elkaar zonder uitzondering verschuldigd zijn om het mogelijk te maken (gelijkheid). Waardigheid geeft de moraal grond onder de voeten, maar ook een horizon.

Wat kan de lezer verwachten? Ik zet in met een schets van de ouderdomszorg in transitie. Oud worden is niet meer wat het geweest is. De maatschappelijke

arrangementen ten behoeve van de oude dag zijn, net als de visies op wat ouderdom is, ingrijpend veranderd. Was ooit de oudere een Arme Patiënt waarvoor gezorgd moest worden, nu is hij Cliënt, Bewoner en Burger die voorzien moet worden van een zorg- en voorzieningenpakket. Maar hoe zij ook is georganiseerd, de ouderdomszorg is een morele onderneming in haar zorg voor een waardige oude dag. Kan zij die waardigheid ook in de eenentwintigste eeuw blijven garanderen?

In hoofdstuk 1 begin ik met een verkenning van het begrip waardigheid. Hoe er aan gehangen wordt in de zorg om kwetsbare mensen, hoe het als fundament fungeert onder de mensenrechten, maar ook: hoe het als een onmogelijk te hanteren begrip in de ethiek door sommigen het liefst buiten spel wordt gezet. We kunnen het echter niet missen, zal ik betogen. Ook al kunnen we er moeilijk een definitie van geven, als waardigheid wordt geschónden, gaat dat met sterke gevoelens van verontwaardiging gepaard. Die ervaring zet ons op het spoor van de centrale en complexe betekenis die het begrip heeft in morele discours. In de geschiedenis van de westerse moraal heeft waardigheid een rijkgeschakeerde inhoud gekregen. Ik probeer expliciet te maken wat doorgaans impliciet blijft in het gebruik van het woord en sluimerende betekenissen wakker te lezen. Dat hoort bij een hermeneutische ethiek, een stijl van ethiek waarbij ik mij thuis voel.

Ik vergelijk het concept waardigheid met een schilderij dat is opgebracht met meerdere lagen. Ik omschrijf die lagen waardigheid achtereenvolgens als (1) algemene *Menschenwürde*, (2) maatschappelijke status en verdienste, (3) persoonlijke identiteit en vrijheid, en tenslotte (4) als luister. Het is van belang daarbij waardigheid niet als een objectieve eigenschap van individuen te zien, maar oog te hebben voor het relationele karakter ervan. Waardigheid is geworteld in sociale praktijken. Waardigheid, zo betoog ik in hoofdstuk 3 dan ook, is geen begrip, maar een sociale erkenningspraktijk.

In de daaropvolgende hoofdstukken verken ik laag voor laag het waardigheidsschilderij in zijn betekenis voor oude mensen. ‘Oude mensen’, die term moet hier breed worden genomen. De ouderdom heeft vele gezichten. De vitale senior, de kwetsbare en de zorgafhankelijke oudere zijn er al drie. Ouderdom komt in fasen of schoksgewijs, maar kan voor iedereen weer verschillend uitpakken. Ouderdom is een subjectieve ervaring, maar ook een ‘objectieve’ maatschappelijke en culturele constructie. Ik koppel ouderdom daarom niet aan leeftijd noch aan een specifieke fysieke hoedanigheid. Ouderen zijn in dit boek heel in dit algemeen de mensen die zichzelf als oud ervaren dan wel door de samenleving als oud worden beschouwd. De subjectieve ervaring van ouderdom is doorgaans gekoppeld aan het besef dat men aan de tweede levenshelft is begonnen. De levenshelft die begint op het moment dat men beseft dat er geen derde meer volgt. De ouderdom is de fase van het krimpende tijdsperspectief, de ervaring van de eigen eindigheid. De ‘objectieve’ ouderdom daarentegen is een maatschappelijke

constructie. Iemand is oud als hij door anderen als oud wordt beschouwd en bejegend. Subjectieve en objectieve ouderdom beïnvloeden elkaar sterk: je voelt je snel oud als anderen je als oud zien.

Menselijke waardigheid is echter niet aan leeftijd of levensfase gebonden en geldt voor elke burger, jong of oud, zo laat ik in hoofdstuk 4 zien. Juist haar leeftijdsloosheid maakt haar echter voor ouderen van belang. Omdat zij zonder aanzien des persoons geldt, is de algemene *Menschenwürde* die in de mensenrechten en in de grondwet wordt omschreven, een krachtig medicijn tegen ouderdomsdiscriminatie. *Ageism* (of, zoals ik liever zeg: seniorisme) is een breed geaccepteerde en vaak subtiel gepraktiseerde vorm van schending van de waardigheid van oude mensen, die met een sterke burgerschapsmoraal kan worden bestreden. Maar hoe krachtig ook het burgerschap, het garandeert onvoldoende de waardige ouderdom voor de grote generatie ouderen op komst. Het begrip waardigheid is niet uitgeput in zijn betekenis van 'gelijk respect'. Naast gelijkheid en rechtvaardigheid drukt het ook zorg uit, solidariteit en mededogen. Ook een waardige ouderdom kan daar niet zonder. Als zelfzorg niet meer lukt moet er een beroep kunnen worden gedaan op de zorg van anderen in de naaste omgeving, tenslotte ook op vreemd mededogen.

Hoofdstuk 5 gaat in op de sociale verdienste van oude mensen, die snel aan status lijkt in te boeten in een cultuur die de jeugd adoreert en door een economie die berust op snelle informatie en hoge productiviteit. Hoe voorkomen we dat oude mensen maatschappelijk gesproken als waardeloos, want nutteloos, worden weggezet? Hebben ouderen wellicht ook andere verdiensten dan economisch meetbaar rendement? Of is het hebben van verdiensten eigenlijk niet nodig voor een waardige ouderdom?

Dat zou kunnen, beweer ik. In een geïndividualiseerde cultuur is men immers minder van sociale status afhankelijk dan vroeger. Het hebben van een stevige persoonlijke identiteit is belangrijker dan een hoge sociale positie. Je kunt maling hebben aan wat anderen van je denken en toch lekker in je vel zitten. Iemand zijn in de ogen van jezelf en anderen is vooral een zaak van karakter en persoonlijkheid. In hoofdstuk 6 stel ik de vraag wat dat voor ouderen betekent. Zijn zij (nog) iemand die respect kan opbrengen voor zichzelf? De kern van persoonlijke waardigheid berust uiteindelijk in de vrije instemming met wie wij zijn, is mijn stelling.

Hoe blijf je 'meester van je lot, kapitein op het schip der ziel' (William Ernest Henley) als je de ene na de andere verlieservaring (lichamelijk, mentaal, sociaal) te verwerken krijgt? Wie ouder wordt, krijgt er vroeg of laat geheid mee te maken. In het daaropvolgende hoofdstuk 7 verken ik een drietal strategieën die mensen kunnen inzetten om hun persoonlijke waardigheid te behouden als ze niet meer zijn kunnen wie ze vroeger waren. Daar hoort ook waardig sterven bij.

Een oud mens verliest zijn luister – zo drukken we uit dat hij zijn of haar waardigheid kwijt raakt. ‘Ontluisterend’ zeggen we dan, vaak rondom een levenseinde. Is er aan de ouderdom *überhaupt* wel glans te ontlelen? Bestaat er zoiets als een glorieuze oude dag? Met die uitdagende vraag sluit ik in hoofdstuk 8 het boek af. Aan de ene kant zeggen we iemand die waardig oud wordt soms: wat een schitterend mens! Maar tegelijk klinkt het in één adem alsof het een staande uitdrukking is: oud-en-lelijk. Ik zal echter het tegendeel beweren: een oud mens kan een mooi mens zijn. Je moet het echter wel willen zien.

Ik wil Max de Coole, Toon Verlaan (redactie Geronreeks) en Pieter Vos (Protestantse Theologische Universiteit) hartelijk danken voor hun kritisch meelezerschap. Ook ben ik de deelnemers aan de Masterclass Ouder Worden in Perspectief, in het bijzonder Evelyn Noltus, erkentelijk voor hun inspirerende praktijkverhalen, waarvan een aantal in dit boek is opgenomen.

Hoofdstuk 1. Wat is een oud mens waard?

In een tijd dat Nederlandse politici het wagen om in de Tweede Kamer vragen aan een minister te stellen als: wat kost een allochtoon? moet er ook van de vraag: wat is een oud mens waard? niet vreemd worden opgekeken. De kans is groot dat we, collectief verontwaardigd, weigeren er op in te gaan. Zo'n impertinente vraag hoort niet op de maatschappelijke agenda: een mens is oneindig veel waard, om het even hoe oud hij of zij is. Het christelijke en humanistische erfgoed heeft onder ons, van Jezus Christus tot Immanuel Kant, de gedachte gemeengoed gemaakt dat de waarde van een mens niet in geld is uit te drukken, en dat menselijke waardigheid een goed is dat boven alles verheven is en beschermd moet worden. 'Alles heeft een prijs of een waarde', schreef Immanuel Kant. 'Wat een prijs heeft kan ook vervangen worden door een equivalent; wat daarentegen boven elke prijs verheven is, en dus niet in een equivalent is uit te drukken, dat heeft een waarde.' In een liberale democratie worden mensen als onvervangbaar en uniek beschouwd. Zij mogen niet verhandeld worden, zij hebben een oneindige waarde, onafhankelijk van hoe oud ze zijn.

Niet dat het altijd zo geweest is. In het Westgotisch recht in de zesde eeuw verschilde al naar gelang de leeftijd de schadevergoeding die geëist werd in geval van moord. '60 gouden stuivers voor een kind van 1 jaar; 150 voor een jongen van 15 tot 20 jaar; 300 voor een man van 20 tot 50 jaar; 200 voor een man van 50 tot 65 jaar; 100 voor een man ouder dan 65 jaar; 250 voor een vrouw van 15 tot 40 jaar; 200 voor een vrouw van 40 tot 60 jaar.' Het leven van ouderen nam gradueel in waarde af; van een kind – nog geen handvol stuivers waard – nam het met de jaren toe. In het Europa van 2010 vinden we dat doorgaans echter een primitieve gedachte, en schatten elk mens even hoog in. Dat geldt ook voor oude mensen. Maar zal het zo blijven?

De maatschappelijke kosten van de vergrijzing zullen toenemen, naarmate de levensverwachting stijgt. De zorg om het welzijn en de gezondheid van steeds meer en steeds ouder wordende mensen vraagt een enorme investering in geld en menskracht.

De zorgkosten zullen, zo becijfert het Centraal Planbureau in 2010, oplopen van 10 naar bijna 14 procent van het Bruto Binnenlands Product in 2060. De uitgaven voor de AOW stijgen van krap 5 procent naar 8,5 procent in 2040. Zullen we dit als samenleving willen blijven doen, ook als het meer wordt? Een derde van de ouderen boven de vijftig heeft last van dementie. Het aantal gevallen van dementie waaronder de ziekte van Alzheimer zal de komende twintig jaar verdubbelen. Hoe zorgen we voor voldoende zorg voor de alleroudsten, als er niet alleen steeds meer ouderen zullen zijn maar ook steeds minder jongeren zijn – en naar verhouding ook minder middelen – om die zorg te verlenen?

De veroudering van de bevolking zal leiden tot een sterke oploep van de collectieve zorgkosten, vooral voor de langdurige zorg. Wij splitsen de zorgsector op in zvw [zorgverzekeringswet: op genezing gerichte zorg] en awbz [langdurige zorg en verpleging]. De zvw bevat de kosten voor de curatieve zorg, zoals voor geneesmiddelen, ziekenhuizen en huisartsen. De awbz vergoedt de kosten voor langdurige zorg aan gehandicapten en ouderen. Voor beide sectoren heeft het RIVM de gemiddelde kosten per leeftijd berekend. Na relatief hoge uitgaven voor een nuljarige, stijgen de zvw-kosten van 710 euro voor een eenjarige naar een top van 5400 euro voor een 87-jarige. Gemiddeld genomen zijn de zvw-uitgaven voor een oudere (65+) met 4500 euro per jaar ongeveer drie keer zo hoog als voor iemand in de werkzame leeftijd (20-64). Zoals verwacht stijgen vooral de awbz-kosten sterk met de leeftijd. Dit komt niet zozeer doordat de uitgaven per 'zieke' toenemen, maar veel meer doordat op hogere leeftijd een groter deel van het cohort aanspraak maakt op awbz. Terwijl de awbz-kosten pas voor een gemiddelde 67-jarige de 1000 euro overschrijden, kost de verzorging en verpleging van een 75-jarige reeds meer dan 3000 euro, van een gemiddelde 83-jarige meer dan 10 000 euro en ten slotte van een gemiddelde 92-jarige meer dan 30 000 euro.

CPB 2010

1.1. The ballad of Narayama

Op zijn minst willen we toch een menswaardige ouderdom. Maar wie zijn 'we'? En wat is een waardige ouderdom, wat is waardige ouderenzorg? In the Ballad of Narayama, een film uit 1983 van Shohei Imamura, worden we meegenomen naar een Japans bergdorp, waarin het gebruikelijk is dat ouderen boven de zeventig door hun oudste zoon naar de top van de berg Narayama worden gedragen, om er in de sneeuw te sterven bij de berggod Orin. Een vitale vrouw van negenenzestig bereidt zich voor. Ze schikt zich uiteindelijk in haar onvermijdelijk lot en blijft sereen achter in de sneeuw. Haar buurman, van dezelfde leeftijd, strubbelt tegen. Hij moet vastgebonden worden en klampt zich gillend en schreeuwend vast aan zijn zoon. De film laat ons in verwarring achter en roept indringende vragen op over de relatie tussen ouders en kinderen, ouder worden en sterven, opeenvolgende generaties, leven en dood. We denken terwijl we de film zien aan onze verpleeghuizen en aan het langzame afbraakproces van dementie en Alzheimer. Maar één ding weten we ondertussen wel zeker: zo willen wij het nooit. Maar hoe sterk is dit 'wij', hoe sterk is dit: 'nooit'?

Narayama is een brute vorm van ouderdomszorg. Het kan ook subtieler, maar niet minder radicaal. In een futuristische roman van de Engelse filosoof Steven Lukes is de hoofdpersoon, professor Nicholas Caritat, op zoek naar de best denkbare van alle werelden. Hij bezoekt ook Utilitaria, een samenleving geordend volgens het principe van het zo groot mogelijke geluk voor zoveel mogelijk mensen. Hij komt er in wat zijn gids aanduidt als 'een bejaardenhuis'. Het verblijf is er voor bewoners echter van korte duur. Nicholas ziet een dertigtal oude mensen, mannen en vrouwen in verschillende

stadia van hulpbehoevendheid, langs donkere wanden in een smaakvol aangekleed en gemeubileerd vertrek zitten. Achterin zijn grote dubbele klapdeuren. Erboven staat in grote gouden letters “vaarwel”. ‘De bejaarden in de zaal – het viel Nicholas op dat geen van hen heel oud was – maakten een opmerkelijk tevreden indruk,’ lezen we. En toch worden ze straks één voor één opgeroepen om achter de deur te verdwijnen, om niet weer terug te komen. Erg? Neen, want ze zijn er stuk voor stuk zelf van overtuigd dat hun pijnloze dood, hoewel wel wat voortijdig, bijdraagt aan het grootst mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen. Is het niet beter, goedkoper, prettiger om op je zeventigste gezond dood te gaan, dan zwaar zorgafhankelijk op je negentigste?

Ook al discussiëren we tegenwoordig over hulp bij zelfdoding in het zicht van voortschrijdende dementie (ik ga er in hoofdstuk 7 op in), ook deze ‘oplossing’ voor de ouderdomszorg deugt niet, is ogenschijnlijk nog de consensus. We willen geen Narayama, geen Utilitaria. In sommige samenlevingen worden ouderen gedood of alleen achter gelaten. Onder eskimo’s van Alaska was het gebruikelijk dat een oud mens de dag van zijn eigen dood bepaalde. Hij vertelde zijn levensverhaal, bad, gaf instructies aan zijn stamgenoten over wat hen te doen stond en verliet dan zijn gemeenschap om te sterven op de ijsvlakte in het barre poollandschap. In Noord-Siberië stelden mannen de dag van hun dood vast, die vervolgens door hun eerstgeboren zoon werd voltrokken. Uit dezelfde streek is de gewoonte bekend dat, wanneer in moeilijke tijden een man niet meer mee op jacht kon, hij zich in overleg met de groep van het leven beroofde door zich te laten bevriezen of de sneeuwvlakte in te lopen tot hij uitgeput raakte. De Ojibwa indianen rond het Winnipegmeer lieten de oudste ouderen achter, of offerden hen, net als de Siriono in het Boliviaanse oerwoud. Onder de Dinka’s van de Boven Nijl werden priesters op hun eigen initiatief door de bevolking levend begraven, omdat ze geloofden dat alleen zo hun geest met die van de voorvaders verenigd zou worden en niet zou gaan rondspoken. De inwoners van het Griekse Keon hadden volgens de overlevering in de oudheid de gewoonte zichzelf te doden als ze tegen de zestig liepen. Wij – ik kan toch nog van een consensus spreken? –, wij daarentegen willen dat ouderen zo lang mogelijk waardig blijven leven, en pas doodgaan als er voor hen geen menswaardig bestaan meer mogelijk is.

Maar het kan verkeren. Een riant zorgsector zou de bittere pil van de ouderdom kunnen vergulden. Echter, door de ontgroening van de samenleving zijn er minder handen, door de druk op de collectieve middelen is er minder geld, en door de individualisering van de samenleving lijkt er minder solidariteit beschikbaar. Voor wie niet zelf kan zorgen dat er voor hem of haar goed gezorgd wordt, rest slechts een ‘schraal’ zorg- en welzijnsregiem. Hoe schraal kan zorg worden, wil zij mensen onwaardig zijn? Veel ouderen dreigen door de mazen van de AWBZ (Algemene Wet Bijzondere Ziektekosten) en de Wmo (Wet Maatschappelijke Ondersteuning) heen te glippen, en door slechte huisvesting, sociaal isolement en verwaarlozing een kwaai

oude dag tegemoet te gaan. ‘Zelfredzaamheid’ is het leeftijdsafhankelijke devies voor de hedendaagse burger, zal ik in hoofdstuk 4 laten zien. Ook ouderen worden geacht zichzelf te redden. Maar wat als dat op een dag niet meer kan?

Tegen 2040, als het hoogtepunt van de vergrijzing bereikt wordt zullen 65-79-jarigen ruim 17% van de bevolking uitmaken, en tachtigplussers meer dan 8%. Dit zijn de groepen die van zorg en hulp afhankelijk zullen worden, ook al zal het merendeel van hen zelfstandig blijven wonen. Het aantal gebruikers van de collectief gefinancierde verpleging en verzorging (inclusief huishoudelijke hulp, die sinds januari 2007 via de Wmo geregeld is) zal de komende jaren sterk stijgen. In een studie ten behoeve van een verkenning van de toekomst van de thuiszorg (Toekomst Zorg Thuis 2020) becijfert gerontoloog Dick Knook op grond van cijfers van het Centraal Bureau voor de Statistiek wat dat betekent:

‘Als gevolg van de verdere vergrijzing van de bevolking en van de verschillende andere hierboven al genoemde factoren, zoals de transmuralisering, is de vraag naar thuiszorg de afgelopen jaren sterk toegenomen. Het aantal 65-plussers met extramurale zorg steeg in de periode 1999-2006 van 380.930 naar 492.287, dat is in totaal met 29 procent. Tussen 2000 en 2006 groeiden de geleverde uren extramurale verpleging en zwaardere zorg echter met maar liefst ruim 100 procent, de uren persoonlijke verzorging met 70 procent en de uren huishoudelijke verzorging met 56 procent. Het totale productievolume aan extramurale zorg is jaarlijks met gemiddeld bijna 10 procent gestegen. Hierbij is opvallend dat het zorgvolume sneller stijgt dan het aantal patiënten dat zorg ontvangt. De hoeveelheid zorg per patiënt neemt dus toe. (...) Grafisch gezien verloopt deze stijging vrijwel rechtlijnig.’

D.L. Knook

Met de ouderenzorg (intra- en extramuraal) was in 2006 een bedrag van bijna twaalf miljard gemoeid. De gemiddelde jaarlijkse prijsstijging van de gehele ouderenzorg is drie procent. Jaarlijkse groei het volume van de thuiszorg bijna tien procent, de verwachting van een groei van twaalf procent lijkt aannemelijk, aldus Knook. Zullen we die maatschappelijke kosten collectief blijvend op willen brengen?

1.2. De nieuwe ouderdomszorg

Door de toenemende vergrijzing, ontgroening en de maatschappelijke druk die dat met zich meebrengt wordt een kwaliteitsborg voor de zorg voor het welzijn van ouderen steeds zorgelijker. Waarom zouden ouderen recht hebben op een onevenredig groot deel van de collectieve middelen? Ouderen van nu en straks hebben het doorgaans beter dan ouderen in vorige generaties. Ze genoten een betere opleiding, bezitten een betere gezondheid, hebben meer geld en wonen beter. Niettemin worden voor een

flink aantal van hen de laatste levensjaren overschaduwde door armoede, chronische ziekte en handicaps, dementie en sociaal isolement.

De goedkoopste ‘oplossing’ zou zijn een collectieve huisvesting met minimale medische zorg. Met tien ouderen tegelijk ‘op zaal’. Niemand wil echter meer terug naar de paternalistische bemoeizorg van vroeger. Het zou een terugkeer betekenen naar ons Narayama. De betutteling uit vroeger tijden is ouderen van vandaag onwaardig: ze bevestigt hun gemarginaliseerde, afhankelijke positie in de samenleving, werkt stigmatiserend en is vernederend. In het eerste ouderenbeleid dat na de Tweede Wereldoorlog die naam mocht dragen, werd de oudere gezien als Arme (de bejaardenzorg emancipeerde ooit uit de armenzorg) of als Zieke, of als allebei tegelijk, en kon hij aanspraak maken op inkomens- en huisvestingssteun en medische zorg. Ouder worden werd gezien als een toenemend deficit. Ze hadden hun bijdrage aan de samenleving geleverd, en waren bezig de epiloog in hun levensboek te schrijven. Hun taak was het niet te participeren, maar zich te ‘dis-engageren’. Ouderen werden bijgestaan in het zich langzaam maar zeker terugtrekken uit de samenleving. De bijstand bestond uit door de overheid gestuurde zorg, door medisch geschoolde professionals binnen een intramurale, van de samenleving gescheiden setting. De bejaardenverzorgster droeg een witte verpleegstersschort.

Vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw is echter het model van de actieve, zelfredzame burger het paradigma geworden in de sector van ouderenzorg en -welzijn. Een waardige ouderdom betekent voor de Nieuwe Oudere van vandaag dan ook: zelf de regie houden, zelfredzaam, autonoom zijn, tot het einde toe. Het heersende burgerschapsmodel heeft met de sociaal-medische visie gebroken. Zelfs in het verpleeghuis van nu is de Arme Patiënt een Cliënt en Bewoner geworden. De visie op ouder worden is veranderd. Succesvol ouder worden wordt gezien als zo lang mogelijk het leven voortzetten op een actieve manier. In de gerontologie werd dit perspectief verwoord in de continuïteits- en de activiteitstheorie van Robert J. Havighurst. De overheid stuurt ook minder, maar stelt kaders en faciliteert. Hulp bestaat primair uit preventie en ondersteuning bij zelfzorg en het organiseren van informele zorg of vrijwilligershulp, zodat er zolang mogelijk zelfstandig kan worden gewoond. De zorg vermaatschappelijkt. De oudere wordt als ‘soevereine burger’ aangesproken. Hij schrijft in zijn ouderdom niet de epiloog, maar voegt nog een laatste, volwaardig hoofdstuk aan zijn levensboek toe. Het ‘augustinse’ paradigma dat de ouderdom in het spoor van de kerkvader Augustinus in het teken stelde van het vertrek uit dit aardse leven en een meditatieve voorbereiding op de toekomstige eenwording met God, is afgelost door een ‘ciceroniaans’ model, waarbij in het verlengde van de zelfbeschikkingsethiek van de stoïsche wijsgeer Cicero ‘doorgaan tot het niet langer meer kan’ het devies is. Ouder worden is inmiddels ook niet iets meer dat je bij hoge uitzondering overkomt, als een

van de laatste overlevenden van een generatie, maar een hoog risico waarvoor je je als burger hebt in te dekken.

	1950 – 1970	1970 – heden
	Sociaal-medisch regiem	Burgerschap
<i>Visie op Ouderdom/oudere</i>	Deficit/ epiloog Disengagement	Continuïteit Activiteit
<i>Status oudere</i>	Arme/ Patiënt	Soevereine burger
<i>Rol overheid</i>	Sturing	Kaderstellen en facilitering
<i>Aard van bijstand</i>	Verzorging/ behandeling	Preventie Ondersteuning
<i>Plaats</i>	Instituut	Thuis en in de buurt

Afb. 1 Verandering van visies op ouderenbeleid 1950 – heden

Deze culturele verschuiving in de richting van zelfstandig burgerschap wordt door de overheid bevestigd en bekrachtigd. De Onderdaan is Participant geworden. Meedoen is het devies; als het even kan, mag niemand meer aan de kant staan. Ouderen blijven verantwoordelijk voor de zelfstandige vormgeving van hun leven, zolang het kan. In de levenslooppolitiek wordt ouderdom niet meer gezien als terugtrekking uit het actieve leven maar als prolongatie van de volwassenheid. Vandaar dat overheden van een categoriaal ouderenbeleid ook steeds minder willen weten; de waardigheid van oude mensen verschilt immers niet wezenlijk van die van jongere.

De ouderdomszorg is daarmee zijn geïnstitutionaliseerde overzichtelijkheid kwijtgeraakt. De ‘nieuwe ouderenzorg’ is samengesteld uit een complexe mix aan intermenselijke en maatschappelijke netwerken met een grote diversiteit aan financieringstromen en organisatiestructuren. Het bejaardenhuis bestaat niet meer. De intramurale zorg in het verzorgings- en verpleeghuis, vroeger het hart ervan, is nu nog slechts één, voor steeds minder ouderen geldend onderdeel. Naast de gezondheidszorg en de thuiszorg (ZT), vormen mantelzorg en vrijwilligerszorg een steeds belangrijker wordende component. In Nederland zorgen meer dan 2,5 miljoen mantelzorgers langdurig en onbetaald voor hun chronisch zieke, gehandicapte of hulpbehoevende partner, ouder, kind of ander familielid, vriend of kennis. Dat meldt Jancor de Boer, WAARDIGHEID (mei 2010)

directeur van Mezzo, een landelijke vereniging voor mantelzorgers en vrijwilligerszorg. Mantelzorg vloeit rechtstreeks voort uit een persoonlijke relatie. Daarnaast zijn er in Nederland meer dan 400.000 vrijwilligers in de zorg actief via organisaties voor vrijwillige thuishulp, buddyzorg of vriendendienst. Ook bij die zorg staat de persoonlijke betrokkenheid centraal. De zorg betreft veelal sociaal emotionele ondersteuning. Soms vraagt de mantelzorger om een vrijwilliger die de zorg tijdelijk over neemt. In dat geval wordt wel van 'respijtzorg' gesproken.

Naarmate de overheid 'zich terugtrekt', worden zorg en welzijn steeds meer afhankelijk van informele, persoonlijke banden. De burger wordt op eigen benen gezet, en als hij extra handen nodig heeft die hem daarbij ondersteunen, dan zijn dat die van zijn medeburgers. De nieuwe ouderdomszorg, dat wordt vooral de zorg van ouderen voor zichzelf en van jongeren en ouderen voor elkaar.

1.3. Participerend burgerschap: de re-moralisering van de solidariteit

In de nieuwe ouderdomszorg (wettelijk belichaamd in de AWBZ en de Wmo) is *participerend burgerschap* een centraal concept. De verzorgingsstaat oude stijl, waarbij de overheid de solidariteit via belastinggelden organiseerde en reguleerde, ligt definitief achter ons. Solidariteit is niet administratief en anoniem meer, maar doet een beroep op het burgerlijk geweten. Zoals eertijds, vóór de komst van de verzorgingsstaat, een beroep gedaan werd op de liefdadigheid en de kerkelijke diaconie.

De anonieme solidariteit blijkt in het zicht van de vergrijzing niet alleen onbetaalbaar geworden, maar maakt de burger ook passief: zij kweekt en bevestigt een houding van 'Den Haag regelt het wel'. Nu wordt een steeds groter beroep gedaan op 'actieve solidariteit'. De leidende idee erachter, aldus Margo Trappenburg die er haar oratie aan besteedde, is dat het goed is als mensen meedoen aan 'de gewone maatschappij'. Het is beter voor kwetsbare groepen, maar het is ook goedkoper. Het geld dat wordt bespaard op instituutzorg en speciale voorzieningen kan worden gebruikt om iedereen te laten wonen, leren en werken in de gewone maatschappij. Voor ouderen betekent dit dan dat zij zo lang mogelijk zelfstandig moeten blijven wonen en zo laat mogelijk met pensioen moeten gaan. Wie hulpbehoevend wordt moet in eerste instantie worden geholpen door partners, kinderen, burens en kennissen. Alleen als die hulp niet langer genoeg is kan een beroep worden gedaan op de thuiszorg.

Actieve solidariteit kan dus toe met minder belasting en premies. 'In plaats daarvan wordt van de gemiddeld capabele, lichamelijke en geestelijk gezonde man of vrouw verwacht dat hij of zij metterdaad hulp verleent aan oudere, minder valide burens en collega's.' So far so good, kan men zeggen. Trappenburg plaatst echter ook een aantal kritische kanttekeningen bij het beroep op actieve solidariteit. De lasten worden niet rechtvaardig verdeeld, oordeelt zij. 'Sociale gedachte, asociale uitwerking', kopte de NRC boven haar rede. De passieve solidariteit van de verzorgingsstaat kon immers via

WAARDIGHEID (mei 2010)

belastingen nog eerlijk verdelende rechtvaardigheid afdwingen. De sterkste schouders dragen de zwaarste lasten. Bij actieve solidariteit is veel minder duidelijk wie wat bijdraagt. Voor de ouderdomszorg kan het betekenen dat van mensen in buurten met een zwakke sociale structuur waar ouderen gemakkelijk tot sociaal isolement en zelfverwaarlozing dreigen te vervallen, veel meer van burens wordt verwacht dan van bewoners in buurten waar senioren op anderen kunnen terugvallen en hun zorg goed hebben kunnen regelen. Actieve solidariteit zet bovendien een premie op een asociale opstelling. Solidariteit laat zich niet afdwingen. Wie aangeeft voor burenhulp niet thuis te zijn, komt er makkelijk mee weg. In haar onderzoek naar burgerschap kwam Evelien Tonkens, naast burgers die best bereid zijn om in kleine kring zorg te bieden, dan ook een grote groep burgers tegen die zij de 'lijdelijk-liberalen' noemt: zij hebben niets met anderen en willen het liefst met rust gelaten worden.

Met het beroep op actieve solidariteit wordt een volgende stap in de geschiedenis van welzijn en zorg gezet. De 'fatale trias' van armoede, ziekte en onwetendheid was eeuwenlang het terrein van kerkelijke en charitatieve zorg. In de negentiende en twintigste eeuw nam de overheid de verantwoordelijkheid van de kerk over. Dat resulteerde in een sociaal verzekeringsstelsel van 'gegeneraliseerde verafhankelijking' (Abraham de Swaan). De solidariteit kreeg een algemeen en anoniem karakter in voorzieningen voor gezondheidszorg, huisvesting en sociale bijstand. Nu de verzorgingsstaat opschuift in de richting van een participatiemaatschappij lijkt de zorg (weer?) bij de individuele burger zelf gelegd te worden. Er vindt een re-moralisering van de solidariteit plaats, die doet denken aan voor-moderne tijden. Met dit verschil: terwijl het morele dictaat tot bijstand vroeger van buitenaf werd opgelegd door sociale druk, de leer van de kerk of een belastingaanslag, moet de wil om te helpen nu uit het hart van de burger zelf komen. Er is geen sociale controle, religieuze plichtsethiek of gesanctioneerde regelgeving meer die er op toeziet dat wij elkaar bijstand verlenen. Het is aan onszelf. Van een systeem van *Fremdzwang* zijn we geëvolueerd naar een systeem van *Selbstzwang* (Norbert Elias). Het antwoord op de vraag: waarom zou ik mijn hulpbehoevende naaste helpen? is niet meer te delegeren aan kerk, groep of staat, maar dringt zich op aan het individuele geweten.

1.4. Soevereiniteit en solidariteit: ouderdomsbeleid als morele onderneming

Toch hoeven we ons, als het tenminste aan de Nederlandse overheid ligt, geen zorgen te maken om het welzijn van de komende generatie ouderen. Zij legt een hecht moreel fundament onder haar ouderdomsbeleid, waarbij het geweten van de burger wordt aangesproken op eigen verantwoordelijkheid en medemenselijkheid. In de in 2005 verschenen nota *Ouderenbeleid in het perspectief van de vergrijzing* wordt een langetermijnvisie op de vergrijzende burger in de eenentwintigste eeuw geschetst en

gemeld wat hij van de overheid te verwachten heeft. Afscheid wordt genomen van een categoriaal, gecompartmentaliseerd ouderdomsbeleid. Ook ouderen zijn volwaardige leden van de samenleving, die werken, wonen, mobiel zijn, en op z'n tijd zorg en welzijn nodig hebben. De nota ontwerpt een integrale visie op de plaats van ouderen in de samenleving. Over een kwart eeuw zullen zij een kwart van de bevolking uitmaken. Vergrijzing moet echter als een verrijking en niet in de eerste plaats als een probleem worden beschouwd, zo luidt de inzet. Hoe we straks oud zullen worden? Terwijl de scenario's zelf nog onzeker zijn, liggen de waarden onder het overheidsbeleid stevig verankerd. 'In het beleid moet doorklinken dat het gaat om respect voor de ander, verbondenheid voelen, rekening houden met elkaar, interesse tonen voor wat er in de ander omgaat.' Deze morele noties zijn het kenmerk van een 'cultuur van respect en wederkerigheid'. Daarbij zijn ouderen niet alleen de aandacht- en zorgvragende partij, maar leveren zij ook een bijdrage. De nota legt veel nadruk op de actieve (ook arbeids)participatie van ouderen aan de samenleving. Dat is niet alleen een wens van de mondige, actieve senior zelf, maar ook een noodzaak om de AOW en de gezondheidszorg betaalbaar te kunnen houden. Eerlijk delen en een evenwichtige verdeling van de lasten tussen de generaties zijn belangrijke ethisch uitgangspunten voor het beleid.

Naast het principe van *rechtvaardigheid* worden in de nota nog twee andere ethische principes naar voren geschoven. Ook hier kan worden gesproken van een re-moralisering van de ouderdomszorg. In de eerste plaats wordt er gewezen op de individuele *verantwoordelijkheid* van de ouder wordende burger zelf. De overheid decentraliseert en laat meer aan de burger zelf over. Dat moet wel, financieel gezien, maar de burger wil het zelf graag ook. Een geïndividualiseerde samenleving vraagt om differentiatie en maatwerk (o.m. zichtbaar in de Wmo). Ouder worden betekent doorgaans leven met verlies. De oudere dient echter zelf naar vermogen dat verlies te compenseren. 'Oud worden we allemaal, dus niemand kan zeggen dat hij dit niet kon voorzien.' De kloeke taal van de laatmoderne 'keuzebiografie' klinkt in de nota door: de burger is verantwoordelijk voor zijn levensloop en de keuzes die hij daarin maakt, zijn inkomen, maar ook in zekere mate zijn gezondheid. Ouderen zijn 'soevereine en volwaardige burgers' – daar moeten ze ook op kunnen worden aangesproken.

In de nadruk op de maatschappelijke participatie van ouderen klinkt ook de zorg van de overheid door voor de sociale cohesie tussen jong en oud en tussen ouderen onderling. *Solidariteit* is het andere morele principe waarmee de overheid een beroep doet op de burger. Zij moet geworteld zijn in concrete ervaringen van verbondenheid, in familieverband, in de buurt en in de samenleving als geheel. Ouderen van nu hebben meer mogelijkheden dan vroeger. Door hun maatschappelijke bijdrage zijn ze niet alleen een ontvangende maar ook een gevende partij. Die solidariteit wordt primair niet als eenzijdige hulp van bovenaf (als zorgstatelijke 'zorg') verstaan, maar als wederkerige

dienstverlening, als solidariteit ‘*vanuit de samenleving*’. In het veiligstellen van de AOW en de basale gezondheidszorg voor kwetsbare ouderen, maar ook in het inzicht dat stimulering en ondersteuning van de mantelzorg van groot belang is, toont zich de overheid als ‘schild voor de zwakkeren’, als hoeder van deze solidariteit. De verzorgingsstaat mag dan wel ‘selectief’ geworden zijn, maar zij is nog niet afgeschaft. Ouderen zijn als soevereine burgers zelf verantwoordelijk voor het compenseren van het verlies van belangrijke hulpbronnen voor een zelfstandig bestaan. Maar niet iedereen is dat gegeven. ‘Dan is solidariteit vanuit de samenleving noodzakelijk om met respect en waardigheid die soevereiniteit van elke oudere te borgen.’ Die solidariteit vertaalt zich o.a. in de garantie van een kwalitatief goed basispakket van curatieve zorg en verzorging voor die ouderen die daarin onvoldoende kunnen voorzien. ‘Wanneer mondige en zelfredzame burgers meer zelf verantwoordelijkheid dragen voor hun dagelijkse verzorging, kan de overheidszorg zich concentreren op hen die de bescherming van de overheid echt nodig hebben.’

Ik citeer het overheidsrapport uitvoerig om te laten zien hoe het ouderdomsbeleid door morele waarden wordt gedreven en op hun maatschappelijke ondersteuning berust. Mits haar beleid goed wordt uitgevoerd en de burger de hem of haar toegedachte rol op zich neemt, hoeven we ons over de waardigheid van oude mensen, als het aan de Nederlandse overheid ligt, geen zorgen te maken. De overheid zelf werkt ambitieus aan het vermijden van een kwaai oude dag in de eenentwintigste eeuw: via concrete streefwaarden worden de waarden soevereiniteit en solidariteit vertaald naar afgeleide doelstellingen op het terrein van gezondheid, maatschappelijke participatie, koopkracht, huisvesting, mobiliteit, zorgafhankelijkheid en levenseinde. Deze doelstellingen worden sinds 2008 integraal ‘gemonitord’. Er wordt getoetst of en in hoeverre ze worden gehaald.

De invoering van de Wmo per 1 januari 2007 kan worden gezien als het wettelijke sluitstuk in de realisering van het burgerschapsmodel. Het doel van de Wmo is ‘dat alle burgers, óók kwetsbare burgers, zichzelf kunnen redden en meedoen in de maatschappij, waar nodig met steun van burens, familie en vrienden en steun – via het zgn. compensatiebeginsel – via hun gemeente.’ Via het ene Wmo-loket kan de burger voor informatie, advies en cliëntondersteuning terecht (prestatieveld 3). Er wordt daar, als het goed is, met hem of haar meegedacht, hoe hij of zij zelfstandig kan blijven en mee kan doen in de samenleving. Ouderen zijn geen aparte doelgroep meer. Er is in het ouderdomsbeleid afscheid genomen van een categoriaal ouderenbeleid. Nu heerst de filosofie van een *design for all*.

Het ambitieniveau in de wet- en regelgeving omtrent ouderen wordt dus bepaald met behulp van een moreel kompas. De paradigmawisseling naar het burgerschapsmodel betekent mijns inziens moreel gesproken allereerst winst: ook al zijn we er daarmee niet (er zit meer in waardigheid dan gelijkheid alleen), de nadruk op burgerschap en

participatie voorkomt leeftijdsdiscriminatie en marginalisering. Ouderen zijn simpelweg burgers die ondersteuning nodig hebben en het ook krijgen, ongeacht hoe oud ze zijn. Maar hoe degelijk en betrouwbaar is het morele fundament onder het ideaal van de mondige en solidaire burger? Is het in staat om de ouderen van morgen een waardige oude dag te garanderen? Gezien de maatschappelijke realiteit kunnen we er niet helemaal gerust op zijn. Alleen een modelburger voldoet aan het Wmo-ideaal, schrijft een kritische Evelien Tonkens, zelf hoogleraar Actief Burgerschap. De overheid 'functioneert prima voor de mondige, witte, hoger opgeleide, bureaucratisch competente burgers. Maar juist degenen die de verzorgingsstaat echt nodig hebben, krijgen er nog maar de kruimels van. Juist daar doen zich de schrijnende toestanden voor van mensen die in hun eigen vuil blijven liggen en in eenzaamheid verkommeren en van mantelzorgers die overbelast raken.' (Volkskrant 2 januari 2009) Is 'de burger' wel geneigd, en zo ja, in staat de soevereine en solidaire rol te spelen die de overheid hem of haar toedicht? De toekomst van het ouderdomsbeleid lijkt aan dit ene zijden draadje te hangen: de verwachting dat mensen hun verantwoordelijkheid nemen en elkaar bijstaan in nood.

Maar wat als ze dat niet doen? In een moderne samenleving die ouderen aanspreekt op hun soevereiniteit kan immers niemand tot zelfzorg en medemenselijkheid gedwongen worden. We stuiten hier op de paradoxale grenzen van het moderne burgerschapsideaal: het blijkt afhankelijk van morele voorwaarden die het niet zelf kan genereren. Waarden als soevereiniteit en solidariteit drijven als kruisend ijs op een ongewisse zee boven een bodem van diepe achtergrondswaarden, cirkelend rondom 'iets als' menselijke waardigheid. Wat zijn die waarden? Hoe stevig zijn ze verankerd in de hoofden en harten van mensen? In welke praktijken worden ze zichtbaar? Waardoor worden ze gevoed en overgedragen? Door in dit boek in te zetten op waardigheid, in het bijzonder: de waardigheid van ouderen en een menswaardige ouderdomszorg hoop ik het bewustzijn van het morele tegoed te versterken waarover de westerse cultuur beschikt, met het oog op een humane ouderdom.

'Waardigheid' is een moeilijk te definiëren en te operationaliseren begrip. Het schiet te kort als concreet en toetsbaar beleidsinstrument in het ouderdomsbeleid. Maar ik denk dat het bij uitstek geschikt is om een aantal diepe, maar in onze samenleving breed gedeelde overtuigingen over de waarde van oude mensen tot uitdrukking te brengen. Ze reiken van het geloof in de grandeur van het individu, dat hoe oud, zwak en afhankelijk het ook wordt tot het laatste toe respect verdient voor zijn innerlijke vrijheid, tot de onvoorwaardelijke toewijding aan zijn kwetsbaarheid en behoefte. Waardigheid omvat de trots en de tragiek, de schoonheid en de afzichtelijkheid van de ouderdom. Ik wil mij voor die waardigheid sterk maken, en daarmee het morele vlechtwerk dat de zorg voor het welzijn van ouderen draagt iets minder broos maken dan het is. Ik begin daarvoor eerst in hoofdstuk 2 met een verkenning van het begrip

waardigheid, voor ik het in de daaropvolgende hoofdstukken breeduit op ouderen betrek.

Hoofdstuk 2. Menselijke waardigheid – een verkenning

Waardigheid, menswaardigheid, waardige zorg – ze leggen een stevige morele bodem onder de zorg voor het welzijn van ouderen. In andere landen is men daar meer uitgesproken in dan Nederland, met name op het gebied van de gezondheidszorg. In de Verenigde Staten staat waardigheid in het centrum van het gezondheidsethische debat sinds *Human Dignity and Bioethics*, het rapport van de President's Council on Bioethics (2008). In het Verenigd Koninkrijk gebruikt de National Health Service (NHS) al vanaf 2000 de term als een algemeen criterium voor goede zorg, en sinds 2006 ook specifiek als een belangrijke doelstelling in het ouderdomsbeleid. De in november van dat jaar gelanceerde Dignity in Care Campaign wil er 'een zorgsysteem scheppen met zero tolerance voor misbruik en gebrek aan respect voor volwassenen. (...) Het wil het bewustzijn van waardigheid in zorgrelaties versterken, mensen inspireren, good practices delen, hulp en - en zorgverlening waardiger maken, en mensen eren die in dit opzicht "het verschil maken".' Kanjers in de ouderenzorg worden door de NHS 'Dignity Champions' genoemd. Er zijn er inmiddels negenduizend....

Wat waardigheid in de Engelse gezondheidszorg betekent? In de Dignity in Care Campaign wordt het in een lijst van tien handelingsdirectieven opgesomd:

1. Zero tolerance voor alle vormen van misbruik of mishandeling.
2. Ondersteun mensen met hetzelfde respect als je voor jezelf of je naasten wenst.
3. Behandel elke persoon als een individu door zorg op maat te leveren.
4. Verleen mensen een optimale graad van onafhankelijkheid, keuzevrijheid en regie over hun leven.
5. Luister naar en ondersteun mensen in hun behoeften en wensen.
6. Respecteer het recht van mensen op privacy.
7. Zorg dat mensen de gelegenheid houden om een klacht te uiten zonder dat ze bang hoeven te zijn dat het op hen wordt verhaald.
8. Betrek familie en mantelzorgers als partners in de zorg.
9. Help mensen om hun zelfvertrouwen en zelfwaardering te behouden.
10. Verlicht de eenzaamheid en het sociale isolement van mensen.

Stuk voor stuk waardevolle adviezen en goedbedoelde richtlijnen voor elke zorg- of hulpverleningsrelatie. Maar is het niet ook een wat willekeurige waslijst? Wat is de verbindende morele inhoud die rechtvaardigt dat we hier tien keer van waardigheid kunnen spreken? Waardigheid mag dan een *feel good*-notie zijn, ethische discussies

lijken er soms eerder mee belast dan er door verhelderd te worden. Sommige analytisch georiënteerde ethici willen er dan ook niks van weten. Het is een 'zinloos' concept, aldus hoogleraar medische ethiek Ruth Macklin in een famous artikel in de *British Medical Journal* uit 2003. Het betekent niets meer of minder dan 'respect voor de personen of hun autonomie'. Waarom niet dat dan gewoon ook zeggen? Waardigheid is een begrip uit vroegere, religieuze tijden en kan uit de gezondheidsethiek worden geëlimineerd 'zonder ook maar enig verlies aan inhoud,' vindt Macklin.

2.1 Een hinderlijk begrip in de ethiek

Is waardigheid in de gezondheidszorg een centrale waarde, en geldt zij in de ethiek omstreden, in de politiek lijkt men daarentegen niet zonder het concept te kunnen. Sterker, waar de ethiek vraagtekens zet, plaatst de politiek een uitroepteken: menselijke waardigheid is een intuïtief, evident principe, waarvoor argumentatie eigenlijk overbodig is. Waardigheid is een universele kwaliteit, de vanzelfsprekende eigenschap van elk lid van het menselijk ras. Menselijke waardigheid is een fundamenteel en wereldwijd geloofsartikel geworden, de *civil religion* van de late moderniteit (Birnbacher). In de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) fungeert 'menselijke waardigheid' als het onvervreemdbaar fundament van mensenrechten. De preambule spreekt over de erkenning van 'de inherente waardigheid en de gelijke en onvervreemdbare rechten van alle leden van het menselijk geslacht' als 'het fundament van vrijheid, rechtvaardigheid en vrede in de wereld'. Artikel 1 zet in met 'alle mensen zijn vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren'. Nationale overheden (Griekenland, Ierland, Italië, Canada, Portugal, Zwitserland, Zweden, Spanje, Zuid-Afrika) namen het principe over in hun grondwet. Het Duitse *Grundgesetz* verklaart: 'Die Würde des Menschen ist unantastbar'.

In de politiek lijkt waardigheid een geschikt middel om tot consensus te komen. Maar in de ethiek? Het leidt er eerder tot spraakverwarring. Terwijl conservatieven aan beginnend leven absolute beschermwaardigheid willen verlenen vanwege zijn waardigheid (zoals in het hierboven genoemde rapport *Human Dignity and Bioethics*) gebruiken liberalen waardigheid rondom het levenseinde om die beschermwaardigheid juist op te heffen. Waardigheid wordt gebruikt voor een moratorium op reproductief klonen, maar ook voor de zelfgekozen dood van ouderen. De Franse pendant van de Nederlandse Vereniging voor een Vrijwillig Levenseinde (NVVE) heet *Association pour le Droit de Mourir en Dignité* (ADMD). In de staat Oregon van de Verenigde Staten is sinds 1997 de 'Death with Dignity Act' van kracht, die medisch geassisteerde zelfdoding van terminal zieke patiënten mogelijk maakt. In Zwitserland helpt de stichting Dignitas bij zelfdoding. Maar zelfs rondom het levenseinde is waardigheid geen eenduidig begrip. Het wordt immers ook ingezet door tegenstanders van een te ruimhartig euthanasiebeleid. Is 'natuurlijk' sterven omringd door palliatieve zorg niet menswaardiger dan (hulp bij) zelfdoding?

Hoe kun je nu met menselijke waardigheid als argument tegelijk tegen abortus zijn en voor euthanasie? Analytisch georiënteerde ethici sommen dan ook een viertal redenen op om het begrip liever helemaal uit hun discussies te bannen. Allereerst: menselijke waardigheid is een lege formule, een conversatie stopper, 'gevuld met connotaties, maar zonder denotatie' (Dieter Birnbacher). Veel emotie, maar geen inhoud. In de ethiek leidt het 'ein argumentatives Mauerblümchendasein', aldus Armin Wildfeuer in een treffend beeld, even bloemrijk als dodelijk. Waardigheid is zo op het oog een mooi begrip, dat overal opduikt en niet uit te roeien lijkt. Maar het blijft onkruid.

Vervolgens: is het geen westers, Europees concept, exclusief verbonden met de christelijke en humanistische traditie? Sinds de Verlichting stelt het bovendien het rationele en autonome individu centraal. Afrikaanse of Aziatische culturen daarentegen richten hun focus op de gemeenschap. Wat moet een steeds kleurrijker ouder wordend Nederland met zo'n begrip? Traditie en gemeenschap staan onder allochtone bevolkingsgroepen hoger aangeschreven dan individuele vrijheid en autonomie. In de derde plaats dreigt menselijke waardigheid door de technologische feiten te worden ingehaald. Het lijkt een ouderwets concept te worden, nu revolutionaire ontwikkelingen in de bio-, nano- en informatietechnologie zo snel gaan, dat we binnenkort wellicht in een *transhumane* tijd zullen leven. De grenzen tussen levende en dode natuur, natuur en cultuur, machine en geest worden vloeiend. De levensgrenzen worden opgerekt, het lichaam wordt maakbaar. We zullen ons eerder moeten bezinnen op postmenselijke waardigheid.

Tenslotte, wat hebben mensen voor op dieren? Filosofen hebben de mond vol van de 'intrinsieke waarde van het menselijk individu' – alsof andere levende wezens dat niet zouden hebben. Waarom zouden alleen mensen een 'doel in zichzelf' zijn, zoals Immanuel Kant zegt? De idee van menselijke waardigheid gaat terug op renaissancehumanisten als Pico della Mirandola, die op hun beurt weer putten uit klassieke en joods-christelijke bronnen. Maar hoe meer we mensen ophemelen, des te meer doen we dieren tekort. 'Zodra we vragen waarom alle uit mensen geboren kinderen, verstandelijk gehandicapten, psychopaten, Hitler, Stalin een waardigheid bezitten die geen olifant, varken of chimpansee ooit zal verwerven, merken we dat die vraag net zo onmogelijk te beantwoorden is als de vraag naar een feit dat de ongelijkheid tussen mens en dier rechtvaardigt.' Bloemrijke taal helpt hier niet. 'Fine phrases are the last resource of those who have run out of arguments', schrijft Peter Singer.

2.2 *Ethiek als hermeneutiek van de morele ervaring*

De scepsis van deze ethici is begrijpelijk. Met alle vier onderdelen van kritiek scoren ze een punt. Waardigheid is een onhelder begrip, het zal zich in het interculturele debat van een globaliserende cultuur moeten waarmaken, het zal het ecologische bewustzijn

nog in zich op moeten nemen, en zal zich moeten verstaan met de technologische revolutie. Het is nu nog niet te zeggen hoe en in welke mate daardoor waardigheid als waarde van kleur zal gaan verschieten. In dit boek blijf ik buiten die discussie en stel me behoudend op: ik vraag niet naar hoe we de waardigheidstraditie te boven kunnen komen, maar wat we eruit moeten willen meedragen de toekomst in. Tradities zijn niet onveranderbaar voorgegeven, maar evenmin worden ze vanuit het niets geschapen. Ze worden niet als een geheel in de samenleving ‘gevonden’ om vervolgens ‘ongeschonden’ te worden doorgegeven, schrijft de historicus Henk te Velde. Het zijn ‘interactieve praktijken’, die in beweging zijn. Maar om hun continuïteit te kunnen garanderen zijn er wel onderhoudswerkzaamheden nodig. Een vorm van actieve inspanning om hun voortgang te garanderen. Wie zich in een traditie plaatst, aanvaardt zijn continuïteit als een norm waaraan bewust moet worden gewerkt. Zo versta ik wat ik hier doe: als een flinke oppoetsbeurt van de waardigheidstraditie.

Waardigheid is een symbolische constructie. Snijd ons open, maak een scan van ons, en wat je ook vindt – geen grammetje van de substantie ‘waardigheid’. Waardigheid is geen empirisch te constateren of logisch te deduceren kenmerk van mensen, maar een *interpretatie*, een manier om mensen en hun onderlinge verhoudingen en gedrag te ‘lezen’. Juist daarom denk ik echter dat we waardigheid niet moeten willen schrappen uit de ethische woordenschat. We zouden aan argumentatieve helderheid winnen, maar aan morele inhoud verliezen. Menselijk gedrag is ook een soort tekst, schrijft Paul Ricoeur in een befaamd essay. En net als met teksten is er ook in wat er tussen mensen gebeurt altijd ruimte voor interpretatie, voor gissing, duiding, misverstand en opheldering. Als ik een boek aan iemand leen, kan ik er toch van uitgaan dat, ook zonder dat ik dat zeg, ik het weer terug krijg? En toch, soms krijg je het boek niet terug. (‘Oh, ik dacht dat je het mij cadeau gegeven had!’)

De vaagheid en meerduidigheid van begrippen wijst zo gezien niet bij voorbaat op hun tekort, maar kan ook duiden op een tegoed aan betekenissen. Geven kan blijkbaar in het voorbeeld van het boek betekenen: te leen geven, maar ook: cadeau geven. Afhankelijk van de context (de geschiedenis die ik met iemand heb) wisselen betekenissen. Ik pleit er daarom voor om ook waardigheid niet te zien als rationeel concept in een consistente ethische theorie, maar als een *verhaal* over wie we in de loop van de tijd geworden zijn. In één begrip samengebald, vertelt het de geschiedenis van onze morele identiteit. Een verhaal dat op meerdere manier verteld kan worden en dus ook voor misverstand vatbaar kan zijn. Een verhaal bovendien, waarvan je niet weet hoe het verder gaat. Maar zelfs al zouden we zonder verder willen, dan nog kunnen we niet doen alsof het nooit verteld is. Het heeft ons gemaakt tot wie we zijn. Ook als we vinden dat we moeten veranderen (minder eurocentrisch, ecologischer, transhumaner worden), dan nog kunnen we niet over de geschiedenis van onze eigen schaduw heen springen. Dat is een beschrijving van de stand van zaken, hermeneutisch

gezien. Maar ik wil het hier niet alleen descriptief, maar ook evaluatief opnemen voor waardigheid. Stel dat het zou kunnen, we moeten het begrip in de ethische vocabulaire ook niet willen missen: waardigheid staat voor een compositie van waarden, die het verdient om blijvend nagestreefd en gepraktiseerd te worden. Hoe meer menselijke waardigheid wordt gerealiseerd, is mijn partijdige stelling in dit boek, des te groter goed er wordt verwerkelijkt.

Het begrip waardigheid zal meerduidig blijven, dat valt niet te verhelpen. Zijn kracht ligt echter ook niet in zijn cognitieve, rationele inhoud, maar eerder in de evocatieve functie die het vervult in de morele praktijk, in de respons die het oproept (evocare). En dan is meerduidigheid eerder deugd dan nood. We brengen, als we het woord waardigheid in de mond nemen, meer ter sprake dan we zelf beseffen. 'Wat een waardige manier om zo'n verlies te dragen', 'Schandel! Zo'n sterven is mensonwaardig!' Dat zijn niet alleen constatering en waardeoordelen. Het zijn oproepen, we doen een appel op anderen. Waardigheid verwijst naar elementaire emoties. Woede. Jaloezie. Verdriet. Maar wie waardigheid ter sprake brengt, roept meer dan 'hoera', 'boe' of 'bah' en 'ach en wee'. Wie het woord gebruikt, doet dat doelbewust in een sociale praktijk, waarin hij iets wil veranderen. Met behulp van de retoriek van waardigheid wordt een morele daad gesteld die om een reactie vraagt. Willen we weten welke, dan moeten we beginnen met na te gaan in welke praktijken en contexten waardigheid ter sprake komt.

Deze benadering past in de hermeneutisch georiënteerde ethiek die ik voorsta. Hermeneutiek staat voor: de filosofische kunst van het interpreteren. Ook de sociale en morele werkelijkheid is een te lezen en te duiden tekst. In hun oriëntatie op goed en kwaad hebben mensen allerlei intuïtieve 'vooroordelen' (H.G. Gadamer). Ook menselijke waardigheid kun je zo'n vooroordeel noemen. Zij is echter geen vergissing die we met behulp van logische argumentatie uit de weg hebben te ruimen, maar het beginpunt van een onderzoekend gesprek over haar betekenis. Aan het eind daarvan zal wel blijken wat zo'n intuïtie waard is en wat haar normatieve kracht is.

Hermeneutische ethiek gaat er van uit dat mensen een onuitgesproken en onbedachte gerichtheid op goed en kwaad bezitten, die zich toont in wat hen raakt en beweegt. Respect voor waardigheid maakt deel uit van die gerichtheid. Dat breed gedragen 'vooordeel' biedt hen een perspectief op de situatie, stelt hen in staat die te duiden en geeft hen zicht op wat gedaan moet worden. Doorgaans blijft dat perspectief impliciet, omdat er consensus over bestaat. Over incest of pedofilie, verkrachting en moord hoeven we niet lang na te denken. Het is mensonwaardig!, roepen we en stellen gerechtelijke vervolging in. Maar waardige zorg aan ernstig dementerenden? Is hun leven absoluut beschermwaardig tot het bittere einde? Verliest een mens hier niet zo zijn persoonlijke waardigheid dat levensbeëindiging menswaardiger is dan levensverlenging? Wat is hier waardige zorg? We komen er in hoofdstuk 7 op terug. De

tekst van de situatie ('een mens op zijn einde') is dan nog maar moeilijk te ontcijferen. We hebben behoefte aan gesprek met alle betrokkenen, met artsen, verzorgenden en familie. Aan het *verklaren* van de medische situatie hebben we niet meer genoeg. We moeten ook *duiden* (wat wil de ander zeggen?) en bereid zijn naar hen te *luisteren*, door hun perspectief mee te laten wegen in het onze eindafweging. Wat het goede leven is, is niet meteen meer evident. Hermeneutische ethiek is daarmee fundamenteel voorlopig en dialogisch. 'Het bereiken van begrip in een dialoog is niet het doorzetten van het eigen gezichtspunt, maar een verandering in een gezamenlijkheid waarin men niet blijft wie men was', aldus de 'vader' van de hermeneutiek, Hans-Georg Gadamer.

Een analytisch georiënteerde principe-ethiek kiest voor een heel andere werkwijze. In de gezondheidsethiek bijvoorbeeld, kunnen we volgens deze benadering toe met vier principes: rechtvaardigheid, autonomie, weldoen en leed vermijden. Door conceptuele verheldering en een onderlinge afweging van deze vier principes kunnen we morele dilemma's verhelderen en oplossen. Waardigheid is een overbodig concept, dat aan deze vier principes niets toevoegt. Een patiënt in het eindstadium van Alzheimer weigert bijvoorbeeld nog langer te eten en te drinken. Wat te doen? Het principe van weldoen (kunstmatig voeden) strijdt met het principe van autonomie (zij wil niet). Er is sprake van een moreel dilemma. Het is de taak van deze school in de ethiek om de strijdige principes rationeel en argumentatief tegen elkaar af te wegen, en aan te geven aan welk principe in de gegeven situatie de voorkeur moet worden gegeven. Door de autonomie van de patiënt te honoreren, lossen we het morele dilemma op. Willen we dat 'waardig' noemen, dan mag dat, maar we hebben het begrip in de ethiek eigenlijk niet nodig.

Is een principe-ethiek menselijke waardigheid een onhelder en dus liever te vermijden moreel concept, in een hermeneutische benadering is het daarentegen een belangrijk 'vooroordeel', een centrale 'achtergrondswaarde' die wortelt tot diep in de klassieke oudheid. In de lijn van een hermeneutische ethiek wil ik met dit boek een kritisch gesprek openen over de waardigheid van oude mensen, door de betekenissen die in de loop van de geschiedenis aan dit woord zijn gehecht te reconstrueren en te analyseren, en door een evaluatie van hun normatieve zeggingskracht voor het ouderdomsbeleid van vandaag en morgen. Ik probeer expliciet te maken wat doorgaans impliciet blijft, sluimerende betekenissen wakker te lezen, verwarring weg te nemen maar misschien ook onzekerheid zaaien, als dat nodig blijkt. Want weten we eigenlijk wel wat ons een oud mens waard is? Is de consensus over een waardige ouderdom niet slechts schijn, of op zijn minst heel broos?

2.3 De retoriek van menselijke waardigheid

Het woord waardigheid ontleent zijn betekenis aan de sociale context en de dialogische praktijken waarin het wordt gebruikt. Zijn betekenis wordt cultureel geconstrueerd.

Als we in mensen een onvervreemdbare waardigheid 'lezen' ontdekken we geen objectieve essentie. Zelfs als we spreken van hun *inherent* waardigheid is dat de uitkomst van een proces van langdurige sociale interactie, dat teruggaat tot ver achter Immanuel Kant, met diepe wortels in de christelijke en klassiek-humanistische traditie. Zo'n dialogische praktijk kunnen we een discours noemen. Een discours is een geheel van betekenissen, metaforen, voorstellingen, beelden, verhalen of uitspraken, waarmee mensen structuur en zin geven aan hun dagelijkse realiteit. Discoursen zijn teksten-in-actie, met normatieve invloed. Wie discursieve macht heeft kan zijn of haar lezing van de realiteit als 'waarheid' aan anderen opleggen. Door hun retorische kracht overtuigen discoursen dat het ook 'werkelijk zo is'. We kunnen spreken van een ontologiserende of werkelijkheid scheppende functie van discoursen. Discursieve macht is definitiemacht, de macht om waarheid te 'scheppen' (Michel Foucault). Discoursen kunnen onderdrukkend, maar ook bevrijdend werken, groepen marginaliseren, maar ook hun vrijheid vergroten.

Ook 'waardigheid' behoort tot een discours. Of eigenlijk, zo wil ik zo meteen laten zien, tot twee: een rechtvaardigheids- en een geluksdiscours. Het woord is geen losse kreet of abstractie, maar heeft een plek in diep in onze cultuur verwortelde dialogische praktijken. Soms als argument in een betoog, vaker echter als een schreeuw om recht of een uitroep van pijn. In discussies over bio-ethiek wordt het gebruikt om conservatieve grenzen te trekken, in aanklachten tegen sociale ongelijkheid is het een oproep om zich niet bij een gegroeide situatie neer te leggen; vrouwenhandel en kinderarbeid tasten de menselijke waardigheid aan. 'Waardigheid' is nooit een constatering in de zin van $2+2=4$ of 'het regent'. Wie haar ter sprake brengt doet dat met pathos, dat ligt ingebed in krachtige gevoelens van woede, verdriet of hoop.

Die emoties hebben een belangrijke cognitieve waarde: ze leveren ons kennis op van wat er moreel in het geding is. Zo verwoordt de antropologe Anne Mei The in de Volkskrant (19 april 2008) met ingetogen woede een aanklacht tegen de schrale zorg in verpleeghuizen onder de titel: 'We leggen ons neer bij natte-luier-gaarkeukenzorg'. Een aanklacht ziet soms scherper dan een betoog.

'Ouderdom is niet het toetje van het leven. Het is zoals het is. Om dat te zien, daar zijn we in onze samenleving – met de maakbare mens hoog in het vaandel – niet sterk in. Hoe komt het dat we ons vasthouden aan die leuke voorbeelden en bureaucratische oplossingen? Waar komt die ontkenning vandaan? Is het de machteloosheid van het onoplosbare van kwetsbare ouderdom die maakt dat we de ouderenzorg laten versloffen? Of de confrontatie met ons toekomstig eigen verval en onze eigen oude dag?'

Anne Mei The

Emoties spelen een helderziende rol in de ethiek. Volgens Richard Rorty (1931-2007) is het mensenrechtendiscours, nauw verbonden met dat van waardigheid, ook niet

gebaseerd op rationaliteit maar op gevoelens. Rationeel gezien zijn mensenrechten niet verdedigbaar. Er is geen theorie die ze waterdicht kan funderen. Rechten zijn als eenhoorns, zei ooit Alisdair MacIntyre; ze spelen een rol in tal van verhalen, maar niemand heeft ze ooit gezien. Dat hoeft ook niet, zegt Rorty. Morele overtuigingen worden uiteindelijk niet door rationele theorie bepaald, maar door de sympathie waarmee men zich met anderen identificeert. Moraal stamt uit het hart en zetelt niet in het hoofd. En toch: we moeten er alles aan doen om mensenrechten te respecteren, niet omdat ze rationeel dwingend zouden zijn, maar omdat ze een emotioneel appel op ons doen om ons te identificeren met anderen die onschuldig en onnodig lijden. De inbreuk op hun waardigheid betekent ook een aanslag op ons eigen zelfrespect en gevoel voor eigenwaarde. Door respect af te willen dwingen voor mensenrechten doen we een beroep op een gezamenlijk, impliciet commitment aan onze gedeelde menselijkheid. Rorty wijst hier niet alleen op de emotionaliteit van, maar ook op de relationaliteit en wederkerigheid in het gebruik van waardigheid, waarop ik in een volgend hoofdstuk (3) terug kom.

Wie waardigheid ter sprake brengt, pleegt een morele handeling, of verricht – met een term uit de Angelsaksische taalfilosofie – een performatieve taaldaad. Performatief is een taaluiting waarin een handeling zich tegelijk voltrekt met de taaluiting waarin zij wordt uitgedrukt. De uitspraak ‘Ik beloof je...’ is zo’n taaldaad. De betekenis van de taaluiting ligt dan in handeling die ermee wordt verricht. Dat geldt voor veel uitspraken die we doen. Je kunt ze daarom ook pas begrijpen als je ze plaatst binnen de context waarin zij worden gedaan. Een constatieve, of constaterende taalhandeling daarentegen verwijst naar een bestaande stand van zaken. Zij geeft aan hoe het is, niet meer en niet minder. Een performatieve taaldaad creëert daarentegen de werkelijkheid waarnaar ze al sprekend verwijst. Zij heeft poëtische, scheppende kracht. Mensen beloven, vragen, bevelen, verzoeken, nodigen uit, waarschuwen, groeten, gehoorzamen, getuigen. Ook de klacht is performatief, al zit ze soms verstopt in feitelijke waarnemingen. ‘Ouderenzorg doet denken aan gaarkeukenzorg’, schrijft Anne Mei The. Dat is niet alleen de constatering van een feit, maar ook een oproep aan de lezers om er gezamenlijk iets tegen te doen.

De retoriek van menselijke waardigheid heeft een krachtige performatieve functie: ze wil iets bij andere mensen teweegbrengen. We kunnen in de westerse cultuur twee verschillende typen discoursen onderscheiden waarin dat gebeurt, een rechtvaardigheids- en een geluksdiscours. Het ene domineert in de sfeer van de politiek, het andere in de sfeer van de zorg. Het rechtvaardigheidsdiscours ontbrandt aan een ‘negatieve contrastervaring’ (een uitdrukking van de theoloog Edward Schillebeekcx) over onrecht: de verontwaardiging over menselijke waardigheid die wordt bedreigd, geschonden en geweld wordt aangedaan. Om vast te stellen wat rechtvaardigheid is, is reflectie en discussie nodig. Maar de zin voor onrechtvaardigheid

uit zich regelrecht en onmiddellijk in een rechtvaardigheidsgevoel: Wat een onrecht! De performatieve houding in dit type discours is er primair één van elementaire verontwaardiging. Pas de ervaring van onrecht zet bij filosofen het denken in beweging, schrijft Paul Ricoeur. ‘Waardigheid’ functioneert als een alarm-sigitaal in een publiek gebouw, of als een bordje met ‘gevaar’ in een oude mijn: wat er precies aan de hand is en wat het gevaar is, is niet bekend en ook niet van belang. Belangrijk is het signaal waarmee mensen alert worden gemaakt of tot voorzichtigheid worden opgeroepen.

In de emotie wordt een verstrekkende *cognitieve* claim gelegd. Er worden duidelijk grenzen overschreden, de waardigheid wordt *geschonden*. De filosofie geeft aan die kennis betekenis en bedenkt een theorie bij de emotie. Zij brengt haar cognitieve inhoud op begrip. Hoe dat kan? Menselijke waardigheid, zeggen filosofen dan bijvoorbeeld, is een onderscheidend kenmerk van de menselijke soort, dat categorisch respect verdient. Ze kan beschadigd worden, maar je kunt haar niet verliezen. Elk mens is een doel in zichzelf en verdient respect. ‘Handel zo dat je de mensheid, hetzij in jouw persoon of in de persoon van iemand anders, altijd tegelijkertijd als een doel in zichzelf en nooit uitsluitend als een middel.’ Zo omschreef Immanuel Kant de tweede formulering van zijn categorische imperatief. Mensen behoren niet als een ding of een dier te worden behandeld. Ze behoren geen honger te hebben, te leven in extreme armoede, verkracht te worden, mishandeld, uitgesloten te worden van politieke grondrechten, vernederd als tweederangs burger. ‘Zo gaan mensen niet met elkaar om’. Emoties, op theorie gebracht in algemene mensenrechten.

‘Vorige week was ik op bezoek bij een thuiszorgorganisatie. Medewerkers krijgen twee minuten tijd om cliënten oogdruppels in te doen. Probeer eens te bedenken wat het effect is op medewerkers. Ze willen zorg met menselijke maat verlenen, maar krijgen hiertoe niet de kans. Dit veroorzaakt machteloosheid, frustratie en schaamte. Tijdens een workshop vertelde een ziekenverzorgende me hoe ze bewoners in een verpleeghuis natte incosystemen (luiers) opnieuw moest aantrekken, als deze nog niet tot het streepje waren vol geplast. Ze hield haar handen voor haar ogen toen ze hierover sprak.’

Anne Mei The

In dit type discours wordt menselijke waardigheid als een inherente kwaliteit van alle mensen, zonder aanzien des persoons, erkend. Elk levend wezen dat uit mensen geboren is, en met en door andere mensen geworden is tot wie hij of zij nu is, bezit haar. Waardigheid is daarmee permanent, universeel, a priori (dat is: voorafgaande aan welke ervaring dan ook) en absoluut. Het doet er niet toe hoe jong of oud, sterk of zwak, helder van geest of dement iemand is. Waarin mensen ook verschillen, in hun menswaardigheid zijn ze gelijk.

De elementaire emotie is in dit type discours verontwaardiging, de grondhouding waarom waardigheid vraagt is respect. De bandbreedte van wie tot de categorie ‘mens’ behoort, kan vervolgens breed en smal worden opgerekt. Embryo’s, geslachts- en stamcellen, DNA, maar ook misschien weefsels? Ook al zijn het nog geen mensen, we kunnen hen/het behandelen alsof. Ook aan de doden, aan de andere kant van het levensspectrum, kennen we waardigheid toe. We bejegenen een stoffelijk overschot met piëteit en gaan respectvol met overledenen om. Ook al zijn het geen mensen meer, we behandelen ze nog wel alsof.

Er is echter nog een tweede type discours ontwikkeld in de loop van de eeuwen in de westerse cultuur, waarin de retoriek van menselijke waardigheid wordt ingezet. Naast het rechtvaardigheids- is er ook een geluksdiscours. In het geluksdiscours staat niet de algemene menselijkheid maar de individualiteit centraal. Kinderen die ongeneeslijk ziek worden en pijn lijden, de dakloze junk of alcoholist op straat, ouderen die incontinent worden of dementerenden die decorum verliezen – ze leven in strijd met hun menselijke waardigheid, klinkt het dan, omdat ze als individu niet tot bloei kunnen komen. Ze kunnen niet het leven leiden dat ze redelijkerwijs hadden kunnen en willen leiden. Zo deed Connie van Nieuwkerk verslag van het dementeringsproces van haar vader in een boek met als titel *Gerafelde waardigheid: over mijn demente vader*. Niet rechtvaardigheid of gelijke behandeling, maar bekommernis om menselijk geluk en ontplooiing is in het geding. In de emotie wordt opnieuw een sterke cognitieve claim gelegd, die met ethische theorie kan worden gevuld: deze mens had tot bloei moeten komen, dit leven behoorde te lukken (Aristoteles sprak in zijn ethiek van *eudaimonia*, *human flourishing*), maar het wordt in de knop gebroken of verwelkt voortijdig. Daarom verdient iemand deernis met zijn of haar lot.

Waardigheid is hier blijkbaar niet inherent aan het mens zijn verbonden, maar contingent en voorbijgaand. Je kunt haar verliezen. Het is ook particulier en comparatief: je kunt er meer en minder van bezitten dan vroeger, of meer en minder in vergelijking met anderen. Niet de onrechtvaardige samenleving, maar de eindigheid en kwetsbaarheid van de menselijke natuur is in het geding. Ook hier wortelt het discours in emotie, die vervolgens filosofisch of levensbeschouwelijk wordt gevuld. Hoewel mensen geen recht op geluk kunnen claimen, ‘verdienen’ ze, zo zegt econoom en Nobelprijswinnaar Amartya Sen in zijn ethiek, de ontplooiing van hun mogelijkheden die hen in staat stellen het leven te leiden dat zij van waarde achten (‘to lead the kind of life they have reason to value’). Of de claim nu gebaseerd is op een mensenrechtenethiek, zoals bij Sen, of komt vanuit een religieuze levensovertuiging, hij is verstrekkend: elk mens is voor het geluk geschapen, ook al komt het er heel vaak niet van. Veel levens verlopen tragisch, zonder dat iemand schuld heeft aan het mislukken. Maar het geloof is hardnekkig dat mensen zijn aangelegd op een *goed leven* en het ook behoren te krijgen. Als de natuur in gebreke blijft (door ziekte of het lot),

moeten wij elkaar bijstaan en er zelf zorg voor dragen. De performatieve houding in dit type waardigheidsdiscours is er een van aandacht, empathie, solidariteit en zorg. Er wordt niemand aangeklaagd (of het moest al God of de Natuur zijn), maar er wordt deernis geuit met de kommer en kwel van deze bijzondere persoon: Ecce homo, Zie de mens.

Beide discoursen, zowel dat van rechtvaardigheid als dat van geluk, zijn in de laatmoderne samenleving ingebed in verschillende maatschappelijke contexten. Het rechtvaardigheidsdiscours domineert in de politiek, het geluksdiscours in de wereld van zorg en welzijn. Het ene is vooral publiek gericht, het andere privaat. Is er echter niet ook een relatie tussen beide discoursen, hangen ze zelfs misschien zo samen dat ze één gezamenlijke cultuur-historische of evolutionaire oorsprong hebben? Het zou kunnen. Martha Nussbaum is er naar op zoek in haar theorie van de emoties. Zij verzet zich tegen een tweedeling tussen private zorg en publieke politiek, omdat ze denkt dat ze beide wortelen in dezelfde fundamentele morele ervaring. Zij ziet de missing link tussen het rechtvaardigheids- en het geluksdiscours in de emotie van het mededogen. In de groei van kind tot volwassene is oog hebben voor de ontwikkeling van het mededogen de belangrijkste schakel, die beide discoursen die nu veelal gescheiden zijn bijeen kan houden.

Kinderen ontwikkelen, als het goed is, een elementair gevoel van mededogen dat begint met henzelf en later zich uitbreidt tot anderen. Het vermogen om zichzelf de eigen ontoereikendheid te vergeven en het met anderen weer goed te maken, voorkomt dat kinderen zichzelf blijven schamen en boos blijven op de mensen in hun omgeving. Het mededogen leert hen goed voor zichzelf te zorgen en aandacht te hebben voor de rechten van anderen, die net als zichzelf kwetsbaar en eindig zijn. 'Mededogen is het oog waarmee mensen zien of het anderen goed of slecht gaat en wat dat betekent. Zonder mededogen is de abstracte blik van het berekenende verstand blind voor elke waarde.'

Is mededogen de gedeelde morele zenuw van de twee discoursen, die in ons type samenleving elk hun zetel hebben gekregen in een andere sfeer van de samenleving (zorg en recht)? Of is – zoals bijvoorbeeld Paul Ricoeur meent – het onrechtvaardigheidsgevoel onherleidbaar en oorspronkelijk en blijven de twee discoursen elk hun eigen complementaire taalveld houden, in welke culturele setting dan ook? Het voert te ver nader op deze discussie in te gaan, al moet in het belang van de waardigheid van ouderen Nussbaums zorg om de privatisering van de zorg (die de zorg om hun welzijn achter de voordeur wil terugdringen) ook de onze zijn. Ik kom er in hoofdstuk 4 op terug. Ik moet me hier tot de fenomenologie van de morele ervaring beperken (hoe zij zich toont) en kan me niet in de ontwikkelingspsychologie die erachter kan zitten (waar zij uit voortkomt) begeven.

<i>Type waardigheidsdiscours</i>	Rechtvaardigheid	Geluk
<i>Morele ervaring</i>	(On)rechtvaardigheid	Tekort aan 'human flourishing'
<i>Soort discours</i>	Gelijkheid in gemeenschap	Individuele onderscheidenheid
<i>Toegekende waarde</i>	Inherent	Contingent
<i>Performatieve houding</i>	Verontwaardiging	Zorg, mededogen

Afb. 2 Twee discursieve typen menselijke waardigheid

De betekenis van waardigheid wordt duidelijk uit haar gebruik, tot dat inzicht zijn we inmiddels gekomen. Een abstracte definitie, geïsoleerd van sociale praktijken, brengt ons niet verder. De negatieve contrastervaring bij aangedaan onrecht en de deernis met een mislukkend leven zeggen veel over welke waarde we toekennen aan een mens.

Door waardigheid te situeren in sociale praktijken, kiezen we ook positie in de discussie of menselijke waardigheid een objectieve eigenschap is of alleen bestaat 'in the eye of the beholder'. Waardigheid, zo zal ik in hoofdstuk 2 betogen, is een erkenningspraktijk. Waardigheid is daarmee tegelijkertijd zowel een objectieve persoonlijke eigenschap als een subjectieve projectie. Waardigheid is een relatiegoed, dat alleen in de twee-eenheid van een menselijke verhouding denkbaar is. Zij kan niet binnen de kaders van een subject-object-denken worden begrepen.

In beide typen waardigheidsdiscours wordt terecht de claim gelegd dat te-erkennen-waardigheid minstens óók een *objectief* gegeven is: te-erkennen-waardigheid maakt deel uit van de feitelijkheid van de menselijke natuur, ook als zij ontkend, genegeerd of geschonden wordt. Te-erkennen-waardigheid hoort bij het mens-zijn als de twee benen waarop we lopen. Wie dan toevallig één of twee benen mist, valt niet buiten de mensheid, maar behoort nog steeds te worden aangezien *alsof* hij er twee heeft. In het geval van het been gebeurt dat doorgaans ook. Bij waardigheid ligt dat moeilijker maar wezenlijk niet anders. Waardigheid kan wel geschonden worden, maar als te-erkennen-waardigheid nooit ontnomen. Zij maakt deel uit van de definitie van mens-zijn.

Waarop beurst die claim? De theoretische fundering voor deze claim van objectiviteit verschilt. Er zijn in de westerse cultuur globaal drie tradities te onderscheiden. De filosofische school van de Stoa (1) koppelde menselijke waardigheid aan de rede, het menselijke vermogen dat alle mensen onderscheidt van de dieren. Zij ging daarmee een duidelijke stap verder dan Aristoteles, voor wie de gedachte dat een onbegrensde,

menselijke waardigheid een intrinsiek goed is dat alle mensen met elkaar delen, vreemd was. Waardigheid was voor de Stoa echter geen gegeven, maar een ideaal: door levenslange training en geestelijke oefening kan een mens, ongeacht zijn herkomst of sociale klasse, zijn hartstochten en begeerten leren beheersen en ze aan de rede ondergeschikt maken. In de christelijke traditie (2) wordt in het spoor van de Stoa vervolgens een stap verder gezet: waardigheid is een intrinsieke eigenschap van alle mensen omdat ze naar Gods Beeld en gelijkenis geschapen zijn. Wat dat betekende, daarover verschilden theologen van mening. Zij dachten heel verschillend over de analogie tussen God en mens. Lijken mensen op God in hun lichamelijkeheid, hun relationaliteit, hun heersersfunctie over de natuur, hun streven naar het goede, of toch: hun rationaliteit? Hoe dan ook, elk mens uit mensen geboren is tegelijk ook uit God geboren en krijgt daarmee in zekere zin ook een vleugje van zijn heiligheid mee, zegt de christelijke traditie. Immanuel Kant (3) ontdoet waardigheid tenslotte van haar theologische fundering en verbindt waardigheid aan autonomie, verstaan als de menselijke vrijheid om zichzelf met behulp van de praktische rede de wet te stellen. Alle mensen bezitten haar, ook al gebruiken ze haar niet. De rede is voor hem geen psychologische eigenschap maar een morele kwaliteit: het vermogen om onszelf in vrijheid te binden aan ons eigen inzicht.

Wat deze visies verbindt is mij op deze plek belangrijker dan wat ze onderscheidt: ze zijn in hun *objectivisme* alle drie anti-relativistisch. Er kan niet gesjoemeld worden met waardigheid, door bijvoorbeeld te zeggen dat ze per cultuur en tijdperk verschilt of een typisch westerse waarde is die elders niet gedeeld wordt. In de mensenrechten-discussie geeft dat een stevig vertrekpunt. De claim van objectiviteit wordt ondersteund door de praktijk van het spraakgebruik rondom waardigheid: vaak wordt gezegd dat waardigheid wordt geschonden. Welnu, als ze geschonden kan worden, is ze op een of andere wijze aanwezig.

Wie waardigheid daarentegen alleen als een *subjectieve* projectie beschouwt, wil van die objectiviteit niet weten. Waardigheid wordt niet erkend, maar alleen toegekend. Als we vinden dat een Alzheimerpatiënt met zijn redelijke vermogens en de controle over zijn lichaam ook zijn waardigheid kwijt is geraakt, dan heeft hij haar ook feitelijk verloren. We hebben waardigheid zolang iemand ons iets waard vindt. Deze subjectieve visie staat sterk omdat ze leeft van het tekort van een objectivistische benadering. Immers, als we aan mensen wel objectieve waardigheid toeschrijven maar hen vervolgens onverschillig de rug toekeren, dan merken we dat er iets wringt. Ons gedrag verdraagt zich niet met wat we zelf onder waardigheid verstaan. We zijn dan in een performatieve tegenspraak met onszelf verwickeld. We overtreden de regels van het waardigheidsdiscours, waarvan de daad van waardering en respect onlosmakelijk onderdeel uitmaken. Bij waardigheid hoort subjectieve erkenning van waardigheid, als

hol bij bol. Iemand waardigheid toekennen, betekent hem of haar ook daadwerkelijk 'zien staan'.

Is waardigheid een objectieve eigenschap of een subjectieve projectie? Zij is beide, wil ik in het volgende hoofdstuk 3 beweren, omdat waardigheid alleen verstaan kan worden als een relatiegoed, een waarde die zich realiseert in concrete erkenningspraktijken.

Hoe komt het dat we moeite hebben de relationaliteit van waardigheid te verstaan? Misschien is dat omdat we geneigd ook het sociale leven in het spoor van Descartes met in termen van subject, object en causaliteit te willen begrijpen. In de natuurwetenschappen heeft die kennisopvatting lange tijd goede diensten bewezen; voor de sfeer van het sociale is zij echter ongeschikt. De suggestie wordt gewekt alsof mensen zich tegenover elkaar verhouden als afzonderlijk subject-individuen dat met een ander object-individu een relatie aangaat. We miskennen dan de eigen logica van het samenleven. Subjecten en objecten vormen *externe* relaties met elkaar als ze een causaal effect op elkaar hebben, als een keu en twee biljartballen. Ze blijven wie ze zijn, of ze elkaar nu raken of niet. Maar iemand kan niet iets aan iemand anders iets geven zonder zelf definitief een gever te worden en de ander definitief tot ontvanger (ook als hij of zij het geschenk weigert) te maken. De relatie tussen beiden is *intern*, ze zijn logisch gesproken ondenkbaar zonder elkaar. Dat is ook het geval in negatieve relaties, bijvoorbeeld die tussen een rover en zijn slachtoffer. De overvaller maakt door zijn handeling de ander onherroepelijk tot slachtoffer van zijn roof.

Geven en nemen, kopen en verkopen, liefhebben en vermoorden, beloven en verraden – zodra je er aan doet, ga je betrekkingen aan waarvan de regels al zijn gedefinieerd door de cultuurgemeenschap waarbinnen je opereert; welke positie (gever of ontvanger, dader of slachtoffer) je ook in die betrekking inneemt. Ludwig Wittgenstein noemde dergelijke sociale regels 'taalspelen' die wortelen in een 'levensvorm', de Franse antropoloog Marcel Mauss sprak van een 'institutie'.

Ook waardigheid kan in de westerse cultuur misschien sociologisch het best als een institutie – door Mauss omschreven als 'een manier van doen en denken die het individu voorgegeven vindt en waarvan de overdracht doorgaans plaatsvindt door de opvoeding' – worden begrepen. Het subject van 'waardigheid' is dan niet het geïsoleerde individu dat waardigheid als een eigenschap 'bezit', 'toont', 'erkent', of aan wie het 'geschonden' of 'ontnomen' wordt, maar de dynamiek tussen alle drie elementen samen, waaruit de regel 'waardigheid' bestaat: de mens die waardigheid toont, degene wiens waardigheid hij erkent, en de te-erkennen-waardigheid. Wie waardigheid zegt, moet drie keer een ander perspectief innemen.

2.4 Dimensies van waardigheid: een gelaagd schilderij

Belangrijker dan de kentheoretische status van het begrip waardigheid is echter de morele inhoud ervan. Daarmee hebben ouderen met name te rekenen. Ik begin daarom hier met een eerste verkenning, die in het vervolg van het boek wordt uitgewerkt.

De negatieve contrastervaring bij aangedaan onrecht en de deernis met een mislukkend leven zeggen veel over de waarde die we toekennen aan een mens. Maar zeggen ze genoeg? Ze zijn wel de *oorzaak* van verontwaardiging (schande!) en ontferming (ach...), maar geven ze ook voldoende *redenen* daarvoor? Als rechtvaardiging bieden ze de ethische reflectie toch te weinig. *Waarom* en *waartoe* zetten we ons in voor een menswaardige ouderdom? Als antwoord kunnen we niet volstaan met 'daarom'. We zullen ook met een goed verhaal moeten komen.

Om dat verhaal te vertellen hebben we een lange adem en een brede blik nodig. 'Menselijke waardigheid' is een complex begrip met een lange geschiedenis. Niet alleen de Stoa, ook het vroege christendom, niet alleen de renaissance en de Verlichting, ook de Reformatie en het rooms-katholicisme hebben het met betekenis verrijkt en verdiept. Het is de moeite waard de geschiedenis ervan in zijn volle breedte te betrekken. Je kunt menselijke waardigheid vergelijken met een oud schilderij dat een verhaal vertelt aan de hedendaagse beschouwer. Menselijke waardigheid is als een doek dat uit meerdere lagen is opgebouwd. Zoals een kunstschilder laag na laag 'opzet' op het linnen (eerst de grondlaag, dan de ondergrond en tenslotte de uiteindelijke voorstelling), zo zijn in de loop van de eeuwen betekenislagen van waardigheid met elkaar vermengd en vergroeid, tot één beeld. Dat beeld heeft een normatieve impact op de aandachtige en welwillende kijker. Als hij het doek goed in zich heeft opgenomen, kijkt hij anders naar zichzelf en de mensen om hem heen dan voorheen. Het waardigheidsverhaal oriënteert voortaan zijn handelen. Maar het schilderij blijft weerloos en onmachtig tegenover de achteloze voorbijganger die aan de voorstelling geen boodschap heeft.

2.4.1 *Menschenwürde*

De grondlaag is die van de menswaardigheid die alle mensen gelijkelijk met elkaar delen. Of we de waardigheid nu met de Stoa aan de rede, met het christendom aan het Beeld Gods, of met Kant aan de autonomie verbinden, het gelijkheidsbeginsel dat erin wordt verwoord heeft een enorme democratiserende en anti-discriminerende werking. We hebben er de mensenrechten aan te danken. Menselijke waardigheid ligt niet in macht, rijkdom, leeftijd of aanzien verscholen, maar in het feit dat wij uit mensen geboren zijn. Alleen daarom al zijn we elkaar respect verschuldigd. Deze eerste betekenislaag in waardigheid als *Menschenwürde* is een krachtig instrument tegen elke vorm van discriminatie. We kunnen er racisme en seksisme mee bestrijden, maar ook *ageïsm* (ik spreek in het vervolg in het spoor van Okke Jager liever van seniorisme): de

discriminatie van mensen louter en alleen vanwege hun leeftijd. Aan de vraag wat menselijke waardigheid als *gelijkheid* voor ouderen betekent is hoofdstuk 4 gewijd.

2.4.2 *Verdienste*

We kunnen nog een tweede betekenislaag op het schilderij van de waardigheid onderscheiden, een permanente ondergrond, die er de eerste kleur en contouren aan verleent. Waardigheid is niet alleen gebaseerd op algemene menselijke eigenschappen. Zij is ook verbonden met de bijzondere sociale positie die mensen bekleden in een samenleving en de reputatie die ze daaraan ontleen. We kunnen dit *sociale* waardigheid noemen, in onderscheid tot menselijke waardigheid als algemene *Menschenwürde*. Ik vermoed dat hier geen sprake is van een exclusief of specifieke westerse opvatting, maar dat zij wereldwijd wordt gedeeld. In deze betekenis van waardigheid zijn mensen juist niet gelijk, maar onderscheiden ze zich. De verworven *dignitas* – het woord dat Cicero er voor ijkte – wordt iemand toegedicht op grond van maatschappelijke verdienste. Die verschilt, afhankelijk van het type samenleving. In een hiërarchische standen- en klassenmaatschappij is de sociale waardigheid gerelateerd aan rang, stand of klasse. Wat je waard bent voor anderen, hangt af van de status en positie die je tegenover hen inneemt. In de moderne, democratische cultuur is sociale waardigheid steeds verder gepersonaliseerd. Status hangt niet alleen af van je plek op de maatschappelijke ladder (al verleent die ook nog steeds prestige), maar vooral van je persoonlijke verdienste en van de indruk die je persoonlijkheid op anderen maakt. Je verwerft een maatschappelijke positie niet meer door afkomst of geboorte. Wat je voorstelt, is niet meer los te zien van wat je gedaan hebt en van de mens wie je bent geworden. Volgens het dominante meritocratisch ideaal is alleen talent en verdienste de reden voor maatschappelijk succes. Wie het ‘gemaakt’ heeft, heeft in onze samenleving een hoog maatschappelijk aanzien. Gold vroeger vooral het hebben (bezit) en het zijn (de afkomst) als statusverschaffer, nu is het ‘t doen.

Houdt men zijn verworven status ook vast, als men ouder wordt? Als de sociale waardigheid van ouderen afhangt van hun prestaties en maatschappelijke verdiensten, wordt zij dan niet snel verleden tijd? ‘De crisis van het ouder worden wordt in hoge mate verscherpt door de geringe waardering die in onze samenleving blijkt te bestaan voor ouderdom en verleden,’ schreef de ouder wordende Cornelis Verhoeven, een tikkeltje zuur. ‘Ik kan op rijpere leeftijd menen, dat ik nog volop deelneem aan het leven en zelfs dat mijn bijdrage pas nu waardevol wordt. Maar als anderen laten merken dat zij dat niet vinden, op welke gronden dan ook, of als zij suggereren dat ik door mijn aanwezigheid veelbelovende jongeren de hun toekomstige ruimte ontnemen, moet ik al heel hard zijn om mijn zelfrespect en mijn positie te handhaven.’ Reputaties zijn even vluchtig als de roem van popsterren, voetballers, bestsellerschrijvers en succesvolle ondernemers. Men doet er vaak een heel leven over om sociale waardigheid te verwerven, maar kan haar ook zomaar weer verliezen of zelf te grabbel gooien.

Sommigen krijgen een koninklijke onderscheiding, kunstenaars ontvangen een oeuvreprijs. Maar er zijn ook de mislukten en verguisden, met een verbitterde oude dag. Omdat ze ooit een scheve schaats gereden hebben, 'fout' geweest zijn, of hoe dan ook door een misstap hun goede naam besmeurd hebben. Of ook: omdat ze domweg vergeten zijn. In hoofdstuk 5 komen we terug op dit gebrek aan waardering voor de verdienste van ouderen, en op wat er aan te doen.

2.4.3 *Identiteit*

Maar het waardigheidsschilderij is nog niet af. Er ontbreekt nog een laag, de voorstelling zelf moet nog op het doek tot leven komen. Er ligt een ondergrond, er is al kleur, maar de *personal touch* is nog niet aangebracht. Naast een algemeen menswaardigheid en een specifieke sociale dignitas is er ook een *persoonlijke* waardigheid. We erkennen niet alleen iemands *Menschenwürde* als doel in zichzelf, noch iemands *ranking* op de maatschappelijke ladder van succes, maar ook de waarde die hij of zij als persoon voor ons heeft. We houden van vrienden, partners en familie niet op grond van wat ze doen, hebben of kunnen, maar om de unieke mens die ze zijn. We waarderen hun onvergelykbare karakter, persoonlijkheid en levensgeschiedenis, die hen gemaakt heeft tot wie ze geworden zijn. 'Zo ben ik nu eenmaal!' 'Precies – en daarom houd ik van je'. Voelt iemand zich daarentegen door zijn naaste omgeving gedwongen anders te zijn dan hij is, dan wordt dat ervaren als een inbreuk op zijn persoonlijke waardigheid, als een krenking van zijn individualiteit. 'Je moet mij in *mijn* waarde laten,' betekent dan zoveel als: 'je moet mijn uniciteit respecteren.'

Persoonlijke waardigheid berust op iemands persoonlijk identiteit. De uniciteit van een persoonlijkheid kristalliseert zich uit in een onuitwisselbaar levensverhaal. Een oud mens *heeft* niet alleen een gevormde persoonlijkheid, maar is zo vergroeid met zijn eigen geschiedenis dat hij een karakter geworden *is*. Karakter is een psychologische categorie, maar is ten diepste ook ethisch van aard. Als we ouderen bewonderen om wie zij geworden zijn, dan kijken we niet naar wat hen is overkomen, maar wat zij met wat hen is overkomen persoonlijk gedáán hebben. Persoonlijke waardigheid heeft betrekking op individuele autonomie. Autonomie wil ik verstaan als de vrijheid om in te stemmen met wat je overkomt. Voor oude mensen is autonomie niet zozeer de mondigheid om voor zichzelf op te komen – hopelijk hebben ze dat geleerd in de loop van hun leven – als wel de verantwoordelijkheid die ze voor hun eigen geschiedenis nemen. Het is de grandeur van mens-zijn dat we niet vastgelegd zijn door onze genetische of sociale natuur, maar haar kunnen overstijgen. Hun humaniteit waardig handelen die mensen die zich niet alleen hebben laten leiden door hun biologische, psychische of sociale drijfveren, maar – soms in weerwil daarvan – in hun handelen streven naar de realisering van waarden en idealen die daar niet uit zijn afgeleid. Wie dan niet de ethische balans van zijn levensgeschiedenis in evenwicht weet te trekken en er voor weet te stáán (heb ik geleefd overeenkomstig mijn waarden en idealen?),

loopt de kans een kwade oude dag te beleven vol zelfverwijt en zelfhaat. Hij kan, verteerd door wroeging of spijt of op de vlucht voor zijn eigen verleden, niet meer van zichzelf houden. Hij walgt, in het ergste geval, van zichzelf en verliest zijn gevoel voor eigenwaarde. Respect voor persoonlijke waardigheid is de erkenning van iemands innerlijke vrijheid.

Die vrijheid is op het eerste gezicht soms ver te zoeken. Maar zelfs bij wie de regie over zijn leven nagenoeg helemaal kwijt is, kunnen we nog een unieke identiteit veronderstellen en erkennen. Een waardigheid berustend op autonomie. In het boek *The Moral Challenge of Alzheimer's Disease* beschrijft Stephen G. Post het verhaal van Sharen, wiens vader aan Alzheimer leed, en die zijn innerlijke vrijheid alleen nog kon bewaren door te allen tijde zijn hoed op te houden.

‘Hij behield zijn identiteit tot het laatste toe, zei ze. Hij droeg zijn favoriete cowboyhoed in de douche, sliep er mee, en verloor hem nooit uit het oog, ook niet toen hij in het verpleeghuis werd opgenomen. Ergens wist hij dat er iets bijzonders met die hoed was, dat hij op een of andere manier verbonden was met wie hijzelf was. Ook al kon hij niet goed meer praten, en niet meer samenhangend, toch kon hij een behoorlijk potje klaverjassen, ook al was hij Sharen’s naam allang vergeten. “Hij las überhaupt nooit veel boeken,” merkte Sharen op. “Hij werkte in een staalfabriek en had een boel drinkmaatjes. Intellectuele mensen zouden zijn manier van plezier hebben nooit hebben gewaardeerd. Natuurlijk, Pap had slechte momenten, net als iedereen. Maar de kwaliteit van zijn leven kan niet goed worden beoordeeld door intellectuelen, die niet als gelijke over hem kunnen oordelen.’

Stephen G. Post

Als het vastklampen aan die cowboyhoed betekenis heeft gehad moet er ‘iets blijvends van zijn identiteit achter zijn gebleven’, schrijft Post. De hoed is een symbool voor een onderliggende continuïteit van de persoon, waaraan de man letterlijk wilde vasthouden. Voor een waardige bejegening van dementerenden doet het er uiteindelijk niet toe hoe helder of troebel iemands geest geworden is, maar of er feitelijk nog iets van die unieke persoonlijkheid, die zich toont in innerlijke vrijheid, zichtbaar is. Dat kan soms zo weinig zijn dat er alleen nog stippellijnen vanuit iemands autobiografie doorgetrokken kunnen worden in toekomstige richting, op een manier die volgens zijn naaste omgeving bij zijn of haar levensverhaal past. Iemands waardigheid erkennen betekent in het extreme geval dan niets meer en minder dan iemand in de lijn van zijn of haar levensverhaal bejegenen. In hoofdstuk 6 en 7 ga ik verder in op wat persoonlijke waardigheid is en waarin die berust als je oud geworden bent, ook als je niet dement wordt (en dat treft gelukkig een minderheid).

2.4.4 Luister

Is het schilderij zo af? Ik zou het er bij kunnen laten. Ik wil echter nog een laatste, vierde laag aan het schilderij van waardigheid toevoegen. De vernis die er glans aan
WAARDIGHEID (mei 2010)

verleend. We kunnen rond waardigheid met het taalveld van de ethiek alleen niet toe en hebben ook dat van de esthetiek nodig. Vaak wordt er alleen negatief over gesproken als 'ontluistering'. Ik zou positief willen spreken over de luister, de glorie van oude mensen. De middeleeuwer Boëthius sprak over 'de schoonheid van waardigheid', de schitterende presentie van sommige hoogwaardigheidsbekleders. Waardigheid heeft ook met schoonheid te maken. In de levenskunstfilosofie wordt die esthetische invulling van waardigheid vandaag breed uitgemeten. Elk mens kan van zichzelf een kunstwerk maken, heeft het in zich een mooi mens te worden, waarvan hijzelf en anderen kunnen genieten, zo heet het dan. Maar de joodse en christelijke traditie hebben ook al een lange traditie in deze esthetiek. 'U hebt hem bijna een god gemaakt, hem gekroond met glans en glorie,' zegt Psalm 8 over de mens. Niet aan de rede herkennen we het heilige in de mens, maar in zijn schitterende schoonheid. Kunnen ook oude mensen mooi zijn? Het heersende schoonheidsideaal verbindt schoonheid aan jeugd en ziet alleen de aftakeling en het verval van de ouderdom. Oud en lelijk, die combinatie ligt voor op de lippen. Ik wijd hoofdstuk 8 aan de vraag of oude mensen ook mooi kunnen zijn. Ja, is het antwoord; maar je moet het wel willen zien.

Hoofdstuk 3. Waardigheid: een oud verhaal en de theorie.

Menselijke waardigheid is als een schilderij, opgezet in meerdere lagen:

Menschenwürde, verdienste, identiteit, luister. Maar een schilderij wordt alleen op waarde geschat als het ook wordt gezien en gewaardeerd. 'Een schilderij leeft door gezelschap', schreef Mark Rothko, schilder met een morele, mystieke missie. 'Het ontplooit zich en leeft op in de ogen van de gevoelige toeschouwer. Het kan echter ook sterven door hetzelfde gegeven.' Waardigheid is een objectieve 'eigenschap' van mensen, maar kan alleen worden herkend in een erkenningsrelatie. Verlies of herstel van waardigheid kan daarom nooit alleen een subjectieve beleving of projectie zijn. Erkenning van waardigheid nooit alleen de constatering van een objectief feit. Menselijkheid, verdienste, identiteit, luister – ze realiseren zich in de wederkerigheid van sociale erkenningspraktijken.

3.1. De barmhartige Samaritaan als anti-theorie

Om te laten zien hoe waardigheid zich in sociale praktijken toont, kan men proberen er met een theorie greep op te krijgen. Ik zal daar straks ook een poging toe doen, met behulp van met name Paul Ricoeur. Maar het is beter eerst een verhaal te vertellen, dat van de barmhartige Samaritaan.

Misschien is de beste ethische theorie immers wel een 'anti-theorie' die verdisconteert dat mensen 'in Geschieden verstrickt' zijn. Hans Georg Gadamer (1900 – 2002), de grondlegger van de moderne hermeneutiek, wees erop hoe belangrijk de kunst, de literatuur en de geschiedenis zijn als bronnen van onze morele oriëntatie. Zij brengen ons soms dichterbij de 'waarheid' dan de op natuurwetenschappelijke leest geschoeide 'methode'. Wie wij zijn, wat we willen, hoe we behoren te leven – we kunnen die vraag niet zonder de omweg van een interpretatie van teksten en tradities beantwoorden die ons gevormd hebben. Wij zien onszelf pas in hun spiegel. De klassieke oudheid is daarvoor een belangrijke bron. We putten uit de erfenis van Athene, Rome en de Bijbel.

De Bijbel kan op verschillende manieren gelezen worden. Als boek van de kerk, maar ook als boek van de cultuur. Ik probeer hier het Bijbelverhaal 'niet religieus', 'wereldlijk' te lezen in de geest van de theoloog en verzetsman Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Hij schreef in zijn brieven uit de gevangenis: 'Het gaat niet om het Jenseits [het hiernamaals fdl], maar om deze wereld, hoe zij geschapen, behouden, door wetten gereguleerd, verzoend en vernieuwd wordt. Wat deze wereld te *boven* gaat, wil in het evangelie *voor* deze wereld zijn.' 'Niet religieus' betekent in dit verband: inzien dat de kern van het christelijk geloof niet gericht is op een andere wereld, maar op deze wereld *anders*. We kunnen ook het verhaal van de barmhartige Samaritaan interpreteren vanuit de gedachte dat wat daarin op het eerste gezicht bovenmenselijk en uitzonderlijk lijkt, 'gewoon' beschikbaar is *vóór* mensen. We kunnen het lezen als

WAARDIGHEID (mei 2010)

een ‘wereldlijk’ getuigenis over waardigheid, waarin alle dimensies die we hebben onderscheiden (gelijkheid, verdienste, identiteit, luister, wederkerigheid) zijn opgenomen in één radicaal, onontkoombaar moreel appel op de goede verstaander. In dit appel transcendeert het verhaal de gebruikelijke moraal. In die zin gaat het boven het menselijke uit. Maar tegelijk is het appel onontkoombaar voor wie het goed op zich laat inwerken. Het is er voor iedereen, niet alleen voor heiligen.

Geen wonder dat dit verhaal breed opgenomen is in de cultuur, in de beeldende kunst, de literatuur. Het gaat over een man die wordt overvallen, maar niet geholpen wordt door zijn volksgenoten, de priester en de Leviet (een tempeldienaar), maar door een doorgaans gewantrouwde vreemdeling, die tot het volk van de Samaritanen behoort.

Begrijpen we werkelijk wat er op de weg van Jericho naar Jeruzalem is gebeurd als we de reizigers uit het verhaal afzonderlijk vragen naar hun redenen, motieven en doelen? ‘Als de nood aan de man komt’, schreef Cornelis Verhoeven in zijn Socrateslezing over de Werken der Barmhartigheid (1994), ‘zijn motieven en intenties een tamelijk frivole luxe. ... Motieven zijn, vergeleken bij de werkelijkheid, oninteressante verzinsels waarvan er duizend in een ons gaan.’ We kunnen beter de dynamiek van het verhaal aan het woord laten.

I

Een zeker mens daalde af van Jeruzalem naar Jericho
en viel in de handen van rovers,
die hem niet alleen uitschudden, maar ook slagen gaven en weggingen,
terwijl zij hem halfdood lieten liggen.

II.

Bij geval daalde een priester af langs die weg;
en deze zag hem, doch ging aan de overzijde voorbij.

III.

Evenzo ging ook een Leviet langs die plaats,
en hij zag hem en ging aan de overzijde voorbij.

IV.

Doch een Samaritaan, die op reis was, kwam in zijn nabijheid,
en toen hij hem zag, werd hij met ontferming bewogen.
En hij ging naar hem toe, verbond zijn wonden,
goot er olie en wijn op;
en hij zette hem op zijn eigen rijdier,
bracht hem naar een herberg
en verzorgde hem.

V.

En de volgende dag
stelde hij de waard twee schellingen ter hand
en zeide: Verzorg hem

en mocht gij meer kosten hebben, dan zal ik ze u vergoeden,
op mijn terugreis.
(Luc. 10, 25-28 NBG vertaling)

Het verhaal laat zich niet bevriezen in een theoretische beschouwing. Het bestaat, net als de praktijk van het leven zelf, uit een opeenvolging van confrontaties, waarbij de waardigheid van alle actoren voortdurend op een andere manier in het geding is. Het laat zich niet stilzetten, evenmin als het gewone leven. De lezer wordt meegevoerd op een fictieve reis, op weg van Jeruzalem naar Jericho. Hij wordt deelgenoot van een relatief eenvoudig opgebouwd drama. Het heeft vier personages (slachtoffer, priester, Leviet, Samaritaan), er is één plot (de hulp van de Samaritaan na de beroving). De poëtische structuur van de gelijkenis is overzichtelijk in vijf delen in te delen.

De lezer gaat op reis in het verhaal, wandelt er in mee, splitst zichzelf op en waaiert uit in meerdere karakters die hem ter identificatie worden aangeboden. De gewonde reiziger, de rovers, de priester, de Leviet, en de Samaritaan – elk van hen belichaamt een ander aspect van menselijke waardigheid dat aan de lezer wordt opgedrongen. Ik probeer de bewegingen in het verhaal te volgen, me tegelijk bedenkend wat ze voor de waardigheid van oude mensen te betekenen hebben.

De reiziger wordt overvallen, ontkleed en halfdood achtergelaten door de rovers. De identiteit van de reiziger is in het verhaal niet ter zake; het gaat om 'een zeker mens', 'iemand'. Zijn naam doet er niet toe. Hier wordt blijkbaar algemene *Menschenwürde* geschonden: 'dit is geen manier om met mensen om te gaan', zeggen we meteen als lezer verontwaardigd. Schande.

Hij wordt niet alleen van zijn eigendommen beroofd, maar ook van zijn bezit. Bezit in ruimere zin is alles wat hem 'eigen' is, zoals 'zijn' huis het huis is waar hij woont, 'zijn' vrouw de vrouw is met wie hij getrouwd is. Ze zijn van hem, ook al zijn ze niet zijn eigendom. Zijn bezit is zijn identiteit. De reiziger wordt uitgekleed en naakt achtergelaten. Hij is niemand meer. Naakt kan hij zich niet meer onder de mensen begeven. Gedwongen naaktheid ontnemt een mens zijn glorie, *ontluistert* hem. Maar zij ontnemt hem ook zijn status, nu hij door zijn kleding niet meer zijn sociale positie en rang kan uitdrukken (*dignitas*). Gedwongen naaktheid vernedert. 'Een oude vrouw wordt door twee verzorgenden in bad gedaan,' beschrijft Cora van der Kooij. 'Ze wordt uitgekleed, ingezeept, door het water gehaald, weer afgedroogd en aangekleed zonder een woord of gebaar van contact, zonder een enkel woord van koestering.' Al even ontluisterend is een andere zorgverlener: 'Zal ik u eens lekker wassen, mevrouw?' De koele, instrumentele blik van de ander maakt een mens tot object, tot een ding dat gewassen moet worden.

Al jaren ligt ze in bed. De deur naar de gang open. Altijd als ik voorbij kom, loop ik een paar minuutjes binnen. Haar wereldje is zo klein. Wie ziet haar nog? Een zoon komt elke dag. Een

verzorgende die haar wast. Iemand die langsloopt in de gang en even zwaait in het voorbijgaan. Soms huilt ze zachtjes, als ik naast haar bed sta. “Vanmorgen werd er onder het wassen weer gebeld. Ze gingen even weg. Ik kom zo terug, zeiden ze. Daar lag ik, in mijn blote kont. En ik kon het niet meer inhouden. Daar lig je dan. In je eigen vuil. Te wachten. Moet je nou zo oud worden?”

Ik heb geen antwoorden.

Evelyn Noltus

De reiziger in het verhaal wordt bovendien mishandeld. De rovers tasten flagrant de Menschenwürde aan die ten grondslag ligt aan artikel 3 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens: ‘Een ieder heeft het recht op leven, vrijheid en onschendbaarheid van zijn persoon.’ ‘Zijn lichamelijke integriteit wordt geschonden’, is de uitdrukking die dan wordt gebruikt. Het intact gelaten lichaam bezit blijkbaar een waardigheid, die wordt aangetast op het moment dat het zonder vrije instemming wordt aangeraakt. ‘Handen thuis’.

Voor ouderen geen overbodige devies. Sociaal psychiatrisch verpleegkundige Gerda Krediet schreef, na jarenlang ervaring bij het Meldpunt Ouderenmishandeling van de GGD Rotterdam-Rijnmond, onlangs een onthutsend boek over de mishandeling van ouderen. Volgens schattingen is één op de twintig thuiswonende ouderen het slachtoffer van mishandeling. Het begint vaak met financiële uitbuiting, gevolgd door psychische mishandeling. Maar een zwak, oud lichaam kan ook gemakkelijk een weerloos slachtoffer worden van fysiek geweld, ook al wordt het niet gemolesteerd maar in zijn bewegingsvrijheid beperkt door in een huiskamer te worden opgesloten of in een bed of aan een stoel te worden vastgebonden.

In 2007 werden er landelijk 366 keer melding gemaakt bij een meldpunt ouderenmishandeling. Waarschijnlijk het topje van een ijsberg. De meeste slachtoffers zijn ouder dan zeventig, wonen met een familielid samen en is vrouw. Van de zes vormen van ouderenmishandeling die worden onderscheiden scoort psychische mishandeling het hoogst (37%). Ook lichamelijke mishandeling (31%) en financiële uitbuiting (27%) scoren hoog. Daarna volgen verwaarlozing (11%), schending van rechten (9%) en seksueel misbruik (1%). De plegers van ouderenmishandeling zijn volgens de meldingen vooral te vinden in direct familieverband: (ex)partner (38%) en (klein)kinderen (45%). In de meeste gevallen gaat het om opzettelijke mishandelingen, maar in een kwart ook om wat ‘ontspoorde zorg’ wordt genoemd.

Movisie

Zullen de rovers uit het verhaal wroeging gehad hebben? Misschien waren ze al ontwend om zichzelf recht in de ogen te kijken. In hun daad van agressie ontnemen ze
WAARDIGHEID (mei 2010)

niet alleen de waardigheid van de ander, maar tegelijk, in wederkerigheid, die van zichzelf. Hoe verder de rovers zich verwijderen van de stervende, des te meer verwijderen zij zich ook van hun goede zelf.

Ze laten de man alleen, halfdood achter. Alleen gelaten worden in het uur van zijn dood, is dat niet de totale teloorgang van menselijke waardigheid? In de discussie rondom levensbeëindiging en hulp bij zelfdoding wordt waardigheid tegenwoordig veelal verstaan als autonomie, regie en zelfsturing, ook over de eigen dood. Maar is waardig sterven toch op zijn minst en allereerst niet: niet alleen te hoeven sterven? Doodgaan doen ook mensen alleen, maar sterven doen zij samen.

Ik herinner me de gevoelens die Jacques Pohier (1926-2007), Dominicaans priester, later voorzitter van de Franse vereniging voor Vrijwillige Euthanasie (*Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité*, ADMD) beschrijft bij de vijf gevallen van zelfdoding waarbij hij betrokken was. In alle gevallen, schrijft hij in zijn boek *La Mort Opportune* (1998) komt hij te hulp, maar moet hij – door het recht daartoe gedwongen – de stervenden alleen laten als ze de dodelijke middelen hebben ingenomen. Hoe is het mogelijk dat Pohier, als hij eraan terugdenkt, geen spoor van ontredde bij zichzelf bespeurt? Hij vermeldt alleen gevoelens van wijding en euforie, als hij de deur bij de stervenden achter zich dicht trekt.

De priester en Leviet zien beiden de gewonde man liggen maar ‘gaan aan de overzijde voorbij’. Het slachtoffer maakt deel uit van dezelfde religieuze en etnische gemeenschap, waarin zij een belangrijke rol vervullen. Hoogwaardigheidsbekleders zijn het, met *dignitas* bekleed. Leeft hij nog of is hij dood? Ze kunnen het vanuit de ooghoeken waarmee ze ‘wegkijken’ niet goed zien. Maar juist wanneer ze zich nu zouden inlaten met de halfdode zouden ze niet op tijd komen voor hun religieuze verplichtingen, hun liturgische gewaad besmeuren, of hun smetteloze rituele reinheid bezoedelen.

Ze vertegenwoordigen de Hebreeuwse religie waarin de naastenliefde hoog staat aangeschreven en de waardigheid van elk individueel mens voor God wordt beleden. Maar in hun gedrag doen ze denken aan de rechter Clamence uit Albert Camus’ roman *La Chute*. Het leven van rechter Clamence bestaat uit een en al ontferming over de wees en de weduwe. Een medemenselijkheid echter, zonder enige vorm van vrije erkenning.

‘Ik vond het bijvoorbeeld heerlijk om blinden te helpen de straat over te steken. Als ik maar in de verte iemand zag, die aarzelend met een stok op een hoek van de straat stond, haastte ik me er heen en altijd was ik er, ook al scheelde het maar een paar seconden, iets eerder bij dan een ander, die wellicht al een behulpzame hand had uitgestoken. Ik gunde het niemand anders die blinde te mogen helpen en ik geleidde hem met een zachte, maar zekere arm tussen de witte strepen door langs alle verkeersobstakels naar de veilige haven van het trottoir, waar we, beiden

min of meer ontroerd, afscheid van elkaar namen. Ik vond het prettig de mensen de weg te mogen wijzen, of ze een vuurtje te mogen geven, of een handje te helpen bij een te zwaar geladen kar, een automobilist met motorpech te helpen duwen, het krantje van de heilsoldate te kopen, of de bloemen van een oud vrouwtje, hoewel ik drommels goed wist dat ze die op het kerkhof van Montparnasse gegapt had. Aalmoezen geven deed ik ook voor mijn plezier, maar dat is moeilijker uit te leggen. Een van mijn vrienden, een christelijk man, gaf ronduit toe, dat hij, als hij een bedelaar naar zijn huis toe zag komen, altijd iets van ergernis voelde. Nou, bij mij was het net omgekeerd - veel erger, ik voelde een uitbundige vreugde!

Albert Camus

Rechter Clamence's solidariteit erkent niemands waardigheid, maar dient alleen zijn eigenliefde. Juist door anderen gretig te hulp te schieten, zegt hij de wederkerigheid op. Hij plaatst zich in zijn morele superioriteit eenzaam buiten en boven de mensen.

Eén gebeurtenis geneest hem dan van dit zelfgekozen isolement. Op een avond in Parijs hoort hij op een brug over de Seine een vrouw – vanuit het water? – om hulp schreeuwen. Zij doet een appel op hem waaraan hij zich niet kán onttrekken. Voor echt medelijden kies je blijkbaar niet; het overkomt je, je kunt er niet aan ontkomen dan alleen door schuldig te worden. Dat doet Clamence ook: hij stopt zijn oren dicht, verzint een smoes voor zichzelf, en loopt – als de Leviet en de priester – door. Hij wil wel neerbuigen naar anderen, maar zonder zich in hun situatie te begeven, zonder hun ontredde fysië te delen. Hij wil zich niet met hen identificeren. Het slachtoffer dat om hulp roept heeft niets aan haar ontologische *Menschenwürde*, die objectief als een vraag en een verlangen blijft 'bestaan' zonder dat zij in de erkenning wordt beantwoord. Op het beslissende moment weigert de rechter, net als de priester en de Leviet, de *wederkerigheid*. Hij laat daarmee niet alleen een mens in de steek, maar verliest tegelijkertijd ook zijn eigen persoonlijke waardigheid, die berust in de innerlijke vrijheid tegenover zichzelf. Hij kan de ander, maar ook zichzelf niet langer recht in de ogen zien en wordt – nota bene de rechter – voor eeuwig de gevangene van zijn schuld.

De Samaritaan daarentegen, ziet en krijgt medelijden. De excuusmachine die in de hoofden van de priester en Leviet op volle toeren werkt, weigert dienst. Hij luistert naar zijn 'ingewanden', zo staat het er letterlijk, wordt 'met innerlijke ontferming bewogen'. Hij kreeg er buikpijn van. Solidariteitsmoraal is een zaak van het lichaam. Van eerst je ogen, dan je voeten, daarna je buik en tenslotte je handen. Beginnen met kijken, eindigen met doen. Het hoofd wordt vaak alleen maar ingezet om de ingewanden het zwijgen op te leggen.

Wie is de Samaritaan? Hij is een buitenstaander, hij hoort niet bij de etnische en religieuze gemeenschap. Iemand 'van buiten', een allochtoon. Opvallend is de choreografie in het verhaal: terwijl de priester en Leviet als insiders afstand nemen,

maakt hij als outsider toenadering. Hij 'gaat naar de gewonde man toe'. Het anonieme slachtoffer krijgt voor hem – zelf een onaanraakbare, een *dhalit* in de ogen van het joodse volk – een gezicht, een naam, een identiteit. Hij wordt in zijn persoonlijke waardigheid erkend. In intense fysieke nabijheid, met zijn handen op de naakte huid, worden wonden verzorgd en verbonden.

Lucia is midden veertig. Een goed verzorgde, blonde vrouw met een gezin en een drukke baan. Zij kent mevrouw al sinds ze bij haar aan huis kwam als kapster. Nu mevrouw is opgenomen in het verpleeghuis is ze van kapster tot vriendin gepromoveerd. "Ja," zegt mevrouw, "ik heb geen familie, geen kinderen, ik heb kind noch kraai – mijn vriendinnetje zorgt voor alles, voor mijn geld, voor de dingen die ik nodig heb, voor de post en de rekeningen." Lucia zelf beschouwt het laconiek. "Niemand hoeft bang te zijn dat ik achter haar geld aan zit, want dat laat ze na aan goede doelen. Ze heeft verder echt niemand. En ik ken haar al zo lang. Logisch toch dat je haar dan niet laat schieten?"

Evelyn Noltus

Waarom schiet iemand een ander te hulp? Waarom gaan mensen werken in de zorg? Ik las een interview met Bharatti Petter, een jonge vrouw van zesentwintig uit Amsterdam, die in haar vrije tijd buddy is voor een drugsverslaafde aidspatiënte. 'Het is natuurlijk afschuwelijk om zo'n aftakelingsproces te zien', zegt ze. 'Sommigen creëren die situatie zelf, maar de verhalen die er achter zitten, zijn vaak schrijnend. Die mensen verdienen het niet om in een klein kamertje in hun eentje dood te gaan'. Is het nu zoveel bijzonders wat ze doet? 'Eigenlijk stelt het helemaal niet zoveel voor wat ik doe, maar mijn cliënt hecht er heel veel waarde aan.' Waarom gaan mensen als vrijwilliger of professional werken in de zorg? Uit een ander verhaal over Amsterdamse buddies hoorde ik één van hen zeggen: 'omdat ik niet kon weigeren.' Hetzelfde hoor je van mensen uit de oorlog en het verzet. Waarom deed je het? Omdat ik niet kon weigeren. Dat is het misschien wat een 'Barmhartige Samaritaan' van mensen maakt. Ze beschikken niet over bijzondere vermogens en talenten die anderen niet hebben, maar ze kunnen juist iets *niet*: de wederkerigheid met anderen weigeren, redenen verzinnen om onder het beroep dat een ander op hen doet uit te kunnen, hun ogen sluiten, hun hoofd afkeren, afstand houden. Voorbijgaan aan de overzijde, zoals de priester en Leviet. Solidariteit is niet een krachtsinspanning voor morele helden. Het is het onvermogen je af te sluiten.

3.2. De dramatiek van de wederkerigheid

De dramatiek, de lichamelijkheid, de intense nabijheid en dynamiek in de wederkerigheid tussen slachtoffer en Samaritaan is misschien nog beter te verbeelden dan te verhalen. Schilderijen laten indringend zien hoe fysiek zorg is. De parabel gaat niet over ethische theorie, maar over lichamelijke nabijheid en het ontlopen daarvan, het wél zien van een ander maar toch je hoofd afwenden. Het zien, aanraken,

ondersteunen en oprichten van een lichaam, het geduldige verzorgen van lelijke wonden – het wordt in beeldende kunst zo uitgebeeld dat je het met handen kunt tasten.

Afbeeldingen van het verhaal van de barmhartige Samaritaan zijn vanaf de vierde eeuw bekend. Eeuwenlang overheerst de allegorische duiding, waarin de Samaritaan model staat voor Christus en het slachtoffer voor de te redden ziel. Het werd veelal gelezen met een ‘religieuze’ bril, gericht op het Jenseits in de zin van Bonhoeffer. De gebeurtenissen in het verhaal ontleen hun betekenis aan de verwijzing naar een transcendente, tweede werkelijkheid boven of achter de onze. Vanaf de renaissance komt er echter ook aandacht voor de menselijke dramatiek uit de scène. De kunst wil het hart van de toeschouwer ontroeren. Zij spreekt de kijker niet alleen meer toe, maar ook aan. Het schilderij wil de beschouwer tot compassie verleiden. Een aangrijpend voorbeeld is het doek van Giordano Luca Giordano (1685).



Afb. 4. Giordano Luca Giordano, De barmhartige Samaritaan (1685)

Het verbeeldt de zorg, ontzetting en radeloosheid van de hulpverlener en de welhaast onmogelijke kloof die hem van het slachtoffer scheidt. Alle accent ligt op het naakte, witte lichaam van het slachtoffer, dat frontaal, over de volle breedte en in het volle licht het doek beheerst. In één oogopslag zien we hoe lichamelijk zorg is. Niet het gelaat – dat is onzichtbaar ver achterover gekanteld – maar het naakte, kwetsbare torso is naar toeschouwer gekeerd. Het lichaam is in zijn naakte nabijheid tegelijk zover weg, dat het zich onttrekt aan een omarming, een omhelzing, aan ontferming. Klopt er in die borstkas nog een hart, of komt de hulp te laat? De grens tussen levenshulp en dodenzorg lijkt hier vloeiend te zijn geworden.

Een tweede, eerder voorbeeld, toegeschreven aan de Vlaamse schilder Lanceloot Blondeel (1498-1561), toont een Samaritaan, die meer doet denken aan de priester en

de Leviet. Is het niet de rechter Clamence die een oud vrouwtje te hulp schiet? Van wederkerigheid lijkt geen sprake.



Afb. 5 Lanceloot Blondeel, de barmhartige Samaritaan

Het paneel, geschilderd eind zestiende eeuw en te zien in het Groeningemuseum te Brugge, toont op de voorgrond de Samaritaan die zich over het slachtoffer ontfermt, terwijl op de achtergrond priester en Leviet wegtrekken. De zorgverlener, met een tulband en een duur gewaad getooid, is een rijk en aanzienlijk man. Hij giet, staande boven het slachtoffer, wijn en olie op diens wonden. De sociale asymmetrie tussen helper en geholpene is en blijft groot. De gewonde, halfnaakte zorgontvanger heeft alle sociale status, zo hij die ooit had, verloren. Hij is niemand meer. Schuin achter de voorgrondscène zien we het vervolg: de Samaritaan heeft het slachtoffer te paard gehesen en is op weg naar de herberg, waar hij de herbergier betaalt. Is hier sprake van bewezen barmhartigheid? Eerder van een hautaine weldoenersethiek van boven, die doet denken aan de rechter van Camus. Vernederende zorg van het type 'zal ik u eens lekker wassen, mevrouwtje?'

De meest intrigerende verbeelding van de barmhartige Samaritaan is waarschijnlijk het doek dat Vincent van Gogh (1853-1890) in zijn laatste levensjaar in Saint-Rémy schilderde. Hij stelt noch het slachtoffer (Giordano), noch de Samaritaan (Blondeel) centraal, maar de dramatiek van de hulp- en zorgrelatie zelf. De scène draait om de oprichting van het slachtoffer. De Samaritaan plaatst zich onder het slachtoffer om de vernederde weer te verhogen, op gelijke ooghoogte met hemzelf te plaatsen. De zorg
WAARDIGHEID (mei 2010)

concentreert zich in een fysieke krachtsinspanning, een intensief lichamelijk contact. Stamt het Griekse woord voor mens, *antropos*, niet van *ana-trepein*, iets opheffen, in de hoogte brengen? De mens is het wezen dat bedoeld is met 'Aufrechter Gang' (I. Kant) zijn weg te gaan. Waardig, dat is: met opgeheven hoofd.



Afb. 6 Vincent van Gogh, de barmhartige Samaritaan

Elke verwijzing naar de narcistische filantropie van de aanzienlijke die zichzelf in zijn *dignitas* wil bevestigen, is afwezig. De Samaritaan is een gewone man uit het volk, met opgestroopte mouwen en simpele muilen aan zijn voeten. Zijn paard een muildier, allesbehalve koninklijk opgetuigd. Hier wordt eerder de volkse *naoberhulp* verbeeld, elementaire mantelzorg. De asymmetrie van de neerbuigende hulpverlening wordt letterlijk op zijn kop gezet. Het beeld zindert van de fysieke inspanning. De Samaritaan bevindt zich *onder* het slachtoffer, in zijn poging om hem te paard te helpen en bezwijkt bijna onder diens zware fysieke last. Het slachtoffer klampt zich onbeholpen aan hem vast. Zijn gedrongen en onbeholpen, halfnaakte lichaam drukt slechts ontredderde afhankelijkheid uit.

De gelijkenis van de barmhartige Samaritaan vertelt en verbeeldt een verhaal vol dramatiek en wederkerigheid. Waardigheid is geen persoonlijke eigenschap van slachtoffer of helper afzonderlijk, maar wordt erkend en bevestigd in de dynamiek van hun onderlinge relatie. De toegestoken hand erkent de waardigheid van het slachtoffer, maar bevestigt tegelijk die van de helper, als iemand die niet weigeren kon. En juist daarin toonde hij zijn innerlijke vrijheid – hij had het ook niet kunnen doen.

In de geïnstitutionaliseerde zorg- en welzijnssector, waarmee veel ouderen vroeg of laat te maken krijgen, is het besef van waardigheid als een wederkerige erkenningpraktijk soms ver weg. Waardigheid wordt gezien als een eigenschap van de cliënt en de

erkenning ervan als eenrichtingsverkeer. Annelies van Heijst wijst er in haar boek *Iemand zien staan* op hoe in een ontmoeting tussen zorgverleners en zorgontvangers niet alleen de waardigheid van de laatste in het geding is maar die van beide partijen. In algemene zin, omdat de waardigheid van het werk dat hulpverleners en verzorgenden doen maatschappelijk vaak niet wordt erkend. ‘Het zou een eer moeten zijn om voor weerloze mensen te mogen zorgen’, schrijft Van Heijst. Maar ook in de directe relatie tussen cliënt en zorgverlener is er in twee richtingen sprake van waardigheid. De informele zorg door vrijwilligers en mantelzorgers is voor deze wederkerigheid nog veel kwetsbaarder omdat ze niet door professionele beroepscode of protocollen kan worden afgedwongen of beschermd. De waardigheid van verzorgende partners, vrienden en vrijwilligers, kinderen, burens is evenzeer in het geding als die van de zorgontvangers die zij ondersteunen. Zij kunnen door hen worden geëxploiteerd, geschoffeerd of mishandeld, of gewoonweg niet worden gewaardeerd voor hun inspanningen en gerespecteerd in hun persoonlijke identiteit en vrijheid.

‘Dinsdagochtend: de hel. Meneer Beem is nog jong, hooguit dertig en vanwege een spierziekte bedlegerig. Hij zegt dingen als: “leraren hebben een luizenleven” en: “Wilders is zo gek nog niet”. Vanuit zijn bed in de woonkamer houdt hij me met toegeknepen ogen in de gaten. Hij kijkt hoe ik zijn onderbroek strijk, hoe ik het aanrecht afneem en hoe ik me buk om onder de kast te stofzuigen. Op dinsdag draag ik wijde truien.’

Een vrouwelijke werker in de thuiszorg

De nieuwe ouderdomszorg is voor een groot deel weer ‘extramuraal’ geworden. Daarmee wordt ze overgeleverd aan de vrije, ‘wilde’, want niet meer door instituties gereguleerde moraal, waarbij de rollen van object en subject van zorg soms stuivertje wisselen, en de waardigheid van de verzorgende soms ook tegen de verzorgde beschermd moet worden. Pogingen om de morele kwaliteit van het verkeer tussen beiden eenzijdig te codificeren in behandelingsprotocollen of haar te meten in termen van objectieve ‘kwaliteit van leven’ zijn onvoldoende, als niet de dynamiek van de wederkerige erkenningspraktijk wordt verdisconteerd die in de relatie tussen hulp- en zorgverlener en ontvanger aan de orde is.

Is menselijke waardigheid een objectief gegeven? Je kunt dat alleen zeggen als je verdisconteert dat waardigheid een relationeel concept is, dat alleen in sociale praktijken van erkenning zichtbaar wordt en iets van haar morele waarheid onthult. Waardigheid is altijd: te-erkennen-waardigheid. Bovendien komt zij meestal pas aan het licht als zij dreigt geschonden te worden. Door geweld, vernedering, of – sluipender en tergender – door onverschilligheid of verwaarlozing. Menselijke waardigheid is per definitie een waardigheid *in het geding*.

3.3. Kwetsbaarheid, tragiek en mededogen

Het verhaal van de barmhartige Samaritaan dwingt ons om afstand te nemen van een objectivistische visie, die menselijke waardigheid verbindt aan persoonskenmerken of eigenschappen. Vanaf de Stoa tot en met Kant waren de menselijke rede, de vrije wil, het vermogen om te communiceren daarvoor kandidaat. Wie ze bezit is menswaardig, wie er niet over beschikt (een verstandelijk gehandicapte, een dementerende oudere) valt over de rand van de erkenning. Alleen aan het 'antropologisch correcte' subject is op deze manier menselijke waardigheid voorbehouden. De parabel van de barmhartige Samaritaan nodigt daarentegen uit tot een omgekeerd perspectief, door Paul Valadier zo verwoord: 'De mens is niet eerbiedwaardig vanwege zijn uitzonderlijke kwaliteiten, zijn edele en verheven kenmerken, maar integendeel juist daar waar hij de kenmerken van die verheven status verliest. Daar waar hij, nu hij de gedaante van het menselijke heeft verloren, volkomen is overgeleverd aan de zorg van zijn broeders en zusters in het mens-zijn'. De gewonde in het verhaal wordt niet geholpen omdat hij een redelijk, vrij, communicatief mens zou zijn, maar omdat hij kreunend en sprakeloos aan de kant van de weg een appel doet op anderen. Hij is zijn glorieuze eigenschappen kwijt en zoekt bij anderen om hulp om ze te herstellen. Juist door weerloos te grabbel te liggen, 'bezit' hij zijn te-erkennen-waardigheid. In de exposure van zijn gemankeerde en gekwetste waardigheid smeekt hij om erkenning. Het beroep dat zijn blootstelling op anderen doet, maakt zijn waardigheid tot een positief 'gegeven'.

De Samaritaan bevestigt die waardigheid door op het appel in te gaan. De hulp die hij biedt is erkenningspraktijk. De stille vraag om hulp is echter tegelijk een aanbod om zijn eigen waardigheid te tonen. Hij had het niet hoeven doen, maar ontfermt zich uit innerlijke vrijheid. Waarom? Daarom. Er ontstaat een merkwaardige gemeenzaamheid in mensen die elkaar bijstaan, ook al is de één jong, gezond en sterk en de ander ziek en zwak. In zo'n situatie ontstaat het besef dat de ander is als mijzelf en ik ben als de ander, in de fragiliteit die we met elkaar delen. Het respect voor waardigheid ontspringt aan een gemeenschappelijke 'onwaardigheid' die Samaritaan en gewonde gemeen hebben: hun behoefte en gebrek. Het verschil in gebrekkigheid tussen beiden lijkt groot, maar is in feite gradueel. De rollen hadden evengoed ook omgekeerd kunnen zijn. Wat voor de één nog 'kwetsbaarheid' heet (het vermogen om te lijden), is voor de ander een concrete kwetsuur geworden. Het besef dat we allen elkaar nodig hebben, schrijft Valadier, 'op alle niveaus van het bestaan, heel in het bijzonder op ogenblikken van verdriet, eenzaamheid, verlatenheid en angst voor het lijden en de dood,' nodigt uit tot een bevestiging van elkaars waardigheid in de wederkerige zorg voor elkaar. Waardigheid is geen individuele eigenschap, maar een negatief 'bezit' dat we alleen 'bezitten' in het verlangen naar erkenning door anderen en het besef dat we overgeleverd zijn aan elkaar. We bevestigen haar door elkaar te erkennen als fragiel mens.

Ik wil met behulp van Paul Ricoeur (1913 - 2005) proberen iets meer theoretisch greep te krijgen op de vreemde wederkerigheid die hier ontstaat. In *Soi-même comme un autre* vraagt Ricoeur zich af wat belangeloze zorg voor de ander in een relatie betekent, als zij niet door de gelijkwaardige wederkerigheid van een vriendschap wordt bevestigd. Tussen vrienden is het geven en nemen, over en weer. Vrienden bevestigen daarmee spontaan elkaars gevoel van eigenwaarde. Ze weten dat je in je eentje niet gelukkig kunt zijn. Een gelukkig mens heeft vrienden nodig, schreef Aristoteles. Vrienden halen volgens hem, als elkaars 'andere zelf', wederzijds het beste in hen zelf naar boven.

Maar wat als die gelijkheid wegvalt en het evenwicht tussen geven en nemen zoek raakt? Dan is er alleen de asymmetrie van het eenzijdige appel dat de ander op mijn zorg doet. Toch, zegt Ricoeur, ontstaat er ook dan een bijzonder soort wederkerigheid. Het 'initiatief' van de ander die zijn weg doorkruist (het slachtoffer aan de kant van de weg in de parabel) doet een beroep op de goedheid van de Samaritaan en bevrijdt in hem het vermogen om te geven, uit *achting* (*égard*) voor de ander. De weerloze vraag naar erkenning doet een beroep op het vrije aanbod van erkenning van de Samaritaan. Hij handelt niet omdat hij gehoorzaam is aan de morele plicht en norm. Hij komt in actie vanuit een *spontane welwillendheid*, die nauw verbonden is met zijn gevoel van eigenwaarde en zijn streven naar goed leven. Ook al zou het slachtoffer best 'geholpen' zijn met iemand die helpt omdat hij moet, de essentie van zijn waardigheid en die van zijn helper schuilt in het feit dat zij in hun zorgrelatie wederzijds elkaars innerlijke vrijheid erkennen.

Er wordt zo in de asymmetrie dan toch een soort gelijkheid geschapen, niet vanzelfsprekend zoals in het over-en-weer van de vriendschap, maar via de omweg van de ongelijkheid. 'Zij compenseert de aanvankelijke asymmetrie, die voortkomt uit het primaat van de ander in de beginsituatie, door de omgekeerde beweging van de erkenning,' schrijft Ricoeur. Het lijkt dat het slachtoffer alleen nog maar kan ontvangen, de helper heeft het handelingsinitiatief. In zekere zin is dat ook zo. De ander lijdt, niet zozeer omdat hij pijn heeft maar omdat zijn mogelijkheden om te handelen vernietigd zijn. Hij is letterlijk 'patiënt' geworden, die het leven alleen nog maar kan ondergaan. Wie niets meer kan, is in zijn innerlijke vrijheid – de kern van zijn persoonlijke waardigheid – aangetast. Hoewel het morele appel dat de relatie initieert van de lijdende komt, is hij daarbinnen tot niets in staat. De helper kan eigenlijk niets anders doen dan diens hulpeloosheid delen. En toch, er komt in die relatie een authentieke wederkerigheid op gang, die een goedkoop medelijden nooit zal ervaren. Daarmee houdt iemand zichzelf buiten schot, zoals Camus' rechter Clamence. Hij begeeft zich niet in de relatie, ook al schiet hij te hulp. Maar wie zich uit waarachtige sympathie inlaat met de ander, *krijgt iets terug*, ook al toont zich dat in het

uiterste geval – aan een sterfbed bijvoorbeeld – alleen nog maar in zwak gemompel dat wordt uitgewisseld, of in tengere handen die vastgehouden willen worden.

Men kan zo zelfs zeggen: het daadwerkelijke initiatief van de relatie ligt weliswaar bij de helper, maar de *oorsprong* bij de geholpene. Het delen van lijden schept een ander soort symmetrie dan het delen van vreugde. Het elkaar bijstaan in de fragiliteit van de menselijke conditie vraagt om iets dat een stevige vriendschap alleen niet kan bieden. Grootmoedigheid is in die situatie niet groot genoeg. Kwetsbare zwakheid kan, zelfs als het een goede vriend betreft, méér *geven* dan een laatste fysieke of mentale krachttoer.

Ricoeur verwoordt hier een diepe waarheid die we geneigd zijn intuïtief zo te onderschrijven. In onze cultuur is de actieradius van dit soort wederkerigheid doorgaans echter verschrompeld tot de zorg voor elkaar in de privé-sfeer. Alleen in huiskamers en op ziekenzalen berust wederkerigheid op spontane welwillendheid. In de publieke sfeer overheerst de wederkerigheid van het rechtscontract. Met die privatisering – en feminisering, want ‘is zorg niet typisch iets voor vrouwen?’ – doen we ons inzicht in de relationaliteit van menselijke waardigheid ernstig tekort. Schotse Verlichtingsfilosofen als Adam Smith en Francis Hutcheson voerden in de achttiende eeuw nog een krachtig pleidooi voor de waarde van *moral sentiments*. Hun inzichten hebben de verzakelijking en rationalisering van de twee daarop volgende eeuwen nauwelijks overleefd. Zij verdienen echter rehabilitatie. ‘Zorg voor elkaar’ is meer dan een rafelrandje aan de periferie van de moderne samenleving, zeggen feministische zorghouders: het is een politieke praktijk die het fundament onder een menswaardige cultuur legt. Zolang het menselijk bestaan kwetsbaar blijft voor ziekte, ellende en dood zal de wederzijdse erkenning van waardigheid niet alleen van contracten maar ook van compassie afhankelijk zijn. Soms is er de schok van de plotselinge afhankelijkheid voor nodig om dat besef tot leven te wekken. Wij realiseren ons dan dat we vrienden nodig hebben, die niet alleen het beste uit onszelf halen maar ons ook in ons gebrek bijstaan. Zoals wij hen in hun gebrek zullen bijstaan. Het besef breekt door dat we zelf ook een behoeftige *ander* zijn, te midden van anderen. Dat schept gelijkheid en wederkerigheid in de rollen: het ene moment lig je als berooid slachtoffer aan de kant van de weg, het andere ben jij de weldoener. Vanuit het besef dat we in hetzelfde kwetsbare, menselijke schuitje zitten, wordt ons gevoel voor eigenwaarde (*estime de soi*) bevestigd in de zorg voor de ander. De innerlijke vrijheid wordt erkend. We zijn aan de grandeur van elkaars spontane welwillendheid overgeleverd.

Als mensen zijn we gelijk, is dan de wederkerigheidservaring over en weer. Wij zijn als onszelf een ander onder anderen: de rollen kunnen zo maar omgedraaid zijn. Ricoeur: ‘Die ruil staat ons toe te zeggen dat ik mijzelf niet kan waarderen zonder de ander als mijzelf te waarderen.’ ‘De ander als mijzelf’ wil zeggen: ook jij bent iemand met innerlijke vrijheid, die net als ik verlangt en streeft naar een goed leven. ‘Dat maakt dat het gevoel voor de waarde van de ander als een zelf en het gevoel voor de waarde van

onszelf als een ander fundamenteel gelijkwaardig zijn'. Gelijkheid betekent in de visie van Ricoeur niet identiteit maar gelijkenis: we zijn *als* de ander, niet: we zijn de ander. De onvervangbaarheid en uniciteit van de vrijheid en goedheid van elk mens afzonderlijk blijft de grondslag voor het wederzijdse respect. Wie zich spontaan ontfermt om een ander, heeft achting voor de waardigheid van *deze* persoon en betoont tegelijk zijn eigen achtenswaardigheid.

Ricoeur probeert zo wat de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan over de wederkerigheid van waardigheid verhaalt, in een theorie onder te brengen. We hoeven voor deze dynamiek echter niet alleen de Bijbel te lezen, we komen het ook tegen bij de tragedieschrijvers. Valadier verwijst naar Sophocles, die Oedipus laat zeggen: 'Wanneer ik niets ben, word ik pas mens.' Hij heeft zijn vader vermoord, overspel met zijn moeder gepleegd – Oedipus is niets en nergens meer. Hij is zijn *dignitas* kwijt, heeft zijn morele integriteit verloren en is de gevangene van zijn eigen schuld geworden. Hij zal zichzelf nooit meer recht in de ogen kunnen kijken – en steekt ze daarom ook uit. Hij is, kortom, een mens gestript van al zijn sociale en persoonlijk 'waardigheid'. Maar juist in die onwaardigheid toont hij zijn verlangen naar erkenning, waarmee hij in de tragedie een beroep doet op het mededogen van de toeschouwer. Ook die kan zomaar door hetzelfde tragische lot getroffen worden.

In de klassieke tragedie wordt beschreven hoe mensen door het leven worden geslagen en toch hun fundamentele waardigheid behouden. Waardigheid en behoeftigheid beïnvloeden er elkaar op een complexe manier. Voor mededogen, schrijft Martha Nussbaum, kenner van de tragedies, moet je ervan overtuigd raken dat andere mensen ernstige tegenspoed kunnen ervaren zonder dat dit hun te verwijten valt. De stoïcijnen vonden dat iemand die de klappen van het leven niet meer te boven weet te komen ook zijn menselijke (gelijk)waardigheid verliest. 'Het perspectief van het klassieke mededogen van Sophocles en andere tragedieschrijvers daarentegen is dat de fundamentele waardigheid van een mens behouden blijft, al heeft de wereld zich van zijn slechtste kant laten zien.' In de tragedie wordt een beroep op de zelfstandigheid van mensen nooit opgegeven, ook al zijn ze tegelijkertijd volop slachtoffer en lijken ze volstrekt uit het veld geslagen. 'Tragedies vragen derhalve van ons een moeizaam laveren. We moeten enerzijds erkennen dat de ellende in het leven hard aankomt en de kern raakt van de menselijke zelfstandigheid. Toch moeten we er anderzijds aan vasthouden dat daarmee de menselijkheid niet verdwijnt, dat het vermogen het goede te doen blijft bestaan als al het andere verdwenen is.'

Het maakbare leven is een illusie, weet de tragedie. De levensloop, schreef Cornelis Verhoeven in dezelfde geest, is 'niet de nauwkeurige uitwerking van een tevoren opgezet programma, maar eerder een opeenvolging van doorkruisingen daarvan. De mens is tot op zekere hoogte dat wat er met hem gebeurt en wat hij te incasseren heeft. Hij is ook dat wat er gebeurt met wat hij doet en wat hij doet met wat er met hem

gebeurt.’ Het ouderdomsbeleid dat uitgaat van de soevereine burger (zie hoofdstuk 1) lijkt echter sterk van het maakbaarheidsgeloof doortrokken. De suggestie is dat de levensloop het resultaat is van keuzes, die in vrijheid gemaakt zijn en waarvoor mensen dus verantwoordelijk mogen worden gehouden. Zo krijgt iedereen de oude dag die hij verdient. De idee van het maakbare leven leidt gemakkelijk tot een genadeloze afrekeningscultuur. Wie oog heeft voor het tragische, beseft echter dat de mens die het ene moment reiziger is het andere moment half dood langs de weg kan liggen en dat een koningszoon moordenaar kan worden. Van het ene ogenblik op het andere kunnen we alles zijn en niets. De wederzijdse erkenning van die kwetsbaarheid doet een appel op onderlinge hulp en zorg. Wie het tragische in andermans leven erkent, verzacht zijn oordeel uit humane verbondenheid.

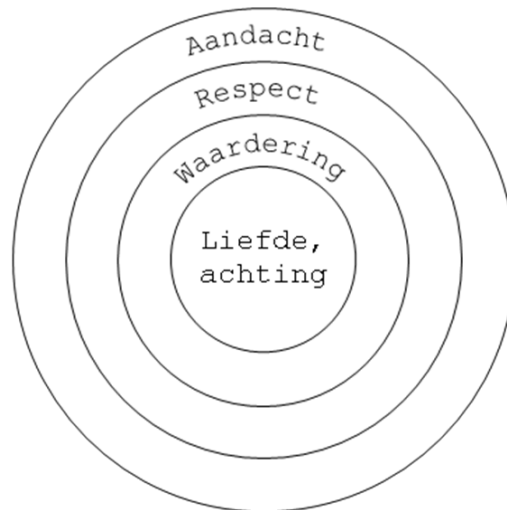
Natuurlijk moeten mensen hun lot zoveel mogelijk in eigen handen willen nemen. Cultuur is nu eenmaal een poging tot ‘domesticatie van het noodlot’ (Jos de Mul). De moderne levensloop vraagt bovendien om zelfmanagement, zelfsturing en planning. Dat geldt ook voor de ouderdom. Een hoge leeftijd was vroeger een lot uit de loterij, nu is zij gemeengoed geworden. ‘Wie dan leeft, wie dan zorgt’ kon men toen uitleggen als een uiting van godsvertrouwen, nu is het onverantwoord gedrag. Nu je er sterk rekening mee moet houden dat je de tachtig haalt, kun je de ouderdom niet op je kinderen of de overheid verhalen. Maar elke planning kent de grens van het ongewisse. Dat inzicht moet ook het ouderdomsbeleid barmhartig maken. De financiële, sociale en fysieke ellende die sommige ouderen met zich meedragen, heeft zich vaak cumulatief opgehoopt als gif in een voedselketen. Wie aan het begin van zijn leven een slechte start maakt, staat verkeerd voorgesorteerd voor later geluk. De levensloop wordt een aaneenschakeling van pech of falen of allebei, die niet meer ongedaan gemaakt kan worden. Tegelijk zijn ouderen kwetsbaarder dan jongeren. Hun veerkracht om zich te verweren tegen tegenslag neemt af. Waardige zorg om het welzijn van ouderen laat daarom de schuldvraag zoveel mogelijk in het midden. Waardige zorg heeft weet van mededogen.

3.4. Dimensies in de erkenningspraktijk

Waardigheid is een sociale erkenningspraktijk. Het maakt echter nogal verschil of het om de erkenning van je kind of partner, je buurvrouw, of de anonieme medeburger gaat. Afhankelijk van de soort, intensiteit en kwaliteit van de relatie draagt erkenning een ander karakter. Axel Honneth maakt onderscheid tussen drie fundamentele vormen van erkenning: liefde, respect en sociale waardering. Annelies Van Heijst werkte deze typen van erkenning uit met het oog op zorg- en hulpverleningsrelaties. Wie deze erkenning onthoudt aan mensen met wie men in een relatie is verwickeld, doet aan ‘mensontwaardiging’, aldus Van Heijst. De verschillende vormen van erkenning blijken dan ook, zo wil ik tot slot van dit hoofdstuk laten zien, te corresponderen met de dimensies van waardigheid (*Mensenwürde*, verdienste, identiteit en luister) die ik in

hoofdstuk 2 heb onderscheiden. Elke laag in het waardigheidsschilderij vraagt om een eigen vorm van erkenning. Aan die van Honneth voeg ik dan ook nog een vierde (aandacht) toe.

De dimensies van waardigheid in sociale erkenningspraktijken kunnen worden weergegeven in concentrische cirkels, waarbij de binnenste kern, de meest essentiële en fundamentele vorm van erkenning die van liefde en achting voor de unieke identiteit van de ander is.



Afb. 7. Dimensies in de erkenningspraktijk (1)

Liefde is de meest basale erkenningspraktijk, die – als het goed is – elk mens van kindsbeen af heeft ondervonden. Wie dat niet is overkomen, is meestal voor het leven beschadigd. Liefde is nodig om een basisvertrouwen in jezelf en in het leven te kunnen ontwikkelen. Het gaat hier om de *erkenning van identiteit*, van de unieke mens die je bent, omwille waarvan anderen onvoorwaardelijk van je houden. Ik gebruik het woord liefde hier in de gebruikelijk zin, als voorkeursliefde voor deze ene mens in het bijzonder. Geen mens kan zonder liefde of vriendschap, hoe oud hij ook wordt. Ze berusten niet op wat iemand kan of heeft, maar op de persoon die men is. In liefde wordt de onvergelijsbare en onuitwisselbare waarde van iemands identiteit erkend. Als mensen bij 'hun diepste naam' worden genoemd, worden ze in hun bestaan bevestigd, komen ze op goede voet met zichzelf te staan, zijn ze in staat van zichzelf en van anderen houden. 'Noem mij, bevestig mijn bestaan, /laat mijn naam zijn als een keten. / noem mij, noem mij, spreek mij aan, / o, noem mij bij mijn diepste naam. / voor wie ik liefheb wil ik heten.' (Neeltje Maria Min) In de nalatenschap van een bewoonster van een Londens verzorgingshuis werd het volgende gedicht gevonden, dat de behoefte aan erkenning van identiteit aangrijpend verwoordt. Ze brengt zo op het oog wat afwezig en verstrooid haar dagen door, moet geholpen wordt bij het eten en baden. Maar ziet de verzorgende werkelijk wel wie zij voor zich heeft?

Wie is zij werkelijk? De 'crabbit old woman' kan haar identiteit niet anders presenteren dan door haar levensverhaal te vertellen. Wat haar is overkomen, en wat ze gedaan heeft met wat haar overkomen is. Hoe haar leven verliep van kind tot vrouw, tot moeder en echtgenoot, tot weduwe. Zij is dat alles nu nog in zekere zin tegelijk. Ze is wat ze is geweest. Op het moment dat ze zich de geleefde tijd weer voor de geest haalt is de substantie en essentie van haar leven weer present. 'Kijk dan eens goed, je kijkt niet naar mij. Ik zal je eens vertellen wie ik ben', zegt ze dan, en vertelt het verhaal dat ze is geworden. Wie zien de mensen in het verpleeghuis in die stoel zitten? Een vervallen lichaam en een verweerde geest, als ze op afstand blijven en 'aan de overzijde voorbijgaan'. Om de glans van dit leven te zien, maar ook de krassen op de ziel, moet men dichterbij komen en beter kijken.

A crabbit old woman, not very wise,
Uncertain of habits with far-away eyes.
Who dribbles her food, and makes no
reply
When you say in a loud voice 'I do
wish you'd try',
Who seems not to notice the things
that you do,
And forever is losing a stocking or shoe,
Who unresisting or not, lets you do as
you will
With bathing and feeding, the long day
to fill.
Is that what you are thinking, is that
what you see?
Then open your eyes, you're not
looking at me.
(...)
I'm an old woman now and nature is
cruel,
'tis her jest to make old age look like a
fool.
The body it crumbles, grace and vigour
depart.
And now there's stone where I once
had a heart.

But inside this old carcase a young girl
still dwells, And now and again my
battered heart swells,
I remember the jobs, I remember the
pain,
And I'm loving and living life over
again.
I think of the years all too few — gone
so fast,
And accept the stark fact that nothing
can last.
So open your eyes nurses, open and see,
Not a crabbit old woman, look closer —
see me

Een oude zeur, ze oogt niet al te helder
meer

Traag en onzeker, haar ogen dwalen
heen en weer

Ze raakt haar eten nauwelijks aan,
antwoordt niets

als jij luid haar toeroept: probeer het,
eet toch iets!

Beseft ze wel hoe jij moet woekeren
met je tijd?

Nu eens een kous die afzakt, dan weer
is er een schoen kwijt.

Ze is een sta in de weg, terwijl jij je
werk moet afmaken

douchen, eten geven, een hele waslijst
met zorgtaken.

Kijk je op die manier naar haar? Is dat
wat je ziet?

(...)

Ik ben een oude vrouw geworden, de
natuur is wreed

Ze tooit de ouderdom met een
dwazenkleed

Het lichaam verschrompelt, het verliest
aan gratie en kracht

Waar ooit een warm hart klopte, heerst
nu de kille nacht.

Maar binnen dit oude lijf woont nog
steeds het meisje van toen

Dat ondanks haar trauma's het zo weer
over zou doen.

Ik beleef opnieuw het lieve leven, de
pijn die ik leed

Het werk dat ik heb verzet, de dingen
die ik deed.

Ik denk terug aan die jaren – achteraf
zo'n korte tijd

En aanvaard het harde feit dat niets
blijft tot in eeuwigheid.

Kijk nu goed, verplegers en verzorgers,
naar wie er echt voor je zit

Het is geen ouwe zeur, kijk eens goed,
hier zit ik.

Anonieme bewoonster verzorgingshuis

'So open your eyes nurses, open and see,/ Not a crabbit old woman, look closer – see me'. Ik lees het als: erken mij in mijn persoonlijke, unieke waardigheid. Betekent dat dat ze erom smeekt dat er van haar gehouden wordt? Misschien is liefde in dit verband een te groot woord, en verlangt deze vrouw naar achting voor de manier waarop ze getoond heeft in staat te zijn een heel leven te leven. Lennart Nordenfelt, leider van een groot, door de Europese Commissie ondersteund onderzoek naar waardigheid van Europese ouderen, Dignity and Older Europeans (DOE), heeft deze dimensie van waardigheid op het oog als hij spreekt van de *dignity of identity*. De vrouw verdient achting voor zichzelf als dezelfde samenhangende, duurzame persoon, zowel in de ruimte (waarin zij verschillende rollen speelt als burger, bewoner, weduwe, moeder) als in de tijd (het kind van vroeger, de oudere van nu). In die erkenning wordt haar

persoonlijke integriteit bevestigd, het vermogen om de eenheid en de heilheid van zichzelf als persoon te ervaren en in vrijheid te beamen. Wonen in je identiteit, noem ik dat in hoofdstuk 6.

Een integer persoon kenmerkt zich door coherentie en continuïteit. Dat is niet alleen een psychologisch gegeven, maar ook een ethische opdracht. Integriteit kent ook een morele dimensie. Wie integer is, neemt verantwoording voor zijn leven. Wie iets gedaan heeft waarvoor hij geen verantwoording kan dragen, krijgt een hekel aan zichzelf. Hij moet erkennen dat hij iemand geweest is die hij niet had willen zijn. Persoonlijke waardigheid impliceert dus niet alleen de erkenning van een gegroeide identiteit, een persoonlijkheid of karakter, maar ook de erkenning van het morele vermogen om zich tot die identiteit te *verhouden*. Immanuel Kant zag daarin de kern van menselijke waardigheid: 'Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur'. Het respect dat daarbij past noemt Kant *Achtung*. De gevraagde houding is er één van gepaste afstand, van schroom. Handen af van de innerlijke vrijheid om zich tot zijn eigen leven te verhouden. Hoofdstuk 7 is voor een verkenning en evaluatie van die vrijheid gereserveerd.

Wie vrij kan instemmen met de mens die hij of zij geworden is, kan zichzelf ook hoog achten. Fysiek mag men misschien krom lopen, maar moreel gesproken heeft men een rechte rug. Basaal respect voor hun menselijkheid verdienen mensen alleen al op basis van het feit dat zij – niet meer en niet minder – uit mensen geboren zijn. Zij bezitten *Menschenwürde*. Achtung voor iemands autonomie ben je echter verschuldigd als zij in staat zijn een morele verhouding tot hun eigen leven te verwerven. Daarvoor is zelfredzaamheid geen voorwaarde; in het extreme geval kan ook het te allen tijde willen ophouden van een hoed (zie hoofdstuk 2.4.3.) daarvan de uitdrukking zijn. In een Zweeds onderzoek naar Views on Dignity of Elderly Nursing Home Residents uit 2006 blijkt juist het gevoel van innerlijke kracht en coherentie (in mijn termen: de vrije verhouding tot de eigen identiteit) voor ouderen in een verpleeghuis een bron van ervaren waardigheid. Ze bleken een belangrijke compensatie voor de ervaring van lichamelijk verval en verlies van controle over het eigen leven.

Maar er is een tweede vorm van erkenning, die correspondeert met sociale status. De waardering van wat iemand als persoon kan, doet en voor anderen betekent (*erkenning van verdienste*) ligt ten grondslag aan wat we met van Van Heijst *sociale waardigheid* kunnen noemen. Dat ouderen zich niets meer waard voelen, heeft vaak met het verlies aan status en maatschappelijke prestige te maken. Met name carrièremannen hebben hun identiteit zo verpand aan hun werk, dat ze na hun pensionering het gevoel hebben als mens niet meer mee te tellen. Zo klaagt emeritus-hoogleraar sociologie Gerrit Kuiper dat hij voor zijn pensionering volop meetelde. 'Na de pensionering is dat afgelopen: de gevierde en gevraagde persoon is een *nobody* geworden.' (Trouw, 5

september 2009) We komen in hoofdstuk 5 terug op Kuipers klacht en ook op de vraag hoe met dit ervaren verlies aan sociale waardigheid om te gaan.

‘Liefde’ of ‘achting’ en ‘waardering’ zijn niet de goede woorden voor de basale erkenning van gelijke rechten op grond van onze gedeelde menselijkheid (*erkenning van menselijkheid*). Daarvoor past een eigen term. We spreken met Nordenfelt dan liever van *respect* voor *Menschenwürde*, een derde vorm van erkenning. Ik wijd er hoofdstuk 4 aan. Zij houdt in dat mensen elkaar in de eerste plaats als *mensen* behandelen (als je dat niet doet verneder je ze) en vervolgens: dat ze elkaar als *gelijke* behandelen (wie dat niet doet discrimineert). In het mensenrechtendiscours zijn een paar rechten fundamenteel, omdat ze de voorwaarden aangeven voor de ontwikkeling en het tot bloei komen van mensen: noodzakelijke middelen van bestaan (voedsel, kleding, onderdak), vrijheid en zelfrespect. Ouderen ervaren het als een aantasting van hun menselijke waardigheid als ze niet meer als mens worden bejegend. Er is sprake van discriminatie. ‘Het voelt alsof ze ons behandelen alsof we niets meer begrijpen, zelfs al hebben we een heel leven achter ons,’ zegt een verpleeghuisbewoner. ‘Waarom praat niemand meer tegen ons? Het lijkt wel alsof we domkoppen zijn geworden alleen omdat we oud zijn.’ Een ander: ‘Toen ik doof begon te worden begonnen mensen mij te mijden. Ze behandelden mij niet meer als mens. Maar ook van vernedering: ‘Ik heb zorgverleners gezien die mensen niet waardig behandelden,’ vertelt een 78-jarige man uit Spanje. ‘Op een keer kwam er een binnen met een lijst voor wie er naar het toilet kon. Mensen gaan volgens een lijst naar de wc. Ze gaan wanneer ze moeten. Iemand vroeg aan de verzorgster of zij mee mocht. Ze keek op haar lijst en zei: “Jij bent niet aan de beurt”. Hoe vind je dat nou? Heeft die persoon waardigheid of niet? Dat is niet iemand waardig behandelen toch?’

Ik wil tenslotte nog een vierde vorm van erkenning voorstellen. Eigenlijk is het geen afzonderlijke vorm naast de drie andere, maar een dimensie die alle drie doortrekt: die van de liefdevolle *aandacht*. Er is sprake van bewondering en verwondering over dat iemand zó kan zijn, zonder directe gevoelens van persoonlijke genegenheid of erkentelijkheid die bij vriendschap en liefde horen (*erkenning van luister*). Jij bent een mooi mens, zeggen we dan tegen iemand. We houden afstand, er zit geen *eros* in de relatie, zij is van alle persoonlijke belangen vrij. Ik noem dat *esthetische waardigheid*, omdat het nauw verbonden is met de ervaring van mooi en lelijk. Maar ik wil het woord esthetisch hier ook letterlijk nemen in de zin van: zintuiglijk (*aisthesis*). Alle vijf zinnen zijn er bij betrokken. Een mooi gelaat is een genot om naar te kijken. Verlies van decorum wordt daarentegen door ouderen vaak als een verlies van persoonlijke waardigheid ervaren, als ontluistering. Niet alleen het hulp vragen van anderen, ook de bizarre en soms huiveringwekkende ervaring van het eigen, falende en steeds vreemder wordende lichaam (je niet meer kunnen wassen, morsen met het eten, incontinent, doof en blind worden, een been dat geamputeerd moet worden) kan ontzetting

oproepen. Het zo vertrouwde lichaam wordt onherkenbaar, iets om je voor te schamen, zoals het zich gedraagt, eruit ziet of ruikt. Het is je vijandig geworden. En soms is het werkelijk niet meer om aan te zien. Waardigheid gaat uiteindelijk niet om hoe gezond en blozend oude mensen hun lichaam weten te houden, maar om hoe zij zich tot zijn bizarre transformatie weten te verhouden. Kan men het verval met waardigheid (ver)dragen?

Hij slaapt tijdens de hele kerkdienst. Bij het 'Onze Vader' wordt hij wakker, kijkt naar zijn buurvrouw. Zij ligt achterover in haar rolstoel. Haar jurk is opgetrokken tot ver boven haar knieën. Slobberige pantykousen rondom magere beentjes. De grote incontinentieluier er half onderuit. Met een teder gebaar sjoert hij haar jurk naar beneden. Veegt met de servet om haar nek het kwijl van haar kin. En knikt haar vriendelijk toe. Zijn hand klopt zachtjes op haar arm.

Evelyn Noltus

Gemeengoed is de gedachte dat het lichaam een bron van waardigheid is als het mooi, jong en sterk is, maar zijn luister en glans verliest als het oud wordt. Hoe kan in een aftakelend lichaam, toch – of beter: juist – een mooi mens huizen? We sluiten in hoofdstuk 8 het boek met die vraag af.

Waardigheid		Erkenningspraktijk
Menswaardigheid (<i>Menschenwürde</i>) (hoofdstuk 4)	Omdat je <i>mens</i> bent....	Respect [erkenning van gelijke rechten]
Sociale waardigheid (Verdienste) (hoofdstuk 5)	Om wat je als mens <i>doet</i> en betekent voor anderen....	Waardering [erkenning van verdienste]
Persoonlijke waardigheid (Identiteit) (hoofdstuk 6 en 7)	om de <i>unieke</i> mens die je bent...	Liefde, achting [erkenning van uniciteit en autonomie]
Esthetische waardigheid	Om de <i>mooie</i> mens die je bent	Aandacht

(Luister) (hoofdstuk 8)		[erkenning van luister]
----------------------------	--	-------------------------

Afb.8 Dimensies in de erkenningspraktijk (2)

Hoofdstuk 4. Menschenwürde: kracht en grenzen van de burgerschapsethiek

De oudere is van arme patiënt een cliënt geworden, die door de overheid in zijn zelfredzaamheid en maatschappelijke participatie wordt gestimuleerd. In het ouderdomsbeleid is een paternalistische visie vervangen door het gelijkheids- en het solidariteitsprincipe. Zij vormen het morele hart van het burgerschap. Elke burger heeft gelijke rechten en plichten, ongeacht zijn maatschappelijke positie, sekse, leeftijd. En elke burger wordt geacht anderen in zijn publieke omgeving met respect en fatsoen te bejegenen. Het abstracte gelijkheidsprincipe biedt een krachtig tegengif tegen seniorisme, de discriminatie van ouderen alleen omdat ze oud zijn. Het biedt de zorg om het welzijn van ouderen een morele ondergrens in het beginsel van gelijke behandeling en beschermt daarmee hun *Menschenwürde*. Burgerschapsethiek brengt ons daarmee een eind op weg naar een waardige ouderdom, door een stevige bodem onder de erkenningspraktijk tussen en binnen generaties te leggen. Vandaar dat ik er een heel hoofdstuk aan besteed. De eerste laag in het waardigheidsschilderij wordt ermee opgezet.

Maar, zo zal ik beweren, wie de oudere alleen als burger ziet, stuit ook op grenzen in de erkenning van waardigheid. Dat burgerschapsethiek aan de voordeur van de burger halt houdt, is haar kracht, maar tegelijk ook haar zwakte. Achter die voordeur huist misschien nog een sterk familie- of vriendennetwerk, maar steeds vaker woont men er alleen. Alleen een groot sociaal kapitaal zal de tekorten van een liberale burgerschapsethiek kunnen compenseren. Het sociale vangnet van families blijkt gelukkig een veel hardnekkiger en vitaler bestaan te leiden dan men op grond van individualiseringprocessen zou denken. Maar wat als men moederziel alleen overblijft? Door zelfzorg voor lichaam en ziel houdt men de persoonlijke waardigheid overeind. Als actieve netwerkburger wordt de oudere geacht te werken aan zijn sociale weerbaarheid. Maar vanaf het moment dat men is aangewezen op de zorg en hulp van anderen zal men alleen een beroep kunnen doen op vreemd mededogen. Als zorgafhankelijke ouderen door de bodem van de burgerschapsethiek zijn gezakt omdat ze zichzelf niet meer kunnen redden, rest niets anders dan het ongefundeerde beroep op zuivere medemenselijkheid.

4.1. Burgerschap: focus op zelfredzaamheid en empowerment

Met het centraal stellen van het burgerschap volgt het ouderenbeleid de maatschappelijke trend. In tien jaar tijd heeft het concept een enorme vogelvlucht genomen. 'In 1995 duikt de term nog maar mondjesmaat op in de handelingen van de Tweede Kamer', schrijven Menno Hurenkamp en Evelien Tonkens, de laatste inmiddels als bijzonder hoogleraar 'actief burgerschap' aan de Universiteit van Amsterdam. 'Maar in 2007 verlaat zo'n beetje elke werkdag een stuk het parlement waarin burgerschap aan de orde komt.' Burgerschapscompetenties zijn nodig om de sociale cohesie te

versterken, de maatschappelijke participatie te vergroten en nieuwkomers in de samenleving te integreren. Drie doelstellingen die prioriteit in het overheidsbeleid hebben gekregen nu traditionele samenlevingsverbanden verbrekken en de samenleving individualiseert, de kloof tussen burger en politiek alsmaar groter wordt, ontevreden delen van de samenleving zich niet meer in 'Den Haag' vertegenwoordigd voelen en steeds meer immigranten uit niet-westerse culturen zich blijvend in Nederland vestigen. 'Burgerschap' lijkt een toverwoord, een bezweringsformule om al deze ontwikkelingen het hoofd te bieden. Het moet 'de boel bij elkaar houden' (Job Cohen) in een samenleving die uit haar voegen dreigt te barsten.

Burgerschap moet jong worden geleerd, om oud te worden gedaan. In het beroepsonderwijs worden in lesprogramma's burgerschapscompetenties ontwikkeld die de jonge burger moeten voorbereiden op zeven kerntaken: de burger 1. 'benoemt zijn eigen ontwikkeling en gebruikt middelen en wegen om daarbij passende leerdoelen te bereiken; 2. stuurt de eigen loopbaan; 3. participeert in het politieke domein, in de besluitvorming en beleidsbeïnvloeding; 4. functioneert als werknemer in een arbeidsorganisatie; 5. functioneert als kritische consument; 6. neemt deel aan allerlei sociale verbanden en gebruikt respectvol de openbare ruimte en 7. zorgt voor de eigen gezondheid (vitaal burgerschap)'. De ideale burger, kan men op grond van deze opsomming zeggen, is blijkbaar een *gezonde, zelfsturende, zelfredzame, fatsoenlijke en sociaalvoelende democraat*.

Dat de overheid zo intensief op burgerschap inzet is te begrijpen. De burger doet het namelijk zelf niet meer. De samenleving individualiseert, flexibiliseert, mobiliseert, globaliseert. De calculerende burger zoekt zijn eigen voordeel, zonder zich al te veel om anderen te bekommeren waar hij 'niets mee heeft.' De sociale en culturele verschillen tussen mensen en groepen zijn zo groot geworden dat de cohesie van een gedeelde publieke cultuur is weggefallen. 'De implicatie van die plurale samenleving is dat zij niet langer uit zichzelf de voorwaarden en concepten van burgerschap produceert,' voorzag de rechtsfilosoof H.R. van Gunsteren in *Eigentijds burgerschap*, het rapport waarmee de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in 1992 burgerschap op de politieke agenda zette. 'De opdracht tot instandhouding van de republiek komt daardoor in de publieke sfeer zelf te berusten.' De moderne burger is een individu met een instabiele en gevarieerde identiteit. 'Dit individu is geen vanzelfsprekende drager van burgerzin,' concludeerde Van Gunsteren daarop onderkoeld. De staat moet daarom zelf de burger maken die hij nodig heeft om zichzelf in stand te houden. Het rapport, dat onbekommerd over 'de reproductie van burgerschap' als kerntaak van de overheid spreekt, roept de overheid op de vorming van mensen tot zelfstandige en competente burgers te bevorderen.

Eigentijds burgerschap was een profetisch rapport. Ondertussen zet de overheid met ambitieuze onderwijsprogramma's zwaar in op burgerschapscompetenties. Ook de WAARDIGHEID (mei 2010)

‘soevereine’ en ‘solidaire’ oudere burger, de hoeksteen van het ouderdomsbeleid (zie hoofdstuk 1), is een gewenst product van overheidspolitiek. In een recent advies van de Gezondheidsraad (mei 2009) wordt alle nadruk gelegd op gezondheidsbeleid dat erop gericht is ouderen tot zulke ‘soevereine’ burgers te maken. Gaat het bij jongeren om educatie, bij de ouderen gaat het om preventie. Niet langer moeten de gezondheidsproblemen van ouderen worden afgewacht en dan pas behandeld. Ze moeten voorkómen worden, en als ze vóórkomen, moet er gezorgd worden dat ze niet in ernst en omvang toenemen. De gezondheidszorg staat in dienst van de *zelfredzaamheid* van de burger. Ouderdomszorg is in de eerste plaats opvoeding tot zelfzorg. Dat dringt de zorgconsumptie – waarvan ouderen nu eenmaal grootverbruikers zijn – terug, maar draagt ook bij aan hun eigen welbevinden, die vergroot wordt naarmate zij meer de regie over hun eigen leven kunnen voeren.

Door zelfredzaamheid in de brede zin als zelfzorg voor lichaam en ziel op te vatten kan worden teruggegrepen op een lange traditie die tot de klassieke oudheid teruggaat en die door Michel Foucault weer aan de vergetelheid is ontrukkt. Een breed begrip van gezondheid is daarvoor nodig, in het verlengde van de Wereld Gezondheidsorganisatie (WHO) die gezondheid definieerde als ‘een toestand van een zo optimaal mogelijk fysiek, mentaal en sociaal welzijn, waarbij iedereen de kans moet hebben om als mens capaciteiten te ontwikkelen en te gebruiken met een maximum aantal vrijheidsgraden en keuzemogelijkheden.’

Gezondheidszorg wordt daarmee in een brede zin van het woord welzijnszorg. De grens tussen de traditioneel gescheiden beleidssectoren ‘zorg’ en ‘welzijn’ wordt vloeiend. Ouderen varen er op het eerste gezicht wel bij. Weliswaar komen de meeste ouderen, als ze maar oud genoeg worden, niet uit onder ziekte, verstaan in de beperkte zin als de aanwezigheid van aandoeningen. Ouderdom komt nu eenmaal met gebreken. Maar de aan- of afwezigheid van ziekte speelt slechts een relatieve rol in hun gezondheidsbeleving. Zij voelen zich doorgaans gezond zolang ze hun eigen leven kunnen blijven leiden en in de vormgeving eraan niet te afhankelijk zijn van anderen. Er wordt in dit verband wel gesproken van de *disability paradox*: de kloof bij ouderen tussen hun subjectieve gezondheidsservaring (die groot kan zijn) en de objectieve gezondheidstoestand (die gelijktijdig slecht kan zijn).

Ziektebestrijding is in de nieuwe gezondheidspolitiek eerder een middel om zelfstandigheid te verhogen dan een doel op zich. Het komt aan op zelfmanagement en *empowerment* als centrale doelstellingen. Zelfmanagement, de kunst om zelf zeggenschap over zijn leven te hebben, helpt de oudere zelfstandig om te gaan met eventuele gezondheidsproblemen, al dan niet in partnerschap met hulpverleners. *Empowerment* is de motor van het zelfmanagement, aldus de Gezondheidsraad. Het verwijst naar de kracht van mensen om zichzelf niet alleen in hun omgeving te handhaven, maar die ook te veranderen en naar hun hand te zetten als de

omstandigheden erom vragen. *Empowerment* bestrijdt gevoelens van machteloosheid, die makkelijk op de loer kunnen liggen bij ouderen die veel te verliezen hebben.

Door het behoud en de bevordering van zelfsturing van ouderen als leidende doelstelling te nemen levert de nieuwe gezondheidszorg haar eigen bijdrage aan de 'reproductie van het burgerschap'. Oude mensen verlossen van ziekte en lijden en hen behoeden voor de dood is slechts een medisch 'Kurieren am Symptom'; zorgen dat de burger soeverein kan blijven, daarin ligt haar primaire taak. De zorgsector wordt zo een verlengstuk en uitvoeringsorgaan van de burgerschapsmissie van de overheid.

4.2. Modernisering en zelfsturing (Elias, Foucault)

Er ontstaat zo een vanzelfsprekende symbiose tussen de belangen van de overheid en die van de oudere burger. Er correspondeert een geestesgesteldheid mee, die Michel Foucault – en in zijn spoor Nicolas Rose – de 'govern-mentality' heeft genoemd. Burgers worden geregeerd door de mentaliteit waarmee ze zichzelf regeren. Een moderne liberale democratie kan alleen functioneren als burgers hun eigen subjectiviteit als instrument inzetten om zich loyaal aan haar te onderwerpen. Macht wordt niet meer vanuit één centrum van bovenaf uitgeoefend over onderdanen, maar is gedecentreerd, ingedaald in het bewustzijn van de zelfredzame burger zelf. 'Autonomie' is dus niet langer het eeuwige tegenover van de politieke macht, maar is er de uitdrukking van. De burger kan alleen nog worden aangestuurd als hij zelfsturing tot zijn devies heeft verheven.

Dat kunnen burgers niet zomaar. Voor zelfsturing hebben ze – wat Foucault noemt – 'zelftechnologie' nodig. Technieken waarmee individuen hun lichaam en geest, hun stijl van leven op eigen kracht zo inrichten dat ze zich er wel bij vinden. De motor van de zelftechnologie werkt alleen op de brandstof van ondernemingszin en autonomie. Mensen moeten allereerst energiek zijn, initiatief tonen, ambitie hebben, zich verantwoordelijk voelen voor hun eigen leven. Het zelfsturende ik wacht niet af wat anderen in zijn omgeving doen, maar kiest zijn eigen doelen. Het is pro-actief, niet reactief. Het maakt zijn leven tot een onderneming, investeert zich in de toekomst en werkt eraan om zijn plannen en projecten te realiseren. Tegelijk moet het individu autonoom willen zijn: controle willen hebben over zijn onderneming, zijn eigen doelen willen formuleren en ze op eigen kracht willen realiseren.

De nieuwe ouderdomszorg begint dus met zelf-zorg. 'Gezonde lichamen en hygiënische huizen mogen nog steeds een overheidsdoelstelling zijn, maar de staat is er niet langer op uit om ons te disciplineren, te instrueren, te moraliseren of ons met dwang iets op te leggen,' schrijft Nicolas Rose. 'Individueen worden nu veeleer aangesproken op de veronderstelling dat ze gezond willen zijn en uitgenodigd om in alle vrijheid een levensstijl te vinden die hen het beste helpt om hun gezondheid te bevorderen.'

Er zijn kritische vragen te stellen bij een overheid die haar beleid blindelings volgens deze koers uitzet. Draait zij ons en zichzelf niet een ideologisch rad voor de ogen met een hard neo-liberaal individualisme? Presenteert zij ouderen, pour besoin de la cause, niet als wat zij niet zijn: geïsoleerde, heldhaftige enkelingen, onafhankelijk van anderen? Hulp en zorg zijn vanuit het perspectief van de zelfredzaamheid geen intrinsieke waarden met een betekenis in zichzelf, maar instrumentele (lap)middelen, die ouderen weer zo moeten *empoweren* dat ze zichzelf weer kunnen redden. Zij mogen geen premie zetten op wederzijdse verafhankelijking. Maar ontkent een dergelijk beleid niet wat per definitie eigen is aan een hoge ouderdom, namelijk dat men dan eenmaal noodgedwongen meer moet gaan leunen op anderen? Hoe meer nadruk op zelfredzaamheid als primaire doelstelling, des te meer wordt solidariteit tot een tweede keusoptie. Dat zorg inherent is aan menselijk leven, en daarom een waarde bezit in zichzelf, dreigt over het hoofd te worden gezien.

Zorgethicus Annelies van Heijst verwijt dit burgerschapsmodel dan ook dubbelhartigheid. Het is sterk individualiserend, maar eist tegelijk dat mensen elkaar een zorgvangnetwerk bieden als het niet lukt het zelf te rooien. Dan wordt de soevereine burger door de overheid (via de Wmo) aangesproken als mantelzorger. Als het zelfmanagement faalt, wordt de ene burger door de overheid in dienst genomen om zich in dienst te stellen van de ander. Het burgerschapsmodel hinkt blijkbaar op twee gedachten. Waar de liberale zelfredzaamheid tekort schiet, worden burgers verwezen naar het web van wederzijdse afhankelijkheden waarvan zij deel uitmaken. Familie, buurt, kerk, vrijwilligers- en vriendschapsnetwerken – ze worden te hulp geroepen als de burger zijn soevereiniteit verliest. In feite instrumentaliseert en rationaliseert de overheid op die manier de private levenssfeer, aldus Van Heijst. Een machtsgreep, die in het geheel niet past binnen het liberale denken dat juist die privé-sfeer wil beschermen tegen staatsinvloed.

Van Heijst wijst terecht op de ambivalenties in deze visie op burgerschap. Maar in haar verwijt van dubbelhartigheid lijkt het alsof er sprake is van kwader trouw. Is het overheidsbeleid unfair en innerlijk tegenstrijdig in zijn dubbel beroep op soevereiniteit en solidariteit? Spreekt het zichzelf tegen door tegelijkertijd voor de voorkeur halt te willen houden én in het persoonlijke relatienetwerk te willen binnendringen? Zou de overheid een duidelijker en helderder keuze moeten maken tussen óf een (neo-)liberaal óf een gemeenschapsgericht burgerschapsmodel? Die suggestie lijkt me niet aan de orde. Er is immers geen vrije keus tussen ‘modellen’. Burgerschapsvisies bestaan niet in zuivere vorm en kunnen niet vanaf de tekentafel worden geconstrueerd; de gegroeide situatie en context vraagt eerder om knutselwerk, om de kunst van de bricolage. In de Nederlandse situatie is solidariteit altijd gerealiseerd ‘van onderen’, vanuit het – toen nog verzuilde – maatschappelijk middenveld, de burgersamenleving. De geïnstitutionaliseerde, formele ouderenzorg is historisch gezien ook een zaak van

particulier initiatief, van maatschappelijk ondernemen geweest, benadrukt Martin Boekholdt. Er is in Nederland nooit sprake geweest van een republikeins burgerschap naar Frans model. Het is daarom alleen al historisch gezien onjuist om in de ouderdomszorg alles van de overheid te verwachten.

De nadruk op zelfredzaamheid en soevereiniteit komt bovendien tegemoet aan de sociale dynamiek van de laatmoderne samenleving, die de burger ontegenzeggelijk drijft in de richting van meer 'zelftechnologie'. Ook al lijken termen als zelfmanagement, *empowerment*, het ondernemende zelf en sociaal kapitaal modieus jargon ontleend aan een neo-liberale ideologie, is de onderliggende moderniseringsstendens een proces van *longue durée*, met diepe en lange wortels in de geschiedenis van de civilisatie, die in het werk van Norbert Elias beschreven zijn. In zijn *Der Prozess der Zivilisation* wijst hij op de ingrijpende herstructurering van de gevoelshuishouding, die de moderne samenleving sinds de late middeleeuwen heeft ondergaan. *Fremdzwang* maakte in de daarop volgende eeuwen plaats voor *Selbstzwang*. De centralisering van de politieke macht, eerst aan het hof en later in de staat, vereiste dat men terughoudend werd in het uitleven van zijn passies en driften. De staat kreeg het monopolie op geweld. Leven bij de impuls van het moment is er dan niet meer bij. De enkeling moet constant rekening houden met anderen die rekening houden met hem. De dwang die vroeger door intimidatie en geweld van buiten werd uitgeoefend wordt nu verinnerlijkt tot zelfcontrole. Het ik werd gaandeweg gedwongen om centrum van reflexief zelfmanagement te worden. De soevereine burger is zo gezien niet het vluchtige product van een neo-liberale mode, maar het duurzame effect van een lange moderniseringsgeschiedenis. Deze burger is een blijvertje. Tegen hem in opstand komen heeft net zo weinig zin als protesteren tegen een regenbui of een aardverschuiving.

4.3. Een krachtig vaccin tegen seniorisme

Het burgerschapsparadigma betekent winst in de erkenning van de menswaardigheid van ouderen. Beter een volwaardig burger tot je laatste ademtocht, dan een arme patiënt in de marge van de samenleving. In deze visie past ook dat ouderdom steeds meer wordt gezien als een prolongatie van de volwassenheid en niet meer uitsluitend als epiloog. Een nieuwe, laatste levensfase, maar zonder het stigma van het afscheid. De burger wordt benaderd zonder aanzien des persoons, dus ook: leeftijdloos. Deze neutraliteit in de burgerschapsethiek lijkt koel en afstandelijk, maar is moreel van grote waarde: ze geeft uitdrukking aan respect en gelijke zorg voor alle burgers als autonome personen, ongeacht hun levensfase. Respect: de overheid treedt niet binnen in de hoofden en lijven van de burger, maar bewaart schroomvol afstand. Gelijke zorg: een rechtvaardige overheid zorgt voor een gelijke behandeling van gelijke gevallen. Leeftijd is geen reden om mensen anders te benaderen, geen grond voor discriminatie. Het burgerschapsperspectief is daarmee een krachtig instrument in de bestrijding van seniorisme (*ageism*), door Robert N. Butler omschreven als het 'proces van

systematische stereotypering en discriminatie van mensen *omdat ze oud zijn*. Ouderen hebben dus recht op even goede gezondheidszorg als jongeren. De arts die op haar spreekuur een gezondheidsklacht van een oude dame beantwoordt met 'ach mevrouw, wat wilt u, u bent ook al tachtig!' gaat over de schreef.

Betekent dit meteen dat ook een *categoriaal* ouderenbeleid overbodig wordt en vervangen moet worden voor een *design for all*-concept? Meerdere lokale overheden hebben het burgerschapsparadigma zo geïnterpreteerd en weigeren binnen de uitvoering van de Wmo ouderen als een afzonderlijke categorie op te nemen. Dit lijkt me een misverstand, veroorzaakt door een eenzijdige interpretatie van neutraliteit. In de politieke filosofie wordt wel onderscheid gemaakt tussen *hands-off neutrality* en *even-handed neutrality*. In het eerste geval is men neutraal door bewust blind te zijn voor wat mensen van elkaar onderscheidt. De rechtsfilosoof Wibren van der Burg spreekt van exclusieve neutraliteit. Of mensen moslim zijn of christen, veertig of tachtig jaar oud, dat is een privé-zaak.

In ouderdomsbeleid schiet echter een exclusieve neutraliteit als hands off-neutrality, blind voor de specifieke situatie van ouderen, tekort. Een arts die blind zou zijn voor de leeftijd van haar patiënten uit angst hen te discrimineren, zou een slechte dokter zijn. Om hen even goed als anderen te kunnen behandelen, moet zij oog hebben voor hun leeftijd. Dat betekent soms een beetje extra zorg. Even-handed neutrality daarentegen maakt wel onderscheid tussen jong en oud, zonder ondertussen minder neutraal te willen zijn. Men kan het een vorm van inclusieve neutraliteit noemen. De overheid is neutraal, als zij aan ouderen geeft wat zij ook aan jongeren geeft: gelijkwaardige en goede ondersteuning in het burgerschap. Dat vereist dat zij de specifieke omstandigheden van beide categorieën burgers in acht neemt. Een inclusief neutrale bejegening heeft oog voor verscheidenheid, doet recht aan verschillen, respecteert identiteiten. Voor jongeren dus een dure skatebaan, voor ouderen het goedkopere biljart. Voor de gezonde jongeren relatief weinig gezondheidszorg, voor de ouderdomskwalen wat meer. Een *design for all*-concept in het ouderenbeleid moet daarom niet rücksichtslos worden doorgevoerd, schrijft gerontoloog Ria Wijnen. 'In principe wel voor een aantal domeinen, bijvoorbeeld huisvesting....Maar als het gaat om benadering en bejegening, ondersteuning en begeleiding of behandeling, dan loopt het *design for all* vast. Je hebt nu eenmaal kennis nodig van de doelgroep en de ziektebeelden om professioneel te kunnen werken en daarbinnen valt ook weer veel te differentiëren.' Een overheid behoort de oudere niet als leeftijdloze burger te bejegenen maar maatwerk te leveren, ook al behoort de *kwaliteit* van haar zorg- en welzijnsbeleid leeftijdsirrelevant te zijn.

Een burgerschapsethiek die van het gelijkheidsprincipe uitgaat is allergisch voor stigmatisering van ouderen als tweederangsburgers. Dat is nodig, want de motieven voor ouderdomsdiscriminatie liggen diep verankerd in de menselijke psyche en zijn

maar moeilijk uit te roeien. 'Ik heb een hekel aan oude mensen', vertelt een jonge student mij, als ik hem vraag waarom hij niet in de zorg zou willen werken. 'Hoe komt dat?' vraag ik. 'Ik weet het niet', antwoordt hij onbevangen, 'ik word er fysiek onpasselijk van.' Doorgaans toont zich de afkeer van ouderen verhulder. 'Help je een grijsaard op straat of op de trap, dan geneer je je; je raakt ongaarne zijn lichaam aan,' schrijft Max Frisch. 'Als hij slaapt, ziet hij eruit als een dode; juist dan hebben we met hem te doen. Op een bank of in het park stoort hij niet. Ken je hem van vroeger, dan ben je terwijl je met hem in gesprek bent, verstrooid; je ziet hem alleen nog maar van de buitenkant: de aders op zijn hand, zijn waterige ogen, zijn lippen.' Ouderen zijn geen normale mensen meer die normale mensendingen doen. Ze vormen een buitencategorie, al bijna in staat van ontbinding, al half aan gene zijde.

Hij is zevenentachtig jaar. Woonde tot voor kort in zijn eigen huis, samen met een vriendin. Zeven jaar waren die twee samen, dag en nacht. Beiden hadden een eerdere levenspartner verloren. De kinderen van beiden hadden hun relatie altijd raar gevonden. "Op die leeftijd nog samen wonen?" Ze vonden het 'onfris'.

Omdat zij dementeerde en hij fysiek de zorg niet meer aankon, is het stel uit elkaar gegaald.

Hij in het woonzorgcentrum in zijn woonplaats, zij terug in de woonplaats van haar kinderen in een ander tehuis. Elke dag huilt hij om haar. Mist haar. Hij wil met haar slapen, zegt hij. "Alleen maar slapen", haast hij te verduidelijken. "Verder niks hoor. Ze zoeken er allemaal wat achter." Want hij weet het best hoe zijn omgeving erover denkt: "op mijn leeftijd mag je niet meer vrijen".

Evelyn Noltus

Bij Martha Nussbaum lezen we dat afkeer een elementaire, moeilijk stuurbare emotie is, die net als schaamte en afgunst mededogen met anderen in de weg staat. 'In alle samenlevingen betekent walging dat je weigert om iets in je op te nemen wat een krachtige herinnering is aan je eigen sterfelijkheid en dierlijkheid, en daardoor besmet te raken.' Ouderen confronteren jongeren wellicht teveel met de vergankelijkheid van hun eigen lichaam. Door om te gaan met ouderen raken ze ermee 'besmet'. Niet alle jonge mensen zijn in hun afkeer een even open boek als die student. Maar zou leeftijdsdiscriminatie niet mee zijn ingegeven door de fysieke weerzin die jongeren hebben van mensen die hun door hun presentie aan hun eigen sterfelijkheid herinneren? Er is moreel gesproken alle redenen pal voor het gelijksheidsbeginsel te gaan staan.

Het kalende hoofd en de grijzende slapen, de traagheid bij de kassa van de supermarkt – ze brandmerken ouderen als mensen van voorbij. Ze dragen de lichamelijke kenmerken – in het Grieks: *stigma* – van de getekenden. In het Oude Griekenland, schrijft Erving Goffman, werden de stigma's 'in het lichaam gesneden of gebrand en gaven aan dat de drager ervan bijvoorbeeld een slaaf was, een misdadiger of een verrader. Zo iemand was "besmet", hij was onrein verklaard en men diende hem – zeker in het openbaar – te

vermijden.’ Stigmatisering van ouderen gaat subtieler en lichtvoetiger te werk. Zo schreef Rutger Pontzen bijvoorbeeld een in eerste lezing vermakelijk stuk in de Volkskrant (8 augustus 2008), met als titel ‘Hangsenioren in schutkleur’. Een fragment daaruit:

De Nederlandse seniore mannen. In de zomer hangen ze met hun snorfietzen en looprekjes rond de bankjes in het stadspark. In het najaar schuilen ze gezamenlijk onder het afdak van een sigarenzaak.

’s Winters eten ze een rookworst of tompoes in de verwarmde restauratie van de Hema. En in het voorjaar zetten hun eerste schreden weer in de buitenlucht. Op straat gezet door hun vrouw wordt er gekeuveld over de laatste voetbaluitslagen, de jeugd van tegenwoordig, het wanbeleid van de plaatselijke burgemeester en de zorgwekkende stijging van de ziektekosten.

Maar ongeacht de wisseling der seizoenen of de diversiteit aan gespreksonderwerpen, een ding is na hun pensioensgerechtigde leeftijd eenvormig geworden: de kleur van hun outfit. Variërend van gebroken wit tot lichtbruin, van zacht geel tot vaal grijs. Een uniformiteit, ontdaan van elke kleurcontrast, die zich uitstrekt over de hele kledinglijn: schoenen, sokken, broek, riem, overhemd, de korte jas met opgenaaide zakken en het onvermijdelijke hoedje.

Een beeld dat van afstand gezien samenklontert tot een beige schimmel. [...]

Hangjongeren op leeftijd die een schutkleur hebben aangenomen, onzichtbaar te midden van het stadsmeubilair. Onopvallend, efemeer, transparant, haast etherisch, en al met al anticiperend op de naderende grote verdwijntruc die het leven voor hen in petto heeft.

Rutger Pontzen

Tegenover de retorische strategie om ouderen als een amorfe groep af te schrijven (‘samengeklonterd als een beige schimmel’, ‘anticiperend op de naderende grote verdwijntruc’) is een juridisch protest vrij machteloos, vooral als een krantentartikel zo goed geschreven is. Toch lijkt me dat vanuit het democratische burgerschapsprincipe een krachtig weerwoord moet klinken tegen dergelijke vormen van ouderdomsdiscriminatie. Wie aan elk mens afzonderlijk, ongeacht zijn of haar leeftijd, een gelijke waardigheid toekent, zal niet meer zo schrijven over ouderen.

Burgerschapsethiek is met haar nadruk op mensenrechten en distributieve rechtvaardigheid op de hand van ouderen. Zij zijn burger in volle rechte en hebben recht op gelijke toegang tot de basisgoederen van de samenleving (arbeid, gezondheidszorg, huisvesting). Juist als de druk op de gezondheidszorg, waarop ouderen nu eenmaal een onevenredig groot beroep moeten doen, groter wordt en werkloze ouderen in tijden van laagconjunctuur moeilijker aan de slag komen (de kans dat een werkloze zestigplusser weer een baan vindt is drie procent), zijn mensenrechten een instrument in dienst van de *Menschenwürde* van ouderen.

Wereldwijd gelden ouderenrechten dan ook als een stevig fundament voor ouderdomsbeleid. De VN stelden in het verlengde van hun Universele Verklaring van de Rechten van de Mens 1948 in 1991 de Principles for Older Persons op. Ouderen kunnen volgens dit handvest gelijke rechten claimen op voedsel, water, onderdak, de kleding, de gezondheidszorg, arbeid en het onderwijs dat hen in staat stelt zelfstandig te leven (the 'right of independence'). Vervolgens: ze hebben ook gelijke rechten om deel uit te maken van en actief zeggenschap te hebben in gemeenschappen (the 'right of participation'). Ook dienen ze gelijke toegang te hebben tot zorg- en welzijnsvoorzieningen (the 'right to care') en tot de culturele, spirituele, educatieve en recreatieve bronnen om zich te kunnen ontplooiën (the 'right to self-fulfilment'). Tenslotte behoren ouderen in vrijheid te kunnen leven, zonder dat ze emotioneel of fysiek mishandeld, uitgebuit of om hun leeftijd worden gediscrimineerd ('the right to dignity'). De 'Political Declaration and Madrid International Plan of Action on Ageing', aanvaard op de Tweede Wereld Assemblee over Ouderen in 2002, koos in het spoor van deze verklaring uit 1991 ook de mensenrechtenbenadering als ondergrens voor een wereldwijde ethiek voor ouderen. Het 'Madrid Plan' verklaart dat 'als personen ouder worden, ze recht hebben op gezondheidzorg, veiligheid, zelfontplooiing en actieve participatie in het economische, culturele en politieke leven van de samenleving waarvan ze deel uit maken,' en roept op 'de waardigheid van ouderen te versterken en alle vormen van verwaarlozing, mishandeling en geweld te elimineren.' Jammergenoeg behelst het Madrid Plan niet meer dan een niet-bindende set van aanbevelingen.

4.4. Gemeenschapsliberalisme

Door het abstracte gelijkheidsbeginsel lijkt een liberale burgerschapsethiek meer op de hand van ouderen dan een exclusief gemeenschapsgerichte benadering van de ouderdom. Juist hun bejegening als burgers en niet als 'ouderen' beschermt hen tegen stigmatisering. Toch heeft dit liberale tegoed ook een tekort. In haar juridiserende visie waarmee ze als een Vrouwe Justitia geblinddoekt naar ouderen kijkt, ziet het burgerschapsperspectief ouderen niet als wat zij ook zijn: mensen met een heel leven al achter zich. Het liberalisme heeft daarom voortdurend de impuls van een gemeenschapsoriëntatie nodig, die daar wel oog voor heeft.

Communitarisme is in de politieke filosofie de verzamelnaam voor pogingen om voorbij de moderne fixatie op het geïsoleerde, zelfgenoegzaam individu als een 'radically disembodied subject' (Michael J. Sandel), tot een andere, meer gevulde mensvisie te komen die meer gewicht toekent aan relationaliteit en de betekenis van traditie. We zijn immers radicaal gesitueerd: tot in de wortel (radix) ingebed in ons lichaam, onze sekse, onze familie, onze natie, onze religie, onze tijd. Al deze factoren bepalen mede wat goed leven voor ons is. Ook onze leeftijd en levensfase zijn van belang voor wie wij zijn en voor wat wij goed en nastrevenswaardig vinden. Een communitaristisch perspectief op waardige ouderdom zal daarom niet focussen op burgerlijke gelijkheid, maar juist op wat

kenmerkend is voor oud zijn en op het verschil tussen ouderen en jongeren. Het ziet de samenleving niet als een losse verzameling individuen, maar als een intergenerationele gemeenschap. Respect van jongeren voor ouderen behoort een vanzelfsprekendheid tussen generaties te zijn en niet afhankelijk te zijn van de eventuele verdiensten van individuele ouderen. Ouderen belichamen als erflaters van de cultuur de traditie en verdienen alleen al daarom eerbied. Zij verdienen respect omdat zij *oud* zijn, niet omdat zij het verdiend hebben.

Dat is al een eerste, makkelijk verdiende winst voor ouderen in een gemeenschapsgeoriënteerde benadering. Ook de vanzelfsprekende wederkerigheid in hulp en zorg binnen familie-, vriendschaps- en buurtnetwerken is vanuit deze relationele mensvisie veel gemakkelijker te verdedigen dan vanuit het liberale sociale contract.

Communitaristen benadrukken dat we niet alleen een instrumentele of sentimentele verhouding tot gemeenschappen en tradities hebben, maar ook een intrinsieke. Gemeenschap is niet daarom van belang omdat zij ons van nut is of omdat we er prettig bij voelen. Gemeenschap heeft haar waarde in zichzelf, of we er nu wel bij varen of niet. Je helpt elkaar daarom niet allereerst uit eigenbelang, maar omdat het zo hoort binnen een familie, buurt of vriendenkring. Aandacht, zorg en hulp zijn deugden op basis waarvan sociale praktijken bestaan. Je oefent ze in, niet omdat jij er denkt beter van te kunnen worden, maar omdat ze de gemeenschap in stand houden dankzij welke jij bestaat. We zijn van nature gemeenschapswezens, en een gemeenschap stelt zijn eigen eisen. Is voor een liberale ethiek leeftijd irrelevant, voor communitaristen geldt het tegendeel. Leeftijd is immers de uitdrukking van je historische en fysieke gesitueerdheid binnen een gemeenschap. De gemeenschap waarin jongeren geboren worden en opgroeien is door ouderen bereid. Ouderen moeten als dragers van traditie daarom kunnen rekenen op eerbied voor hun grijze haren.

Is er dan voor hen alleen maar garen te spinnen bij dit gemeenschapsdenken? Neen, er is ook een keerzijde. Wie oud is heeft namelijk zijn natuurlijke levensboog ('natural life span', Daniel Callahan) bijna voltooid en moet dat ook willen weten. Ouderen moeten zich op tijd weten terug te trekken uit de samenleving en het stokje willen over geven aan de komende generatie. Vrijwillige disengagement is niet alleen een feit, maar ook een norm: ouderen behóren langzaam maar zeker plaats te willen maken voor jongeren. Afscheid moeten nemen van maatschappelijke rollen en functies is geen aanslag op hun *Menschenwürde*, maar kan een stijlvol en waardig slotakkoord inluiden. Ouderen moeten in deze visie uiteindelijk eens van ophouden weten, ook in de aanspraak op dure gezondheidszorg. Bij een geringe gezondheid en een lage resterende levensverwachting met een geringe kwaliteit van leven zijn grenzen voor medische behandelingen (een donorhart of -nier bijvoorbeeld) verdedigbaar. Genetisch gesleutel met levensverlenging als doel is alleen dan acceptabel, als zij ten goede zou komen aan jong en oud samen, niet omdat zij de individuele wens is van vitale hoogbejaarden met eeuwigheidsaspiraties.

Een gemeenschapsethiek ziet ouderen als wat zij óók zijn: iemand met een lange geschiedenis achter zich en een lichaam in verval. Een kijk op ouderen waar een liberale ethiek allergisch voor is uit vrees voor seniorisme. Communitaristen gaan echter uit van een 'ingebod zelf', belichaamd in ruimte en tijd. Zij hebben oog voor de noden van het ouder wordende lijf, maar ook voor de waarde van traditie en geschiedenis. Zij waarderen relaties en gemeenschappen als een intrinsiek goed, niet alleen als een middel voor zelfontplooiing of als een sentimentele bijkomstigheid.

Een gemeenschapsgerichte gerontologie heeft aandacht voor het verlies aan fysieke kracht en maatschappelijke presentie in deze levensfase. Maar ook al mag het afscheid betreurd worden, er hoeft geen verzet tegen te worden aangetekend. Het hoort nu eenmaal bij de opeenvolging van generaties. Lichamelijk en maatschappelijk verlies wordt ook gedeeltelijk gecompenseerd door het sociale respect en de eerbied die ouderen alleen al op grond van hun ouderdom verschuldigd zijn.

Een gemeenschapsethiek zit ouderen dus dicht op de huid. Met name als er informele, persoonlijke hulp en zorg in het geding is varen zij er wel bij. Een relationeel mensbeeld heeft immers oog voor de wezenlijke rol die anderen voor mij spelen. Zonder anderen, zonder een gemeenschap waarin ik ben ingebod, ben ik niemand, hoe zelfredzaam ik ook ben. De vraag waaróm we elkaar zouden bijstaan is hier eigenlijk niet eens aan de orde: in een communitaristische hervertelling van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan zouden de priester en de Leviet het niet in hun hoofd halen aan de overzijde voorbij te gaan, maar onmiddellijk en als vanzelfsprekend hun noodlijdende volksgenoot te hulp zijn geschoten. Simpel en alleen omdat hij 'één van hen' is.

Een gemeenschapsethiek brengt ons bij de grenzen van de liberale ethiek. Die biedt een ijzersterke, minimale regeling voor de omgang met willekeurige anderen, maar blijft wel op afstand. Haar koele solidariteit wil maar geen warme medemenselijkheid worden. De liberale ethiek beperkt zich tot de *publieke* moraal en houdt stil aan de voordeur. Zij zwijgt stil als het gaat om existentiële thema's als lijden, tragiek en compassie.

Het communitarisme wijst ons echter niet alleen op een evident tekort, maar ook op een blinde vlek in een exclusief liberale burgerschapsethiek. Waar halen mensen namelijk de motivatie vandaan om solidair met anderen te zijn? Ook voor koele solidariteit behoort men immers warm te willen lopen. Het rechtvaardigheidsgevoel waarop het anti-discriminatiebeginsel rust, is geen product van rationele afwegingen. Rechtvaardigheid is eerder een deugd dan een principe, leerde Aristoteles. Men moet haar door oefening eigen maken. Rechtvaardige bejegening is een sociale *praktijk* die in leer- en opvoedingsprocessen wordt ontwikkeld. Burgers leren dat in gezinnen, buurten, scholen, religieuze gemeenschappen. Precies die verbanden waar een publieke moraal buiten wil blijven. De liberale ethiek blijkt zo een *parasitaire* verhouding te

hebben tot de gemeenschappen en tradities waarvan ze zich bevrijden wil. Uit angst voor stigmatisering van ouderen trekt de liberale ethiek zich terug op een abstracte ethiek die zonder aanzien des persoons leeftijd als irrelevant verklaart. Maar gemeenschappen zijn niet alleen slecht en gevaarlijk voor ouderen. Zij worden er weliswaar soms met de nek aangekeken of op meewarige toon als ‘beige schimmel’ beschreven. Maar ze worden er ook (vaker?) met eerbied bejegend. Gemeenschappen stigmatiseren ouderen als gierigaards of oude snoepers, maar dragen hen ook op handen als toonbeeld van wijsheid.

Artikel 1 van de Grondwet geeft in zijn exclusieve nadruk op menselijke gelijkwaardigheid de morele ondergrens aan voor een waardige ouderdom. Maar een burgerschapsethiek heeft behalve het formele gelijkheidsbeginsel ook de met concrete waarden gevulde moraal van hechte gemeenschappen nodig waarin oog voor verschillen wordt ontwikkeld, en eerbied voor ouderen en een vanzelfsprekende medemenselijkheid van kindsbeen af geleerd en geoefend wordt. Daarom kan een formele burgerschapsethiek niet zonder de voeding van de gevulde moraal die in tradities en gemeenschappen gekoesterd en op volgende generaties overgedragen wordt. De erkenning van waardigheid kan niet stoppen aan de voordeur. Juist nu ouderdomszorg weer meer dan ooit *Zorg Thuis* wordt, is de benadering van ouderen alleen als leeftijdloze burger te mager.

Omgekeerd heeft een gemeenschapsgeoriënteerde ouderenethiek de liberale impuls van een anti-discriminatiewetgeving nodig, wil de balans in de bejegening tussen oud en jong niet doorslaan. Ouderen kunnen ook teveel eerbied willen (in de sociale zekerheid en het pensioenstelsel bijvoorbeeld), of te weinig respect dreigen te krijgen (in de gezondheidszorg, als hen uitsluitend op grond van hun leeftijd een behandeling worden geweigerd).

De gemeenschapsethiek leeft van het tekort van het liberalisme. Mensen leven niet bij gelijkheid alleen. Maar tegelijk teert de liberale ethiek op het tegoed van het communitarisme. Respect voor algemene menselijkheid moet je leren in gemeenschappen. Beide benaderingen kunnen daarom alleen in een innige symbiose overleven. Slechts een gemeenschapsliberalisme – of liberaal communitarisme – weet voldoende de menswaardigheid van ouderen te respecteren. Het gelijkheidsbeginsel biedt een normatieve basis voor de menswaardigheid van ouderen, als morele *bottomline*. Zij kan echter alleen worden gerealiseerd als de verschillen tussen oud en jong in evenredigheid (*even handed*) worden gehonoreerd. Een adequate burgerschapsethiek kan, met andere woorden, alleen via plak- en knipwerk (‘bricolage’) bijeen worden geknutseld.

Van verwijtbare dubbelhartigheid (Van Heijst) is dus geen sprake. Wel van een historische noviteit. Het nieuwe burgerschapsideaal moet twee verschillende morele

discoursen met elkaar verbinden die sinds de achttiende eeuw ver uit elkaar zijn gegroeid: de zorg voor de nabije naaste en de rechtvaardigheid voor iedereen, zonder aanzien des persoons. De moderne rechtsstaat trok zich terug op verdelingskwesties (de smalle moraal, een zaak van mannen) en liet de onderlinge zorg van burgers voor elkaar over aan hen zelf (brede moraal, met name aan vrouwen gedelegeerd). De welzijns- en gezondheidszorg die niet achter de voordeur kon worden geboden, werd uit publieke middelen bekostigd en als een verdelingskwestie beschouwd. Zij verzakelijkte. Na de Tweede Wereldoorlog werd de zorg steeds meer geïnstitutionaliseerd, en onder het regime van de rechtvaardigheid gebracht. Efficiency, professionalisering en marktwerking kregen het er voor het zeggen. We zitten nu echter aan het eind van dat traject, dat uiteindelijk vast dreigt te lopen. Verzakelijkte, schrale zorg blijkt immers onvoldoende zorg te zijn. Zorg en welzijn vragen niet alleen om verrichtingen en voorzieningen, maar ook om aandacht en aanwezigheid. Die kosten tijd en tijd kost geld. Maar waardige ouderdomszorg vraagt om meer dan geld. Waardige zorg veronderstelt nabijheid en betrokkenheid. Waardige zorg is bovendien onvoorwaardelijk en grenzeloos – je laat elkaar nooit stikken. Twee zorgeigenschappen die een gebureaucratiseerd zorgstelsel niet meer lijkt te kunnen bieden.

Er zal daarom naar een manier moeten worden gezocht om zorg en welzijn opnieuw tot een zaak van het publieke domein te maken, en tegelijk er voor te waken dat zij niet alleen in termen van recht en regels ter sprake wordt gebracht. Maar hoe spreek je als overheid de burger aan op onderlinge zorg en betrokkenheid, zonder paternalistisch te moraliseren? Een repolitisering van de geprivatiseerde zorg lijkt niet zonder een remoralisering van de verzakelijkte politiek te kunnen gaan. ‘Om de zorg tot zijn “recht” te laten komen moet zij als een zelfstandige sfeer, niet onder, maar naast het recht worden beschouwd,’ schrijft Victor van den Bersselaar. Recht laat zich misschien voor een deel in regels vastleggen en met sancties naleven, maar de betrokkenheid die door de ‘zorgplicht’ wordt verondersteld kan dat niet. Tot betrokkenheid kun je alleen worden opgevoed, in gezinnen en daarbuiten, door middel van morele educatie. En dan nog valt zij niet als een les over te dragen of als deugd er in te pompen: uiteindelijk is morele betrokkenheid bij het lot van anderen, zo zal in dit hoofdstuk gaandeweg blijken, een zaak van *take it or leave it*: een appel waar je gehoor aan kunt geven, maar ook moedwillig doof voor kunt blijven.

4.5 Medemenselijkheid: terug bij af

De verzorgingsstaat nieuwe stijl doet zulk een krachtig beroep op de zelfredzaamheid van burgers, dat het lijkt alsof zij er alleen voorstaan. Als zij zichzelf niet helpen, helpt niemand hen. Vanuit een samenleving waarin het leven doorgaans ‘eenzaam, arm, akelig, wreed en kort’ was (aldus de zeventiende eeuwse Thomas Hobbes), hebben we ons ontwikkeld tot een hoog ontwikkelde technologisch georganiseerde cultuur. Maar de hulp- en zorgverlener nieuwe stijl is weer een primitieve barmhartige Samaritaan

geworden. Naarmate een groter beroep wordt gedaan op de reflexiviteit van de burger als onmisbare schakel in het functioneren van de maatschappijfabriek wordt hij weer op de essentie van de moraal teruggeworpen. Keer op keer ziet hij zich geplaatst voor de oervraag: zal ik deze mens die een beroep op mij doet, te hulp komen of niet? Het antwoord op dit morele appel wordt niet meer verbindend vanuit een goddelijk gebod of een hechte gemeenschapsmoraal gegeven, maar moet uiteindelijk – net als ooit voor de Samaritaan – van binnen uit de burger zelf komen. In een geseclariseerde cultuur, gedrenkt in een zelfontplooiingsmoraal, dwingt niet meer de conventie of sociale controle, maar is het de eigen bestaansethiek die ons voor de keus stelt: zal ik hem of haar bijstaan of niet? De wederkerigheid berust uiteindelijk op het eenzijdige initiatief om het appel dat een ander op je doet te beantwoorden. Barmhartige Samaritanen nieuwe stijl zijn druk bezette, werkende mannen of vrouwen met een veeleisend gezin, die nog een opleiding volgen, een paar avonden per week besteden aan sport of een leuke hobby, en dan door hun moeder die een heup breekt of een dementerende buurman voor de keuze komen te staan of zij al dan niet ‘aan de overzijde voorbij zullen gaan’.

Wie dan de bal van de zorgplicht alleen bij de overheid legt, krijgt hem weer teruggedaatst. Die oude reflex uit de hoogtijdagen van de verzorgingsstaat werkt niet meer. De gegeneraliseerde solidariteit vervangt niet de particuliere medemenselijkheid. Een volledige terugkeer naar de koele, anonieme solidariteit van de verzorgingsstaat oude stijl of, daarvoor, de religieus gesanctioneerde plichtsmoraal is geen optie. Wat de overheid hoogstens kan doen is een solidair mens faciliteren in zijn rol als hulp- en zorgverlener, waarvoor hij als soeverein burger zelf gekozen heeft. De overheid neemt niet – ik blijf nog even bij het oude Bijbelverhaal – de solidariteit van de Samaritaan over, maar zorgt dat er een herberg is.

Dat de overheid het recht op solidariteit niet langer kan garanderen en de burger terug moet naar de naastenliefde, schrijft ook Riet Poldermans in haar recente zoektocht naar niet-familiale zorgsolidariteit tussen en binnen generaties. Daarmee is het niet goed gesteld, constateert ze op basis van empirisch onderzoek. Zij houdt haar hart vast, als ze denkt aan de toekomstige generatie ouderen. Die zal groter zijn dan ooit. Hoe moet dat nu, als er zoveel minder (bereidheid tot) solidariteit dreigt te zijn? Door het terugtrekken van de overheid remoraliseert de zorg voor het welzijn van ouderen.

In de verzorgingsstaat oude stijl zorgden mensen voor anderen door er voor te zorgen dat er voor hen gezorgd werd (A. de Swaan). De zorg was ‘ontbonden in organisationele factoren’. Zij werd uitbesteed aan laag geschoolde vrouwen en weggeorganiseerd naar hoogopgeleide managers. De solidariteit werd anoniem, en was daarmee moreel gesproken ‘geadiaphoriseerd’ (*adiaphora*, Grieks voor: vrije kwesties buiten de moraal waarover je mag denken wat je wilt).

We zijn nu echter in een volgende fase van modernisering beland: naast de bureaucratie is er de zelftechnologie. Een essentieel mechanisme zonder welke de hoogmoderne samenleving niet kan functioneren. Via de omweg van het zelfmanagement komen we echter weer terug bij de primaire moraal: de er- of miskenning van waardigheid, de verontwaardiging over onrecht, de compassie met de lijdende ander. De solidariteit wordt weer voorwerp van vrije moraal. Ook in zijn medemenselijkheid is de burger nu *soeverein* geworden. Het is aan hem of haar de ander tegemoet te komen. Wat maakt dat, als het nodig is, ouderen worden bijgestaan? De vergrijzende samenleving staat voor een *ethische paradox*: niet eerder in de moderne samenleving werd er – met de Wmo als instrument – zo'n direct beroep gedaan op de naaste omgeving van hulp- en zorgbehoevende ouderen, maar niet eerder leek er zo weinig gedeelde moraal voorhanden om die hulp vanzelfsprekend te doen zijn.

Is dat een reden tot zorg? Dat is te vroeg gesomberd. Voor een doemscenario is geen reden. Dat is het eerste dat moet worden gezegd, ook al is er best reden om zich ongerust te maken. De fundering en legitimering van de moraal mag dan veranderen, daarmee is nog niet gezegd dat er ook minder moraal is. De fundering verandert: terwijl ooit de moraal gelegitimeerd werd als een integraal onderdeel van de religie of een rationeel inzichtelijke natuurlijke orde, beleven we nu meer en meer een subjectivering van moraal. Het 'goede' beschouwen mensen niet meer als dat wat door God wordt gewild, noch dat wat door de Natuur of de Gemeenschap wordt voorgeschreven, maar wat uitdrukking geeft aan hun eigen individuele opvattingen van goed leven. Persoonlijke ethiek is geen wets- of plichtsethiek meer, maar een kwestie van persoonlijke smaak en berekening geworden. Dat lijkt te weinig om op te kunnen rekenen als de nood aan de hulpbehoevende man of vrouw komt.

Maar is er minder moraal? Misschien hebben jongere generaties meer belang bij het welzijn van ouderen dan ze op het eerste gezicht denken en dringt dat snel tot hen door. Omgangsmoraal is, zeker in het publieke domein, voor een groot deel gebouwd op berekenende wederkerigheid die diep verankerd is in de menselijke evolutie. Die raken we ook in de eenentwintigste eeuw niet zomaar kwijt. In de sociobiologie wordt wel gesproken van *reciprocal altruism* (R. Trivers). Geven en ontvangen is misschien ooit met het delen van voedsel begonnen, maar trekt door alle aspecten van het sociale leven heen. Bij wederkerig altruïsme komt de één de ander ook te hulp, als hij geen familie is. Voedsel wordt gedeeld, bescherming wordt geboden, zonder dat iemand daartoe door anderen gedwongen wordt. We hebben er namelijk allemaal belang bij. Daarom helpen we anderen die ook ons helpen. Nodig daarvoor is een goed geheugen en de zekerheid dat we in de toekomst afhankelijk blijven van elkaar. Het duurzame netwerk van geven en nemen verinnerlijkt zich in het gedrag en wordt een kenmerk

van de persoonlijke en sociale identiteit. Betrouwbaarheid wordt een deugd, vertrouwen een vanzelfsprekendheid.

Wat die wederkerigheid uit berekening betreft moet – met Robert Putnam – onderscheid worden gemaakt tussen specifieke en gegeneraliseerde wederkerigheid. Specifieke wederkerigheid is een directe ruil, met het oog op wederzijds voordeel. *Do ut des*. Ik geef jou dit, en krijg van jou dat. Gegeneraliseerde wederkerigheid is echter complexer: mensen doen iets voor jou, zonder dat ze onmiddellijk iets terug verwachten en wellicht zelfs zonder jou persoonlijk te kennen. Maar op den duur denken ze er wel beter van te worden. De kortste (en leukste) definitie van dit soort wederkerigheid is: ‘Als jij niet naar hun begrafenis gaat, komen zij niet op de jouwe.’ Als dit soort verwachtingen na verloop van tijd niet beschaamd worden, resulteert dat in duurzame, hechte sociale netwerken. Dat gebeurt volgens Putnam op twee manieren. Mensen leggen contacten over de grenzen buiten de eigen groep en proberen hun netwerk groter te maken (*bridging*), of ze investeren in de hechtheid van relaties binnen eigen gemeenschap (*bonding*). Beide netwerkstrategieën zijn van belang voor het vergroten van het sociaal kapitaal: de relaties uit *bridging* zijn weliswaar ‘dunner’, maar reiken verder (je vindt er bijvoorbeeld sneller een baan mee), de relaties uit *bonding* (je familie, kerk of buurt) zijn schaarser, maar ‘dikker’. Ze zijn sterk, maar het nadeel is dat ze afhankelijk zijn van persoonlijke voorkeuren en kort van geheugen zijn. Voor een vader of moeder die jou in jouw jeugd verwaarloosd heeft, wordt het moeilijk later nog intensieve mantelzorg te verrichten.

In gegeneraliseerde wederkerigheid zijn de lijnen daarentegen dunner, maar langer. Betrouwbaarheid en eerlijkheid zijn deugden die van wezensbelang zijn om ze sterk en duurzaam te houden. Het wordt dan vanzelfsprekend voor jongeren om ouderen bij te staan, ook zonder dat er direct wederkerig gewin tegenover staat. Als jij zelf straks oud geworden bent, schieten de jongeren van straks je te hulp. Je hoeft niet per se ‘op hun begrafenis geweest te zijn’ om hen toch op jouw begrafenis te zien. De solidariteit die bijvoorbeeld tot uitdrukking komt in de AOW als collectieve ouderdomsverzekering kan ook niet worden gebaseerd op een directe wederkerigheidrelatie tussen de generaties, stelde het WRR-rapport *Generatiebewust Beleid* uit 1999 terecht. De ouderen van nu krijgen in de oudedagsvoorziening niets ‘terug’ van de jongeren, wat ze eerder zelf aan hen geschonken hebben. ‘De wederkerigheid tussen leeftijdsgroepen is vooral een kettingreactie van doorgeefsolidariteit.’

Solidariteit is in dit soort stevige sociale netwerken een vanzelfsprekende burgerdeugd. Samenlevingen die op dit ‘dunne’, maar door alle ook anonieme relaties heen sijpelende vertrouwen zijn gebaseerd, bezitten een groot *sociaal kapitaal*. Ook al heb je als individu niet veel hechte contacten, je profiteert toch van een gemeenschap dankzij het hechte sociale weefsel. Terwijl specifieke wederkerigheid op de noemer van de contractuele regel *do ut des* (ik geef opdat jij mij geeft) kan worden gebracht heeft de

gegeneraliseerde wederkerigheid het karakter van *do quia mihi datum est* (ik geef omdat mij veel gegeven is).

Gaat het sociale kapitaal waaruit de intergenerationele solidariteit moet putten nu onder ons verloren? Robert Putnams alarmerende boek *Bowling Alone* lijkt niet alleen voor de Verenigde Staten te zijn geschreven. Globalisering, urbanisering, individualisering, mobilisering – de termen staan voor sociale processen die de vanzelfsprekende burgersolidariteit ook in Europa onder druk zet. Nederland, aldus een recent rapport van het Wetenschappelijk Instituut van het CDA, lijkt ‘soms met versnellende schokken, over te gaan van een maatschappij waarin vertrouwen de verhoudingen kenmerkte, een “high trust-society”, naar een samenleving waarin wantrouwen de relaties is binnengeslopen, een “low trust-society”. Een karakteristiek die in het oude Oost-Europa *skloka* werd genoemd, en waaraan het Sovjet-stelsel uiteindelijk te gronde is gegaan.

Toch kan men ook te vroeg de noodklok luiden. In hun onderzoek naar sociaal burgerschap kwamen Menno Hurenkamp en Evelien Tonkens drie soorten burgers tegen. Eén groep ontmoetten we al eerder: de ‘lijdelijk-liberalen’, niet-actieve burgers die het liefst met rust gelaten willen worden door anderen. Maar er is ook een kleine groep ‘neo-republikeinen’, politiek georiënteerd, die dialoog als de belangrijkste oplossing voor alle problemen zien. Een andere, grote groep burgers echter ziet zijn burgerschap vooral als zorgzaamheid op kleine schaal, in de eigen omgeving van buurt of familie. Hurenkamp en Tonkens dopen hen ‘emancipatiecommunitaristen’, omdat deze burgers verwachten dat hun inzet voor de gemeenschap uiteindelijk ook henzelf verder helpt. Op wederkerigheid wordt niet meer op nationaal, laat staan mondiaal niveau gerekend, maar wel binnen de eigen familie of buurtgemeenschap. Al slinkt de cirkel van vertrouwen, hij is bepaald niet verdwenen.

4.6. *‘Van je familie moet je het hebben’*

Het ‘dunne’ vertrouwen waarop de solidariteit tussen en binnen de generaties berust (*bridging*) is echter wel een precair gegeven. Misschien hoeft, zou men kunnen zeggen, een hoogmodern ouderdomsbeleid daar niet eens op in te zetten? De oudere is immers soeverein burger? Niet het gebrek aan solidariteit, maar een gebrekkig zelfmanagement is dan het belangrijkste probleem. Wonen niet ook de meeste hoogbejaarden nog zelfstandig? Zelfzorg behoort in het nieuwe ouderdomsbeleid de eerste zorg te zijn. Als ouderen niet sociaal weerbaar zijn, behoren ze met behulp van volwasseneneducatie weerbaar gemaakt worden.

Het is waar, niemand hoeft een groot netwerk om zich heen te hebben om maatschappelijk sterk te staan. Sociaal kapitaal is eerder een diepte-, dan een breedte-investering. Uit een onderzoek van R. Hortulanus e.a. naar sociaal isolement blijkt dat niet de omvang, maar de kwaliteit van het sociale netwerk de mate van isolement

WAARDIGHEID (mei 2010)

bepaalt. Sociaal weerbare mensen zijn mensen die in staat zijn om een redelijk netwerk aan betekenisvolle contacten op te bouwen en te onderhouden. Wie daar niet in slaagt is contactarm (weinig contacten van betekenis), eenzaam (veel of weinig contacten zonder betekenis) of sociaal geïsoleerd (klein netwerk van betekenisarme contacten). Sociale weerbaarheid kan worden versterkt door het zelfvertrouwen, de sociale vaardigheid en het probleemoplossend vermogen van mensen te versterken. Die drie zelfsturingscompetenties kunnen bij ouderen door middel van scholing en bewustwording krachtiger worden ontwikkeld, hetgeen bijdraagt aan hun sociale weerbaarheid.

De versterking van zelfzorg door middel van educatie is daarmee een belangrijk instrument in de ouderdomszorg. Maar is het het enige? Het kan uiteindelijk slechts één pijler zijn onder een succesvol ouderenbeleid. Want wat als het fysieke en mentale bressen schiet in de vesting van de zelfsturende weerbaarheid? Dan lijkt alleen het kleine, hechte netwerk van de familie over te blijven, het sociale kapitaal dat door middel van *bonding* is opgebouwd. Van je familie moet je het hebben. Als de koele liberale moraal tussen vreemden je in de steek laat en *bridging* teveel energie gaat kosten, blijft over het warme nest van verwanten.

Oude tijden lijken tegenwoordig te herleven: een paar generaties terug kwamen ouders bij kinderen inwonen, die hen – zo heette dat op mijn Twentse geboortegrond – ‘aan hun eind hielpen’; nu bouwen kinderen opnieuw voor hun ouders een vleugel bij hun huis, een huisje in hun tuin, of een complete ‘kangeroe-woning’. Ook die warme solidariteit heeft lange en diepe wortels in de evolutie en is dus gelukkig hardnekkig. We kunnen er als het ware van nature op blijven leunen. De sociobiologie spreekt over verwantschapsaltruïsme (*kin altruism*, W. Hamilton). Vanuit genetisch perspectief beschouwd is het eigenlijk een vorm van egoïsme (*inclusive fitness*). In de zorg van ouders voor hun kinderen gaat het immers om het veilig stellen van de toekomst van hun eigen genen. Wie houdt van zijn kinderen, houdt evolutionair gezien eigenlijk van zichzelf. Omgekeerd lijken kinderen op het eerste gezicht geen belang te hebben bij een lang leven van hun ouders, als zij van hen niets meer te verwachten hebben. Dat kortzichtige egoïsme is slechts schijn. Evolutiebiologen verdedigen een ‘grootmoeder-hypothese’ die het evolutionaire belang van goede ouderzorg zou kunnen verklaren. Waarom leven vrouwen nog zo lang na hun menopauze? Voor de voortplanting zijn ze niet meer van nut. Maar al hebben ze geen eicellen en geen borstvoeding meer te geven, ze hebben wel iets anders in overvloed: tijd en aandacht. Oudere vrouwen zijn van belang voor instandhouding van de soort en voor verspreiding van hun eigen genen door hun hulp bij de zorg voor de kinderen van hun kinderen. Grootmoeders – en de wijze grootvaders in hun gezelschap – helpen het familienetwerk in stand te houden. Hun ‘memen’ (een term van Richard Dawkins voor eenheden van culturele

overlevering) zijn belangrijker dan hun genen. Ze dragen over wat voor de menselijke natuur van wezensbelang is: cultuur, gemeenschapszin en traditie.

Om het belang van familiesolidariteit in te schatten, moeten we dus verder kijken dan het moderne kerngezin, maar minstens drie generaties in beeld brengen. Dan zien we dat zij nog vitaal en krachtig aanwezig is. Het kerngezin mag dan een zieltogend bestaan lijden, de grootfamilie (*extended family*, leefgemeenschap van drie of meer generaties) is van groter belang dan ooit te voren. Je zou het niet verwachten. Kinderen wonen immers steeds vaker ver van hun ouders en hebben het druk, druk, druk. Ze zijn eerder gefocust op vrienden en collega's dan op neven en nichten. De single lijkt de norm, en die lijkt allesbehalve familieziek. Echtscheidingen zetten relaties met kinderen onder druk, maar vervreemden soms ook kleinkinderen van grootouders. En toch: generaties mogen geografisch ver van elkaar leven, affectief staan ze elkaar na. Meer dan vijfentachtig procent van de vijftigplussers in Europa heeft ten minste met één kind wekelijks contact. Ouders en kinderen verlenen elkaar wederzijdse emotionele steun, financiële hulp, hulp in de huishouding of persoonlijke zorg. 'De familiesolidariteit is nog springlevend', concluderen sociale wetenschappers in het Europees onderzoek Survey of Health, Ageing and Retirement in Europe (SHARE). Naarmate het kerngezin instabieler wordt, lijken multigenerationele verbanden de schok op te vangen.

Het loont om in dit verband anders naar familie te kijken, meer verticaal in plaats van horizontaal. Familie vormt het konvooi waarmee iemand door zijn of haar levensloop reist. Daar komen mensen bij en er vallen af, maar familie reist altijd met je mee. 'Het gezin is alive and kicking', concludeert ook het NWO-onderzoeksprogramma De Bindende Kracht van Familierelaties (BKF) dat eind 2009 zijn eerste uitkomsten presenteerde. Hedendaagse familierelaties zijn, hoe ingewikkeld soms ook, minder complex en divers dan verwacht. 'Jongvolwassenen hebben in het algemeen een bevredigende band met hun ouders, bijna de helft van de kinderen woont minder dan vijf kilometer van zijn ouders en ondanks de emancipatie, de secularisering en individualisering is de solidariteit tussen jongvolwassenen en hun ouders groot. Ouders blijven hun leven lang veel voor hun kinderen doen en omgekeerd zorgt hulp van de kinderen ervoor dat ouders pas laat de gang naar de formele zorg hoeven maken.'

Ouderen zijn dus niet alleen de ontvangende partij. Zij zijn langer dan ooit vitaal als participerende burger en zullen daardoor minder snel in het generationele getto van de ouderdom belanden dan hun voorgangers. Zij kunnen nog veel aan hun nageslacht geven. Dat heeft hun steun ook soms hard nodig. Hoe meer de cultuur versnelt, des te meer tijd lijkt immers volwassenwording te vragen. Dertigers en veertigers van nu, ook al hebben ze inmiddels zelf kinderen, zijn zoekers met flexibele en fragiele identiteiten. Ze kunnen hulp vaak goed gebruiken, en dat niet alleen bij relatieleed en in crisissituaties.

Wat mogen kinderen en ouders, moreel gesproken, van elkaar verwachten in een moderne westerse samenleving? Hoever strekt die familiesolidariteit? Ouders hebben een zorgplicht voor opgroeiende kinderen, dat is in de wet vastgelegd. Wie A zegt door kinderen in de wereld te zetten, moet immers ook B zeggen. Maar is die zorgplicht wederkerig? Wettelijk niet, maar zijn kinderen dan wel moreel verplicht hun ouders bij te staan? Ik denk niet dat je dit kunt zeggen. Men kan een appel op kinderen doen, hen op de zorg voor hun ouders aanspreken, maar dan houdt het op. Voor een verplichting ontbreekt een morele basis. Tussen ouders en kinderen is er immers wel sprake van wederzijdsheid (mutualiteit), maar niet van een quasi-contractuele wederkerigheid (reciprociteit). De plicht om voor ouders te zorgen kan moreel niet worden afgedwongen, alsof zij met hun opvoeding hun oude dag 'verdiend' zouden hebben. 'Ik heb er toch niet om gevraagd geboren te worden?', kan het kind terecht zeggen. Er zit een onophefbare en fundamentele asymmetrie in de verhouding tussen ouders en kinderen. Vanuit het perspectief van de kinderen zijn gezinnen lotsgemeenschappen, geen vrijwillige associaties. Om het gevoel van verplichting jegens ouders te rechtvaardigen kan er hoogstens een gerechtvaardigd beroep worden gedaan op de deugd van dankbaarheid, in combinatie met gevoelens van persoonlijke affectie die in een lotsgeschiedenis mensen aan elkaar verbinden. Maar soms ervaren gezinsleden dat zij tegen wil en dank tot elkaar verplicht zijn. 'Ik heb een hoop op hen aan te merken, maar ja, het is nu eenmaal wel mijn moeder, mijn vader'. Tussen grootouders, ouders en (klein)kinderen kan geen sprake zijn van een moreel contract op basis van gelijkwaardigheid en vrijwilligheid. Familie schept een hechte, soms onontkoombare band; maar kinderen zijn er altijd ongevraagd in opgenomen.

Wie zorgt er voor ouderen die kind noch kraai bezitten om op terug te vallen? De vergrijzing wordt geflankeerd door ontgroening. Ouderen hebben minder kinderen dan de ouderen van vroeger. De bevolking krimpt, het geboortecijfer daalt. Moeten we vrezen voor een kinderloze samenleving? 'Met families verdwijnt ook de morele economie', aldus Frank Schirrmacher, die in een alarmerend essay de teloorgang van het familiale zorgsysteem in de eenentwintigste eeuw beschrijft. Niet de koele liberale moraal, maar de demografische ontwikkeling is naar zijn mening daarvoor verantwoordelijk. In familiebanden ziet hij het laatste bastion van solidariteit binnen en tussen de generaties, dat nu om louter demografische redenen dreigt te bezwijken. Van je familie moet je het hebben. De morele economie van de familie is van onschatbare waarde, zegt Schirrmacher, juist omdat ze niet op geld of contract drijft. In families doen mensen dingen voor elkaar waarvoor zij niet hoeven te betalen. Maar juist daarom heeft de verschrompeling van de omvang van families een dramatisch effect. Door de terugloop van het geboortecijfer hebben ouders niet alleen minder kinderen die voor hen kunnen zorgen, maar hun kinderen hebben ook minder broers en zussen. De enkeling ontvangt steeds minder familiale hulp, maar steeds vaker wordt er op hem of haar een beroep gedaan om hulp te bieden.

Niet alleen de koele, dunne, maar ook de warme, dikke solidariteit staat daarmee onder druk. Ook al is de alarmerende toon van Schirrmacher overdreven, hij heeft, net als Poldermans, een punt. Het is te verwachten dat in de komende jaren de vraag naar niet-familiale informele zorg sterk zal toenemen. De overheid en de familie alleen kunnen de behoefte aan steun en hulp niet aan, er zal beroep op vrienden en burens worden gedaan. Nederland vergrijst niet alleen, maar individualiseert ook: er komen tegelijkertijd meer hoogbejaarden en meer eenpersoonshuishoudens. In 2009, becijfert het CBS, is al een kwart van de vijfenzestigplussers tachtig jaar of ouder, in 2050 is dit aandeel naar verwachting opgelopen tot veertig procent (twee op de vijf). Bijna de helft van de huishoudens (44 procent) zal in 2050 uit één persoon bestaan. Het aantal alleenwonende vijfenzestigplussers zal daardoor in 2050 naar verwachting ruim 850.000 hoger liggen. Nu is dat al ruim een derde. Bovendien, van de vijfenzestigjarige vrouwen van 2050 zal naar verwachting twintig procent geen kind hebben gekregen. Het aandeel kinderloze ouderen zal in 2050 hoger liggen dan nu. Men zal vaker oud worden zonder nakomelingen.

Meer oudere ouderen zullen dus behoefte hebben aan hulp en zorg – die minder voorhanden zal zijn. Niet alleen stijgt het aantal tachtigplussers, daarnaast krimpt de beroepsbevolking.

‘De vraag naar thuiszorg neemt ook boven de 80 jaar toe. De vraag naar thuiszorg neemt ook boven de 80 jaar toe met de leeftijd. Het percentage mannen dat thuiszorg krijgt, neemt toe van 34 procent van de mannen van 80 tot 85 jaar, via 53 procent voor de leeftijdsgroep 85-90 jaar tot 72 procent voor de groep van 90 tot 95 jaar. Voor vrouwen zijn deze percentages nog hoger, namelijk respectievelijk 56, 72 en 84 procent. (...)

Als gevolg van de vergrijzing zou in de nabije toekomst een kwart van de totale beroepsbevolking in de zorg werkzaam moeten zijn. Binnen de zorg zal de sector thuiszorg relatief het sterkst groeien en een navenant grote vraag naar personeel kennen.

Een dreigend tekort begint zich af te tekenen op de arbeidsmarkt voor personeel dat werkzaam is in de zorgsector. In de periode 2000-2005 kwamen er in de zorg al 120.000 banen bij. Nu werken in de zorgsector 1 miljoen mensen. Maar er zijn volgens de Raad voor Volksgezondheid en Zorg (Arbeidsmarkt en zorgvraag, september 2006) de komende decennia 700.000 extra mensen nodig met name voor de thuiszorg en de verzorgings- en verpleeghuissector. Dit lijkt een niet te halen doelstelling. Nu is al één op de acht werkenden in de zorg werkzaam. Volgens het Centraal Planbureau moet in 2015 een kwart van alle bestaande arbeidskrachten in Nederland in de zorg aan het werk zijn om aan de vraag te voldoen. Dat betekent dat vanaf nu één op de vier schoolverlaters in de zorg zou moeten gaan werken.’

D.L. Knook

Zonder een verschuiving van professionele naar informele zorg zal het niet gaan. In de Wmo is die zorg inmiddels al onderdeel van het beleid geworden en wordt bij de beoordeling van een zorgvraag betrokken.

De burger zal zelf daarom de solidaire hand uit de mouw moeten steken. Riet Poldermans ziet terecht geen andere mogelijkheid dan dat niet-familiale zorgsolidariteit de tanende familiezorg tussen en binnen generaties gaat compenseren, ook al constateert zij in haar onderzoek dat de beschikbaarheid daarvoor en de bereidheid daartoe afneemt. Op wie kunnen ouderen rekenen als niet alleen het onderlinge vertrouwen in de samenleving erodeert, maar ze ook geen familie meer hebben? Hoe het gat tussen groeiende zorgvraag en slinkend zorgaanbod te dichten? Hoe een overtuigende ethiek te ontwerpen als de som van berekenende wederkerigheid geen positieve uitkomst meer lijkt te hebben? Poldermans zet al haar kaarten op bewustwordings- en scholingsprogramma's, door de overheid gefaciliteerd en zo nodig geïnitieerd. Als we niet kunnen of willen zorgen voor anderen, dan moeten we het elkaar nu gaan leren. Haar oproep verdient krachtige steun. We moeten worden opgevoed tot solidariteit en aangezet tot het ontwikkelen van sociaal kapitaal. 'Duidelijk moet worden wat de consequenties zijn, als geen informele zorg voor elkaar tot stand gebracht kan worden: pyamadagen, maar dan gewoon thuis.' Solidariteit met de vorige generatie uit welbegrepen eigenbelang is voor jongeren van nu een voorwaarde om zelf waardig oud te worden. Ze moeten naar de begrafenis van ouderen, opdat er later ouderen op hun begrafenis zullen komen.

4.7. Vreemd mededogen (Løgstrup)

Maar wat als zelfzorg, burgermansplicht en familiesolidariteit niet meer toereikend zijn? Dan kan alleen nog maar een beroep worden gedaan op vreemd mededogen. De ethiek van de barmhartige Samaritaan.

Hoe voor dat mededogen een ethische rechtvaardiging en motivatie te vinden, als er geen collectief gedragen religieuze gebodsethiek, burgerlijke plichtsmoraal of warm nestgevoel meer is die er in hecht sociaal netwerk een stevige bodem voor legt? Rest er dan niets meer dan een subjectieve ethiek, die goed en kwaad tot een kwestie van persoonlijke smaak verklaart? We worden teruggeworpen op de kern, de peilloze oervraag van de ethiek: waarom zou ik de mij vreemde andere te hulp schieten? Het beste wat we dan misschien kunnen doen is, zoals we eerder in hoofdstuk 3 gedaan hebben, een goed verhaal vertellen. En er dan met bijvoorbeeld Paul Ricoeur een ethische theorie voor proberen te vinden. Maar we kunnen ook eens heel goed gaan *kijken* naar wat er moreel gezien gewoon is tussen mensen, maar ook naar wat er soms bovenmenselijk tussen hen gebeurt. De Deense theoloog Knud Løgstrup deed dat, en

levert in zijn *Die Ethische Forderung* (1959) een fijnzinnige morele fenomenologie. Zijn bedoeling is niet redenen te geven voor wanneer we wel of niet voor anderen moeten zorgen. Hij ontwikkelt geen normatieve ethische theorie. Hij wijst eerder op het eeuwige ongemak, het voortdurende gewetensconflict waarin we ons bevinden omdat we nu eenmaal elkaars levenspad blijven doorkruisen. Hij wijst erop dat uiteindelijk aan elke berekenende wederkerigheid de eenzijdigheid van het morele appel voorafgaat. We kunnen nu eenmaal niet doen alsof de ander niet bestaat. En daarin juist schuilt de hoop dat we in het beroep dat we op elkaar doen elkaars menswaardigheid blijven erkennen. Løgstrup biedt de ouderenethiek zo een vorm van moreel realisme zonder cynisch te worden, en verschaft haar hoop zonder valse gewetensrust. Ik sluit daarom met hem dit hoofdstuk af.

Løgstrup volgt de weg terug naar de bronnen van de morele ervaring zelf. Immers, 'de meest elementaire fenomenen van ons bestaan worden we ons doorgaans het laatst en het moeilijkst gewaar.' Wat gebeurt er wanneer de ene mens een beroep doet op de andere? Løgstrup neemt daarvoor zijn vertrekpunt in een basaal sociaal *feit*, dat gegeven is met het samenleven. Hij heeft het oog op het *elementaire vertrouwen*, waarin mensen elkaar in normale omstandigheden tegemoet treden. Precies dat vertrouwen blijkt de vindplaats te zijn van een onontkoombare ethische eis (*Forderung*). Ook als we vreemden ontmoeten, geloven we op voorhand wat zij zeggen, tenzij er redenen zijn hen te wantrouwen. Het vertrouwen is primair, ook al wordt het soms beschaamd. Een ander vertrouwen schenken betekent: jezelf uitleveren aan de ander. We nemen daarmee risico's, maar we kunnen niet anders. De pijn die optreedt als de verwachtingen worden beschaamd, is een teken van de kwetsbaarheid waarmee we ons zelf bloot hebben gegeven.

Het best laat zich deze zelfovergave illustreren aan het persoonlijke gesprek. Wie zich in gesprek begeeft, is de situatie niet meer geheel meester. Je hebt je overgegeven aan de dynamiek van het gesprek en raakt in een dans verwikkeld met de woorden en het optreden van de ander. Doe je dat niet, dan ben je 'afwezig' en mislukt het gesprek. Wie een ander aanspreekt, treedt min of meer buiten zichzelf. Hij wacht niet alleen op antwoord, maar doet daarin ook een beroep op tegemoetkoming. Het feit (de *Tatsache*) zich in gesprek te hebben begeven, impliceert tegelijk de kwetsbare eis (de *Forderung*) deze openheid niet te beschamen.

Dit elementaire vertrouwen is uit de psychologie bekend. Vooral bij kinderen is het zichtbaar, omdat ze nog niet hebben geleerd om zich voor de schending van het vertrouwen in te dekken. Het kind reageert nog niet met reserves. Het elementaire vertrouwen is echter overal in het geding waar mensen met elkaar in betrekking staan. '*Der eine Mensch hat stets etwas vom Leben des anderen Menschen in seiner Hand,*' schrijft Løgstrup. Dat kan weinig zijn (een stemming die wordt bedorven), maar ook veel: soms hangt het van de ander af of mijn leven gemaakt wordt of gebroken.

Løgstrup distantieert zich van de valse voorstelling, dat elk mens een wereld op zich vormt. Elementair vertrouwen is een existentieel basisfeit. In het feit dat de ander een deel van zijn leven in mijn hand legt, doet hij tegelijkertijd een beroep op mij om zijn leven in bescherming te nemen. Of, in termen van dit boek: hij vraagt om erkenning van zijn waardigheid, biedt mij zijn te-erkennen-waardigheid aan. Ook hier zijn er allerlei gradaties mogelijk. Soms vraagt de eis die aan mij gesteld wordt veel, andere keren weinig. Maar in elke ontmoeting geldt, ongeacht de omstandigheden en de aard ervan, dat er een onuitgesproken beroep op de ander in verscholen ligt. Communiceren is ethisch gezien 'einem Sich-hervorwagen auf ein Entgegenkommen'. Dit is het oerfenomeen, de zenuw van de ethiek. De ander heeft een stuk van zijn leven in mijn hand gelegd. Wat doe ik daarmee? De ethische eis 'verenfelt' en isoleert mij: *ik* ben degene aan wie in deze situatie gevraagd wordt om *ik-loos* te handelen. De ethische eis heeft ook geen voorgeschiedenis. Zij is niet het resultaat van een overeenkomst tussen mij en de ander, op grond waarvan wij tegenover elkaar zekere rechten zouden kunnen laten gelden. De geldigheid van de ethische eis kan niet afgeleid worden uit de geldende moraal, recht of gewoonte. Zij is in zekere zin bovenmenselijk, al wil zij alleen voor mensen er zijn. Het beroep is onvoorwaardelijk, oneindig en absoluut.

Het existentiële feit van het elementaire vertrouwen blijkt ethisch verstrekkend te zijn: het levert mensen meer of minder aan elkaar over. Die macht kan men misbruiken, maar men kan haar niet ontkennen. Recht, moraal en gewoonte – de ingrediënten van de burgerschapsmoraal – beschermen ons, elk op zijn manier, tegen het machtsmisbruik door anderen. Zij scheppen een orde en verhinderen daardoor willekeur. Ze zorgen voor solidariteit uit welbegrepen eigenbelang. Toch moeten de eisen die de sociale moraal stelt, niet worden verward met de *ethische Forderung*. Burgerschapsmoraal denkt in termen van wederkerigheid, de ethische eis daarentegen is eenzijdig. Vóór de collectieve constructie van de burgerschapsmoraal ligt de ervaring dat het bestaan ons gegeven is. Wij hebben niet om het leven met anderen gevraagd. Het is ons in de schoot geworpen. Of wij het leuk vinden of niet, het bestaan is een gave. Wij hebben onszelf niet in het leven geroepen. Dat geldt ook voor al die anderen die we er 'gratis bij kregen', en die soms tegen wil en dank deel uitmaken van ons leven. De metafoor van 'het leven als gave' hoeft dus niet al te feestelijk worden opgevat. De anderen, die ons erbij worden geschonken zijn ons soms een blok aan het been. Zij kunnen vreemdeling zijn of zelfs vijand. Zij storen ons in onze rust en halen ons uit onze *comfort zone*. Maar met hun bestaan zijn ze aan ons overgeleverd.

Dat het leven een gave is en dat *daarom* de ander mij ook geschonken is, wordt in de liefdeservaring onomstreden evident. De ander verschijnt er als onverdiend geluk. De eenzijdigheid van die verhouding voelt niet als een eis. Dat verandert, wanneer ik anderen, die een beroep doen op mijn zorg, ervaar als lastige, ongemakkelijke indringers. Mensen van wie ik niet houd. In zo'n situatie wordt het verstaan van het

leven van anderen als een geschenk behoorlijk op het spel gezet. Volgens Løgstrup zijn dat ethisch gesproken echter grensgevallen. Normaal gesproken zijn we elkaar gegeven. Wij zijn er 'van nature' op gebouwd om elkaars bestaan in bescherming te nemen, niet om elkaar daarin af te wijzen. We hoeven voor dit vanzelfsprekende vertrouwen niet per se familie te zijn of tot dezelfde gemeenschap te behoren, al leren we het daar wel. We moeten, met de priester en de Leviet uit het verhaal van de Samaritaan en met rechter Clamence uit Camus' *De Val*, dus een smoes verzinnen om er niet op in te gaan en 'aan de overzijde voorbij te gaan' (zie hoofdstuk 3). Als theoloog gelooft Løgstrup in de goede schepping. Het excuus dat de ethische eis onvervulbaar zou zijn omdat ze te veeleisend is, is niet geldig. Het ligt in onze sociale natuur er wel aan te kunnen voldoen.

Toch is ons feitelijke gedrag vaak anders. We hebben daar dan soms zelfs goede, 'legitieme' redenen voor. We stuiten zo op een innerlijke tegenstrijdigheid in het verstaan van de radicaliteit van de ethische eis. Het appel plaatst ons in een soort *double bind*: we kunnen er tegelijkertijd *wel/niet* aan voldoen. Het bijzondere bij Løgstrup is nu, dat hij deze theoretische tegenspraak niet als een inconsistentie in de ethiek beschouwt waaraan hij nog eens moet gaan sleutelen, maar als de uitdrukking van het ethische oerconflict waarin we onszelf doorlopend bevinden. We moeten het zo ook maar willen laten staan.

In dit hoofdstuk heb ik willen laten zien dat onder de menswaardigheid van oude mensen (de eerste laag in het waardigheidsschilderij) een fundament van drie typen ethiek gelegd kan worden: een (1) burgerschapsethiek in de mensenrechtentraditie die gelijke behandeling garandeert en discriminatie tegengaat, versterkt met een (2) gemeenschapsoriëntatie die – als het vlechtwerk in gewapend beton – gericht is op de versterking van hun sociale weerbaarheid door de versteviging van hun primaire sociale netwerken. Het beeld lijkt echter krachtiger dan de morele werkelijkheid die het beschrijft. Misschien is moraal ook eerder een zaak van schotsen lopen (op 'kruierend ijs boven een ongewisse zee', zo opende ik het boek (hoofdstuk 1.4), dan van ijservlechten. Beide vormen van ethiek veronderstellen immers een wederkerigheid die zo sterk is als zijn zwakste helft. Zij kan, hoe dom het ook mag zijn uit berekenend oogpunt, eenzijdig worden opgezegd. Uiteindelijk berust daarom ook de solidariteit tussen en binnen generaties op (3) de absolute eis van een vreemd mededogen met een leven waarvan het lot in andermans handen is gelegd. Er is uiteindelijk slechts één redeloze reden om zich over iemand te ontfermen, en dat is het weerloze, maar onweerstaanbare beroep dat hij of zij op jouw bijstand doet. Zoals het beroofde slachtoffer een beroep deed op de Samaritaan. Naastenliefde heet dat in de christelijke traditie. Het woord 'liefde' wordt er opgerekt tot ver buiten de grenzen van de voorkeursliefde. De asymmetrie die aan de bron van naastenliefde ligt wordt pregnant op een noemer gebracht door Jezus van Nazareth in de raamvertelling waarbinnen hij

de parabel van de barmhartige Samaritaan ter sprake brengt. Niet de vraag van de wetgeleerde ‘wie is mijn naaste?’ is die waaraan de moraal tenslotte ontspringt, maar de andere: ‘voor wie ben jij de naaste geworden?’ (Lucas 10: 29, 36). Met andere woorden: wiens weerloos appel was voor jou onweerstaanbaar?

De grenzen van een burgerschapsethiek met het oog op een menswaardige ouderdom zijn gegeven met het feit dat zij niet verder komt dan hun voorkeur. Maar – en daar ging het in dit hoofdstuk vooral om – haar kracht is evident. Het maakt niet uit over welke kwaliteiten een mens beschikt, ieder die uit mensen geboren is, doet in *Menschenwürde* mee. Of men nu *compos mentis* is of dementerend, net komt kijken of er bijna geweest is, elk mens verdient een menswaardige behandeling.

Burgerschapsethiek verzet zich tegen de verleiding om ouderen ‘er’ steeds minder bij te laten horen, door hen tot mensen van gisteren te verklaren. Door de antropoloog Haïm Hazan worden de oudste ouderen ‘limbo-people’ genoemd (limbo = voorgeborchte). Ze verblijven in een tussentoestand tussen hemel en aarde. Een burgerschapsethiek in de mensenrechtentraditie verdedigt echter de *absolute* beschermwaardigheid van menselijk leven, hoe oud, uit- of afgeleefd het ook is. Voor het bezitten van *Menschenwürde* doet het er niet toe of men nog ‘persoon’ is, wilsbekwaam, in staat tot communicatie, ziek of gezond, autochtoon of allochtoon, nuttig of lastig, met hoge status of publiekelijk verguisd, een goed of slecht mens – zolang men bij de burgerlijke stand staat ingeschreven, mag men als mens niet worden afgeschreven. Vóór de verschillen tussen mensen worden gewogen en gewaardeerd, zijn ze elkaars gelijke in gedeelde kwetsbaarheid. Wat er daarna nog aan waardigheid wordt toegevoegd of afgehaald (door toekenning of teloorgang van sociale verdienste of persoonlijke kwaliteiten – het thema van de volgende hoofdstukken), kan deze elementaire menselijke waardigheid niet ongedaan maken. Maar wat waardig is, wordt er niet mee uitgeput.

Hoofdstuk 5. Er nog toe doen

Ouderen worden gemakkelijk tot mensen ‘van gisteren’ verklaard. En soms dragen ze daar zelf toe bij. Hun tijdservering loopt uit de pas met die van de maatschappelijke mainstream. Zij hebben hun tijd gehad, zijn niet meer van deze tijd, raken uit de tijd. Sluipenderwijs dreigen ze het contact met het hier en nu te verliezen.

‘De getekende begint zinnen te vormen als: Per slot van rekening hebben we het al eens eerder meegemaakt dat/ Ook wij hebben eens / Wanneer u eenmaal tijd hebt ondervonden wat het wil zeggen/ In mijn tijd/ In onze tijd / Tegenwoordig denkt iedereen/ Op uw leeftijd, weet u, zou ik me daarvoor geschaamd hebben / Naar mijn ervaring is er maar één ding/ Men moet jonge mensen een kans geven/ enz. De getekende herkent zichzelf aan het feit dat niemand hem benijdt, ook niet wanneer hij in aanzien staat of vermogend is, dus mogelijkheden heeft die zij, de jongeren, niet hebben; desondanks zou niemand met hem willen ruilen.’

Max Frisch

Het gevoel van eigenwaarde houdt moeilijk stand als het moet opboksen tegen de ervaring er niet meer toe te doen. Hebben ouderen niet allang hun maatschappelijk nut verloren als onrendabelen, ‘niet-actieven’ in een prestatimaatschappij? In sommige niet-westerse culturen belichamen zij wijsheid en autoriteit. Dat geldt met name voor orale samenlevingen, die leunen op rituelen en gewoontes. Die hebben hun ouderen nodig, als collectief geheugen en als symbool van continuïteit. Ook al zijn er ook daar egoïstisch, gierige, tirannieke ouderen die zich weinig verdienstelijk maken, zij profiteren mede van het geïdealiseerde beeld van de ouderdom als reservoir van kennis en icoon van de traditie. ‘Als een oudere sterft’, luidt een Afrikaans gezegde, ‘is het alsof er een bibliotheek verbrandt.’ Ouderen vormen de levende archieven in op tradities gebaseerde culturen. Het gedrukte boek en de digitale database zijn hun vijand. ‘Denk aan de tijden van weleer, verdiep u in het verre verleden’, zingt Mozes in zijn lied. ‘Vraag uw vader ernaar, hij zal het u vertellen; vraag de oudsten en zij zullen verhalen.’ (Deuteronomium 32,7)

Kom daar nu nog maar eens om. De hoogmoderne samenleving heeft het levende geheugen van ouderen niet meer nodig voor haar eigen continuïteit. Zij ontraditionaliseert en verhoogt de omloopsnelheid van menselijk kapitaal. Kennis, vroeger overgedragen van vader op zoon, moeder op dochter, ligt nu opgeslagen in zich snel vernieuwende, technologische expertsystemen.

Van de weeromstuit vluchten ouderen zelf ook gemakkelijk in het verleden, als ze in het heden geen gehoor meer vinden. Dat doen ze niet alleen om hun herinneringen te koesteren, maar ook uit zelfrespect en ter bescherming van hun identiteit. Hun sociale waardigheid ontleen ze soms meer aan wie ze vroeger waren dan aan wie ze vandaag

zijn. Daarmee wordt hun zelfwaardering ernstig ondermijnd. Hun ooit verworven *dignitas* wordt immers door niemand nog erkend. Pas als het te laat is, in een necrologie, pakt hun omgeving nog eens uit en looft iemands verdiensten. In de dagelijkse bejegening van ouderen spelen hun verdiensten nauwelijks een rol. 'Opa moet eens ophouden met het altijd over vroeger te hebben.'

Ouderen kunnen lijden onder hun statusverlies. Vroeger waren ze iemand. Nu zijn ze niemand meer, uitgerangeerd, waardeloos geworden. Dat is begrijpelijk, maar nergens voor nodig, zal ik in dit hoofdstuk betogen. Sociale waardigheid is een sociale constructie en die valt te veranderen. Bovendien: wat iemand waard is in eigen ogen hoeft niet van de lof van anderen afhankelijk te zijn. De overtuiging van de eigen persoonlijke waardigheid kan uiteindelijk ook wel zonder applaus.

Sociale waardigheid is de laatste eeuwen van kleur verschoten. Golden vroeger afkomst, bezit of eventuele heldendaden als basis van eer en roem, nu is dat je maatschappelijke rol en functie. Het democratisch kapitalisme kent zijn eigen hiërarchie van meer en minder aanzien. Eer is niet meer verbonden aan adel, maar aan arbeid. Een baan betekent status. Nu geldt dat nog vooral voor mannen, maar in de komende generatie ook voor werkende vrouwen.

Zolang prestige aan arbeid is gekoppeld en ouderen automatisch op hun pensioenleeftijd van het arbeidsproces worden uitgesloten, is hun *dignitas* iets van vroeger. De koninklijke onderscheiding wordt met trots op het revers gedragen. Maar wie je *bent* wordt in termen van wie je *was* uitgedrukt, en wie je *was* in termen van wat je *deed*. Je identiteit is die van emeritus of gepensioneerde, van oud-dit, ex-dat, voormalig zus of vroeger-zo. Een oudere is een gepensioneerde. Zijn identiteit wordt gedefinieerd in termen van zijn arbeidsverleden, de zin van zijn bestaan als een tijd van niet-meer-hoeven-werken.

Die visie is nog steeds dominant. Met het oog op een waardige ouderdom moet zij echter wel veranderen. De bestaande pensioencultuur veroordeelt ouderen nog steeds tot de *roleless role* van bejaarde, de rol van het 'niet meer.....'. De ouderdom verdient echter een positieve omschrijving: wat doe je nú, wie ben je nú? Waardigheid en status behoren niet alleen aan verdiensten uit het verleden te worden opgehangen (die dreigen mensen toch snel te vergeten), maar eerder aan die van vandaag. Persoonlijke en sociale identiteit worden zo steeds minder leeftijd- en rol-afhankelijk en steeds meer een zaak van persoonlijke leefstijl en levenskunst. Een stevige identiteit is dan belangrijker geworden voor de zelfwaardering dan een beroep, functie of status. Waardigheid ontleen je in dat geval aan wie je bent, niet aan wat je ooit deed. Met name voor de hoge ouderdom, als de wereld van werk al in een ver verleden ligt dat door weinigen meer wordt gekend, lijkt me dat winst in waardigheid. Het wordt tijd de

tweede laag in het waardigheidsschilderij op te brengen, waardigheid als sociale verdienste.

5.1. *Dignitas*

Elk volwassen leven, aldus Alain de Botton, wordt bepaald door twee grote liefdesverhalen. ‘Het eerste – dat van onze zoektocht naar lichamelijke liefde – is welbekend en goed gedocumenteerd (...) Het tweede – het verhaal van onze zoektocht naar de liefde van de wereld – is een geheimer en beschamender geschiedenis.’ We willen graag geknuffeld en gestreeld worden, maar ook gezien en gehoord. Er toe doen, gewaardeerd worden. Iets voorstellen.

We stuiten hier op de oudste betekenis van het Latijnse *dignitas*: iemand bezit digniteit als hij ‘een ambt waaraan eer en aanzien verbonden is’ bekleedt, aldus de Van Dale. Hij is een waardigheidsbekleder, een dignitaris. Letterlijk betekent *dignitas* excellentie, distinctie – eigenschappen die aan senatoren en andere ‘hoogwaardigheidsbekleders’ in het Romeinse imperium werden toegekend. Nog steeds wordt het woord in die betekenis gebruikt: in het Spaans is iemand met een hoge positie in de klerikale hiërarchie, zoals de aartsbisschop, een *dignidad*. In onze gelijkheidscultuur is alleen de minister nog een excellentie, de koningin een majesteit, de rechter een edelachtbare, de predikant (soms nog) een eerwaarde. De erkenning van dit soort *formele* waardigheid staat echter net zo onder druk als de aanspreektitels die er bij horen. Het lijken survivals uit een vroegere tijd. Tegenwoordig gaat de persoon steeds minder staan naar het ambt, maar het ambt naar de persoon.

Waardigheid lijkt daarmee zelf ook een wat ouderwets woord geworden, uit een lang vervlogen standenmaatschappij, waarin elke tree op de maatschappelijke ladder zijn eigen beroeps- en standsbesef bezat. In de roman *The Remains of the Day* van Kazuo Ishiguro belichaamt butler Mr Stevens nog deze ‘dignity’. Hij dient in de jaren dertig en veertig van de twintigste eeuw onvoorwaardelijk zijn Lord Darlington. Zijn waardigheid valt samen met die van zijn ambt. Wie butler wil zijn, vindt Stevens, moet in het bezit zijn van ‘a dignity in keeping with his position’. Een waardige butler doet meer dan een aantal vaardigheden naar behoren uitoefenen: hij heeft zich het butlerschap als een tweede natuur eigen gemaakt. Hij zou bijvoorbeeld nooit ‘off duty’ zijn in tegenwoordigheid van anderen. Hij woont in zijn rol, zijn kostuum is als een tweede huid. ‘Er is maar één en slechts één situatie waarin een butler die zich bekommert om zijn waardigheid zich vrij mag voelen om zich van zijn rol te ontdoen; dat is wanneer hij volstrekt alleen is.’ Persoonlijke en sociale waardigheid zijn zo innig met elkaar verstrengeld dat Mr. Stevens zich niet kan voorstellen dat hij een identiteit heeft buiten zijn rol als butler. Hij is één en al dienaar, ook en zelfs als zijn baas Lord Darlington gaat collaboreren met de Duitsers. Hij weet ook eigenlijk niet wat het is om ‘persoonlijk’ te zijn. Met de liefde weet hij zich geen raad en zijn taal en houding

blijven formeel, zelfs aan het sterfbed van zijn vader. Buiten zijn butlerschap is hij niemand, buiten zijn sociale positie stelt hij niets voor.

Honderd jaar wordt ze vandaag. Een dame van stand. Chique kleren, haar gepermanente sieraden. Haar hele leven lang veel gereisd. Contacten in goede kringen. Personeel in huis. Briesend van verontwaardiging is ze, als ze haar levensverhaal vertelt: “Hoe is het toch mogelijk! Heb je je hele leven zó geleefd, en word je van de ene dag op de andere invalide! Het is godgeklagd! Hoe kan een mens zo waardig oud worden?!” Haar gasten glimlachen. Want ondertussen beveelt ze de ene gast om taart aan te snijden. Vertelt ze de burgemeester dat hij maar blij moet zijn met zijn baantje. Schuift ze de kabeljauw terzijde omdat ze die vandaag niet blijft. En neemt als een koningin de vele bossen bloemen van allerlei instanties in ontvangst. “Ach dominee, zet u die even in de vaas?”

Evelyn Noltus

Dit type waardigheid is uitgestorven. Sociale waardigheid is informeler geworden, meer gekoppeld aan de persoon dan aan een functie. We leven in een meritocratische cultuur. Waardigheid moet je verdienen, door wat je gepresteerd hebt (als artiest, wetenschapper of atleet) of door wie en wat je bent (een tv-personality). Er wordt hoog tegen je opgezien en er zijn voorrechten aan je positie gekoppeld. Maar wie hoog te paard zit kan diep vallen: sociale waardigheid is een vluchtig goed. Je hebt status, maar je bent hem zo maar weer kwijt. Reputaties wisselen snel, als voetbalclubs van trainer: het ene moment word je op handen gedragen, het andere uitgefloten en ontslagen. Terwijl *Menschenwürde* absoluut is, is sociale waardigheid relatief. Zij komt en gaat.

5.2. Meritocratie: het afscheid van de gerontocratie

In onze samenleving is prestige gekoppeld aan prestaties. Dat schept gelijkheid van kansen, op zijn minst in vergelijking tot vroeger. Men moet zijn waardigheid verdienen in een open competitie op grond van talent en inspanning. Michael Young introduceerde in 1958 voor dit moderne ideaal het begrip meritocratie. Intelligentie en opleiding worden de nieuwe verdelingscriteria voor verdienste. Iedereen behoort gelijke kansen te hebben door een individueel recht op onderwijs en zelfontplooiing. ‘Wie zijn best doet kan vooruitkomen,’ is de idee. In een meritocratie is maatschappelijk succes niet meer bepaald door afkomst en privileges, maar door diploma’s en talent. In Nederland bestaat brede steun voor dit ideaal. ‘Maatschappelijke kansen zijn in onze samenleving niet langer afhankelijk van het sociale milieu waarin men is geboren, maar van persoonlijke capaciteiten (intelligentie) en verdiensten (motivatie en inzet),’ constateert het Sociaal Cultureel Planbureau in 2004.

In een meritocratie is het gedaan met het vanzelfsprekende sociale aanzien van ouderen. Men kan het ideaal zelfs in die termen definiëren. Young beschrijft de

opkomst van de meritocratie als het definitieve afscheid van de *gerontocratie* (de regering door ouderen). Al is er historisch wel het nodige op af te dingen (in samenlevingen gebaseerd op fysieke kracht of in het algemeen, in cultuurperiodes van transitie, hebben ouderen het altijd moeilijk gehad, schrijft de historicus Georges Minois), de breuk die dit ideaal voltrekt met het verleden is duidelijk: 'In de geschiedenis van de mensheid vormden ouderen de meest hardnekkig heersende klasse; eenmaal gevestigd, is elke aristocratie, elke plutocratie of elke bureaucratie, ook een gerontocratie geweest. Zelfs de democratie, de regering van het volk door het volk voor het volk, betekende een regering van oude mensen door oude mensen voor oude mensen.' Aldus Young. Niet alleen in de feodale maatschappij, ook in de industriële samenleving vreesden vaders voor het lot van King Lear die zijn Rijk verliest aan zijn heerszuchtige dochters, en gaven pas hun macht uit handen aan hun zonen als het echt niet anders kon. De gerontocratie kan volgens Young pas doorbroken worden als kennis en kennis alléén de verdeelsleutel voor maatschappelijk aanzien wordt. Dan is er ook competitie tussen oud en jong mogelijk. De term junior en senior posities herinnert nog aan de tijd dat dit uitgesloten was. Zolang iemand junior was, moest hij tevreden zijn met hoogstens de positie van *junior* executive, ook al was hij vijftig. 'Promotie in alle belangrijke functies vond alleen op basis van leeftijd plaats', schrijft Young.

Als in een open samenleving uitsluitend scholing en talent de bakermat wordt voor succes, telt leeftijd net zo min als afkomst. In een egalitaire kennissamenleving is het met de erepositie van ouderen gedaan. Arbeid is dan de cruciale erkenningspraktijk, waarin waardering wordt gegeven maar ook wordt ondermijnd. Dat betekent slecht nieuws voor de sociale waardigheid van ouderen. Ondanks hun gelijkwaardige burgerschap (zie hoofdstuk 4) blijken ouderen in het arbeidsproces nog steeds op achterstand te worden gezet. De economie houdt geen gelijke tred met de politiek. Ouderen zijn vaker ziek, zijn te duur, te traag en presteren minder, is de hardnekkige gedachte, ook al kan zij op basis van feiten gemakkelijk worden weersproken. In de zware fysieke beroepen speelt lichamelijke slijtage een rol. Maar in een dienstverlening- en kennissamenleving anno 2010 met voor het merendeel witteboordenberoepen kunnen zij niet meer het algemene beeld rond ouderen dicteren. 'Op hun werk blinken ouderen vaak uit door kwaliteiten die jongeren nog niet hebben,' schrijven Carry Goedhart, directeur expertisecentrum LEEftijd en Joop Schippers, hoogleraar arbeids- en emancipatie-economie. Desgevraagd waarderen werkgevers vijftigplussers meer dan jongeren om hun betrouwbaarheid, betrokkenheid bij het werk, nauwkeurigheid, sociale vaardigheden en klantgerichtheid. In de praktijk blijkt er van deze waardering echter nog weinig. Zowel bij de werkgevers als werknemers overheerst nog de gedachte dat ouderen minder productief zijn. Als vijfenzestigers moeten zij in elk geval 'eruit'.

5.3. Statusverval en prestigeverlies

Voor veel ouderen betekent de uitsluiting uit het arbeidsproces een directe aanslag op hun sociale status. Ze zijn voor hun gevoel uitgerangeerd en ervaren hun pensionering als een 'sociale dood', ook al hebben ze misschien nog dertig jaar leven voor de boeg.

Twee ervaringen van mensen die het overkwam. Publicist en medicus Bob Smalhout (geboren in 1927) luchtte in een interview (Trouw, 4 oktober 2009) zijn hart: het pensioen was het ergste dat hem in zijn leven is overkomen. 'Ik ben op 13 oktober jarig en ruim voor die tijd kwamen er opeens collega's met ernstige gezichten naar mij toe, die zeiden dat ze iets met me moesten bespreken: mijn afscheid. Ze keken alsof ze moesten medelen dat ze m'n laboratoriumwaarden hadden binnengekregen en dat ik nog vier maanden te leven had. Op die toon ging het, omdat ze wisten hoe vreselijk ik het vond te moeten stoppen. Een catastrofe, alsof de bodem uit mijn bestaan viel.' Hij vergelijkt zijn gedwongen pensioen met een dwarslaesie, die je van het ene op het andere moment verlamt en gehandicapt maakt. Pensioen debiliseert, zegt hij, en werkt dementie in de hand.

'Het Zwitserlevengevoel. Ik haat dat begrip. Al die plaatjes van oneindige, zonnige stranden en mensen met een golfclub in de hand. Kom zeg, de mens is toch niet geschapen om twintig jaar een lullig balletje in een lullig gaatje te slaan? - *Het is duidelijk, u bent geen liefhebber van het pensioen.* - „Inderdaad, ik haat het. Vooral vanwege het dwingende karakter ervan. Een mens wordt 65, de dag vóór z'n verjaardag is hij nog tot alles in staat en een gewaardeerd lid van de maatschappij, een dag later kan hij niets meer, moet hij gedwongen gaan nietsdoen.'

Bob Smalhout

Ook emeritus-hoogleraar sociologie Gerrit Kuiper beschrijft in de krant (Trouw, 5 september 2009) zijn pensionering als een maatschappelijke doodverklaring.

'Voor de pensionering heeft men de meeste tijd op het werk doorgebracht, waar ieder zijn eigen plek heeft. Waar iemand gewaardeerd (zelfs geëerd) wordt omdat hij een goede timmerman is, omdat hij zich altijd bekommerd heeft om zijn maten, omdat hij voortreffelijk leiding geeft omdat hij een bekwaam wetenschapper is, omdat iedereen hem om raad vraagt, omdat hij overal een oplossing voor heeft. Een reeks die eindeloos kan worden voortgezet. Na de pensionering is dat afgelopen: de gevierde en gevraagde persoon is een *nobody* geworden. (...) In alle sociale rangen komen prestige-verlies en statusverval voor. (...) Er wordt geen rekening gehouden met wat mensen nog kunnen. Als je 65 bent doe je niet meer mee, de leeftijd duwt je naar de maatschappelijke marge. Dat is het gemis, dat voor ouderen zo pijnlijk is.'

Gerrit Kuiper

Men kan deze ervaringen afdoen als het uitzonderlijke zelfbeklag van twee hoogopgeleide, mannelijke workaholics, die vergeleken met de doorsnee-werknemer wat al te verwend waren met aandacht en aanzien. Het eenzijdige beeld dat Kuiper van de pensionering schetst vraagt ook om correctie: pensionering biedt wel degelijk nieuwe kansen tot de ontwikkeling van nieuwe talenten en het creëren van nieuwe

WAARDIGHEID (mei 2010)

sociale netwerken. En afscheid van werk betekent ook dat stress door collega's die je nooit zelf zou hebben uitgekozen vermindert, schrijft Jaap Willems, in een reactie op Kuipers klaagzang (Trouw, 11 september 2009). Maar de ervaring van statusverval en marginalisering laat zich niet uitwissen. Wie met pensioen is hóeft niets meer, mág doen wat hij wil: een status die hij deelt met kinderen, clowns en dorpsgekken. Hij wordt niet langer serieus genomen. In een samenleving die zo gefocust is op arbeid betekent het pensioen een sociale excommunicatie. De gepensioneerde wordt, net als de werkloze, een sociale restcategorie. Maatschappelijk onzichtbaar, behalve dan als 'beige schimmel' (zie hoofdstuk 4.3).

Het is niet overdreven om met Alain de Botton statusangst 'een buitengewoon krachtige aanstichter van leed' te noemen. Een gepensioneerde heeft soms jarenlange rouwverwerking voor de boeg. Een psycholoog begrijpt dat. William James, een van de grondleggers van het vak, schreef: 'Ware het fysiek mogelijk, dan zou er geen duivelser straf denkbaar zijn dan los te worden gelaten in de samenleving en door iedereen geheel onopgemerkt te blijven. Als niemand omkeek wanneer we binnenkwamen, antwoord gaf wanneer we spraken of zich iets aantrok van wat we deden, als een ieder die we tegenkwamen ons straal negeerde en deed alsof we niet bestaande voorwerpen waren, zou er weldra een soort woede en machteloze wanhoop in ons opwellen, waarna de wreedste lichamelijke foltering nog een verademing zou zijn.'

De gepensioneerde leidt niet alleen statusverlies, maar krijgt als AOW'er ook nog een stigma opgedrukt. Niet alleen draagt hij niets meer bij, sterker nog: hij is een maatschappelijke last. In het publieke debat dreigen ouderen als een kostenpost neergezet te worden, die door hun slechte gezondheid en AOW-uitkering een onevenredig groot beslag leggen op het gezondheidszorgbudget en de sociale zekerheidskas. Ook dat draagt niet bij aan hun sociale waardigheid. 'Jongvolwassenen ontwikkelen een gerontofobie, een afkeer van veroudering, die ook negatieve gevolgen heeft voor het aanzien van de ouderen zelf', aldus de gerontoloog Jan Baars. De waardering die ouderen verdienen op grond van de bijdrage die ze in het verleden aan de samenleving hebben geleverd, wordt hen door een cultuur die kort van geheugen is, onthouden. In plaats daarvan dreigen ze als niet-productieve profiteurs en als een financiële kostenpost voor de samenleving bestempeld te worden.

Een mogelijke compensatie voor het statusverlies van ouderen lijkt dan de strategie van ouderen zelf om de waardering die niet vanzelf komt te gaan *kopen*. Al zijn senioren als producent uitgerangeerd, zij hebben als consument een belangrijk prestige. De marketeers dingen naar hun kopersgunsten, want zij vertegenwoordigen een kapitaalcrachtige markt. Zij worden door hen niet meer aangesproken op hun identiteit als harde werkers, maar als levensgenieters. Het is verleidelijk daarop na je vijftenzestigste in te gaan. Schopenhauer beweerde dat ons levenslot te herleiden is tot drie 'fundamentele gegevens': wat iemand *voorstelt* (in de ogen van anderen); wat

iemand *heeft* (eigendom en bezit in elke mogelijke betekenis) en wat iemand *is* (de persoonlijkheid in de ruimste zin van het woord). Wie maatschappelijk weinig meer voorstelt omdat hij geen identiteit meer aan zijn werk kan ontlelen, maar evenmin over voldoende persoonlijkheid beschikt om ook waardig oud te worden zonder applaus, kan de toevlucht nemen tot zijn status als bezitter: ik heb geld, dus stel iets voor. Je koopt de status die je niet op een andere manier meer krijgen kunt. Als klant ben ik koning. Het zogenaamde zwitserlevengevoel van koopkrachtige senioren zal echter de statusangst van ouderen nooit afdoende kunnen bezweren. Niet alleen is het Grijs, Gouden Genieten slechts weggelegd voor een kleine maatschappelijke bovenlaag. Ook zegt hooguit een kwart van de senioren zo te willen leven, zelfs als men het zou kunnen. Men doet liever vrijwilligerswerk, studeert of mediteert, spant zich in voor de volgende generatie. Het beloofde geluk is bovendien ook een illusie. Dertig jaar nietsdoen is eerder een oervervelend dan een inspirerend ideaal. Het zwitserlevengevoel lijkt een poging om van de nood – *being nobody* – een deugd te maken: ik betaal, dus ik besta. Maar erkenning? Het biedt evenveel bevrediging als betaalde liefde.

5.4. Drie therapieën tegen statusangst

Hoe het statusverlies van de ouderdom te pareren? Ik zie drie manieren waarop ouderen met hun slinkende sociale prestige kunnen omgaan. (1) Door dóór te werken en niet te snel uit het arbeidsproces te stappen. Ze prolongeren daarmee de sociale waardigheid die aan hun maatschappelijke positie is verbonden. (2) Door hun status en zelfwaardering aan andere zaken te ontlelen dan aan werk alleen. Verdienste is een pluriform begrip. Ouderen kunnen zich ook op andere manieren en in andere levenssferen verdienstelijk maken dan die van de betaalde beroepsarbeid. (3) Door langzamerhand zonder status te leren leven. Een vorm van levenskunst, waarbij innerlijke rijkdom meer telt dan uiterlijke waardering. Persoonlijke waardigheid kan ook onafhankelijk van sociale erkenning worden verworven. Ik ga kort op elk van deze sociale waardigheidsstrategieën in.

Allereerst: arbeid is goed voor mensen, ook al is lang niet alle arbeid goede arbeid. Waarom zou je er, als je er plezier in hebt, goed in bent en anderen je ervoor waarderen, rigoureus mee stoppen? Naast de evidente functie van inkomensverwerving op basis van inspanning, staan min of meer verborgen, maar niet minder wezenlijke functies van arbeid: arbeid structureert het dagelijkse bestaan, biedt mogelijkheden om sociale contacten op te bouwen en status te verwerven, stelt mensen in staat om een bijdrage te leveren aan het geheel van de samenleving en draagt bij aan hun zelfverwerkelijking. Werk (betaald of onbetaald, het doet er niet wezenlijk toe) helpt bij het vervullen van je menselijke bestemming en het geven van zin aan je bestaan.

Voor een gezondere waardering zal arbeid echter evenwichtiger in de levensloop verdeeld moeten worden. Scholing, werk, zorg en vrije tijd waren tot nog toe afzonderlijke en opeenvolgende fasen, maar zullen steeds meer levenssferen naast elkaar behoren te worden, waartussen men flexibel moet kunnen switchen. De ‘drie boxen’ van scholing, werk, pensioen (en voor vrouwen gold: huwelijk en gezin) zijn niet meer de norm. Dat vraagt nu soms nog meer van mensen dan ze aan kunnen. Met name vrouwen dreigen in het ‘spitsuur’ van de levensloop te worden overbelast als tegelijk hun carrière, de zorg voor kinderen en soms ook nog de zorg voor de eigen ouders de aandacht eisen. Veel zestigers en zeventigers worden daarentegen niet zozeer overvraagd als wel onderbenut. De ouderen van straks zullen echter meer gewoon zijn te ‘leven in de breedte’ (A. Th. Van der Heijden), en arbeid zal voor hen een levenssfeer blijven vormen naast andere. Ze zullen naar behoefte en vermogen, al naar gelang de omstandigheden en de levensfase, scholing, arbeid, zorg en vrije tijd in een andere mix combineren dan toen ze jong waren, maar ze zullen alle domeinen als basisingrediënten in hun levensstijl willen houden zolang het kan.

De gerontoloog Mathilda Riley spreekt in dit verband van de overgang van een leeftijdgedifferentieerde naar een leeftijdgeïntegreerde levensloop. In de oude levensloop lopen ouderen het gevaar in een leeftijdsghetto terecht te komen, het grote reservoir van onrendabelen. In de nieuwe, door het meritocratisch ideaal beïnvloedde levensloop doet leeftijd er echter niet meer toe. Wat geldt is prestatie en talent, onderhouden door permanente scholing en training. Ouderen zullen dan tot op hoge leeftijd door middel van hun arbeid een nuttige bijdrage aan de samenleving kunnen blijven leveren en daarin een belangrijke bron van zelfwaardering kunnen vinden. Maar wat even belangrijk is (en waar Michael Young in zijn meritocratische fixatie op kennis en talent geen oog voor had): ze zullen niet alleen hun status aan hun werk willen ontleen, maar ook aan andere levensdimensies als zorg, vrije tijd en scholing.

Het aan leeftijd gekoppelde pensioen is het resultaat van negentiende eeuwse sociale staatspolitiek. Bismarck voltooide in 1889 met de invoering van een oudedagsvoorziening van zeventigplussers (in 1913 teruggebracht tot vijfenzestigplus) het rationele regiem van de klok. De chronologische tijd fungeerde als een controle-instrument om de steeds complexer wordende staatsmachine geolied te laten draaien. De vaste AOW-leeftijd, in Nederland vastgesteld in 1957, is een late uitloper en het sluitstuk van deze institutionalisering van de levensloop. Maar het wordt hoog tijd voor meer flexibiliteit en maatwerk, passend bij de ‘govern-mentality’ van de soevereine burger (vgl. hoofdstuk 4.2). Voor wie vooruitkijkt en zich niet vastbijt in de verworven rechten van één generatie, pleit alles voor de overgang naar een flexibel pensioneringssysteem en voor de arbeid als een integrale dimensie in de levensloop.

Riley wijst op de achterstand (*structural lag*) die we daarin nog hebben. De nieuwe levensloop wordt nog niet goed gefaciliteerd. Zowel op ‘het spitsuur’ als ‘na de middag’

zijn we er onvoldoende voor toegerust. Het meest flagrant wordt dat zichtbaar in het onvermogen om oudere werknemers voor het arbeidsproces te behouden. Gebrek aan inzicht in en waardering (ook economisch) voor de competenties van seniorwerknemers is daar mede debet aan. Maar ook de betekenis die arbeid kan hebben voor het zelfbeeld van ouderen wordt daarbij onvoldoende ingeschat. Sociaal aanzien en zelfwaardering ontlelen aan werk draagt bij aan het waardig oud worden. Wie iets kan, doet er nog toe.

De arbeidsduur zal dan wel beter herverdeeld moeten worden over de levensloop. De marathon van de lange levensloop vraagt om een stayers-, niet om een sprintersmentaliteit. Als de arbeidsduur teruggebracht zou worden tot zo'n dertig uur per week, zal iemand per saldo gedurende zijn levensloop nog evenveel bijdragen aan de arbeidsmarkt als nu, maar dan uitgesmeerd over een veel langere periode. In combinatie met een zogenaamde transitionele arbeidsmarkt, waarbij door middel van sabbaticals, zorgverlof, flexibele en geleidelijke pensionering en flexibele werktijdenregelingen zorg kan worden gedragen voor *life time employability*, zal arbeid voor velen tot op hoge leeftijd een integraal onderdeel kunnen blijven uitmaken van de ouderdom. Dan hoeven mensen niet uitgeblust en versleten te zijn als ze vijftenzestig zijn en kunnen ze ook na die leeftijd maatschappelijke status en aanzien ontlelen aan hun arbeid. Een groot deel van de senioren zou op oudere leeftijd een aantal jaren kunnen en willen blijven werken, als er meer in hun opleiding en scholing geïnvesteerd zou worden. Presteren oudere werknemers minder? Het blijkt een hardnekkig vooroordeel. 'Het verband tussen leeftijd en productiviteit (wordt) veel meer dan door leeftijd *an sich* bepaald door de mate waarin de organisatie via opleiding en trainingsinspanningen investeert in het menselijk kapitaal van de oudere werknemer,' schrijft Ruud Muffels, hoogleraar Arbeidsmarkt en Sociale Zekerheid te Tilburg. De kennis- en dienstensamenleving vraagt om een andere definiëring van productiviteit die, in relatie met de toegenomen levensverwachting, beter toegesneden moet worden op de bijdrage van ouderen aan de economie, concludeert de Fin Juhani Ilmarinen op basis van een groot onderzoek in vijftien Europese landen. Hun rol in het arbeidsbestel wordt duidelijker, hun kwaliteit van leven beter, hun maatschappelijke bijdrage groter, als werknemers niet langer geïsoleerd op hun individuele 'prestaties' worden afgerekend, maar als er gezocht wordt naar een optimale fit tussen hun vaardigheden en de vereisten van hun functie.

Er is een tweede manier om het respect voor de sociale waardigheid van ouderen te waarborgen. Hun maatschappelijke prestige kan ook verhoogd worden door de koppeling tussen sociale waardering en betaalde beroepsarbeid helemaal los te maken. De vitale oudere zal wellicht graag werken, maar er komt een moment dat het één of meer tandjes minder mag. De hoogbejaarde senior zal tenslotte niets meer op de arbeidsmarkt te zoeken hebben. Hij mag zijn handen in de schoot leggen. Men moet

ook eens van ophouden weten, zal ik in hoofdstuk 7 omstandig betogen. Men kan niet blijven participeren, men moet ook op zijn tijd weten te disengageren. Maar voor het zover is: men hoeft geen betaald werk te verrichten, om toch een gewaardeerde rol in de samenleving te spelen. Ouderen maken zich op tal van andere manieren verdienstelijk en verdienen daarvoor lof. Status kan worden verleend door een divers publiek. Binnen het meritocratische ideaal zijn geleverde prestaties maatgevend voor een maatschappelijke positie. Maar er zijn vele soorten prestaties mogelijk. Young dacht in *The Rise of Meritocracy* vanuit een soort cognitieve blikversmalling dat alleen kennis en diploma's prestige zouden opleveren. Maar in onze samenleving zijn bijvoorbeeld ook sportprestaties of media-uitstraling verdiensten die hoog in aanzien staan. Ouderen zijn in weer heel andere dingen goed dan in zware fysieke arbeid, snelle sport of flitsende media: excelleren in het verenigingsleven, in culturele, educatieve en maatschappelijke organisaties, vrijwilligerswerk, vriendschappen, op kleinkinderen passen, hun kinderen met raad en daad bijstaan, genieten van het moment, religie en spiritualiteit, of tijd en aandacht hebben voor, inzicht hebben in bestaansvragen. 'Het is de plicht van een man om zijn reputatie in de ouderdom niet te laten verdorren als de lauwerkrans van de atleet,' schreef Plutarchus in de oudheid, 'maar om hem onophoudelijk te vernieuwen.' Het is volgens hem absurd om alleen in de jeugd te jagen naar verdiensten en ze te verwerpen in de ouderdom. Betekent het Griekse woord voor oudere, *geras*, ook niet tegelijk 'eer' en 'vergoeding'? Verdienste is echter, net als rechtvaardigheid, een complex begrip: wat in de ene levenssfeer of levensfase een prestatie is, is dat in een andere juist niet. 'Wat de bejaarden voor de samenleving kunnen doen,' schrijft James Hillman, 'hebben ze zelf in de hand: ze kunnen helpen, ze kunnen geven, ze kunnen onderwijzen. Het zit' m ook in hun voeten: ze kunnen meelopen met betogingen, ze kunnen gaan stemmen, ze kunnen naar plaatselijke bijeenkomsten gaan. Voornamelijk zit het 'm in hun gezicht, in de durf gezien te worden.' Hillman roept in dit verband ouderen op bij hun leest te blijven: zij hoeven de kloof met de jongere generatie niet krampachtig te dichten, door zich jonger voor te doen dan ze zijn of door per se een mentorrol te willen spelen voor de jeugd. Laat hen oud zijn. Alleen al daarmee leveren ze een belangrijke prestatie. 'De zorg voor de karakterontwikkeling van de jongeren – hoe belangrijk dan ook op zich – is minder onze dagelijkse bezigheid dan de onthulling van die van onszelf. Ten volle oud zijn, authentiek in ons zijn en beschikbaar in onze tegenwoordigheid met haar *gravitas* en excentriciteit: dit alles beïnvloedt indirect het publieke welzijn en daarmee hun welzijn. Dit maakt het oud-zijn tot een full time bezigheid waar we niet zomaar mee kunnen stoppen.'

Onze beperkte, activistische definitie van 'verdienste' verdient dan wel flink opgerekt te worden. De nadruk op de productie van geld en goederen miskent andere bijdragen aan de samenleving, die ook waardevol zijn, maar veel minder toegang geven tot status

en inkomen. Sociale of kunstzinnige vaardigheden, individuele levenskunst, deugden als altruïsme, moed, solidariteit, wijsheid, spiritualiteit.

‘Waardigheid is zorgwekkend afwezig in het maatschappelijk debat (...) Ouderen zouden op grond van hun verworven levenskunst respect moeten afdwingen. We hebben op dit punt nieuwe rolmodellen nodig. Aansprekende voorbeelden waar we ons aan kunnen spiegelen en optrekken. In die zin is de huidige generatie ouderen een pioniersgeneratie. Zij dient haar eigen weg te vinden en zal die rolmodellen gaan ontwikkelen. Als onderdeel van een inspirerende cultuur van ouder worden’.

Jan Baars

Het concept ‘verdienste’ verdient pluralisering: er zijn meer en andere verdiensten waarvoor mensen een pluim verdienen dan alleen professioneel succes, productiviteit en veel geld verdienen. Sommige zijn ook helemaal niet te meten of in een concreet eindproduct te omschrijven. Evelien Tonkens en Tsjalling Swierstra spreken over cyclische activiteiten, zoals zorg of onderhoud, waarin competitie er niet toe doet en er zelden van vooruitgang sprake is, maar eerder van ‘op peil houden’ of ‘erger voorkomen’. Ouderen kunnen daar op grond van hun lange levenservaring goed in zijn. De moeder van de zorgethiek, Joan Tronto, omschreef zorg als alles we doen om onze wereld (ons lichaam, onze omgeving) in stand te houden, voort te zetten of te herstellen. Er is weinig maatschappelijke waardering voor dit type werk, maar zonder zou de samenleving meteen verloederen. Zo verrichten mantelzorgers waardevol, vaak onzichtbaar werk, maar krijgen daarvoor niet de status die zij verdienen. Hun werk wordt naar de privé-sfeer verbannen. Verdiensten hoeven echter niet eens ‘werk’ te heten om toch van waarde te zijn. De term ‘activiteit’ is in dit verband soms nog te activistisch: wat doen mensen precies die elkaar helpen ‘samen enigszins prettig de dag door te komen’? Het is nauwelijks te benoemen, laat staan te meten en toch verdienen sommige mensen er een lintje voor – ook al krijgen ze het nooit.

Een derde, laatste strategie om niet te hoeven lijden onder het verlies aan status is een paradoxale: je kunt ook een lange neus maken naar het bonte circus van roem en eer, en er gewoon niet (meer) aan mee doen. Waardig oud worden kan ook door te leren leven zonder statusafhankelijkheid. Een vorm van levenskunst, waarbij aan innerlijke rijkdom meer waardigheid wordt ontleend dan aan uiterlijke waardering. We hoeven niet de term verdienste zo op te rekken dat alles er in past. De meritocratie verdient behalve pluralisering ook een *relativering*: er is meer dat het leven waardig kan maken dan alleen de ‘verdienste’.

Alain de Botton noemt in dit verband de filosofie en het christendom als geschikte instrumenten om de moderne statusangst te bezweren. Wie redelijk nadenkt over zijn positie in de wereld, onmaskert het zoeken naar aanzien als een oppervlakkige en zinloze bezigheid. Zelfs al ben je in andermans mening een verachtelijk mens, wie zijn

verstand gebruikt weet beter: ik mag er zijn (voor God, zegt de gelovige erbij) ondanks mijn slechte imago. 'Je achtenswaardigheid hangt niet af van de getuigenis van een ander', schreef de filosoof-keizer Marcus Aurelius. 'Wordt dat wat men prijst beter? Wordt een smaragd er minder op als hij niet wordt geprezen? Of goud, ivoor, een bloem of een plantje?' Marcus Aurelius liet zich, stoïcijns, liever leiden door zijn zelfkennis: 'Wil iemand me verachten? Hij gaat zijn gang maar. Maar ik zal ervoor zorgen dat men me niet kan betrappen op daden of uitspraken die verachting verdienen.' Niets waard? Hij weet beter.

Arthur Schopenhauer kreeg met zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* pas aan het eind van zijn leven de erkenning die hij verdiende. Hij rekende er al niet meer op. Hij had innerlijk afscheid genomen van de masochistische begeerte naar prestige en doorzag het armzalige mechanisme van de publieke opinie dat er aan ten grondslag ligt: 'Met dezelfde onvermijdelijkheid waarmee een poes spint als ze geaaid wordt, tekent zich een hemelse gelukzaligheid af op het gezicht van de persoon die men prijst, waarbij zijn eigenwaan hem blind maakt voor de mogelijke onoprechtheid van die lof, al is deze nog zo tastbaar.' Voor ons geluk is het subjectieve veel wezenlijker dan het objectieve, schrijft hij. Ons geluk hangt niet af van wat iemand *voorstelt*, noch van wat iemand *heeft*, maar van wat iemand *is*: de persoonlijkheid in de ruimste zin van het woord. Onze eigen gezondheid, kracht, schoonheid, temperament, individualiteit, zedelijk karakter en intelligentie zijn de bronnen van onze waardigheid, niet dat wat wij in de voorstelling van anderen zijn. Eer, luister, rang en roem, hoeveel waarde we daaraan ook mogen hechten, kunnen met die wezenlijke waarden niet wedijveren noch ze vervangen. We leven in onze eigen huid en niet in de mening van anderen. We moeten zelf overtuigd zijn van wat we waard zijn. Voor Schopenhauer leidde dit tot de rationele keuze voor een zelfgekozen isolement. Hij trok zich terug in zijn studeerkamer. 'Er zit niets anders op dan min of meer alleen door het leven te gaan.' Zo weet hij zijn zelfwaardering te redden, zonder daarvoor van het oordeel van anderen afhankelijk te zijn. Hij snakt er niet meer naar, haalt er zelfs zijn neus voor op. 'Zou een musicus zich geveleid voelen door een luid applaus als het hem bekend was dat zijn publiek, op een of twee personen na, uit louter doven bestond?'

In die verholen minachting voor anderen toont Schopenhauer zich volgens De Botton een 'toonbeeld van filosofische misantropie'. Hij kan niet anders dan de mensen die zijn lezers en bewonderaars hadden moeten zijn, minachten. Desondanks, door zijn eigen moeizame geschiedenis met de harde sociale erkenningspraktijk geldt hij als een betrouwbare gids in het bordkartonnen land van eerzucht, ijdelheid en trots. Keer in tot jezelf, weet zelf wat je waard bent. Je persoonlijke waardigheid is niet afhankelijk van de dagwaarde van je reputatie op de markt van aanzien, roem en eer.

Hoofdstuk 6. Wonen in je identiteit

Waardigheid, leerde Arthur Schopenhauer, berust niet op wat je voorstelt, noch op wat je hebt, maar op *wie je bent*. Maar wie *bén* jij eigenlijk? In de latere levensfase is die vraag soms moeilijk te beantwoorden, ook al is het daarvoor nooit een probleem geweest. Wie op leeftijd is lijkt maatschappelijk geen rol meer te spelen, behalve de *roleless role* van oudere. Ook de rollen van partner of (groot)ouder, die in de ouderdom aan belang kunnen toenemen, zijn kwetsbaar of tijdelijk: partners vallen weg en (klein)kinderen 'leiden hun eigen leven'. Oud zijn is: vroeger iemand geweest zijn. Wie je nu bent lijkt zich te beperken tot de herinnering aan wie je was.

Moet dat verleden dan niet behoed worden voor de vergetelheid? Moeten ouderen daarom niet meer en beter tot de eigenaar gemaakt worden van hun eigen autobiografie? Er is daarom tegenwoordig veel aandacht voor de rol van levensverhalen als methodiek om het welbevinden van ouderen te vergroten. Zij krijgen daarin de middelen aangereikt om weer toegang te krijgen tot hun eigen verleden, het zich toe te eigenen door middel van een narratieve reconstructie. Ze verzamelen weer de brokstukken van de 'iemand' die ze waren tot wie ze nu zijn. Maar veel ouderen lukt het niet om structuur in hun levensverhaal te krijgen door het te vertellen of op te schrijven. Omdat ze er niet bij geholpen worden, omdat het geen praters of schrijvers zijn, of omdat ze het verleden liever willen laten rusten. Wat geweest is, is geweest.

Is dat erg? Er zijn immers ook andere, wellicht meer binnen hun bereik liggende manieren om een bedreigde persoonlijke identiteit te redden. In dit hoofdstuk wil ik proberen om de derde laag van het waardigheidsschilderij, de waardigheid die verbonden is aan de uniciteit van mensen, op het doek te zetten. Persoonlijke waardigheid hoeft, zo wil ik laten zien, niet in het verleden verankerd worden. Zij kan ook rusten in een stevige identiteit in het hier en nu, die om erkenning vraagt. Wie zich daarin in vrijheid kan nestelen, geeft blijkt van zijn of haar persoonlijke waardigheid. Identiteit is gedeeltelijk een sociale constructie: zij komt mede tot stand op grond van het beeld dat anderen van ons hebben. Maar zij wordt een uitdrukking van onze eigen waardigheid als we er zelf in met volle instemming in gaan wonen. Over persoonlijke identiteit beslissen we tenslotte zelf. In de vorming van wie wij zijn zijn anderen weliswaar volop betrokken, maar is onze eigen rol als actor wezenlijk: we zijn actief onderhandelaar en uiteindelijke beslisser bij het sociale beeldvormingsproces dat resulteert in het plaatje van 'wie ik ben'. Identiteit komt uiteindelijk tot stand op basis van *onze* identificaties en is niet de resultante van *hun* projecties. Ook al is het belangrijk hoe (wij denken dat) anderen over ons denken, wij zijn wie wij zelf uiteindelijk willen zijn.

6.1. Identiteit als omhulsel

Het hebben van een krachtige persoonlijke identiteit is in onze cultuur welhaast belangrijker geworden dan sociale status. Vroeger bepaalde de sociale rol uit wie men als persoon was (denk aan de butler Mr. Stevens), nu is omgekeerd de rol een vehikel van de persoon. Het representatieve zelf is vervangen door het expressieve zelf. Op een manier die Schopenhauer zich moeilijk kon voorstellen zijn de drie fundamentele gegevens in de hoogmoderne samenleving met elkaar verstrengeld: wat je *voorstelt* hangt af van de persoonlijkheid die je *hebt*. En je hebt pas een persoonlijkheid als jij je zelf kunt *zijn*. We leven in een authenticiteitscultuur. Met Frank Sinatra aan het eind van je leven te kunnen zingen: *'I lived a life that's full/ I traveled each and ev'ry high way; / But more, much more than this: I did it my way'* weegt voor menig een op tegen een koninklijke onderscheiding. In een eerdergenoemd grootschalig Europees onderzoek naar waardigheid, Dignity and Older Europeans, wordt door ouderen de niet-erkenning van hun identiteit veel vaker als een aanslag op hun waardigheid ervaren dan een gebrek aan waardering voor hun verdienste of leeftijdsdiscriminatie.

Vanwaar dat cruciale belang van identiteit? 'Persoonlijke identiteit' is een recente uitvinding. In een premoderne samenleving heeft het geen zin om als individu een identiteit te willen hebben, onderscheiden van de gemeenschap waarvan je deel uit maakt. Gemeenschap en individu definiëren elkaar wederzijds. De term identiteit komt pas in zwang na de Tweede Wereldoorlog. Erik H. Erikson gebruikt hem in zijn huidige betekenis voor het eerst in 1950 in zijn *Childhood and Society*. Dat is geen toeval. In de na-oorlogse moderne samenleving werd individuele zelfsturing steeds belangrijker. De maatschappelijke discipline wordt in de twintigste eeuw gaandeweg verinnerlijkt, schreven we in hoofdstuk 4.2. Erikson had een scherp oog voor de manier waarop in de naoorlogse samenleving het leven zich transformeert tot 'een chronische identiteitsaandoening' (Ehrenberg). Dat verklaart misschien zijn verlangen om identiteit niet alleen als een dramatische persoonlijke wordingsgeschiedenis te beschrijven, maar ook als een af te grenzen entiteit, die aan het eindeloze zoeken en worstelen een eind maakt. Identiteit is voor hem niet alleen een proces, maar ook een product.

Sinds Erikson heeft het spreken over identiteit zich snel verspreid, in de sociale wetenschappen en in de populaire cultuur. Achter een maatschappelijke rol of functie, moet een sterke persoonlijke identiteit zichtbaar zijn. 'Iemand zijn' betekent in ons type samenleving niet alleen status hebben, maar ook een krachtige persoonlijkheid bezitten. De socioloog Jean Claude Kaufmann onderkent in het moderne verlangen naar identiteit een holistisch oerverlangen, waarmee het individu naar de veilige afgrenzing zoekt die hem niet meer door gemeenschappen en instituties wordt geboden. De constructie van identiteit als een afgesloten eenheid en totaliteit heeft een metafysische functie: het moet ontologische geborgenheid garanderen in een

onherbergzame wereld. Door de fictie van een afgerond, persoonlijk zelf te scheppen, geven we onszelf substantie en een omhulsel. We verlangen naar een 'enveloppe' (Kaufmann), die scheiding maakt tussen een veilig binnen en een bedreigend en onzeker buiten, naar een bolvormige structuur om in te wonen (Peter Sloterdijk). Nu we niet meer kunnen huizen in God, de Natuur, de Geschiedenis, de Rede, moeten we ons nestelen in onszelf. Niemand anders dan het Individu kan zichzelf deze ontologische geborgenheid bieden. Enkelingen gaan zichzelf in de loop van de moderne tijd dan ook noodgedwongen zien als een *homo clausus* (Elias), gehuld in de 'protective cocoon' van hun identiteit. Dat is meer geloof dan werkelijkheid. Een identiteit bezitten, aldus Kaufmann, is in 'de moderne religie van het abstracte individu' synoniem met het geloof in het Zelf als een stabiele, (h)erkenbare eenheid. Pas als je 'iemand bent', heeft je leven zin.

Het is dus zaak goed oog te hebben voor het onderscheid tussen ideologie en realiteit, het illusoire geloof in de *homo clausus* enerzijds en het sociale constructieproces dat aan persoonlijke identiteit ten grondslag ligt anderzijds. In werkelijkheid verzint niemand zijn persoonlijke identiteit zelf. Zij heeft altijd collectieve dimensies. Identiteit is de manier waarop mensen een bepaalde persoon zijn of wensen te zijn: ze zijn man, vrouw, homo, katholiek, oudere, jongere, maar ook: butler, kapper, filosoof. Identiteiten komen tot stand door identificaties. Daarvoor moeten er sociale rollen en conventies klaarliggen over hoe men dat soort persoon kan zijn en waaraan men zich kan conformeren. Die verzinnen we meestal niet zelf. Bij sommige identiteitsscripts gaat het om de persoonlijke performance (de butler Mr. Stevens in *The Remains of the Day*), andere hebben een meer diffuus verwachtingspatroon (man, vrouw, homo, katholiek, oudere). Kenmerkend is daarvoor de stereotypering, positief dan wel negatief.

In sommige gevallen heb je geen keus en heb je over de voorwaarden van je identiteit geen controle, ze komen van buiten jezelf. Zo ligt er ook een script klaar voor 'de oudere'. Een diffuse identiteit, die sterk door maatschappelijke verwachtingspatronen wordt bepaald. Negatieve stereotyperingen kunnen door hardnekkige vormen van seniorisme de individuele waardigheid van ouderen aantasten. Sommige scripts zijn zo evident discriminatoir ('ouderen zijn gierig, traag, praatziek, wantrouwend') dat niemand er graag in wil wonen. Voor wie zich echter in vrijheid met een identiteitsscript kan identificeren (zoals: 'ouderen denken minder aan zichzelf dan jongeren') gaan persoonlijke en sociale identiteit naadloos in elkaar over. Je bent nu eenmaal ouder, dus denk je minder aan jezelf.

Niemand vindt zichzelf dus uit als een schepping uit het niets (*ex nihilo*). Een persoonlijke identiteit creëren bestaat uit het zelf in vrijheid interpreteren van het materiaal dat je wordt aangereikt, door de geschiedenis, door anderen, door je eigen talenten en tekortkomingen. 'De levensloop is niet de nauwkeurige uitwerking (...) van

een tevoren opgezet programma, maar eerder een opeenvolging van doorkruisingen daarvan. De mens is tot op zekere hoogte dat wat er met hem gebeurt en wat hij te incasseren heeft,' zo citeerde ik eerder – in hoofdstuk 3 – Cornelis Verhoeven. 'Wij zijn wat wij geworden zijn, wat wij gedaan hebben, wat met ons gebeurd is, wat gebeurd is met wat wij gedaan hebben en wat wij gedaan hebben met wat er met ons gebeurd is.'

Ons 'zelf' is het product van deze interactie met onze omgeving, van jongs af aan. Het innerlijk aannemen van een aangeboden identiteit helpt om je leven een betekenisvol patroon te geven. Het geeft ook verwantschap met anderen, die voor diezelfde identiteit gekozen hebben: je hoort bij de club, je deelt een identiteit. Je persoonlijke identiteit wordt door anderen her- en erkend, je identificaties ontvangen bevestiging.

Een identiteit wordt dus niet als *blueprint* uitgevonden, maar uit een bestaand repertoire gekozen. Persoonlijke identiteiten worden sociaal samengesteld en sociale identiteiten worden persoonlijk gevuld. Mr. Stevens kiest ervoor te leven als een butler, als een zoon van zijn vader, als een loyale Engelsman. Deze keuze om 'te leven als' geeft structuur aan zijn leven. Hij schept zichzelf door zichzelf een sociale identiteit te kiezen. Michel Foucaults adagium 'we moeten onszelf als een kunstwerk scheppen' erkent onvoldoende de rol van het materiaal waarop we onze creativiteit uitoefenen. Stijl aan je karakter geven (het levenskunstideaal van Nietzsche) kan alleen in de 'bewerking' van het ruwe materiaal ervan.

6.2. Een zelfgekozen leven: autonomie als vrije instemming

Een persoonlijke identiteit wordt in elkaar geknutseld met behulp van geleende elementen. En toch: iemand kan zich daarmee een krachtig, vrij karakter scheppen, maar ook tot horig slachtoffer van de geschiedenis laten maken door zijn zelfwaardering te laten afhangen van wat anderen over hem denken. De existentiële *vrijheid* waarmee mensen in staat zijn zich hun leven toe te eigenen als het hunne, is een graadmeter voor hun persoonlijke waardigheid. Wie dat kan, zo iemand is 'autonoom', kan men zeggen. Ik gebruik hier het woord autonomie dus niet voor zelfredzaamheid of onafhankelijkheid. Autonoom is iemand die in de loop van zijn of haar leven het vermogen heeft ontwikkeld om met de hem of haar gegeven (on)mogelijkheden een zelfgekozen bestaan te leiden. Om het even of dat nu het leven van een bohémien of een butler is, iemand die lak heeft aan conventies of iemand die er bij zweert. Het tegendeel van autonomie is geen afhankelijkheid, maar slavernij.

Niemand is volledig vrij. Autonomie bevindt zich altijd ergens op een glijdende schaal tussen bewuste zelfsturing en sociale druk (of, wat ook kan: lui conformisme). Wie zelf in vrijheid ja kan zeggen op zijn sociale identiteit, realiseert een ideaal waarvoor het loont zich in te spannen. De liberale filosoof Kwame Anthony Appiah noemt dit in zijn *Ethics of Identity* 'individualiteitsethiek'. Het gaat er daarin niet om of mensen zelf de enige architect van hun levensplan zijn geweest. Dat gebeurt immers zelden. Het

belangrijkste van een levensplan is evenmin hoe het er uit ziet. Of men nu musicus, manager of machinist wordt, carrière wil maken of het leven neemt zoals het komt, doet er niet toe. Cruciaal is de vraag of het geleide leven in innerlijke vrijheid gekozen is door de persoon wiens leven het is. Ook vrije instemming met de onbuigzame noodzakelijkheden van het bestaan is menselijke vrijheid. Wie als oudere innerlijk aanvaard te moeten buigen voor de wetten van het aftakelende lichaam en de wetten van het sociale systeem (de volgende generatie die de macht overneemt), drukt autonomie uit.

Vrijwillig afstand nemen van je positie in de wereld, daarin schuilt wellicht de grandeur van de hoge ouderdom. Niet gedwongen, en beslist niet te vroeg (er zijn misschien nog genoeg identiteiten om in te wonen) maar weten wanneer het je tijd is om te gaan en dan zélf willen gaan. Instemmend het ik-perspectief opgeven, je disengageren met de wereld omdat jouw ego er niet meer toe doet, het kan de uiterste expressie zin van vrije individualiteit. In deze vrijheid rust iemands persoonlijke waardigheid.

Voor deze verbinding tussen waardigheid en vrije instemming laat ik mij inspireren door de filosoof Simone Weil. Wij kunnen niet de condities van de wereld veranderen, had zij van Immanuel Kant geleerd. Onze eindigheid is een 'transcendentale' bestaansvoorwaarde (transcendentiaal: dat wat er aan vooraf gaat en mogelijk maakt). Maar we kunnen wel of niet deze harde gegevenheden willen leren kennen, ervan houden, er naar willen leven. We kunnen de gratuïteit van het bestaan liefhebben of haten; in die vrijheid rust de glorie van de mens. Wij zijn autonoom, d.w.z. wij stellen 'onszelf de wet', als wij ons uit vrije wil onderwerpen aan de wet die ook het universum reguleert. Weil omschrijft deze houding van instemming als 'consentement' - een sleutelbegrip in haar mystieke filosofie. In haar vocabulaire is deze gehoorzaamheid een ander woord voor liefde, *amor fati*. Een politiek die op menswaardigheid is gericht, vond zij, moet elk mens deze vrijheid willen garanderen. Alleen wie werkelijk vrij is, kan uiteindelijk zijn eigen eindigheid gehoorzamen.

In haar spoor verder denkend, zeg ik nu dat iemand persoonlijke waardigheid toont door in vrijheid ja te zeggen op zijn of haar identiteit, zelfs al is zij grotendeels door anderen of door het lot bepaald. Vrije mensen zijn zij, die graag en met overtuiging in hun eigen identiteit 'wonen'. Wie dat lukt, verwerft in de loop van zijn leven *karakter*: 'Dat is nou typisch Karel of Sophie', wordt er van hem of haar gezegd, en Karel en Sophie zelf kunnen er van harte mee instemmen: zo zijn zij door de mix van omstandigheden en hun keuzes daarin geworden, zo willen ze blijven ook. 'Karakter' komt van het Griekse *charassein* en betekent oorspronkelijk: een herkenbaar onderscheiden 'indruk', gegraveerd in, afgedrukt, gekrast of gestempeld op iets dat zo 'gemarkeerd' is. Drukletters worden in en het Engels en Frans nog 'karakters' genoemd. Zo zijn ook ouderen door het leven gestempeld. Karakter is het geheel van meer of

minder duurzame kwaliteiten of trekken dat hen kenmerkt. Het geeft hen stabiliteit en continuïteit. Michele Moody omschrijft karakter als ‘een onderling samenhangende geheel van relatief consistente patronen van denken, voelen en handelen, die in de loop van een leven wordt ontwikkeld en in stand blijft *omdat het een belangrijke rol speelt bij het ondersteunen van iemands manier van leven.*’ (curs. FdL) Die laatste toevoeging is van belang, omdat zij duidelijk maakt dat karakter niet alleen een zaak is van psychologie, maar ook van ethiek. Een karakter heeft verschillende lagen, die als een composthoop elkaar in de loop van een leven steeds meer gaan doordringen. In de eerste plaats is er de laag van de natuur, onbeweeglijk en onveranderlijk verankerd in de genen waarmee je geboren bent. Dan zijn er de disposities, duurzame gedrags- en reactiepatronen die je langzamerhand in de loop van de tijd hebt verworven. Gewoontes, die je je hebt aangewend en die langzamerhand zo zijn ingeslepen, dat ze zich hebben neergeslagen als versteende schors op een oude boom. Disposities ontstaan echter niet alleen uit aanpassingen aan wat je overkomt, maar ook uit keuzes die je in vrijheid maakt. Je verwerft karakter uit commitment, door je te identificeren met waarden, idealen of helden. Een karakter staat niet in de sterren geschreven, maar is de resultante van wat er met je gebeurt en wat je doet met wat er met je is gebeurd.

Dat duidt erop dat karakter ook een morele component heeft. Iemand die krachtig en consistent nastreeft wat hij wil, zo iemand, zeggen we ook, ‘toont karakter.’ Karakter duidt niet alleen op wie iemand is, maar ook op dat hij wil blijven wie hij geworden is. Karakters veronderstellen vrijheid. Ze kunnen veranderen door innerlijke of uiterlijke omstandigheden, maar ook omdat mensen er bewust aan gewerkt hebben. Niemand hoeft de ‘grumpy old man’ te blijven, die hij geworden is. Men is ook verantwoordelijk voor zijn karakter. Veranderen zal niet gemakkelijk gaan, een karakter is doorgaans stevig verankerd in iemands persoonlijkheidsstructuur. Maar we vallen niet samen met ons karakter. Wij *hebben* een karakter, en *zijn* het niet.

Paul Ricoeur maakt in dit verband onderscheid tussen twee vormen van identiteit, twee vormen van menselijke permanentie in de tijd. Hij spreekt over een numeriek en een kwalitatief aspect aan persoonlijke identiteit, een ipse- en een idem-identiteit. Het eerste ligt vast, het tweede maakt verantwoordelijk. Ipse-identiteit is net zo onveranderlijk als een steen in de rivier. De steen kan in de rivier van de tijd geslepen worden en verharden, zijn scherpe randjes verliezen, maar het blijft dezelfde steen. Iemands ‘karakter’ heeft ook iets van steen: het kan op den duur hard en onveranderlijk, dingachtig worden. ‘Het is werkelijk het *wat* in het *wie*,’ schrijft Ricoeur. Iemand die alleen maar zo ‘karakter’ is, kan halsstarrig zijn en niet meer open en onbevangen weten te reageren op anderen. Hij verliest zijn levendige spontaneïteit. ‘Karakter is noodlot’, schreef Heraclitus.

Maar er is ook een idem-identiteit: we zijn niet van steen alleen, maar staan in een vrije, ethische verhouding tot onszelf, tot anderen, tot onze geschiedenis. Wij doen iets

(of niets, als wij daarvoor kiezen) met wat er met ons gebeurt, afhankelijk van de mens die wij willen zijn. Daarin proberen we ook 'dezelfde' te blijven, in de zin dat we trouw willen zijn aan onszelf en ons gegeven woord. In onze idem-identiteit streven we ook naar permanentie in de tijd, net als in ons ipse. Maar dan niet door halsstarrig ons karakter te laten bevriezen, maar door standvastig te blijven bij de belofte van trouw die we met een gegeven woord aan onszelf en anderen gezworen hebben (*maintain de soi*). Daarbij worden we geholpen door ons karakter, dat – ik verwijs weer naar het slot van de definitie van Moody – 'een belangrijke rol speelt bij het ondersteunen van iemands manier van leven.' Het ipse en het idem versterken elkaar. Ze kruipen in een persoonlijkheid meestal dicht tegen elkaar aan. Maar soms zit het idem het ipse in de weg, en moeten we er aan sleutelen, omdat het ons niet meer helpt de mens te zijn die we willen zijn. Dan ontstaat er spanning tussen ipse en idem, degene die we 'nu eenmaal geworden zijn' en degene die we werkelijk wensen zijn, en moeten we dat wat we willen met ons leven gaan herzien.

6.3. Identiteit in soorten

Karakter verwerf je door je te nestelen in een identiteit. Identiteiten zijn voortdurend 'under construction', zij zijn product en proces tegelijk. Wij kunnen ons echter in meerdere typen identiteiten investeren. Ik introduceer ze eerst, en ga dan na hoe ouderen er in kunnen wonen.

In premoderne samenlevingen bestaat alleen een gemeenschapsidentiteit. Er is geen sprake van een persoonlijke identiteit, afzonderlijk en onderscheiden van die van de gemeenschap. Ieder is voor zichzelf wat hij of zij ook voor anderen is. Je betekenis wordt gedefinieerd door de bijdrage die je levert aan het voortbestaan van de gemeenschap. Je naam definieert je plaats binnen verwantschapsrelaties en de openvolging van generaties. Met een *naamidentiteit* ben je een schakel in een keten van generaties en door hen verbonden door middel van horizontale en verticale loyaliteiten. Tot welk familiegeslacht je behoort, en of je daarin man of vrouw bent, dat is dan het belangrijkste criterium voor sterke of zwakke 'identiteit'.

De opkomst van de moderne cultuur introduceerde een *maatschappelijke identiteit*. Zij veronderstelt een meer variabele deelname aan verschillende gemeenschappen, waarmee individuen zich voor kortere of langere tijd identificeren. De biografische component in de identiteit, de tijdsdimensie, wordt belangrijk. Er kan voor het eerst gesproken worden van een *persoonlijke identiteit*, onderscheiden – hoewel niet onafhankelijk – van die van de gemeenschap.

Het regime van de maatschappelijke identiteit schiep ruimte voor verschillende soorten persoonlijke identiteit. Norbert Elias beschrijft in zijn werk hoe aan de Europese renaissancehoven gaandeweg een *rolidentiteit* ontstaat: iemands sociale betekenis en persoonlijke identiteit is niet meer gekoppeld aan zijn of haar naam, maar aan de rol die

WAARDIGHEID (mei 2010)

hij of zij speelt aan het hof, of later, in de natie of in het bedrijf. Er is distantie mogelijk tussen het zelf en de rol die het speelt, er is mobiliteit in rollen. Het zelf presenteert zichzelf in zijn rol zoals Mr. Stevens in zijn butlerschap toont wie hij is.

Maar persoonlijke identiteiten worden niet volledig gedekt door een plek in de gemeenschap of een rol in de maatschappij. Vanaf minstens het vroege christendom is er in de westerse cultuur besef voor een transcendente identiteit, die de aardse overstijgt. Augustinus introduceerde een concept van *symbolische identiteit*: wie wij voor God zijn, gaat niet op in wie wij voor onszelf en anderen zijn. God kent ons beter dan wij ons zelf kennen. Onze symbolische identiteit berust dan op de identificatie met een transcendent, symbolisch zelf. Wat daarin telt is niet of we sociale status hebben, maar of we ‘een kind van God’ zijn.

Het belang van *narratieve identiteit* tenslotte is – aldus Claude Dubar, aan wie we deze onderscheidingen ontleen – van recente datum. Zij heeft haar wortels in de vroege moderniteit, ook al lijkt ze vandaag overheersend. Terwijl de andere typen identiteit vooral passief en collectief zijn, doet de narratieve identiteit een sterk beroep op individuele activiteit. Je bent iemand als je zelf de touwtjes in handen hebt van je eigen levensverhaal. Ook al ben je niet zelf de (enige) auteur, je bent wel de hoofdpersoon om wie het draait. Of je een sterke of zwakke identiteit hebt, hangt niet alleen af van je persoonlijke succes of falen, maar nog meer van je vermogen om ook je falen zó te duiden dat je het weet in te passen in een zinvol geheel. De samenhang en eenheid van je persoonlijk leven hangt af van het betekenisvolle verhaal dat je er over weet te vertellen en achterlaat aan anderen. Ben je in staat geweest om de gebeurtenissen in je levensloop zo te integreren in een samenhangend plot, dat het *jouw* verhaal is geworden, dan is je leven geslaagd. Leef je alleen als figurant in het verhaal van anderen, dan is je leven mislukt. Het komt bij narratieve identiteit aan op ondernemerszin, maar ook op creativiteit en beweeglijkheid om de omstandigheden telkens zo te interpreteren, dat je de hoofdpersoon in je eigen roman blijft, die zich om je heen vouwt als twee kaften om een boek.

Gemeenschapsidentiteit (<i>Gemeinschaft</i>)	Naamidentiteit	Familie en regio (ruimte)
Maatschappelijke identiteit	Symbolische identiteit	Ideaal en transcendentie
	Rolidentiteit	Rol en institutie

(<i>Gesellschaft</i>)	Narratieve identiteit	Actie en levensverhaal (tijd)
-------------------------	-----------------------	----------------------------------

Afb.9 Typen identiteit (Claude Dubar)

Dubar stelt nu dat persoonlijke identiteiten in onze samenleving zich voortdurend in crises bevinden, en dat het belang van een narratieve identiteit groter wordt naarmate holistische gemeenschappen en maatschappelijke instituties sterker onder druk komen te staan. Nu er steeds minder aanvaardbare identiteitsscripts klaar liggen om in te wonen, moeten we hen zelf gaan schrijven. Hij verklaart daarmee de enorme belangstelling voor het levensverhaal, met name ook in de ouderenzorg, die Dan McAdams er toe bracht *Stories we live by* te schrijven. 'Because our world can no longer tell us who we are and how we should live, we must figure it out on our own,' zo opent hij zijn boek. Alleen door jezelf actief als de verteller van een coherent levensverhaal te positioneren, ben je in staat een geborgen, veilige plek in de wereld te creëren.

Dubar relativeert echter tegelijkertijd het monopolie van narratieve identiteit: persoonlijke identiteiten zijn ook vandaag nog steeds vaak combinaties van verschillende typen identiteit. Oude holistische 'survivals' zijn vitaal aanwezig. Familiegesciedenissen en herkomst blijven van belang voor wie men is. En het karakter van instituties mag dan sterk zijn veranderd – ze zijn flexibeler geworden, persoonlijker – , welke rol men speelt (grootvader) of functie (mantelzorger) men vervult blijft nog steeds een belangrijke grondstof voor individuele identiteitsconstructie. Wie investeert in zijn narratieve identiteit doet geen dagelijks werk, maar gebruikt haar als een ultiem middel, een noodmaatregel. Pas als het niet meer lukt in andere identiteiten te wonen, zoeken we onderdak in het verhaal. Telkens als het werkelijke leven ons ontglipt, doen we een beroep op fictie om het tot eenheid aaneen te smeden. Hoe ongeborgener we ons voelen, des te meer verhaal we komen halen.

6.4. De grenzen van het levensverhaal

Het belang van een narratieve identiteit voor de persoonlijke waardigheid van ouderen, zo luidt dan ook mijn stelling, wordt groter naarmate de andere vormen van identiteit (naam-, rol- en symbolische identiteit) in een crisis raken. Zolang zij zich persoonlijk sterk met hun naam (familiegesciedenis, geboortestreek), hun rol (grootouder, kerkenraadslid), of hun transcendente, ideale zelf (toegewijd moslim of 'kind van God') kunnen vereenzelvigen, vervullen deze identiteiten hun holistische functie door kracht en veiligheid te bieden. In dat geval hoeft men ook minder sterk een beroep te doen op de reconstructie van de eigen levensgeschiedenis. Het verleden kan verleden blijven.

Men is bijvoorbeeld geborgen in zijn naam. De *naamidentiteit* verbindt iemand met vorige generaties en familie, en door die vervolgens weer over te dragen aan kinderen genereert men identiteit voor volgende generaties. Men drukt zijn kinderen op het hart: ‘gedraag je als een échte De Lange’. In een geïndividualiseerde samenleving staat dit besef sterk onder druk. Veel leden van de babyboomgeneratie zijn groot geworden met de idee zichzelf uit het niets te moeten scheppen. De psycholoog Iván Bösztörményi-Nagy (1920-2007) benadrukt in zijn zogenaamde contextuele benadering daarentegen de onzichtbare loyaliteiten die mensen intergenerationeel met elkaar verbinden. In de voor en achternaam wordt een complex geheel van (dis)loyaliteiten uitgedrukt. Tussen grootouders, ouders, kinderen bestaat een intergenerationele balans, een verborgen boekhouding van geven en ontvangen. Autonomie kan alleen in relationele termen worden verstaan, als ‘het vermogen om een balans te vinden tussen verticale en horizontale commitments’. ‘Niemand kan een authentiek zelf worden en blijven zonder het vermogen het kasboek van wederzijdse verantwoordelijkheden bij te houden.’ Sterfelijk en eindig mens zijn betekent in de eerste plaats ontvangen en (terug- en door-)geven aan anderen voor en na ons.

‘Niemals bin ich allein.
Viele, die vor mir lebten
Und fort von mir strebten,
webten,
webten
an meinem Sein’.

Rainer Maria Rilke

Ouderen die zichzelf verstaan als verbindingsschakel tussen generaties slagen er beter in een krachtige identiteit te verwerven. Zij kunnen met overtuiging gaan wonen in hun identiteit door retrospectief de eigen genealogie of de lokale geschiedenis te reconstrueren, maar ook door, vooruitkijkend, de zorg voor wie er na hen komt tot de hunne te maken. Generatief kan men zijn op verschillende manieren: door een boek te schrijven, zich in te zetten voor een duurzaam milieu of door op zijn kleinkinderen te passen. Door deze verbreding van de tijdshorizon neemt de levensverwachting in kwaliteit toe, ook al wordt men er fysiek zelf niet ouder mee. Het leven breidt zich naar achteren, naar voren en opzij uit zonder dat men er iets voor hoeft te doen. Naar achteren: hoe ouder mensen worden, des te intenser voelen zij zich verbonden met hun (voor)ouders. Een oom in mijn familie schreef als tachtiger een levensboek en wijdt tweehonderd bladzijden erin aan zijn jeugd en voorgeslacht in zijn Twentse geboortedorp, en slechts honderd aan zijn carrière, kinderen en (achter)kleinkinderen. ‘Hoe verder je in je verbeelding terug kunt reiken, hoe “uitgebreider” je wordt,’ schrijft

James Hillman. 'Lang leven wordt een soort osmose, versmeltend met vroegere levens in vroegere plaatsen en met vroegere dingen.' Maar ook naar voren of opzij wordt het leven verlengd: in nakomelingen en leerlingen of door weetgrage nieuwsgierigheid naar de levens van anderen die ons pad kruisen. 'Door zich naar achteren, beneden en buiten toe te bewegen, breidt een leven zich uit buiten zijn grenzen en wordt het bevrijd van het steeds-maar-met-zichzelf-bezig-zijn, de gehechtheid aan de persoonlijke identiteit', concludeert Hillman.

Ook al wordt het repertoire aan rollen dat iemand, eenmaal op leeftijd, kan spelen schaarser, de intensiteit waarmee men zich kan investeren in een rol hoeft er niet minder op te worden. Een sterke *rolidentiteit* is ook een prima plek om in te wonen. Wie zich met een rol identificeert, zal hem zo willen verinnerlijken dat hij hem fysiek wil gaan belichamen. Een gelukkige, prille grootvader speelt niet alleen de rol, maar is hem. Een rolidentiteit is een jas die je zo goed past, dat je hem graag als tweede huid zou wensen. Hazel Markus spreekt over rolidentiteiten als 'zelfschema's', affectief-cognitieve structuren die iemand 'eigen' zijn geworden op basis van opgehoopte individuele ervaringen in het verleden. Een rol is een manier van doen waarnaar iemand is gaan stáán. In de Derde Leeftijd biedt zich vaak de rol van grootouder aan. Ouderen kunnen daar helemaal in op gaan, tot aan de adolescentie van hun kleinkinderen toe. Wie te kampen heeft met een kwetsbare gezondheid kan zijn of haar identiteit ook volledig definiëren in termen van de (mantel)zorg. Ook dat is een krachtige rolidentiteit: ik ben (alleen nog maar) degene die zorgt voor of verzorgd wordt door mijn man of vrouw.

Hoe beperkt en veeleisend zij ook kan zijn, een sterke rolidentiteit behoedt ouderen voor een zingevingscrisis. Ook de tragiek kun je omarmen en er in gaan wonen. Terwijl de jeugd doorgaans dynamisch en experimenteel een breed repertoire aan rollen in- en uit kan treden, wordt in de ouderdom het repertoire gefixeerd en gereduceerd. Men kan zich verzetten tegen deze insnoering van het levensperspectief en de houding van slachtoffer aanmeten: 'ik ben niemand meer en dat komt omdat ik in de ogen van anderen uitgerangeerd ben'. Men kan ook vrij met die beperking instemmen en in die vrije instemming soeverein zijn of haar waardigheid betonen.

Wat echter als er helemaal geen duidelijke rollen meer voorhanden zijn om zich in te investeren? Dan kan men tenslotte ook nog gaan wonen in hun surrogaat: de dagelijkse *gewoonten*. Men klampt zich vast aan de vaste loop der dingen, aan de resten van de rollen en instituties waaraan men deel heeft. Echter zonder de krachtige bevestiging en erkenning ervan door anderen. Men trekt zich terug op de volkstuin, het autowassen of het maaltijdritueel, bij gebrek aan beter. De dagelijkse ritmes (ontbijt, krant lezen) worden eindeloos uitgerekt. Men verliest zichzelf in de handeling. Dat heeft een sterk vertragende invloed op de tijdservaring: 'Ik heb zoveel tijd over', zegt een vrouw van tweeëntachtig. Maar liever de verveling dan het onzekere avontuur van plannen en

projecten. De tijd wordt gevuld met tv-kijken. Want zonder zou het leven wel erg leeg zijn. En je moet toch iets doen?

Jean Claude Kauffman kwam dit type ouderen, dat de ouderdom niet als een uitdaging weet op te pakken om zichzelf nog eens uit te vinden, veel tegen in zijn Franse onderzoek. Onder gepensioneerden, constateert hij, is de weerstand tegen actieve identiteitsarbeid groot. Het hangt sterk van de sociale klasse af en de bronnen waarover men beschikt, of men voor het passieve rustmodel of dat van de zelfontplooiing kiest, voor vluchten of vechten, zichzelf langzaam uitdoven of zichzelf proberen te vernieuwen. Relatief veel senioren trekken zich na hun pensioen terug op het afbrokkelende schiereiland van de gewoonte en laten Gods water over Gods akker stromen.

Tenslotte, ouderen kunnen hun persoonlijke waardigheid ook waarborgen door te wonen in een sterke *symbolische identiteit*. De verbindende kracht van nationale of groepsidentiteiten is sterk teruggelopen. Maar zoals jongeren zich sterk en luidruchtig kunnen identificeren met een sportclub ('Ajax, dat ben ik'), zo kunnen ouderen dat met een religieuze gemeenschap, een ecologische vereniging of een spirituele beweging. De gerontoloog Lars Tornstam is er van overtuigd dat naarmate mensen ouder worden de behoefte aan transcendentie toeneemt, ook zonder dat dit in conventionele religieuze termen en rituelen vorm krijgt. Hij stuit bij ouderen op de paradox van een steeds kleiner wordend ego, naarmate het kosmisch bewustzijn groter wordt. Het aardse ik krimpt, het transcendente ik groeit. Wie bijvoorbeeld sterk ervan overtuigd is dat hij 'een kind van God' is, hoeft minder biografische reconstructie- en verbeeldingsarbeid te verrichten dan wie arm is aan symbolische identificaties. Het gevoel te behoren tot een overstijgende groep (een generatie, een natie, een religieuze groepering, een intellectuele of culturele elite), een grotere kosmos of een andere wereld, versterkt een fragiele identiteit, die alleen op zichzelf is aangewezen.

Voor mevr. X, Gereformeerd vrijgemaakt, 96 jaar en dementerend, is haar geloof in God altijd erg belangrijk geweest. Ze bidt, leest nog dagelijks uit de bijbel, luistert op zondag naar de kerktelefoon. Ze ervaart de steun van God als een concrete kracht in haar leven. Nu zegt ze 'voor mij hoeft het niet meer, ik ben 96 jaar'. Na de maaltijd gaat ze voor in dankgebed. Ze vraagt daarin aan de Heer om haar te helpen, ook nu er voor haar belangrijke veranderingen aankomen. Ook doet ze voorbede voor haar kinderen, klein- en achterkleinkinderen. In katholiek Brabant wordt ze opgenomen op de verpleegafdeling van een RK-verzorgingshuis. De dementie verergert. De maaltijden worden gemeenschappelijk gebruikt op de afdeling. Mevrouw is gewend om hardop te bidden bij de maaltijd en vraagt ook in het verzorgingshuis daar ruimte voor. Na een paar dagen wordt ze door de verzorging aan het hoofd van de tafel gezet, zodat ze met de andere bewoners kan voorgaan in gebed. De verzorgenden en andere bewoners gaan hier met respect mee om. De RK bewoners 'slaan een kruisje' als ze is voor gegaan in gebed.

Geen van de voorgaande identiteitstypen is exclusief. Om in onze samenleving een bewoonbare identiteit te kunnen vinden, is er doorgaans een mix van alle drie nodig. Ook al zijn de mogelijkheden voor ouderen beperkt, vaak vinden ze een identiteit, goed genoeg om er instemmend ja tegen te zeggen en hun leven op gang te houden. Door het werken aan een *narratieve identiteit* tenslotte, kan het verlies van de andere typen worden gecompenseerd. Door actief de verteller te worden van het eigen levensverhaal krijgt men het gevoel weer greep op zijn leven te krijgen. Het verhaal geeft structuur en zin aan een bedreigde identiteit. Het herwonnen auteurschap biedt iemand weer een vrije instemmingsverhouding tot zijn of haar eigen identiteit en versterkt daarmee het besef van persoonlijke waardigheid. Het reconstrueren van hun levensverhaal tot een samenhangend geheel fungeert voor ouderen soms als een ultiem instrument om hun identiteit te redden. Het stelt hen in staat om zichzelf weer te ‘verzamelen’, greep te krijgen op hun gefragmenteerde levensgeschiedenis. Als er geen enkele luwte meer is om zich in te nestelen, dan is het verhaal de enige schuilplaats die overblijft. Het verhaal (soms vastgelegd met behulp van anderen in een levensboek) vormt een huis om in te wonen. Hoe steviger het verhaal, dat wil zeggen: hoe meer dimensies, hechter structuur en intrigerender plot, des te bewoonbaarder het huis.

De toegenomen belangstelling voor de ontwikkeling van narratieve therapieën en interventiemethoden om ouderen te helpen met hun levensverhaal zijn daarom van groot belang. Tegelijk is het goed de grenzen te zien van wat een narratieve identiteit vermag. Het levensverhaal is vooral retrospectief gericht: het helpt iemand zichzelf te worden door zich in herinnering te roepen wie hij was en geworden is. Dat versterkt het zelfbesef vandaag, maar is het ook genoeg om de dag van morgen aan te kunnen? Een sterk karakter is beter dan een goed verhaal.

Narratieve identiteit veronderstelt bovendien het individu als een actief subject dat zich in zijn verbeelding een ‘zelf’ creëert. Het vertellen is een reflexieve bezigheid. Niet iedereen kan dat opbrengen. De socioloog Alain Ehrenberg portretteert het laatmoderne zelf als een onzeker individu dat onder de druk van de zelfreflectie dreigt te bezwijken en daardoor vaak vlucht in de drank of een depressie. Ouderen zijn daarin geen uitzondering. ‘Ouderen aan de fles: de zorgelijke trend zet door’, meldt het Trimbosinstituut eind 2009. ‘Nog steeds stijgt het aantal vijfenvijftigplussers met drankproblemen in de verslavingszorg fors. Inmiddels is bijna één op de vier cliënten in de verslavingszorg een vijfenvijftigplusser.’ Het aantal ouderen dat gebruik maakt van de ambulante geestelijke gezondheidszorg (GGz-zorg) stijgt sterk en zal dat naar verwachting blijven doen. Vooral het aandeel vijfentachtigplussers daarin is hoog. In de periode 1990-2004 stegen de kosten ervan met 166%. Er lijkt ook een plausibel verband

te bestaan tussen de laatmoderne identiteitsdruk en de toename aan depressies, aldus onderzoekers als Trudy Dehue en Alain Ehrenberg. Ehrenberg noemt de depressie '*la fatigue d'être soi*'. Men is te moe om nog langer zichzelf te zijn. Eén op de vier vijftigplussers in de wachtkamer van de huisarts heeft depressieklachten, meer dan de helft van hen heeft een ernstige depressie. In Nederlandse verpleeghuizen heeft maar liefst 46.1% van de ouderen last van een vorm van depressie, van licht tot ernstig, aldus een onderzoek uit 2006. De pressie om op hoge leeftijd nog langer zichzelf te zijn is voor velen ondraaglijk.

Niet iedereen is in staat tot de krachttoer van een narratieve identiteitsconstructie. Narratieve identiteit is fictie, het werk van krachtige verbeeldingsarbeid. Daarbij gaat het er volgens Dan McAdams om 'de verschillende delen van onszelf en ons leven samen te brengen in een doelgericht en overtuigend geheel.' Dat vereist nogal wat. Niet iedereen beschikt over het ondernemend zelf en het verbeeldend assemblerend vermogen dat daarvoor nodig is. Men hoeft echter ook niet een groots en meeslepend verteller te zijn, om toch narratief aan het werk te gaan. Al hebben mensen verhalen nodig om orde in hun leven te scheppen, ze omspannen zelden hun leven als geheel. Doorgaans behelpen zij zich met korte, episodische verhalen. Sommige gaan over wie zij als mens zijn (identiteitsverhalen), andere over wat ze belangrijk vinden (evaluatieve verhalen), weer andere over de mensen waarmee ze optrekken (relationele verhalen). Zelden gaan ze over alles tegelijk. Een narratieve grootse greep is vaak ver weg. Daarvoor is het leven van de meeste mensen te ingewikkeld, onoverzichtelijk, conflictueus, gebroken.

Mevrouw is 98 jaar. Gesprekken over haar leven wimpelt ze meestal af. "Dat weet ik allemaal niet meer, dat is al zó lang geleden," zegt ze. Haar leven bestaat uit korte fragmenten, die soms opeens uit de schemering opduiken en dan glashelder verwoord worden. Als de activiteitenbegeleider op de afdeling komt om bij een middagje handen te vertroetelen en nagels te lakken, bekijkt mevrouw zeer aandachtig haar handen. Bovenkant, onderkant, bovenkant, onderkant. Hoofdschuddend zegt ze: "Wat die toch allemaal hebben meegemaakt..."

Evelyn Noltus

Veel ouderen behelpen zich daarom, te midden van de verspreide brokstukken van hun bestaan, met een *light*versie van narratieve identiteit. Een alledaags, pragmatisch 'werk-zelf' dat in staat is om een vorm van identiteit te bieden die het besef van persoonlijke waardigheid beschermt tegen instorten. 'Dit ben ik nu eenmaal', zegt men dan en men is er tevreden mee. Men stemt er vrij mee in, waardig.

Deze hier-en-nu-identiteit werkt meer met korte opeenvolgende beelden dan met lange verhalen. Zij heeft eerder een filmische structuur. Er zit wel een tijdslijn in, van gister naar morgen. En ook een plot: het gaat om mijn 'ik' van morgen. Maar veel verder dan het ontwerp van een 'mogelijk zelf', een positief of negatief zelfbeeld, gaat

zij niet. In de kleine huisbioscoop van de verbeelding wordt voortdurend eenzelfde beeld herhaald: 'ik wil op mijn zeventigste nog steeds de halve marathon lopen'; 'ik wil geen ouwe zeur worden'; 'ik kan nu nog niet weer orgel spelen, maar ik wil het wel gaan doen'; 'Ik wil mijn kinderen blijven helpen met klussen.' Beelden die erop uit zijn delen van de eigen identiteit te verbeteren, in stand te houden, of bedreigingen ervan te vermijden.

Het praktische zelfbeeld is doorgaans een miniverhaaltje. Het is beperkt in strekking en schaal en omvat niet het hele levensverhaal. Het ontwerp ervan is een bescheiden vorm van narratieve identiteitsconstructie 'version light'. Maar het is wel van groot belang voor de erkenning van iemands persoonlijke waardigheid. Wie niet meer doet dan alles in het werk stellen om morgen dit of dat mogelijke zelf te blijven of te worden, beseft dat er niet veel vrijheid is. De geaccumuleerde levensgeschiedenis en de druk van de omstandigheden maakt het niet meer mogelijk zichzelf, op hoge leeftijd gekomen, nog een keer compleet nieuw uit te vinden. Het spectrum van beschikbare mogelijke zelden is beperkt. Men is een *karakter* geworden. Maar ook al staat iemand, ouder wordend, met de rug tegen de muur door een tanende gezondheid, maatschappelijk statusverlies en slinkend sociaal kapitaal, als men niet de vrijheid heeft om nog langer in zijn of haar identiteit te willen wonen, verliest men aan persoonlijke waardigheid. Zonder vrije instemming met wie wij zijn geworden, zijn we niet meer dan de slaaf van de menselijke conditie.

Hoofdstuk 7. Trouw zijn aan jezelf, tot het einde toe

De kern van persoonlijke waardigheid berust uiteindelijk in de vrije instemming met wie we zijn, heb ik beweerd in het vorige hoofdstuk. We vallen niet samen met onszelf, maar hebben een existentiële verhouding tot ons repertoire aan identiteiten. Willen we de mens zijn die we (in de ogen van anderen en onszelf) geworden zijn? Naarmate mensen ouder worden, minder tijd voor en meer tijd achter zich hebben liggen, verschieft die existentiële vrijheid van kleur. Zij heeft steeds minder projectkarakter en slaapt steeds meer verleden met zich mee. Ze verengt zich gaandeweg tot de vraag: Kan ik trouw blijven aan mijzelf? Trouw aan wie ik geworden ben? Met die vraag steek ik nog een spade dieper af in mijn poging om te omschrijven waarin 'persoonlijke waardigheid' bestaat voor ouderen. De derde laag van waardigheidsschilderij is nog niet af, ik moet er met dit hoofdstuk nog meer kleur op aanbrengen.

7.1. De mystieke kern van waardigheid

In de filosofische roman van Paul Mercier, *Nachttrein naar Lissabon* gaat de hoofdpersoon Gregorius op bezoek bij oud-verzetsman Esa, gevangen en gemarteld onder het Portugese dictatoriale bewind van Salazar, maar nu zijn laatste dagen slijtend in een verzorgingshuis. Hun conversatie speelt zich af onder een partijtje schaak.

Toen João Esa de deur opende van zijn kamer in het tehuis zag Gregorius aan zijn gezicht dat er iets was gebeurd. (...) Esa trok de pion. 'Ik heb vannacht in mijn bed geplast,' zei hij schor. 'En ik heb er niets van gemerkt.' Hij hield zijn ogen op het bord gericht. Gregorius zette thee en schonk een half kopje voor hem in. Esa ving zijn blik op, die op zijn bevende handen was gericht. 'A dignidade,' zei hij. 'Waardigheid,' zei Gregorius. 'Ik heb geen idee wat dat eigenlijk is. Maar ik geloof niet dat het iets is wat enkel en alleen verloren gaat omdat het lichaam het laat afweten.' Esa verknoeide de openingszet.

'Toen ze me martelden, deed ik het ook in mijn broek en ze lachten me erom uit. Het was een afschuwelijke vernedering maar ik had niet het gevoel dat ik mijn waardigheid verloor. Maar wat is het dan?'

Of hij dacht dat hij zijn waardigheid zou hebben verloren als hij de anderen had verlinkt, vroeg Gregorius. 'Ik heb geen woord gezegd, echt geen woord. Ik heb alle mogelijke woorden in mijzelf... opgeborgen. Ja, dat is het: ik heb ze opgeborgen en de deur onherroepelijk op slot gedaan. Daardoor was het uitgesloten dat ik zou praten, er viel niet over te onderhandelen.'

En als ze met een of andere drug zijn tong los hadden gemaakt?

Dat had hij zichzelf ook al vaak afgevraagd, zei Esa, en hij had erover gedroomd. Hij was tot de conclusie gekomen dat ze hem daarmee hadden kunnen

vernietigen, maar zijn waardigheid hadden ze hem niet op die manier kunnen afnemen. Om je waardigheid te verliezen moest je die zelf verspelen.

‘En dan windt u zich op over een natgeplast bed?’ zei Gregorius, en deed het raam dicht. ‘Het is koud en het stinkt hier niet, echt niet’.

De oude man heeft de controle over zijn blaas verloren en ervaart dat als een aanslag op zijn waardigheid. De confrontatie met het lichaam dat altijd trouw dienst heeft gedaan maar hem nu in de steek laat, beschouwt hij als een persoonlijke nederlaag. Hij kan niet meer vrij instemmen met de man die hij geworden is. Maar is het alleen het falende lichaam waarmee hij nu op voet van oorlog verkeert? Er zijn ook andere momenten in zijn leven geweest dat zijn lichaam dienst weigerde. Het fysieke falen heeft hij toen niet ervaren als een verlies van persoonlijke waardigheid. Toen hij gemarteld werd deed hij het ook in zijn broek. De marteling ervoer hij als een vernedering, maar zij tastte niet zijn zelfrespect aan. Zij miskende zijn *Menschenwürde*, zonder hem echter zijn gevoel voor eigenwaarde te ontnemen. Persoonlijke waardigheid hangt blijkbaar niet zozeer af van wat anderen met je doen, maar van wat jij doet met wie je geworden bent. Om je waardigheid helemaal te kunnen verliezen moet je die zelf verspelen.

Wie ‘decorum’ verliest, kan zichzelf niet langer zien zoals hij gezien wil worden, wat anderen er ook van zeggen. Zij kunnen het ontkennen of vergoelijken (‘het stinkt hier echt niet’), maar het is vergeefs. Het zelfbeeld waarop de zelfaanvaarding tot nog toe berustte, valt aan duigen. Je kunt niet langer trouw zijn aan het beeld dat je van zichzelf hebt. Op de vrije instemming met dat beeld berust je gevoel voor eigenwaarde. Als dat beeld in stukken valt, vervalt ook de instemming. Het lichaam pleegt verraad, tenzij het lichaamsbeeld wordt herijkt. Je vervreemdt van het lichaam waarmee je zo hebt vereenzelvigd dat het je lief is geworden.

De schrijver Gerrit Krol lijdt sinds enkele jaren aan de ziekte van Parkinson. In een interview zegt hij dat voor hem als schrijver waardigheid alles te maken heeft met ‘eer’ en ‘schaamte’. ‘Waardigheid heeft met het oordeel over jezelf en van de buitenwereld te maken, *over hoe je dat draagt.*’ (cursivering door mij). ‘Zo’n ziekte betekent inderdaad dat je aa waardigheid inboet. Als ik een publiek optreden heb en ik moet een uur rechtop zitten... gelukkig komt dat niet meer zoveel voor. Het liefst zit ik in mijn werkkamer. (...) Natuurlijk baal ik ervan, maar ik heb me erbij neergelegd. Zolang mijn vrouw mij kan verzorgen, kan het zo doorgaan.’

Menno van Oel

Ook Esa’s vertrouwdheid met het eigen lichaamsbeeld valt weg. Hij doet er liever afstand van, dan dat hij nog een poging doet om er een nieuwe verhouding toe te vinden. ‘Ik wil niet aan slangen en aan een pomp worden gelegd. Alleen maar om het een paar weken te rekken,’ zo vervolgt de oude man het gesprek; voor hem blijft het verlies aan waardigheid met zijn falende lichaam verbonden.

Gregorius probeert in het vervolg van de dialoog waardigheid aan meer dan alleen lichamelijke te verbinden. Toch neemt hij een wezenlijke gedachte uit Esa's relaas over: persoonlijke waardigheid betreft de kwaliteit van de ethisch verhouding tot het beeld dat je van jezelf in stand wilt houden. Je waardigheid bewaren is trouw kunnen blijven aan jezelf. Trouw blijven, niet alleen aan je morele integriteit (jezelf 'recht in de ogen kunnen kijken' om dat wat je gedaan hebt), maar aan je zelfidentiteit in de breedste zin van het woord.

'Dat er dingen waren die je voor geen prijs zou doen of laten: misschien bestond daaruit de waardigheid, zei Gregorius. Het hoeven geen morele grenzen te zijn, voegde hij eraan toe. Je kon je waardigheid ook op een andere manier verspelen. Een leraar die uit horigheid de kraaiende haan speelt in een variététheater. Hielenlikkerij omwille van je carrière. Grenzeloos opportunisme. Leugenachtigheid en het uit de weg gaan van conflicten teneinde je huwelijk te redden. Dat soort dingen.'

'Trouw zijn aan jezelf — ook dat hoort bij waardigheid, zei hij. Op die manier kon je op een waardige manier overleven dat je in het openbaar kapot wordt gemaakt. Galilei. Luther. Maar ook iemand die een schuld op zich heeft geladen en de verleiding weerstaat het te ontkennen. Dus dat waartoe politici niet in staat zijn. Oprechtheid, de moed oprecht te zijn. Tegenover de anderen en tegenover jezelf.'

We raken hier aan de binnenste kern van waardigheid. De mensen mogen zeggen van je wat ze willen, je kunt verguisd en te schande gemaakt worden, maar in de vrije instemmingsverhouding die we tot ons eigen zelfbeeld hebben kan niemand anders treden. Je kunt worden gediscrimineerd, je sociale waardigheid kan met voeten worden getreden, maar je persoonlijke waardigheid kan je niet worden ontnomen als wij het zelf niet doen. Of wij van onszelf houden of zo van onszelf walgen dat we onszelf liever kwijt dan rijk zijn – het is tenslotte alleen aan onszelf. In die absolute vrijheid treden we buiten ons zelf (onze identiteit, ons zelfbeeld). We raken er aan het transcendente in ons zelf. We kunnen ook zeggen: aan onze *mystieke* kern.

Mystiek noem ik de ervaring dat we niet met ons 'zelf' samenvallen, dat we méér zijn dan ons geconstrueerde 'zelf'. 'Aan de basis van de mystieke ervaring ligt het doorbreken van de afgesloten grenzen van het "ik",' schrijft Jacques Graste. De mystieke ervaring berust op het besef dat ik niet opga in de krachten die blindelings streven naar zelfbehoud, maar dat er in ons ook tegenkrachten werkzaam zijn. Albert Hanken spreekt over een ego transcendens: een *transego* waarin het ego zijn tegenwicht vindt. Behoeft staat er tegenover verlangen, gevangenschap in het illusionaire ik tegenover de lucide vrijheid van de overgave aan wat wij ten diepste als

waar en werkelijk ervaren. Via een soort dood-in-het-leven transformeren we het ene ik in het andere, zuivert zich het transego van het ego.

Ook die verborgen dimensie van de persoonlijke waardigheid berust uiteindelijk op een erkenningspraktijk: die van de zelferkenning. We vallen niet samen met het beeld dat anderen van ons hebben, noch met onze eigen voorstelling die we van dat beeld van anderen hebben. Maar we zijn ook méér dan ons zelfbeeld. We zijn niet identiek met onze identiteit, hoezeer zij ons ook vertrouwd is geworden. We kunnen weigeren in een opgelegde identiteit te gaan 'wonen', als we ervan overtuigd zijn dat zij niet waar is. Dat wij niet zijn, of niet langer zijn, wie we gezegd worden te zijn. Of dat wij zijn of geworden zijn, wat er niet van ons gezegd wordt. Wie strijdt voor de reconstructie van zijn identiteit vecht tegenover anderen voor wie hij ten diepste wil zijn. Zijn waardigheid berust in zijn waarheid. Maar wij kunnen ook uit ons eigen zelfbeeld vallen. Als we niet meer in onszelf kunnen wonen als de mens die wij ten diepste willen zijn, omdat we onze waarden, idealen en commitments hebben verzaakt. Identiteit bestaat dan alleen nog maar in een verschil, een non-identiteit. Persoonlijke waardigheid veronderstelt zelfaanvaarding, vrije instemming met de mens die we – door en met onze de geschiedenis met anderen – geworden zijn. We verliezen die waardigheid als we geen *common ground* meer kunnen vinden tussen het ten diepste gewilde zelfbeeld en dat wat er van ons geworden is.

Wij vallen niet samen met onszelf, maar bestaan in het nastreven en verwerkelijken van waarden die ons overstijgen. Onze essentie drukt zich uit in die existentie. 'Ik ben waar ik voor ga', is de kortste formule waarin het mensbeeld dat ik hier verdedig kan worden samengevat. Persoonlijke waardigheid rust in dit vermogen tot zelftranscendentie. De psycholoog Viktor Frankl, als overlevende van vier nazi-vernietigingskampen een levenlang gefascineerd door de vraag hoe mensen in extreme condities hun waardigheid konden bewaren, sprak in dit verband van de 'Trotzmacht des Geistes'. Er zijn natuurlijke en sociale wetmatigheden waaraan geen mens ontkomt. We worden ouder, het lichaam geeft het op en we gaan dood. De karavaan van generaties trekt verder, wij moeten achter blijven en worden vergeten. Voor de oudere mens is dit wat Simone Weil de dictatuur van de *nécessité* noemde. Er is geen ontsnappen aan. Desondanks hebben we de vrijheid om er ons geestelijk tegen te verzetten of er mee in te instemmen. Door die vrijheid kunnen we aan het onvermijdelijke menselijke grandeur verlenen. Ook al verleggen we hoogstens 'een steen in de rivier' (Bram Vermeulen), of ook, in het uiterste geval: al blijvend we zelf volhardend als een steen op de rivierbodem liggen, dan nog bewijzen we karakter te hebben. 'Als een steen op de bodem van de rivier doet iemand niets anders dan zich stil houden en op haar plaats blijven, maar de rivier moet zich wel naar haar richten en zijn stroomrichting door haar toedoen veranderen,' schrijft James Hillman. Het menselijke vermogen tot zelfdistantie, zelfonthechting ('self-detachment') of zelftranscendentie stelt ons daartoe in staat. Wie die innerlijke vrijheid

niet opneemt in zijn antropologie levert zichzelf uit aan een vorm van reductionisme en determinisme, die geen recht weet te doen aan het specifiek menselijke. 'Mensen zijn niet vrij van hun omstandigheden. Maar ze zijn wel vrij om zich ertoe te verhouden. De omstandigheden bepalen hen niet volledig,' aldus Frankl. 'The conditions do not completely condition him.' 'Zij zijn ook in staat er bovenuit te stijgen en dat maakt hen menselijk.'

De mens is dat wezen dat zich vrij kan verhouden tot datgene wat hem of haar bepaalt. Wie de wetmatigheden van de natuur en de samenleving begrijpt, kan hen soms ook behendig te slim af zijn. Wie met brute kracht een rotsblok wil optillen, breekt zijn rug. Maar door een hefboom te gebruiken kun je de zwaarste steen verplaatsen. 'Je kunt alleen over de natuur heersen door je er aan te onderwerpen', schreef Francis Bacon. Zo kan de tragiek van de eindigheid in zekere zin worden opgeheven door zichzelf weg te cijferen voor de volgende generatie. Generativiteit is de menselijke manier om de dood te slim af te zijn. Ook al staan we uiteindelijk met de rug tegen de muur en is onze trukendoos leeg, door ons met vrije instemming aan de wet van het universum te onderwerpen, transcenderen we hem.

Het diepste zelf is geen substantie of essentie, schuilt niet in het lichaam noch in de psyche, noch in hun onderlinge verhouding, schreef Kierkegaard. 'De mens is geest. Maar wat is geest? Geest is het zelf. Maar wat is het zelf? Het zelf is een verhouding die zich verhoudt tot zichzelf'. We kunnen de verhouding tot onze eigen identiteit het *existentiële* zelf noemen. De persoonlijke waardigheid schuilt niet in het feit dat we kwetsbaar zijn, evenmin in ons vermogen tot rationaliteit (een 'denkend riet', zo vatte Pascal de menselijke conditie samen), maar dat we ons tot ons lichaam en onze psyche kunnen verhouden. 'Het zelf is een worden, een gebeuren, de beweging van het zich-tot-zichzelf-verhouden. Dat proces komt nooit tot rust en daarom spreken we ook van "zelfwording", ' schrijft Pieter Vos in een commentaar op Kierkegaard. Mensen tonen hun persoonlijke waardigheid in de *veerkracht* waarmee ze deze zelfverhouding op zich nemen.

Wat dat op de oude dag kan betekenen? 'Als ik aan mijn fysiologie denk als aan mijn allereigenste "natuur", dan ben ik van dag tot dag bezig de aftakeling precies in de gaten te houden', aldus opnieuw Hillman. 'De kwade huisgeesten Hypochondrie, Obsessie, Angst en Depressie zorgen er dan voor dat ik doorleef. De weegschaal, het dieet, de spiegel en de toiletspot worden dan mijn onafscheidelijke fetisjen.' Fysiologische modellen zijn belangrijk voor het begrijpen van veranderingsprocessen in de jeugd. Dan staat alles in het teken van groei en zelfbehoud. Mettertijd neemt het belang als verklarend model voor het begrijpen van veranderingen in de latere levensjaren af. Karakter, ziel, geest – zij worden steeds belangrijker om te begrijpen hoe verschillend en uniek mensen de ouderdom ondergaan.

7.2. Drie waardigheidsstrategieën

Wie oud is geworden, is door vervals- en verlieservaringen genoodzaakt de verhouding tot zichzelf te herijken. Zij doen een inbreuk op zijn gevestigde identiteit. Willen we, hoogbejaard, nog deze mens zijn die we geworden zijn? 'Ja' is het antwoord meestal – tot die nieuwe zelfverhouding zijn mensen tot op zeer hoge leeftijd doorgaans wonderwel in staat. Ze bedienen zich van verschillende strategieën. Zij vormen de hefboom waarmee ze de zware last van de ouderdom in beweging krijgen en transcenderen.

Ook gerontologen spreken in dit verband van 'veerkracht'. We kunnen hun waarnemingen en bevindingen die op basis van een objectieve buitenstaanderpositie tot stand zijn gekomen, vanuit een existentiële deelnemersrol opnieuw beschrijven. Brandstädter en Greve onderscheiden een aantal strategieën die ouderen gebruiken om zich tot hun verzwakkende lichaam en geest te verhouden. Ik zou ze waardigheidsstrategieën willen noemen: slimmigheden die als een hefboom de wetmatigheden van de menselijke natuur overwinnen door haar te gehoorzamen. Zij veronderstellen dat het voor mensen belangrijk is om een positief beeld van hun eigen identiteit te houden. In onze termen: trouw te blijven aan zichzelf. Verlieservaringen beïnvloeden het zelfbeeld van ouderen negatief. Hun vertrouwde, aanvaarde identiteit waarmee ze vriendschap gesloten hadden, laat hen in de steek. Ze dreigen niet meer de mens te kunnen zijn die zij willen zijn. Drie persoonlijke waardigheidsstrategieën dienen zich aan.

Men kan allereerst proberen het verlies zoveel mogelijk ongedaan te maken door actief zijn of haar conditie te veranderen. Men stelt alles in het werk om zich niet bij de situatie neer te leggen, maar haar zo te veranderen dat zij weer past bij het vertrouwde zelfbeeld (*assimilatie*). In dat geval zien ouderen hun verlies eerlijk onder ogen en passen het gedrag erop actief aan, omdat ze tegelijk inschatten dat het (gedeeltelijk) te herstellen zal zijn. Vergeetachtigheid wordt bestreden met notitiebriefjes, kortademigheid met conditietraining, verziendheid met een leesbril. Wie gehoorproblemen krijgt en dat blijft ontkennen, zal zijn sociale isolement vergroten en voor zijn omgeving de dove man worden die je alles twee keer moet zeggen. Wordt het probleem eerlijk erkend, dan zal hij door de aanschaf van een hoortoestel dezelfde persoon kunnen blijven die hij was. Het zelfbeeld is onbeschadigd, de identiteit hoeft niet te worden bijgesteld.

Een tweede strategie om een nieuwe verhouding te vinden tot het falende zelf, is het bijstellen van de eigen doelen. Men accepteert dat men bepaalde dingen niet meer kan, en past zijn ambities daarop aan. Projecten worden afgeblazen, plannen worden gewijzigd. William James definieerde ooit het Gevoel voor Eigenwaarde als: Succes, gedeeld door Ambities. Het opgeven van doelstellingen kan net zo'n grote opluchting

zijn als het verwezenlijken ervan. Van oud-president Jimmy Carter is het gezegd: wie op zijn zeventigste zegt dat hij nog hetzelfde kan als op zijn twintigste, kon op zijn twintigste niet veel. De boodschap is duidelijk: je moet dat ook niet willen. Erken dat je veranderd bent en ouder geworden, pas je projecten en plannen aan, aan je nieuwe levensfase.

Deze strategie kan diep ingrijpen op de existentie. Plannen en projecten kan men laten varen, maar waarden, commitments en idealen laten zich moeilijker herijken. Een levensplan – door Bernard Williams omschreven als ‘a nexus of projects which largely give meaning to life’ – herschrijft men niet zomaar. Deze tweede waardigheidsstrategie gaat uiteindelijk toch in die richting. *Accommodatie* veronderstelt dat mensen zich niet fixeren op hun geworden identiteit, maar in staat zijn zichzelf voor een deel opnieuw uit te vinden. Zelfaanvaarding betekent in dit geval niet alleen accepteren wie je bent, maar ook accepteren dat je een ander bent geworden dan wie je ooit was. Mensen tonen hun persoonlijke waardigheid in de veerkracht waarmee ze zichzelf herdefiniëren en vervolgens weer op goede voet komen te staan met een ander, nieuw zelf.

Sommigen kunnen dat niet. Zij nemen hun toevlucht tot een derde waardigheidsstrategie, die van de *immunisering*. Zoals Fré, een vrouw van eenennegentig die zich bij ouderenpsychiater B.E. Chabot ooit meldde met het verzoek om hulp bij zelfdoding. Ze reist veel. Ze is twintig jaar weduwe en heeft geen kinderen. Tien jaar geleden had zij van een huisarts al een overdosis slaapmiddelen gekregen ‘voor als ik ga aftakelen’. Ze hecht aan het leven, vooral aan haar vele reizen, maar wordt wel wat chaotisch en vergeetachtig. Haar grote zorg is dat als ze te lang wacht om de middelen in te nemen, ze ‘te dement’ zal zijn om die beslissing te nemen. Ze wil voor geen prijs haar excentrieke leefwijze opgeven: ‘Als dat niet meer kan, dan stop ik.’ Het Riagg stelt de volgende diagnose: ‘Reden van aanmelding: “onechte” doodswens; geen manifeste depressie, wel agerend en behoefte aan steun. Voorlopige conclusie/diagnose: ... moeite met het besef en de acceptatie van het ouder worden, c.q. ouder zijn.’ Er worden met haar gesprekken gevoerd ‘gericht op de acceptatie van de situatie.’ De gesprekken leveren weinig op. Mevrouw verandert van huisarts, nadat deze haar op haar herhaalde verzoek om ‘euthanasie’ had gezegd: ‘Dat is niet aan de orde, u bent gezond en reist nog de halve wereld rond.’ De nieuwe huisarts constateert in dezelfde lijn dat ze opvallend weinig gebreken of handicaps heeft die met haar leeftijd samenhangen. Vlak voor haar eenennegentigste verjaardag geeft ze aan ‘er uit te willen stappen’. Er dient zich echter een vriend van vroeger aan, met wie ze weer een reis maakt, een ‘laatste kans’. De reis eindigt in een kater en in de conclusie: ‘Het is nu echt op, basta!’.

De vrouw weigert zichzelf op haar eenennegentigste nog eens opnieuw uit te vinden. Haar voorraad aan mogelijke zelden is leeg. Wat wil je ook, op die leeftijd. De strategie WAARDIGHEID (mei 2010)

voor 'accommodatie' is aan haar niet meer besteed. Had ze niet trouw aan zichzelf kunnen blijven door aan nog een ander, volgend zelf trouw te blijven? Ze lijkt daarentegen een derde waardigheidsstrategie te hebben gekozen in de verhouding tot zichzelf, voordat de mogelijkheden van de tweede tot het uiterste zijn verkend. Ze verschanst zich in haar 'oude' identiteit. Ze laat geen invloed van anderen van buiten toe, die haar zelfbeeld zou kunnen veranderen. Zij *immuniseert* het beeld dat zij van zichzelf heeft, bevriest het in het heden en weigert over haar identiteit sociaal te onderhandelen: zij kan niemand anders zijn dan die zij was. Wie kiest voor zo'n immuniseringsstrategie sluit zichzelf op in het verleden. Het levensverhaal is rond, er kan niets meer veranderen. Mark Freeman spreekt in dit verband van een 'narrative foreclosure'. Aan het levensboek kan geen nieuw hoofdstuk meer worden toegevoegd; de auteur heeft zijn boek al gesloten, alleen de epiloog moet nog geschreven. Wie zijn identiteit immuniseert, leunt in zijn zelfdefinitie volledig op wie hij vroeger was. Aan de vraag: zou ik nog een ander mens *willen* zijn dan wie ik nu in eigen ogen ben? komt men niet toe, omdat hij wordt afgestopt bij 'ik *kan* niemand anders meer zijn'. Er is geen feedback meer mogelijk naar een nieuwe zelfdefinitie. De thermostaat in de identiteitsconstructie heeft het begeven. De persoonlijke waardigheid kan niet anders in stand worden gehouden dan door de oude zelfverhouding voort te zetten. Er is alleen een 'va banque' strategie mogelijk: geen meer of minder, slechts een alles of niets. 'Als ik dit of dat niet meer kan, dan ben ik liever dood.' Persoonlijke waardigheid kan niet meer bevochten en hervonden worden, maar alleen behouden of verloren.

De meeste ouderen zullen een mix van deze drie levenstechnieken inzetten om de beperkingen die de ouderdom met zich meebrengt waardig tegemoet te kunnen treden. De ouderdom is een nieuwe levensfase met specifieke ontwikkelingstaken. De verhouding tot eigen lichaam, werk, kinderen, partner, samenleving, toekomst wordt een andere dan daarvoor en vraagt om herijking. De meeste winst in welbevinden is te behalen als men in zijn nog vitale Derde Leeftijd bereid en in staat is om nieuwe, bereikbare doelen voor zichzelf te formuleren en zijn leven daarop in te richten. Het vermogen tot accommodatie vergroot het welzijn, constateren gerontologen. Men kan in termen van een existentie-ethiek ook zeggen: wie zich met innerlijke vrijheid opnieuw weet uit te vinden, wordt waardig oud.

7.3. *Tijd om te gaan*

Naarmate de ouderdom voortschrijdt, dunt het repertoire aan 'possible selves' uit. De tijd is als een schaar die aanvankelijk wijd geopend is, maar zich gaandeweg sluit. De spanwijdte van mogelijkheden wordt kleiner. Waardig oud worden omvat ook de paradoxale kunst van de 'vereindiging' (Jan Baars): de vrije instemming met de eigen eindigheid. De existentiële ervaring van de tijd is een andere dan die van de kalender of de klok. Jonge mensen leven met het woordje 'al'. Hij kan al lopen, hij is al getrouwd,

hij heeft al een baan. Ze wonen in de verwachting. Ouderen leven bij het woordje ‘nog’. Hoe lang moet jij nog? Ik ben nog lang niet weer de oude. Ik zie er nog redelijk goed uit. Ik lig nog lang niet in mijn graf. Ze leven bij de gratie van het uitstel van de dood. Terwijl alles om hen heen sneller lijkt te gaan, vertragen ze hun eigen tijdshorizon, om tijd te winnen. De tijd heeft ‘nog’ geen vat op hen, ze willen zo lang mogelijk ‘nog’ doorgaan met waar ze mee bezig waren.

Maar er komt onherroepelijk het moment waarop de tijd ons inhaalt en wij beseffen: wij hebben onze tijd gehad. Marjoleine de Vos, dichter en NRC-columnist, schrijft:

‘Onze tijd’, dat is de periode waarin mensen ‘naar hun eigen gevoel volop in leven waren. Vaak in de tijd dat er iets opgebouwd werd wat ook lukte – de eerste echte baan, de kinderen klein, drukte, volheid, verwachtingen ook. (...) we zouden altijd zo doorgaan, we zouden het leven kiezen dat ons beviel, het zou gaan zoals wij het wilden. (...) Het is de tijd ‘dat je middenin de gebeurtenissen staat, dat je alles begrijpt en er greep op hebt – althans zo mag je dat graag zien. De tijd, het nu, is van jou.’

Maar ooit breekt het ogenblik aan waarop men zegt: het is mijn tijd niet meer. Dat mensen zeggen: zij heeft haar tijd, ik heb mijn tijd gehad.

‘Die tijd duurt misschien zo’n beetje tot je vijftigste, vijfenvijftigste en dan wordt de wereld minder van jou. Dan is er ‘een jongere generatie’ en die hoor je de dingen zeggen die je zelf ‘destijds’ ‘in jouw tijd’ zei, dingen die erop neerkomen dat oudere mensen maar eens hun mond moeten gaan houden omdat ‘wij’ nu aan de beurt zijn. De ‘wij’ wier tijd het is weten het beter, of anders. (...) Soms zie je hoe iemand dat overkomt, dat hij als het ware uit de tijd valt, achtergelaten wordt op het perron terwijl de wereld verder raast, en daar staat-ie dan, met zijn koffer. „Deze tijd is niet mijn tijd.” Het is de tijd van de anderen. De jouwe – ach...”

Eigenlijk, zegt De Vos dan, is de boodschap nog harder: je tijd heeft jou gehad. De tijd is jouw tijd niet meer. Ze citeert uit *Leven en lot* van Vasili Grossman: ‘Zo is de tijd: alles verdwijnt, maar hij blijft, alles blijft, maar hij verdwijnt. En hij verdwijnt zo vlug en geruisloos. Gisteren nog was je zelfverzekerd, sterk en vrolijk, een zoon van je tijd. Maar vandaag is een andere tijd aangebroken, je hebt het alleen nog niet begrepen.’

Het was alsof de muziek hem inzicht gaf in de tijd. De tijd is een transparante omgeving waarin mensen verschijnen, zich bewegen en spoorloos verdwijnen. Hele steden ontstaan en verdwijnen in de tijd. De tijd draagt ze aan en voert ze weer weg.

Maar wat hem te binnen schoot was iets heel anders, iets bijzonders. Het was het inzicht dat zegt: ‘Deze tijd is niet mijn tijd.’ De tijd stroomt een man of een staat binnen, nestelt zich in hen en gaat dan weer, de tijd verdwijnt, maar de man en de staat blijven, ook al is hun tijd voorbij.

Waar is hij heen? De man ademt, hij denkt, hij huult, maar zijn enige, eigen speciaal met hem verbonden tijd is weg, verstreken, vervlogen. En de man blijft achter.

Er is niets moeilijker dan de stiefzoon van de tijd te zijn, geen zwaarder lot dan te leven in een tijd die niet je eigen is. Stiefzonen van de tijd zijn meteen herkenbaar, op personeelsafdelingen, in districtscomités van de partij, bij politieke afdelingen van het leger, op redacties, op straat... De tijd houdt alleen van mensen die hij zelf heeft voortgebracht, zijn kinderen zijn helden, zijn harde werkers. Nooit, nooit zal hij gaan houden van de kinderen van een voorbije tijd, zoals vrouwen niet houden van helden van een voorbije tijd en stiefmoeders niet van andermans kinderen.'

Vasili Grossman

Je ervaart hoe je een stiefkind van de huidige tijd geworden bent. Je kunt je met hand en tand tegen deze ervaring willen verzetten en van geen wijken willen weten, maar het helpt niet. In de opeenvolging van generaties is er een volgende die zegt: 'nu is het onze tijd'.

Het wordt dan tijd om te gaan. Een van de eerste paradigma's die in de gerontologie werd ontwikkeld, de disengagementtheorie, stelde dat ouderen zich geleidelijk zouden moeten terugtrekken uit de samenleving om zich voor te bereiden op hun dood. Op zekere leeftijd is het niet alleen onvermijdelijk, maar ook goed om je rol in het arbeidsproces op te geven, je los te weken uit je sociale relaties en je meer en meer terug te trekken in de innerlijkheid. Is het niet natuurlijk voor ouderen om gaandeweg hun interesse in de samenleving te verliezen? Dan is het ook goed dat ze dat doen: door hun afscheid wordt de overgang tussen de generaties ook vloeiend, zonder al te veel maatschappelijke kosten. Goed oud worden is welwillend ruimte maken voor de volgende generatie. Ouderen moeten beseffen dat zij hun tijd hebben gehad.

Lange tijd is deze theorie verguisd. Wordt zo de waardigheid van het individu niet opgeofferd op het functionele altaar van de samenleving? Tegenover de disengagementtheorie werden een activiteits- en continuïteitstheorie geplaatst. Hun aanhangers verdedigen een creatieve en dynamische ouderdom. Succesvol oud worden betekent: actief, in beweging blijven, zo lang mogelijk blijven participeren aan de samenleving, het leven blijven leven dat men gewend is te leven. Een opvatting die vanuit het burgerschapsperspectief (hoofdstuk 4) nog steeds de wind in de rug heeft. Zonder dat we daar iets op willen afdingen, vragen we tegelijkertijd meer oog voor de waarde van disengagement als ontwikkelingstaak in de ouderdom. Erik Erikson's levensfasentheorie, waarin ouderen in hun laatste levensfase tot een realistisch besef van de eigen betrekkelijkheid en acceptatie van hun eindigheid komen, is aan een herwaardering toe. In zijn spoor heeft de al eerder genoemde Zweedse gerontoloog Lars Tornstam zijn theorie van de gerotranscendentie ontwikkeld. Daarin stelt hij – een claim die hij met empirisch onderzoek probeert te ondersteunen – dat de hoge

ouderdom wordt gekenmerkt door een fundamentele verschuiving in levensperspectief. Van een materialistisch en pragmatische kijk op het leven verschuift men gaandeweg naar een meer kosmische en transcendente bestaansvisie. De ouder wordende mens komt tot een nieuw verstaan van fundamentele existentiële vragen. Het perspectief van het ego wordt gerelativeerd en uiteindelijk zelfs helemaal opgeheven, ten gunste van een toenemend gevoel van eenheid met het universum. Men is minder met zichzelf bezig, heeft minder interesse in oppervlakkige sociale contacten en voelt zich in toenemende mate betrokken bij de vorige en volgende generatie. Zich voor bezinning en meditatie afzonderen wordt steeds belangrijker gevonden.

De sterk door Carl Gustav Jung beïnvloedde psychiater James Hillman spreekt in dit verband over ouder worden als een overgang van het archetype van 'doorleven' naar dat van 'vertrekken'. Wie bezig is te vertrekken zet niet de poort open naar de dood. Het is een misverstand te denken dat ouderen voortdurend bezig zijn te sterven. 'Vertrekken' staat echter voor een andere manier van leven, met andere attitudes en interpretaties. 'Zoals we ons ontwikkelen tot wezens die spreken, rechtop staan, lopen, onderscheidingsvermogen hebben en de baas spelen, zo zouden we ons ook kunnen inwikkelen, iets wat ooit de involutie van het ouder worden is genoemd. Zoals we ons moeten ontwikkelen of ontplooien of om toegang te krijgen tot de wereld te krijgen, zo is het "inwikkelen" of ouder worden essentieel voor ons vertrek.' Niet het vertrek uit het leven; we vertrekken pas uit het leven wanneer het uit ons vertrekt, tenzij iemand zelf er een eind aan maakt. De levensavond moet niet worden gelezen als een aankondiging van de dood maar als een initiatie in een andere manier van leven. Vertrekken is geen weggaan, maar een andere manier van blijven.

Dichteres Elisabeth Eybers (1915–2007), in Nederland wonend maar in het Afrikaans dichtend, deed in haar latere gedichten 'pijnlijk nauwkeurig, maar vooral ook nieuwsgierig en met innemende zelfspot' (Piet Gerbrandy) verslag van haar eigen disengagement. Ze vormen de uitdrukking van het besef dat de enige vrijheid die de mens in het ouder worden heeft daarin bestaat dat men innerlijk het onvermijdelijke aanvaardt. Ik poog, zegt ze, 'om deur oortuigende verlies / ontbering te vertoon as wat ek kies.' In het gedicht *Uitsig op die kade* heeft ze op onnavolgbare wijze de paradox van deze zelfaanvaardende zelfopgave onder woorden gebracht. Ze vergelijkt zichzelf met een reiger, die verstild en teruggetrokken staat opgesteld, los van de andere vogels, druktemakers op de wal.

Nouliks vertolkbaar wat hulle my vertel, Spreeus, eksters, meeue, eende, kraaie, al Die ywerige dagloners van die wal, Die reier zo afgetrokke opgestel.
--

Ek mis myself steeds minder. Ek bedoel:

As steeds meer buitendinge my gaan boei

Dan sintels van inwendige gevoel

Tintel dit of ek selfafstotend groei.

Vermindering neem waarneembaar toe. Ek hoop

Om te voldoen aan omgekeerde bloei

En leeg genoeg te loop om vol te loop

Met wat vanuit hierbuite binnevloei.

Elisabeth Eybers

In de tweede en derde strofe van het gedicht buitelen de paradoxen over elkaar heen: ik mis mijzelf steeds minder, zelfafstotende groei, toenemende vermindering, omgekeerde bloei. Ze gebruikt de groeitaal van de zelfontplooiing om de ontleding van het zelf te omschrijven. De naar binnen gekeerde houding verradt het tegendeel van egocentrie: het ik stroomt leeg door zich vol te laten lopen met 'buitendinge'. De geleidelijke verdwijning van lichamelijke impulsen en hartstochten lijkt ze te beschouwen als een kans om eindelijk met de wereld samen te vallen. Is dit niet wat Tornstam met de voor de hoge ouderdom typische transcendentie-ervaring bedoelt? Hillman wijst er op dat het karakter in de ouderdom soms excentriek wordt, buitenissig. In de zin van: eigenaardig, onregelend en ontregeld. Maar excentriek, ook in de zin dat het centrum van de persoon zich verplaatst van een gecontroleerde midden naar een onbestemde periferie. Hij citeert Carl Gustav Jung, die op de allerlaatste bladzijde van zijn autobiografie schrijft: 'Als Lao Tse zegt: "Allen zijn helder, slechts ik alleen ben troebel," dan geeft dat weer wat ik in mijn hoge ouderdom voel. (...) En toch is er zoveel waarvan ik vervuld ben: de planten, de dieren, de wolken, dag en nacht en het eeuwige in de mens. Hoe onzekerder ik over mezelf werd, des te meer groeide een gevoel van verwantschap met alle dingen.' Hillman verwoordt in zijn boek over de ouderdom ook zijn eigen ervaring van 'uiteenvallen', het gevoel van verlies aan controle. Je kunt dat uitsluitend negatief waarderen, als regieverlies, het uit handen moeten geven van de zelfbeschikking. Maar hij ziet het ook als iets bevrijdends: lichaam en geest gehoorzamen niet meer aan het centraal besturingsmechanisme en gaan hun eigen gang. Lang verdrongen complexen komen naar buiten, delen van de persoonlijkheid die altijd onderdrukt zijn, spelen nu op. Niet langer de krachtpatser Hercules is het archetype, maar de chaoot Dionysos neemt het roer over. In Japan

schrijven dichters en monniken op de rand van de dood een *jisei*, een kort gedicht waarmee ze afscheid nemen van het leven. De grote dichter Daibai schrijft in 1841 zijn *jisei*:

Mijn zeventig jaren – een verdord

Restant pampagras en rond eromheen

Irissen in bloei.

Tornstam's gerotranscendentietheorie brengt deze ouderdomservaring op een theoretische noemer. Zij staat een zekere herwaardering van de disengagementsbenadering toe. Door het menselijk leven in het brede perspectief van het komen en gaan van generaties te plaatsen wordt de verabsolutering van het tragische, individuele lot vermeden. De terugtrekking wordt niet als een spijtoptie ervaren, maar als ontwikkelingstaak positief aanvaard. Het is goed om je tijd gehad te hebben en langzamerhand te vertrekken. Ouder worden is je gaandeweg onthechten.

Dat betekent niet: klaar zijn om te sterven. Eerder is het de overgang naar een andere aggregatietoestand van leven, die hoort bij de ouderdom. Niet het terugtrekken zelf is dan het probleem, maar de *timing*: wanneer treedt je die andere levensfase binnen? Wanneer is het moment aangebroken – ik verwijs nog een keer naar de emeritus-socioloog Gerrit Kuiper (hoofdstuk 5) – dat een hoogleraar moet willen ophouden boeken te schrijven? In zijn terechte klacht tegen de marginalisering van ouderen houdt Kuiper een wijze slag om de arm. Hij voegt er aan toe: 'Misschien moet ik zeggen: te vroege marginalisering. Want er moet natuurlijk wel een grens zijn, maar waar?' Hij voert het terug op het 'bekende dilemma: blijven of weggaan voordat ze je weggijken.' Maar is het ook mogelijk het dilemma terug te brengen tot: zelf willen blijven en zelf willen weggaan?

Wie ouder wordt, moet voortdurend een nieuwe houding vinden in de paradox van het intact willen houden van zijn sociale waardigheid, en het herijken van zijn persoonlijke waardigheid. Enerzijds wil men tot het laatst er maatschappelijk toe doen, anderzijds wordt het langzaam maar zeker tijd zich discreet terug te trekken van het wereldtoneel. Dat moment bepalen, dat kan uiteindelijk niemand anders dan de betrokkene zelf. Het kan niemand opgedrongen worden, zonder dat zijn of haar waardigheid wordt geschaad. Wie echter vrij instemt met het loslaten van zijn identiteit, getuigt van persoonlijke waardigheid. Zo'n mens vergaat glorieus.

7.4. Waardig sterven

Waardig sterven is het sluitstuk van onthechting. Vrijheid betekent hier: vrij zijn om te sterven. Door de medische technologie is de moderne samenleving in staat om het leven van ouderen langer te laten duren dan ze zelf in de meeste gevallen zouden

willen. Artsen kunnen doorbehandelen, tot het bittere einde. Van een natuurlijke dood is nauwelijks meer sprake. Het levenseinde van iemand die zijn leven heeft voltooid en naar zijn eigen overtuiging 'klaar is met leven', maar tegen wil en dank in leven moet blijven omdat de technologie ervoor zorgt dat de dood hem of haar niet kan komen halen – zo'n levenseinde noemen we met recht 'ontluisterend'. Letterlijk: men verliest zijn luister, glans en glorie; dat wat we de esthetische dimensie van waardigheid hebben genoemd. Men kan niet meer de mens zijn die men zou willen zijn, er is geen 'possible self' meer denkbaar.

Ook al lijkt het probleem nieuw, het is van alle tijden. 'Aan geen enkele doodsoorzaak sterft een mens zachter, noch ook langzamer', schreef de Romeinse wijsgeer Seneca rond het begin van de jaartelling over de hoge ouderdom. Heel oud worden is langzaam afgebroken en uitgewoond worden. Bij de dag leven. Dat maakte de oude dag juist ook voor hem weer paradoxaal aantrekkelijk. 'Die levensfase waarin wij op onze laatste benen lopen kent haar typische genoegens,' schrijft de stoïcijn monter. Zelfs het genoeg en genoegens meer te hebben hoort daar tenslotte bij. Weliswaar dooft langzaam het levenslicht uit. Maar ook als je lichaam als een oud schip water maakt en de zeilen scheuren, lukt het nog om koers te houden. De zelfsturing verschiet wel van kleur. Als het niet meer lukt om de externe omgeving naar je hand te zetten, zodat zij tegemoet komt aan je wensen en verlangens, kun je zo lang mogelijk proberen nog innerlijk controle over je verlies aan controle te houden. De regie verplaatst zich van buiten naar binnen: in plaats van je omgeving worden nu je gevoelens en gedachten voorwerp van sturing. Er vindt een verschuiving plaats van primaire naar secundaire controle, om het met de psychogerontologen Heckhausen en Schulz wat technisch te zeggen.

Maar ook daar stuit een lucide mens als Seneca op grenzen die om een keuze vragen. 'De zeer hoge ouderdom heeft maar weinig mensen aan hun einde gebracht zonder dat hij afbreuk deed aan hun waardigheid,' stelt Seneca vast. 'Het is prettig zo lang mogelijk bij jezelf te zijn, wanneer je er zelf voor hebt gezorgd dat je het waard bent om van te genieten. (...) Ik zal de oude dag niet opgeven als die mij geheel voor mijzelf intact laat, althans geheel in mijn betere deel. Maar als hij mijn geest begint op te schudden en er stukken van begint weg te halen, als hij mij niet zozeer het leven laat als wel mijn levensadem, dan spring ik van het wrakke en vervallende gebouw.' De bejaarde Seneca zelf hield woord, enkele jaren nadat hij zijn brieven aan Lucilius schreef. Al was het niet de ouderdom zelf, maar keizer Nero die hem dwong de hand aan zichzelf te slaan.

Het zelfgekozen levenseinde op leeftijd bleef in de geschiedenis de fijne geesten beziggehouden. In de pastorales en utopieën waarin humanisten in de zestiende eeuw hun ideale samenleving schetsten komen de lasten van de hoge ouderdom eenvoudig niet voor. Hetzij omdat ze alleen door jongeren bevolkt worden (ouderen zouden de

idylle bederven), hetzij omdat tot een – door de kerk gezegende – rigoureuze oplossing besloten wordt. In zijn utopia laat Gilles Lapouge priesters ouderen die te zwak geworden zijn aanraden zich te suïcideren door gif in te nemen. *Het Uurwerk van de Prinsen* (1529), de invloedrijke vorstenspiegel van Antonio van Guevara, bisschop van Cadix en biechtvader van Karel V, kiest voor een nog radicalere oplossing: iedereen die vijftig wordt, pleegt zelfmoord om de aftakeling voor te zijn. De bekendste pleitbezorger voor het levenseinde in eigen regie is echter wel Thomas More in zijn *Utopia* (1515/1516). Zijn menslievendheid staat buiten verdenking, hij heeft het beste voor met ouderen. Zijn vriend Erasmus meldt dat in Chelsea zelfs op zijn kosten een huis is ingericht voor behoeftige ouderen. Ouderen horen er wat More betreft helemaal bij, een bestaan in de marge of aan de zelfkant is uitgesloten. Aan zijn ideale samenleving behoren ze dan ook een actieve bijdrage te leveren, door zes uur per dag te werken. Maar als ze eenmaal zwak en ziek worden, de kans op herstel is uitgesloten en onder het leven lijden, dan zullen de priesters en de overheid bij hen op bezoek komen voor een goed gesprek, waarin op een zelfgekozen vertrek wordt aangedrongen.

‘Je bent tegen geen enkele eis van het leven meer opgewassen. Je bent anderen tot last en jezelf tot een kwelling, je hebt op die manier jezelf overleefd. Van dit langzame bederf behoeft je niet langer de prooi te zijn wanneer je dat zelf niet wilt; neem toch een besluit en kies voor de dood – want het leven is een marteling voor je! Durf het maar aan en verlos jezelf uit de kerker, de folterkamer van dit leven is lijden – of sta toe dat een ader je daaruit verlost. (...) het is iets wat je gerust mag doen, waar je zelfs goed aan doet. Het zijn immers de priesters die het je aanraden, dus vertrouw maar dat God het zo wil.’

Thomas More

Was hoogbejaarde zelfdoding in de tijd van Seneca en More nog een filosofische puzzel voor de hoge uitzondering, voor de huidige generatie ouderen wordt de optie een moreel dilemma en een dagelijkse verzoeking. Zo uitgewoond zijn door je leeftijd, dat je er, klaar met leven, levensmoe van bent geworden – het overkomt steeds meer tachtigers en negentigers. Je leeft nog, maar in een lichaam dat jou overleefd heeft. Wordt het geen tijd om dan maar uit het verweerde en bouwvallige huis te springen, voordat het helemaal ineenstort? In vroeger dagen was de levensloop wreder, bruter, korter. De dood kwam je doorgaans snel halen. Nu duurt dat soms zo lang, dat je kunt denken dat hij je vergeten is. Dan hoeft je geen Hugo Claus of J. J. Voskuil – beide schrijvers vroegen om euthanasie en kregen het – te heten om hem zelf de hand te willen reiken. Van het leven kun je blijkbaar genoeg krijgen. Niet omdat je niet meer van het leven zou houden, maar omdat je er zoveel van gehad hebt, dat er gewoon niets meer bij kan. Je bent ‘oud en der dagen zat’ geworden, zegt de Statenvertaling van de

Bijbel (al spreekt zij over aartsvaders die daarvoor aan een eeuw nog lang niet genoeg hadden). Het kan: zat, ladderzat worden van leven. Hoe er dan waardig afscheid van te nemen? Steeds meer ouderen kiezen er voor om de tragiek van een ontluisterend levenseinde vóór te zijn, en zelf uit het leven te stappen. Ze willen dat menswaardig doen, op een manier die past bij hoe mensen willen sterven: zonder nodeloos lijden, niet gewelddadig, in het bijzijn van naasten. Maar ook in overeenstemming met hun persoonlijke waardigheid: ze willen voorkomen dat ze zo'n afgetakeld mens worden dat ze niet meer vrij met zichzelf kunnen instemmen. Daarom vragen ze aan anderen hen daarbij te helpen.

'Uit elk onderzoek komt naar voren dat verlies aan waardigheid, en angst daarvoor, de belangrijkste grond is voor een euthanasieverzoek. Pijn en benauwdheid kunnen we vrij lang goed behandelen. Waardigheid heeft te maken met de kwaliteit van je leven, dat je daar zelf nog enige invloed en grip op hebt. Als er alleen maar lijden en ontluistering is, komt men soms tot de beslissing dat het leven door de ondergrens van waardigheid heenzakt. En wat dan?'

Paul Brand, kinderarts Isalaklinieken Zwolle

Door de komende generatie ouderen zullen de grenzen van de moraal en de wetgeving opnieuw worden verkend en opgezocht. Zij moet ook wel, nu ook het levenseinde steeds meer binnen het bereik van de eigen verantwoordelijkheid gaat vallen. De ethische discussie zal in Nederland vooral over de band van de wetgeving worden gespeeld. Als een van de weinige landen heeft ons land een transparante wet rondom levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding. Voor een steeds groter wordende groep ouderen biedt de bestaande euthanasiewetgeving onvoldoende soelaas. Voor hen is zij eigenlijk ook niet bedoeld. Bij levensbeëindiging op verzoek heeft de wetgever een patiënt voor ogen die ondraaglijk en uitzichtloos lijdt, en die medisch gezien uitbehandeld is. De wet bedoelt de arts die dan zorgvuldig handelt, vrij te pleiten van rechtsvervolging. Hij is bedacht voor dokters en hun zieke patiënten. Maar deze ouderen zijn geen patiënt; zij lijden aan het leven, niet aan een kwaal. Zij komen bij de dokter omdat ze niemand anders hebben, of omdat ze denken dat hij hen fatsoenlijk de verlangde dood kan brengen. Zij zoeken de dood niet omdat hun lichaam pijn doet, maar omdat hun bestaan leeg en zinloos is geworden.

Wat moeten we hiermee aan? Om de toenemende wens tot hulp bij zelfdoding tegemoet te komen, kunnen we proberen de bestaande euthanasiewet zo op te rekken, dat ook geestelijk lijden er onder valt en de arts ook geacht wordt existentiële nood te lenigen. Die weg is bewandeld door de arts die oud-senator Brongersma – niet ongeneeslijk ziek, maar volgens eigen zeggen lijdend 'aan het leven' – in april 1998 hielp te sterven. De Hoge Raad oordeelde in 2002 echter dat de wet zich niet zover laat oprekken. Levensmoeheid kan geen criterium zijn als iemand 'geen medisch geclassificeerde somatische of psychische aandoeningen' heeft. Een KNMG-rapport van de commissie Dijkhuis vond die lezing van de wet toch te strak en bepleitte in 2004

voor een verruiming van zijn interpretatie. De arts heeft een bijzondere, verreikende verantwoordelijkheid om de lijdende mens hulp en bijstand te verlenen. Hoe ver? De discussie daarover gaat moeizaam verder, maar zit eigenlijk op slot.

Misschien moet er een andere weg worden gevolgd, zegt nu de Nederlandse Vereniging voor een Vrijwillig Levenseinde (NVVE), en moet maar eerlijk worden erkend dat de huidige wet voor mensen die 'klaar zijn met leven' niet geschikt is. Deze mensen doen immers geen beroep op de compassie van artsen, maar willen dat hun recht op zelfbeschikking wordt erkend. Niet hun lijden is in het geding, maar hun bestaansmoeheid. En de arts wordt overvraagd, als we hem vragen hen daarvan te willen helpen verlossen. Ook een hulpverlener kan de dodelijke middelen verstrekken. De NVVE maakt zich sinds haar nota 'Perspectieven op waardig sterven' uit februari 2008 sterk voor een verkenning van deze tweede weg ('de hulpverleningsroute'), ook al zal zij blijven proberen de medische route via de bestaande wetgeving verder op te rekken.

Met een zorgvuldig georkestreerde mediaoffensief sloegen een aantal Bekende Nederlanders op leeftijd met de NVVE begin 2010 de handen ineen om door middel van een burgerinitiatief 'Uit Vrije Wil' wettelijk het recht op hulp bij zelfdoding te bepleiten. Iedereen die van nabij de moeiten van de hoge ouderdom kent, zal blij zijn met deze aandacht voor een waardig levenseinde. Nederland vergrijst dubbel. Nu is al een op de vier vijfenzestigplussers tachtig jaar of ouder, in 2050 zullen dat er twee op de vijf zijn. Was de ouderdom ooit een toevalstreffer, nu kun je er bijna op rekenen. We kunnen er ons beter massaal op voorbereiden, en het NVVE-initiatief helpt daar bij. Echter, door de focus zo exclusief op hulp bij zelfdoding te richten, mist de campagne mijns inziens haar doel om op zijn minst twee redenen. Allereerst dreigt de belangrijkste problematiek van het ouder worden (het zoeken naar de zin van en in de laatste levensfase) erdoor te worden versluierd. Vervolgens wordt autonomie verengd tot zelfbeschikking en wordt de echte morele vraag (het beroep op *anderen* bij het helpen sterven) aan het zelfbeschikkingsrecht ondergeschikt gemaakt. Ik volsta met een paar opmerkingen over beide punten.

Wat is de zin van een hoge ouderdom? Waarvoor komt iemand 's ochtends het bed uit, wat houdt hem of haar overeind? Niemand kan die vraag voor een ander beantwoorden. Maar elkaar helpen zoeken ernaar loont. Oud worden is voortdurend jezelf opnieuw uitvinden. Iemand worden die je nog niet was. Het dagelijkse huiswerk voor een zinnige ouderdom bestaat uit het vinden van manieren om daarbij het verval te slim af te zijn. Zingeving als copingsstrategie. Zijn we daarin bedreven en creatief genoeg? Tachtig- en negentigplussers hebben misschien baat bij scholing in levenskunst dan bij een debat over hun doodswens. De hoge ouderdom is echter meer dan alleen fysiek crisismanagement. 'Old men ought to be explorers', dichtte T.S. Eliot. Voor velen is het een nieuwe levensfase, een zijnsmodus in het teken van het vertrek. Je neemt

geen afscheid van het leven, maar je gaat het wel anders bezien. Elisabeth Eybers sprak over haar vergevorderde leeftijd als een periode van 'omgekeerde bloei'. De zin van de hoge ouderdom als innerlijke groei. Maar door vandaag zo te hameren op tijdloze zelfbeschikking, wordt er morgen niet meer geïnvesteerd in het zoeken naar een zinvolle oude dag.

Voor sommigen is de oude dag desondanks een zinloze leegte. Ze hoeven wat hen betreft morgen niet meer wakker te worden. Zij lijden aan verder leven, en het is terecht dat het burgerinitiatief 'Uit Vrije Wil' dat leed invoelbaar wil maken. Een aantal van hen kiest er dan voor zijn leven zelf te beëindigen. Dat is een drama, een ramp. Maar het is geen vergrijp, wettelijk niet en moreel evenmin. Geen mens heeft de plicht tot leven. Niemand kan binnentreden in de gewetensvrijheid van een ander die tot zelfdoding beslist. (Ook religieus gezien niet, voeg ik er als protestant aan toe.) Maar waarom daarbij dan de hulp inroepen van anderen en een beroep op de rechtsgemeenschap om dat te legitimeren? Zelfbeschikkingsrecht wordt zo een claimrecht, die beslag legt op de wil van anderen. De werkelijke morele vraag is niet of ik dood mag (dat mag), maar of anderen mij daarbij mogen of moeten helpen. Het is wonderlijk dat het radicale individualisme dat uit dit burgerinitiatief spreekt opeens extreem sociaal wordt in dit vanzelfsprekende beroep op anderen. Het lijkt enerzijds blind voor het feit dat mensen zo verstrikt zijn in elkaars bestaan dat een vrije wil zelden vrij is (maar beïnvloed door kinderen die je lastig vinden, een buurt die niet meer naar je omkijkt, een samenleving die je als nutteloos en duur wegzet). Maar het is tegelijk naïef in het onmogelijke beroep dat je op anderen doet als je hen – nota bene uit naam van barmhartigheid en mededogen – vraagt een handje te helpen bij jouw dood. Zelfbeschikkers zouden zelfbeschikkender moeten willen zijn.

Het beroep op een wettelijke legitimatie van de hulp bij zelfdoding lijkt mij bovendien een heilloze weg. Is het recht niet per definitie vóór de bescherming van het menselijk leven en tegen de inbreuk die anderen erop maken? De wet moet daarom onvoorwaardelijk op de hand van de levenden zijn. De rechter kan de tragiek van het menselijk bestaan niet verhelpen. Die wordt alleen dragelijk door haar met elkaar tot het uiterste te willen delen.

Het gaat, aldus de NVVE in haar nota 'Perspectieven op waardig sterven', om mensen met een voltooid leven, 'die worden geconfronteerd met een fysieke, sociale en emotionele ontluistering, die hun gevoelens van eigenwaarde zo ondermijnen, dat zij invoelbaar gaan verlangen naar de dood. Zij zijn in hun beleving te oud geworden en willen verlost worden van hun leven.' Voor deze mensen, 'voor wie de persoonlijke waardigheid onomkeerbaar verloren is gegaan en van wie het leven naar eigen beleving geheel is voltooid', bepleit de NVVE straffeloze stervenshulp. Om daarvoor wettelijk ruimte te creëren, stelt ze een uitbreiding van de zorgvuldigheidscriteria voor: naast 'uitzichtloos en ondraaglijk lijden', kan nu ook het 'onomkeerbaar verlies aan

persoonlijke waardigheid' een overweging zijn die iemand vrijwaart van rechtsvervolging. Hij mag je helpen sterven, ook als hij geen dokter is.

Met het binnen brengen van het criterium van 'persoonlijke waardigheid' in de discussie over levensbeëindiging wordt het debat bij de dokter vandaan gehaald. Dat is winst. De arts nu zich weer mag concentreren op waar hij goed in is: zieke mensen beter, of als dat niet meer lukt, hun lijden draaglijk maken. Hij hoeft niet hun hele bestaansproblematiek op zijn schouders te nemen. De neiging om het moderne zinverlies te medicaliseren kan zo een halt worden toegeroepen. De medische beroepsgroep wordt ontlast. Maar tegelijk wordt een prangende vraag nu wel op het bordje van de samenleving als geheel gelegd: wat is dat eigenlijk, onomkeerbaar verlies van persoonlijke waardigheid bij een voltooid leven? Moet je, om er een wettelijk criterium van te maken, het niet ook kunnen toetsen? Wat is voltooid? Wat is waardig? Of en wanneer een leven voltooid is, gedaan is wat gedaan moest worden, alles van waarde achter iemand ligt, elke nieuwe dag een kwelling is, het bestaan als leeg en zinloos beleefd wordt – allemaal omschrijvingen uit het genoemde rapport – het is uiteindelijk aan mensen zelf om dat uit te maken. Totale afhankelijkheid, regieverlies, daarover kun je met elkaar wellicht tot een gedeelde maatstaf komen. Maar gevoelens van vernedering, schaamte, ontluistering, ondermijning van eigenwaarde, het zijn en blijven subjectieve gevoelens.

Is dat erg? Uiteindelijk zal toch niemand anders het verlies van waardigheid toetsen dan de levensmoede oudere zelf? Zo zetten het burgerinitiatief en de NVVE althans de discussie in. Alle kaarten worden op het zelfbeschikkingsrecht gezet. Niet de mate van lijden is aan de orde, maar het recht om het leven te leiden dat ik wil. Niets lijkt dan erger dan het vooruitzicht van dementie, het verliezen van je reflexieve vermogen tot rationaliteit. Het betekent het einde van de zelfcontrole. Anderen zullen je leiden waarheen je misschien niet wil. Moet je, zo als Seneca zich al afvroeg, niet uit het leven stappen voordat het vermogen uitdooft om je af te vragen of het daarvoor tijd geworden is?

Hier dreigt waardigheid aan een te eng begrip van zelfbeschikking te worden gebonden. De andere dimensies van waardigheid, die sterk de sociale erkenningspraktijk benadrukken, klinken er niet meer in door. En de existentiële, innerlijke vrijheid in de verhouding tot zichzelf wordt gereduceerd tot het mentale functioneren van het gezonde brein. (Het verlies van) persoonlijke waardigheid wordt in de lijn van de Stoa en Kant exclusief verbonden aan één menselijke eigenschap. 'Zonder de rede heeft het voor mij geen zin', zei de Vlaamse filosoof Etienne Vermeersch in een interview naar aanleiding van het zelfgekozen levenseinde van zijn dementerende vriend Hugo Claus. Immers 'het geluk van een varken dat goed gevoed wordt, hoeft van mij niet.' (NRC, 29 en 30 maart 2008). Bij wie de rede langzaam uitdooft omdat hij dementert, verschrompelt dan per definitie de persoonlijke

waardigheid. Het is inderdaad een ramp, Alzheimer, voor hen die de ziekte hebben en voor hun naasten die er onder lijden. Geen discussie daarover. Maar de collectieve angst voor het verlies van onze cognitieve vermogens snoert het begrip van waardigheid ontoelaatbaar in. Onze menselijkheid zit niet alleen in ons hoofd, maar ook in ons hart, onze huid en onze handen. Zorg voor het lichaam, aandacht voor een levensgeschiedenis, intimiteit met anderen – ook daarin toont zich respect voor persoonlijke waardigheid, verstaan als iemands innerlijke instemming met de mens die men heeft willen zijn.

Ook bewoners van de afdeling psychogeriatric in het verpleeghuis bezitten zo verstaan een autonomie die gerespecteerd moet worden. Gastmans & Vanlaere beschrijven in hun *Cirkels van Zorg* de casus van Denise die op haar vijftachtigste een CVA krijgt, waardoor ze gedeeltelijk verlamd is, niet meer kan spreken en moeilijk kan slikken. Wat *wil* zij? Alleen via een zorgvuldige omweg van wat haar naaste familie en verzorgenden over haar vertellen, kan er een reconstructie plaats vinden van wie zij als persoon heeft willen zijn en wat ze in dit soort situaties zou hebben gewild. ‘De ethiek manifesteert zich hier als de kunst van het interpreteren van verhalen,’ schrijven deze zorgerthici. Autonomie kan pas in een relationele context tot ontwikkeling komen. Zij is altijd graadueel: iemand kan alleen autonoom zijn, als hij of zij door anderen daarin wordt ondersteund. ‘Mensen verwerven autonomie door hun relaties tijdens hun leven. Om autonoom te zijn en over onszelf te beschikken hebben we dus anderen nodig’.

Meneer wordt opgehaald voor de viering met ziekenzalving. De corsage van kunstbloemetjes had hij al vroeg opgespeld gekregen op zijn nette pak. Maar hij wil niet mee. Een vrijwilliger doet haar best, een verzorgende komt erbij, de geestelijk verzorger, maar hij weigert. Hij lijkt steeds kleiner te worden in al het gesjor en getrek om hem mee te krijgen. “Ga nou maar en laat mij met rust!” schreeuwt hij boos. Zijn corsage heeft hij ook niet meer op. “Maar meneer, waar is uw mooie bloemetje gebleven?” Hij richt zich in zijn volle lengte op en zegt met grote waardigheid: “Die heb ik natúúrlijk geplant!”

In de grote plantenbak op het plein staat een klein, fier, plastic bloemetje, met het steeltje in de aarde.

Evelyn Noltus

Het is daarom de moeite waard niet alleen naar de voltrekking van persoonlijke vrijheid als zetel van menselijke grandeur te kijken, maar ook andere dimensies van waardigheid, eerder in dit boek beschreven, in het debat over waardig sterven te betrekken. We hebben waardigheid als een relationeel goed beschreven, een sociale erkenningspraktijk. Verlies aan waardigheid kan daarom nooit alleen en uitsluitend een subjectieve beleving zijn.

Waardigheid berust om te beginnen op gedeeld mens-zijn, dat een ondergrens aangeeft voor respect en gelijke behandeling. Het vormt de grondlaag op het waardigheidsschilderij. Vanuit dit begrip van *Menschenwürde* bezit elk leven, hoe oud en afgetakeld ook, op voorhand een absolute beschermwaardigheid. Er bestaat geen enkele morele rechtvaardiging om het leven van een Alzheimerpatiënt van minder waarde te achten dan dat van een gezonde puber, en daarom met minder zorg te omringen. Het leven van tachtigers en negentigers heeft niets aan menselijke waardigheid verloren ten opzicht van dat van twintigers en dertigers. Waardigheid berust niet in het bezit van cognitieve of communicatieve eigenschappen, maar in het simpele feit dat men uit mensen geboren is.

‘... en ónder mensen’ geboren voeg ik er aan toe, verwijzend naar Knud Løgstrup’s morele waarneming dat wij niet om het leven met anderen hebben gevraagd. (Hoofdstuk 4.7.) Het is ons in de schoot geworpen, en de anderen die soms tegen wil en dank deel uitmaken van ons leven krijgen we er – soms tegen wil en dank – gratis bij. Met hun bestaan zijn zij aan ons vertrouwen overgeleverd en wij aan het hunne. Wij zijn er daarom ‘van nature’ op gebouwd om elkaars bestaan in bescherming te nemen, niet om elkaar daarin te gemakkelijk te laten gaan. Het leven van anderen is een gave aan ons, zoals wij aan hen gegeven zijn. De ‘last’ die we daarin voor elkaar kunnen vormen (een veelgehoorde reden voor hoogbejaarden om dood te willen) is geen abnormaliteit die we moeten opheffen door dood te willen, maar hoort nu eenmaal bij een leven waarin ook de lusten gedeeld worden.

Waarom willen oude mensen niet langer leven? Een andere reden kan zijn dat ze geestelijk ‘op’ zijn, de moed, de energie of beide verloren hebben om nog iets nieuws in hun leven te beginnen. Fysiek zijn het overlevers, maar mentaal hebben ze alle veerkracht verloren. Geen wonder: voor het eerst in de geschiedenis moeten we het leren het massaal een eeuw lang met onszelf uit te houden. Niet zo vreemd dat ons dat vaak niet lukt. Alain Ehrenberg spreekt over depressies als ‘la fatigue d’être soi.’ Maar zijn de tachtigers en negentigers die fysiek gezond gebleven zijn, maar doodmoe van zichzelf, nu ook ‘te oud’ om te leven? Hier past geen categorisch oordeel. Het zou kunnen, maar het zou ook een tijd- en cultuurgebonden oordeel kunnen zijn over de beperkte veerkracht van de wil om te leven. De gemiddelde levensverwachting is nu rond de tachtig, maar kan in de volgende eeuw honderdtwintig worden. De medische wetenschap garandeert ons nu al bijna een lang leven, maar wellicht straks dankzij wat psychofarmaca – de verwachtingen rondom de stof rapamycine zijn hooggespannen – ook nog eens een vitaal en gezond leven. Het is mogelijk dat hoogbejaarde mensen nu nog te gemakkelijk de afkeer van oude mensen die hen aan de dood herinneren verinnerlijken en daarom van zichzelf genoeg krijgen. Disengagement is een kwestie van timing, zeiden we. Men kan ook ‘vóór zijn tijd’ willen gaan.

Waardigheid is een erkenningspraktijk. Dat wordt des te meer zichtbaar bij wat we – de tweede laag op het waardigheidsschilderij – sociale waardigheid genoemd hebben, die berust op status en verdienste. Ook die moeten we bij het waardig sterven betrekken. Wellicht krijgen sommige hoogbejaarde ouderen het gevoel dat hun leven achter de rug is, doordat hen dat door anderen wordt aangepraat. Ze hebben het gevoel niet meer van nut te zijn, anderen tot last. Erkenning van hun menselijke waardigheid betekent ook hen onvoorwaardelijk als een volwaardig lid van de menselijke gemeenschap blijven beschouwen. Het sociale isolement waaronder veel ouderen lijden, is zo gezien een maatschappelijke misstand, een morele schande, geen legitimatie voor levensbeëindiging. De samenleving zou hen langer bij zich moeten willen houden en hen niet zo snel moeten willen laten gaan. In onze samenleving verliezen oude mensen echter hun waardigheid vooral, doordat zij achteloos vergeten wordt. Ouderen hebben meer en andere verdiensten dan alleen die in een competitieve prestatie maatschappij gewaardeerd worden. De wijze levenskunst van een sterke persoonlijkheid kan van groter betekenis zijn dan haar productiviteit.

De derde betekenisdimensie aan waardigheid tenslotte, persoonlijke waardigheid in de strikte zin van het woord, hebben we verbonden aan de existentiële vrijheid waarmee iemand in een verhouding tot zichzelf, tot zijn identiteit staat. Het is vooral deze dimensie van waardigheid die in de discussie rond levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding in het geding is. Kan zij echter worden vereenzelvigd met *zelfbeschikking*? Zijn wij wel de enige beschikkingshouders over onszelf, de eigenaars van onze identiteit? Identiteit is een sociale constructie, hebben we gezegd. Zij berust op onze identificatie met wat er door onze omgeving aan modellen wordt aangeboden. Zo verstrikken we ons in een geschiedenis met anderen, die op hun beurt voor hun identiteit ook weer afhankelijk worden van ons. Pijnlijk wordt die verstrengeling in de rouwervaring. Het verwerken van het verlies van een partner vraagt om noeste identiteitsarbeid, waarbij men tot een nieuwe zelfdefinitie moet zien te komen zonder de beminde ander. Niet alleen de ander is verloren, ook het ik. De discussie over levensbeëindiging inzetten en willen beslissen met: ‘dat ik toch met mijn leven mag doen wat ik wil,’ is een ontkenning van het feit dat ook anderen aandelen hebben in mijn bestaansonderneming. Wie een eind maakt aan zijn leven, zegt eenzijdig de aanspraken van anderen op het delen in zijn identiteit op.

Wie eigenhandig uit het leven stapt neemt een ultieme, allerlaatste stap. Alles afwegende, erkent men dat anderen weliswaar deel uitmaken van zijn of haar identiteit, maar men neemt uiteindelijk de eenzijdige beslissing om die niet het zwaarst te laten wegen. De vrijheid om een eigen keuze te maken geeft de doorslag.

In de vrije verhouding tot zichzelf rust de grandeur van mensen, hebben we gezegd. Dat heeft als uiterste consequentie dat de waardigheid van hen die uiteindelijk in vrijheid en weloverwogen de keuze maken om een eind aan hun leven te maken,

respect verdient. Niemand heeft de plicht om te leven. In de verhouding die men heeft tot zichzelf (en tot God, voegt een gelovige eraan toe) kan en mag niemand anders binnentreden. Erkenning van persoonlijke waardigheid betekent in dit geval: de handen van hen aftrekken. Hen laten gaan, en niet koste van wat kost in leven willen houden.

De heikele morele vraag ligt dan ook niet bij de zelfdoding (voor wie echt op zijn eind is, bestaat er een moreel recht daartoe), maar in de *hulp* daarbij geboden. Mag iemand daarvoor een beroep doen op derden (de arts, een hulpverlener, een naaste)? Is men uit respect en barmhartigheid verplicht, of minder sterk: is het moreel geoorloofd iemand te helpen sterven, zodat men van strafvervolging is vrijgepleit? En stel dat, wanneer wel en niet? De discussie daarover dient in alle openheid te worden gevoerd. Als waardigheid echter een wederkerige erkenningspraktijk is, is ook de waardigheid (in de diepste, persoonlijke zin van: vrije instemming) van degene op wie men een beroep doet in het geding. De weigering mee te werken aan iemands dood kan even waardig zijn als de wens om te sterven.

Hoe het maatschappelijk gesprek over hulp bij zelfdoding ook zal verlopen, de wetgeving zal op de hand van de levenden moeten blijven.

Hoofdstuk 8. Een mooi mens. De esthetiek van de ouderdom

Jong en mooi, oud en lelijk – die combinatie klinkt ons vertrouwd in de oren. Het omgekeerde: oud en mooi wordt wel van antieke meubels, een schilderij van Oude Meesters, een kasteelruïne of een Middeleeuws dorpje gezegd, maar zelden van mensen. Men zou denken dat het vroeger anders was en dat andere culturen de schoonheid van de ouderdom meer konden waarderen dan onze opgefokte jeugdcultuur, waarin het draait om jong zijn. In de Bijbelse Spreuken houden ze elkaar nog netjes in evenwicht: ‘de pracht van jonge mensen is hun kracht, de sier van oude mensen is hun grijze haar’. (Spreuken 20,29) Maar ook daar heeft het al iets van een vruchteloze bezwering, zo dicht op het boek Hooglied dat de vitaliteit en de erotiek van de jeugd bezingt: ‘Je bent zo mooi, vriendin van mij, je bent zo mooi! Je ogen zijn duiven. Wat ben je mooi, mijn lief.’ (1, 15) Wereldwijd heeft de schoonheid van de jeugd door de eeuwen heen de lelijkheid van de ouderdom als pendant gehad. Nambikwara indianen kunnen het heel kort zeggen; zij hebben slechts één woord voor jong en mooi, en één woord voor oud en lelijk. In dit laatste hoofdstuk wil ik het waardigheidsschilderij afmaken, de finishing touch aan de waardige ouderdom geven met een glanzende vernislaag. Ik wil over schitterende oude mensen schrijven. Maar het lijkt onbegonnen werk.

8.1 Adembenemend lelijk

Voor beide tradities die de westerse cultuur hebben gevoed, de klassieke oudheid en de Bijbelse, is er immers maar één levensfase mooi, en dat is de jeugd. De Grieken kunnen de Bijbelschrijvers de hand reiken. Als Hippias in Plato’s gelijknamige verhandeling over de schoonheid op verzoek van Socrates het begrip schoonheid wil omschrijven, komt hij meteen met deze definitiepoging: ‘In feite, Socrates, weet het goed, als ik de waarheid moet zeggen: een schoonheid is een schoon meisje.’ Een mooi meisje definieert wat schoonheid is, niet andersom. Ook al blijft er vervolgens onder de borende vragen van Socrates van deze omschrijving niets heel (er volgen nog zes andere pogingen), de vereenzelviging van jong en mooi ligt Hippias voor op de lippen.

En wie niet? De Griekse oudheid en het jonge christendom konden wat hun voorliefde voor de schittering van het jong zijn de handen ineen slaan. Homeros roemt de jeugd van Achilles en Ajax. Olympiërs als Zeus, Apollo en Aphrodite hebben het niet zo op oudjes als Kronos en Nestor. Ook het christendom raakt met zijn jeugdige Christus op de hand van de jongeren. Waarom hij moest sterven op zijn drieëndertigste? Omdat God hem de moeite van de ouderdom wilde besparen, schreef Dante. In de opstanding zullen kinderen en grijsaards dan ook weer allemaal rond de dertig worden, herschapen met de ‘perfecte leeftijd’ van Christus, leerde de kerk. En is perfectie niet hét klassieke kenmerk van schoonheid?

Voor de kerkvaders stond de ouderdom daarentegen voor zonde en verval. Daar gold slechts één remedie tegen, de geestelijke wedergeboorte. 'Onze ouderdom zal een echte jeugd zijn', schrijft Augustinus daarover, 'een groene ouderdom, een altijd groene ouderdom.' Ook voor hem is jong mooi, en oud lelijk: 'We zouden de schoonheid met de ouderdom willen verenigen, maar die twee verlangens zijn onverenigbaar. Als u oud wordt, denk niet dat u uw schoonheid kunt bewaren, zij vlucht voor de komst van de ouderdom, en men kan niet tegelijk in een en dezelfde persoon de kracht van de schoonheid en de klaagzangen van de ouderdom zien wonen.' In de christelijke overlevering geldt het Bijbelse paradijs als de plek waar iedereen voor altijd jong is. 'Niemand wordt er ouder, niemand sterft er', weet de Syrische kerkvader Efraïm van Nisibe in de vierde eeuw te melden. Voor de jongeling Adam betekende de verdrijving uit de hof van Eden het verlies van zijn eeuwige schoonheid. Toen begon oud worden pas echt.

Is er niet een weg terug naar het paradijs? De middeleeuwers zochten aansluiting bij de klassieke oudheid en bij Keltische mythen en droomden van een fontein der jeugd, het meest bekend geworden door het schilderij van Lucas Cranach de Jongere (1515-1568). Grieken zochten in de bron Catalos hun verjonging, christenen in het water uit de hof van Eden. Begin dertiende eeuw bezingt Huon van Bordeaux het paradijselijke levenselixir: 'Wie ervan drinkt of zijn handen er mee wast, wordt genezen ook al was hij ziek en hij krijgt weer de leeftijd van dertig jaar ook al was hij oud en afgetakeld.' Wie wil niet voor eeuwig dertig zijn? De vraag lijkt een open deur, maar christenen hadden een extra reden om naar die leeftijd te verlangen. Zo oud was Jezus, Zoon Gods geweest in de kracht van zijn leven.

De renaissancekunst oriënteerde zich opnieuw op de klassieke oudheid. Geen wonder dat het refrein van jong en mooi, oud en lelijk dan krachtig en in vele toonaarden wordt herhaald. De kunst krijgt een nieuwe functie, los van de christelijke symboliek. De aandacht richt zich op de zichtbare en zintuiglijke werkelijkheid, die meer is dan een vehikel van symbolen, een doorkijkje op de eeuwigheid. De renaissancekunst spreekt de individuele kijker niet alleen meer toe, maar ook aan. Zij wil het hart van de toeschouwer door schoonheid ontroeren. Maar ook: door lelijkheid ontzetten.

Is de ouderdom niet afschuwelijk, als men 'lelijke gravin' van Quentin Massys (geschilderd in 1530) goed in zich opneemt? Het schilderij staat in zijn wanstaltigheid model voor alles wat een vrouw maar lelijk kan maken: het verlies van haar jeugd, de disproportionaliteit en lomphheid van haar vormen, haar gerimpelde borsten. Het schilderij stuurt het gevoel van de toeschouwer en doet de kijker beseffen: dit is geen vrouw meer, maar een mislukte travestie, een monster in vrouwendracht. Niet echt een doek om boven de bank te hangen.



Afb. 10 Quentin Massys, De lelijke gravin

Afb. 11 Domenico Ghirlandaio, Portret van een oude man met jongen

Is de grootvader met zijn kleinzoon die Domenico Ghirlandaio in 1488 schilderde (te zien in het Louvre) zoveel aantrekkelijker? De verwachtingsvolle blik van het beeldschone jongetje kijkt in het trieste gelaat van een Florentijnse koopman, een opvallende lelijkerd, kalend, met een verdwaalde pluk haar op zijn bepukkelde voorhoofd en een grotesk misvormde neus. Het schilderij houdt de aandacht vast doordat beide blikken elkaar kruisen en elkaar gevangen houden: het hopende niet-weten van het kind ontmoet de berustende levenservaring van de oude man. Op de veelzeggende achtergrond echter een kronkelende levensweg, met nog groen, fris loof aan de boom maar een steil, verdord rotslandschap in de verte. De esthetische boodschap is duidelijk: Het mooiste is jong te zijn en de weg naar de ouderdom valt lelijk tegen. De tragiek die het schilderij terecht beroemd maakt, is dat de één het nog moet ontdekken terwijl er voor de ander geen weg terug meer is.

Harmonie en evenwicht is voor het klassiek Griekse schoonheidsideaal dat door de renaissance werd aangehangen een belangrijk kenmerk van het schone. Schoonheid is welgeproportioneerde perfectie. Welnu, wat heeft een oude vrouw dan nog te bieden? De burleske dichter Francesco Berni schreef rond 1530 een anti-sonnet op zijn bepaald onaantrekkelijk oude geliefde. Om het contrast tussen de lelijke, oude vrouw en een jonge schoonheid te verhevigen zijn het 'gouden haar' en de 'paarlen tanden' uit de toen gebruikelijke omschrijvingen voor een bevallige dame vervangen door kalend grijs en een glazen oog, typerend voor de oude vrijster.

'Dun zilver haar, zonder kunstvaardigheid

En strak gelegd om 't gouden schoon gelaat;

Een rimplig hoofd, dat mij verbleken laat,

Waar elke pijl van liefd' en dood op splijt;

Een paarden oog, zo loens en uit 't verband,

Dat 't ieder voorwerp anders schijnen doet;

Sneeuw witte wimpers en – 'k verlies de moed –

De vingren kort en dik aan elke hand;

Lippen van melk, een mond hemels en wijd,

Een ebbenhout gebit, in scheve lijn:

Een ongehoord', onzegre harmonie;

Haar zeden streng en vol hooghartigheid.

O, godlijk dienaarschap van Amor, zie,

Dat dit de schoonhêen van mijn Vrouwe zijn!

Francesco Berni

De lelijkheid van de ouderdom is adembenemend. Zijn harmonie, dicht Berni hier letterlijk, is 'inaudita ineffabile', ongehoord en onuitsprekelijk. Komt het woord esthetiek niet oorspronkelijk van het Griekse *aisthesis*? Het woord verwijst naar een snik (*aisthou*), een plotselinge korte ademtocht bij verbazing of afgrijzen. Het sonnet doet een beroep op een ervaring die, zoals Immanuel Kant later in zijn esthetica opmerkt, concepten en begrippen overstijgt omdat ze niet onder woorden is te brengen en aan de taal voorafgaat. De esthetische ervaring begint bij de schrik van de verrassing, de stokkende, van verbazing ingehouden adem. Zij is een ervaring 'ohne Begriff', je weet niet waarom. Maar je schrikt je wezenloos van zo'n oud mens. Haar aanblik is afgrijselijk.

Hoe dan ooit nog van de *schoonheid* van de ouderdom gesproken? De zintuiglijke ervaring van een mooi, oud mens moet blijkbaar in meer, of in iets anders liggen dan in de harmonische vorm van wat we zien, ruiken, horen, voelen en tasten. Wat we zien is immers een lichaam dat zijn vorm juist verliest. James Hillman beschrijft zijn eigen vervalsproces plastisch als de Grote Verzakking: 'Wallen onder de ogen, dubbele kinnen, hangwang, hangborsten, lubberend vel rond de bovenarmen, een hangbuik, een uitgezakt achterste, een bungelend scrotum, verzakte schaamlippen; zelfs de

oorlelletjes worden langer en groeien richting grond.’ Het is een ironisch zelfportret dat nog deernis of een glimlach bij anderen op kan wekken. Max Frisch beschrijft de esthetische ervaring van het oude lichaam verontrustender, omdat er weerzin en afkeer in doorklinkt. In een hoofdstuk met als motto de woorden van Michel de Montaigne ‘Zo val ik uiteen en ontglip mezelf’, lezen we: ‘Als hij kauwt hebben wij geen trek in hetzelfde eten. Als hij nog rookt, sabbelt hij; zijn sigaar is altijd nat, de as valt op zijn buik of op zijn dijen. Hij kan een mooie kop hebben, vooral als hij mager is; ook dan heeft hij meestal een ballonachtige buik, vandaar zijn gespreide dijen als hij zit. Als er meerdere van hen bij elkaar zitten, dan moet je aan amfibieën denken; ze hebben niets met ons te maken.’

Frisch geeft precies aan waarom we met het oog op de waardigheid van oude mensen er toch alle belang bij hebben om tenminste iets van schoonheid in de ouderdom te ervaren. Wat mooi is is – letterlijk – aantrekkelijk, wat lelijk is stoot af. Voor schoonheid zetten we ons in, we komen dichterbij wat we mooi vinden, van wat lelijk is willen we niets weten en keren ons ervan af. Wat mooi is, koesteren we als iets van waarde, wat lelijk is, is waardeloos geworden en laten we het liefst aan zijn lot over. Wat is een oud mens waard? Met die vraag begon ik dit boek. Ik heb er met tekst een antwoord op willen geven. De esthetische ervaring trekt zich echter van woorden niets aan. Zij gaat aan de taal vooraf. Het oordeel over oude mensen is dan ook al vaak gevormd, voordat er een woord is gewisseld. De bedompte geur van een te weinig geventileerde kamer, de beige overjas, de vormloze bloemetjesjurk, het te grote kunstgebit – je kunt ervan zeggen wat je wilt, maar ze vormen het oordeel over iemands waardigheid ‘ohne Begriff’, zonder dat er iets gezegd is.

8.2. Elegant en glorieus oud worden (het klassieke schoonheidsideaal)

Aantrekkelijke schoonheid in de ouderdom moet blijkbaar in iets anders, in iets meer liggen dan in de eerste, oppervlakkige ervaring. Oude mensen lijken meer op een complex gedicht, dat zijn geheim pas prijsgeeft na intensieve lezing, dan op een goed in het gehoor liggend rijmpje of een simpele deun. Wat maakt oude mensen mooi?

Ik ga in mijn zoektocht naar een antwoord te rade bij de esthetica, de filosofische bezinning op schoonheid. De Franse filosoof Marc Sherringham ontwaart in de geschiedenis van de wijsbegeerte drie fundamentele basistheorieën, paradigma’s, waarmee de vraag wat iets of iemand mooi maakt, wordt beantwoord. Naast het klassieke paradigma, dat van de klassieke oudheid tot ver in de moderne tijd domineert, onderscheidt hij een kritisch paradigma, waaraan de naam van Immanuel Kant is verbonden. Tenslotte heeft ook de negentiende eeuwse romantiek een eigen schoonheidsopvatting ontwikkeld. Ook al volgen ze elkaar op in de tijd, in feite bestaan ze volgens Sherringham nog steeds naast elkaar. Ze worden alle drie aangehangen.

De drie door hem geordende perspectieven helpen mij bij de verwoording van de ervaring van luister van oude mensen. Ik beschrijf ze achtereenvolgens kort, en vraag me daarbij af of en waarin ze open staan voor de gedachte dat er ook schoonheid te beleven is aan de ouderdom.

Laten we inzetten bij Socrates' vraag in de *Grote Hippias* naar wat schoonheid en schoonheidservaring precies is. Een mooi meisje, zegt Hippias spontaan. Maar als we niet verder komen dan een mooi meisje, zullen we nooit enige glans in de ouderdom ontdekken. Hippias doet echter na deze eerste 'definitie' nog een aantal verwoede pogingen om tot een omschrijving van schoonheid te komen. Ze hebben allemaal het klassieke schoonheidsideaal in onze cultuur gevoed. Sommige van zijn definitiepogingen helpen ons verder bij de vraag of ook oude mensen luister kunnen bezitten. Mooi is iets als het een sieraad is, is bijvoorbeeld één zo'n omschrijving, die Plato in de dialoog van Socrates met Hippias opvoert. Iets is mooi als het een sierlijke verschijning is, een vrije elegantie heeft. De elegantie van een Korinthische zuil in Athene of de Erasmusbrug in Rotterdam: je ziet niets van de hoeveelheid kracht waarmee hij een groot gewicht draagt, je merkt niets van de hoeveelheid werk die hij moet verzetten.

Kunnen sommige mensen ook niet zo sierlijk en gracieus ouder worden? Iemand die met elegantie oud wordt ('gracious aging' is inmiddels een gevleugelde term in de VS) laat niet de moeiten en de inspanningen zien die het ouder worden hem of haar kost, maar toont de vrijheid om daar bovenuit te stijgen. De wordingsgeschiedenis van het woord waardigheid, *dignitas*, verwijst ook in die richting: het komt van het Latijns zelfstandig naamwoord *decus*, dat versiering kan betekenen.

De schrijfster Josepha Mendels vertelde eens, hoe zij als tachtigjarige, altijd mooi opgemaakt en feestelijk opgedoft haar Parijse appartement verliet om uit te gaan en dan van haar eveneens bejaarde medebewoonsters onder aan de trap meewarig te horen kreeg: 'Ah Madame, vous voulez plaire encore?' De oude dames waren zelf in de val gelopen van jong-is-mooi en oud-is-lelijk. In een met zorg uitgezochte jurk, een paar kleurrijke oorbellen, een sierlijk collier of een zorgvuldig kapsel kan een vrijheid worden uitgedrukt, die het vervallen lichaam, onderworpen aan de wetten van de eindigheid, niet meer in staat is te laten zien. We kunnen in het sieraad natuurlijk alleen een verhulling van het verval zien, een versluiering van de sterfelijkheid. Maar we kunnen het ook als een expressie van waardigheid beschouwen. Een collier kan de last van de ouderdom niet alleen draaglijk maken, maar haar ook transcenderen.

'Ze borstelt mijn schriële lokken op zonder dat haar blik blijft haken aan de tronie met de grijns van een mummie, die me iedere ochtend in de badkamerspiegel van mijn eigen vergeelde kiezen uitlacht. Dat karkas, dat bespottelijk genoeg nog steeds de lust
--

van een meisje herbergt, en bij de aanblik van de glazenwassers in hun gondel nog altijd naar hun kruis loert als een bakvis naar een lolly. (...)

Ze verzorgt mijn nagels, kijkt in de la van de kaptafel welke oorringen bij mijn blouse passen. Ze vindt het niks teveel gevraagd om een scharminkel als ik elke dag weer een paar karaat onnozele waardigheid om de hals te hangen.'

Erwin Mortier

Plato probeert nog andere definitiepogingen van schoonheid uit. Iets is mooi omdat het passend bij zijn doel is, bijvoorbeeld. Ook die ervaring herkennen we. De aerodynamica van een mooie auto bijvoorbeeld, die snelheid mogelijk maakt maar tegelijk ook vaart suggereert. Of de techniek van een schaatser die laag gezeten op hoge snelheid beentje-over een bocht neemt. Hij moet wel, de krachten van de natuur vereisen het; maar toch, wat is het mooi om te zien is. Zou het zo kunnen zijn dat dit 'passend zijn' ook oude mensen mooi kan maken? Iemand van zeventig die zich gedraagt of kleedt als een jonge dertiger, gedraagt zich niet passend bij zijn leeftijd. En omgekeerd. Iets klopt er niet in het plaatje, voelen we, iets maakt het lelijk. De rapheid van de jeugd en de vertraging van de ouderdom moet je niet met elkaar verwisselen. 'Qui n'a pas l'esprit de son âge, de son âge a tout le malheur' (wie niet de geest heeft van zijn leeftijd, krijgt alle ellende van zijn tijd over zich heen'), schreef Voltaire. Mooi noemen we iemand als zijn of haar leefstijl, levensfase en leeftijd in balans met elkaar zijn. Bij elkaar passen.

De schoonheidsdefinities van Hippias worden door Socrates echter één voor één gefileerd en uiteindelijk allemaal stuk geredeneerd. Ze voldoen namelijk nooit helemaal, of omdat er altijd iets mooiers kan worden bedacht dat niet in de omschrijving past (een schone god die de schoonheid van het jonge meisje doet verbleken) of iets lelijks dat er wel binnen past (een schone pot, die goed past in de keuken maar die we niet mooi noemen).

Een omschrijving die meer in de buurt komt van waar we naar zoeken als we spreken over een 'mooi oud mens', komen we tegen in Hippias' vierde definitiepoging, waarin hij het over een heel andere boeg gooit. Mooi zijn, zegt Hippias, in het nauw gedreven door de altijd maar doorvragende Socrates, ligt niet besloten in de eigenschap van een afzonderlijk ding, maar in de waarde van een heel mensenleven. Schoonheid heeft met een waardig leven te maken, esthetiek met ethiek. 'Dan zeg ik dat het schoonste altijd, voor iedereen en overal, dit is: rijk te zijn, gezond, geacht door alle Grieken, en, oud geworden, na zijn eigen ouders bij hun overlijden een schone begrafenis te hebben bezorgd, van zijn eigen nakomelingen zelf een schone en prachtige teraardebestelling te ontvangen.' Mooi is, zegt Hippias hier, een mooi leven gehad hebben. Voor een Grieks stadsburger betekent dat niet alleen lang en in goede gezondheid geleefd te hebben,

maar ook en vooral: ruime sociale erkenning hebben ontvangen als lid van de polis, een waardering die een goede reputatie oplevert.

Ook al gaat het ons vandaag minder om publieke roem en meer om persoonlijke identiteit (zie hoofdstuk 5), is zo'n schoonheidservaring niet nog heel herkenbaar voor ouderen vandaag? Het is mooi als anderen je graag zien staan, je hebt letterlijk een aantrekkelijke status. Je bent een mooi en goed mens. De Grieken spraken in één adem van mooi-en-goed, *kalokagathos*, als ze zo'n deugdzaam mens bedoelden, een goed gelukt exemplaar van de menselijke soort, wiens leven in alle opzichten 'gelukt' was. Zo zeggen ook wij nog steeds dat iemand 'een mooi leven gehad heeft'. We bedoelen dat niet zozeer hedonistisch (iemand heeft het er flink van kunnen nemen), maar eerder zo dat iemand voluit zijn of haar talenten heeft kunnen ontplooien en daarvoor als uitblinker erkenning heeft ontvangen. Als we van iemand zeggen dat hij of zij een schitterend, prachtig mens is, ligt het ethische en esthetische oordeel dicht bij elkaar: in de schoonheidservaring ligt ook de lof van anderen over een excellente manier van mens zijn besloten. De vroege middeleeuwer Boëthius (ca. 480–524) verwijst in zijn verhandeling *Over de Troost van de Filosofie* naar dezelfde verwantschap tussen het schone en het goede als hij constateert dat het bekleden van een hoog ambt niet genoeg is voor het verwerven van publieke waardigheid. Een dignitaris verdient de publieke erkenning van zijn waardigheid pas als hij haar met deugd vervult. 'Het deugdzaam leven kent een eigen waardigheid die ze onmiddellijk doorgeeft aan degene met wie ze verenigd is. Publieke ereposities vermogen dit niet, en het is dus duidelijk dat zij niet de ware *schoonheid van de waardigheid* bezitten.' (De consolatione philosophiae, boek III, iv).

Boëthius voegt zo nadrukkelijk een esthetische dimensie toe aan het begrip waardigheid. Hij beperkt haar echter tot de schittering van hoogwaardigheidsbekleders. Ik zou graag ook glans en glorie aan oude, gewone mensen willen toekennen. Maar op basis waarvan schittert een oud mens? Ligt er alleen schoonheid in de publieke uitstraling die iemand op basis van een excellent leven heeft verworven? Socrates wil er niet aan. Wat als jij bijvoorbeeld al jong sterft op het veld van eer, lang voordat jij jouw ouders hebt kunnen begraven? Ook zo'n krijgheld is toch een prachtig mens, al heeft hij als mens niet voluit kunnen excelleren en daarvoor waardering ontvangen? Opnieuw blijkt een omschrijving van schoonheid te eng om helemaal recht te doen aan wat wij 'mooi' noemen.

Hippias komt er in Plato's dialoog niet uit en moet tenslotte de waarheid van het Griekse spreekwoord: 'het schone is lastig' erkennen. Het schone laat zich niet in een definitie vangen. We scheren er opnieuw nog een keer rakelings langs als we erkennen dat schoonheid, hoe je het ook omschrijft, op zijn minst altijd gepaard lijkt te gaan met zintuiglijk welgevalen. Van Plato tot Kant is dat een constante in de esthetica: mooi is wat bevalt. Maar gaat schoonheid daarin ook op? Plato zelf verwijderd zich

steeds meer van het zintuiglijke en beschouwt uiteindelijk alleen de goddelijke Idee van volmaaktheid als schoon in de volle en ware zin des woords. Hoe meer hij er over nadenkt, des te verder raakt hij verwijderd van het mooie meisje (of in zijn Symposium: de mooie jongens) waarmee hij begon. Maar als schoonheid tenslotte gelijkstaat aan goddelijke Perfectie, hoe kun je dan ooit nog een eindig mens van vlees en bloed mooi noemen? Met Plato alleen lijkt dat onmogelijk. De klassieke schoonheidservaring kan alleen maar opstijgen, weg van het zintuiglijke, aardse bestaan.

Met de komst van het christendom kwam er in de esthetica echter ook een tegenbeweging op gang die van boven naar beneden denkt, van de goddelijke volmaaktheid naar de imperfectie van het lichaam. God schiep immers de mens naar zijn beeld en gelijkenis, en wordt in Christus mens. Een gebeuren dat in de christelijke traditie plastisch beschreven wordt als: vleeswording, incarnatie. Het middeleeuwse schoonheidsideaal hinkt daarom op twee gedachten, een Griekse en een Bijbelse. Enerzijds is er de lijn van Plato: mooi is dat wat volmaakt is wat het van zichzelf uit behoort zijn, in orde, harmonieus in evenwicht met zichzelf. Lelijk is dat wat uit proportie is, misplaatst. De kunst probeert de goddelijke volmaaktheid bij benadering te imiteren. Maar mooie kunst kan in haar zintuiglijkheid niet meer dan een slap aftreksel bieden van de volmaaktheid van het goddelijke Zijn zelf. Mensen kunnen niet mooi zijn, alleen God is schitterend. Dit esthetische paradigma kreeg in de loop van de christelijke jaartelling een sterke religieuze ondersteuning en verdieping. De ziel verlangt naar God zoals het onvolmaakte verlangt naar perfectie. We zagen hierboven al, dat Augustinus het verval van het oude lichaam en de ervaring van schoonheid niet met elkaar wist te combineren. Begrijpelijk, omdat hij doordrenkt was van dit platoonse schoonheidsideaal.

Er is echter nog een tweede lijn in de christelijke esthetica. De middeleeuwen brachten tegelijk ook een vernieuwing in het schoonheidsideaal aan, door het op te nemen voor het lichaam. En dan komt ook het oude lijf weer in beeld. Het platoonse wantrouwen tegen het lichaam als kerker van de ziel ging concurreren met de lofzang op het menselijk lichaam als beeltenis van God de Schepper. De kunstenaar is meer dan een slechte nabootser van de perfectie; hij is ook een kleine imitator van de scheppende God. Het wantrouwen tegen het lichaam en de materie wordt in deze esthetica weggenomen. Het lichaam vat, als 'tempel van de Heilige Geest' (1 Corinthiërs 6, 19) door zijn vorm en kleur, heel de schoonheid van de schepping samen.

Door deze herwaardering van het lichaam krijgt de middeleeuwse kunst ook oog voor minder perfecte lichamen. Kunst is geen imitatie, maar incarnatie van het goddelijke. Dan kan er ook hemelse schoonheid schitteren in een oud, mismakts mens. Is de lijdende God van het christendom niet vlees en bloed geworden in de man van Smarten? Er komt ruimte voor tragische kunst, zoals de *Melancholia* van Albrecht Dürer. Ook de ambivalenties van de ouderdom mogen dan in beeld komen. Een mooi

voorbeeld daarvan is de Maria Magdalena van Donatello (1386-1466), een houtsnijwerk gemaakt rondom 1455 door de dan inmiddels zeventigjarige kunstenaar. Ik citeer de beschrijving die Harald Hendrix ervan geeft:

‘De kunstenaar heeft op allerlei manieren getracht de onaantrekkelijkheid van de figuur te accentueren: in de uitbeelding van haar lichaamsdelen die de tekenen van gevorderde leeftijd verraden, in de haardos die nadrukkelijk als ongekamd en onverzorgd wordt weergegeven, en vooral in de textuur van het gewaad, dat niet alleen zeer eenvoudig lijkt te zijn maar bovendien, door de minutieuze bewerking van het hout, meer een voddenlap dan iets anders lijkt te zijn. Het is opvallend en beslist ongewoon dat Donatello zich zoveel moeite heeft getroost om deze lelijkheid uit te drukken, zonder overigens een lelijk beeld te maken. Wat deze sculptuur uitdrukt is dan ook niet lelijkheid, maar intense devotie.’

Harald Hendrix



Afb. 12 a en b Donatello, Maria Magdalena

Maar is het nu enkel door haar devotie dat deze lelijke oude vrouw opeens niet meer lelijk is? Is wat het beeld zo indringend maakt alleen te danken aan de pose van haar vroom gevouwen handen? Is de vrouw niet ook gewoon mooi, omdat haar gelaat het verdriet tot uitdrukking brengt om wat het leven haar gegeven en weer ontnomen heeft? De oude Maria Magdalena, de vrouw die als geen ander Jezus liefhad, doet hier wat zoveel oude vrouwen doen die een partner of kind verliezen: bitter treuren om het verlies van hun beminde, en des te bitterder naarmate de herinneringen krachtiger en zoeter zijn. De vrouw mag dan oud en lelijk zijn, het kunstwerk is mooi omdat het door de onaantrekkelijkheid van het vervallen en verwaarloosde lijf heen een doorkijkje geeft in de verscheurde ziel van een vrouw van smarten. Het laat een liefde zien die sterker is dan de dood.

Kan kunst zo niet als gids fungeren in het kijken naar oude mensen? Donatello toont een intense liefde voor het leven die zich in de ogenschijnlijke lelijkheid van een oud lijf heeft geïncarneerd. Die intensiteit overstijgt in schoonheid de lelijkheid van het

lichaam. Zij toont zich in een stel verweerde handen, een doorgroefd gelaat en een blik die meer ziet dan wat voor ogen is.

Het schoonheidsideaal van de renaissance, volgend op de middeleeuwen, is weer teveel op de klassieke Griekse harmonie en volmaaktheid geënt, dan dat ze in deze lijn verder zou kunnen denken. Niet alleen de Adam van Michelangelo in de Sixtijnse kapel is krachtig en gespierd, ook zijn Schepper zelf is een bodybuilder op leeftijd. We komen wel oude lichamen tegen in de schilderkunst, maar dan – zoals bij Jusepe Ribera die in 1630 zijn Paulus de Heremiet schildert (het hangt in de kathedraal van Malaga) – als afschrikwekkende, getormenteerde mannenlichamen die door hun ascetische gestalte godsvrucht willen oproepen. Ze ontroeren niet. De renaissance hield niet van oude mensen, en liefdevolle aandacht is nu eenmaal wel een voorwaarde om iets van schoonheid te kunnen ervaren.

8.3. Belangeloze aandacht (het moderne schoonheidsideaal)

De moderne tijd vervolgens, nam afscheid van het platoonse idee dat schoonheid een objectieve eigenschap van de werkelijkheid zelf is, een – zoals de middeleeuwers zeiden – ‘transcendentiaal’. De klassieke eenheid van het Zijn, de innerlijke verwantschap van het ware, schone en goede, valt met de opkomst van de moderne natuurwetenschap wetenschap uiteen. Wetenschap, moraal en kunst benaderen de werkelijkheid elk op een eigen manier.

Nu de schoonheidservaring niet meer verwijst naar de harmonische structuur van het Zijn wordt zij dakloos. Haar relatie met de werkelijkheid is doorgesneden. Schoonheid levert geen kennis meer (dat doet de wetenschap) en roept ook geen verlangen meer op (dat doet de ethiek). In de kritische esthetiek van Immanuel Kant wordt schoonheid dan ook tot een subjectieve kwestie van smaak. De zintuigen komen centraal te staan in de schoonheidservaring. Mooi is dat wat onontkoombaar ‘goed voelt’, of preciezer, in de woorden van Kant: “Mooi is dat wat zonder concept als voorwerp van een noodzakelijk welgevallen wordt erkend.” (‘Schön ist, was *ohne Begriff* als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird.’) Daarmee lijkt de deur te worden opengezet voor een grenzeloos relativisme. Over smaak valt immers niet te twisten? Hoe kan het oordeel ‘dat is een mooi mens’ ooit nog met anderen worden gedeeld, laat staan dat het zich onontkoombaar opdringt? Maar juist in dat onontkoombare gaat volgens Kant de schoonheid schuil. Iets moois dringt zich ontegenzeggelijk aan ons op, ook al kunnen we wat er mooi aan is niet op begrip brengen en weten we niet waar het voor staat. Je ontkomt er niet aan het mooi te vinden. Het schone geeft voldoening, zonder dat we er een wetmatigheid in kunnen aanwijzen die daarvoor verantwoordelijk is. Het bevalt ons bovendien belangeloos, we hebben er geen voordeel bij, kunnen er geen nut aan ontleen. Het mooie doet mij plezier door er gewoon te zijn. We merken in de schoonheidservaring ook dat iets niet anders kan zijn zoals het

is: het heeft zijn doelmatigheid in zichzelf, zonder dat je kunt zeggen wat dat is. Een doelmatigheid zonder doel, zegt Kant. Niet het hoe en het waarom bevalt ons, maar het dat.

De subjectieve esthetica van Immanuel Kant verbindt de schoonheidservaring niet meer aan objectieve kenmerken van de werkelijkheid. Dat lijkt het ook makkelijker te maken om van een schitterend oud mens te spreken. We hoeven het vervallen lijf immers niet meer te meten aan de platoonse wetten van de perfecte harmonie, maar gaan bij ons zelf te rade of het ons bevalt. De kritische schoonheidsopvatting in de lijn van Kant legt meer de nadruk op het *relationele* aspect van de schoonheidservaring: schoonheid is de kwaliteit van de zintuiglijke relatie die iemand heeft met iets dat hij mooi of lelijk vindt. Dat kan een kunstwerk zijn, een natuurervaring, een voorwerp, maar ook een mens. Om als mooi te worden ervaren hoeven ze niet voldoen aan objectieve criteria. Ze kunnen volgens de gangbare maatstaven volkomen nutteloos zijn (en zijn oude mensen dat ook niet vaak?) en hun doel alleen nog in zichzelf te hebben, toch bevalt het ons met hen te verkeren. Waarom? Met Kant mag je blijkbaar zeggen: Nou gewoon, daarom!

Een geestelijk verzorger op de PG-afdeling in een verpleeghuis:

In de huiskamer zie ik mevrouw Van H.: een stille, wat verlegen vrouw, haar schouders zijn wit van de roos uit haar haar. Mevr. M. laat haar op twee tanden na tandenloze mond zien. De heer I. zit met zijn enorme lijf in een enorme rolstoel te steunen en zuchten. Mevr. B. zit met haar knuffel (een beertje) in de armen te wachten. Haar lange grijze haren zien er onverzorgd uit, maar die haren zijn wel haar trots. Ze glimlacht lief, maar zit vooral in haar eigen wereld. (...) Mevr. H., mooi verzorgd, zit, in afwachting van wat er komen gaat, zich te verbazen hoe snel de tijd toch gaat: "Is het alweer dinsdag?"

Soms is ook mevr. N. aanwezig. Ze ruikt niet prettig. Maakt allerlei onwillekeurige bewegingen met haar gezicht. Ze is niet in staat om uit het diepe gevoel van treurnis te stappen.

Hoe zo? Mooie oude mensen.....

Ze zijn mooi door de relatie die ik met ze heb, die we met elkáár hebben. Het is die relatie die door de vlekken heen kijkt, niet meer die twee armzalige tanden ziet. Ik zie en hoor niet meer het gekreun, maar zie een man die zo graag zou willen kunnen lopen om terug te gaan naar Suriname. Ik zie een vrouw die zo graag haar kinderen wat vaker zou willen zien, maar in ieder geval haar beertje altijd bij zich heeft.

Ik zie mensen die allen in hun leven gewerkt, gezorgd, lief gehad hebben. Ik hoor hun verhalen over hun kindertijd, over de oorlog, over hun onmacht in dit huis. Ik zie hun woede, als er vergeten wordt dat ze mens zijn en niet een rolstoel. Ik houd van ze!

Joke Werner

Maar toch, valt er over die relatie dan echt niets méér te zeggen, dan dat ze voor sommigen onontkoombaar en onverklaarbaar aangenaam is? Als het dan niet op feitelijke kenmerken van het 'object' berust (onverzorgde haren, een tandeloze mond en een onfrisse geur), wat is dan het bijzondere in de kwaliteit van de relatie, die maakt dat een geestelijk verzorger van dementerende mensen kan zeggen: ik houd van ze! Het moet iets te maken hebben met het – toch objectieve – feit dat het gaat om mensen met een leven lang achter zich. Een leven, dat zich in hen heeft opgehoopt en zich op onnaspeurbare wijze toont in de ontmoeting met hen. Maar ook weer niet voor iedereen; je moet het wel *willen* zien. En met evenveel nadruk: je moet het willen *zien*. Vooral in het *kijken* lijkt zich de zintuiglijkheid van de schoonheidservaring te concentreren. Maar is het woord respect niet afgeleid van het Latijnse res-picere, doorhéén kijken?

Er valt blijkbaar toch iets te zien, méér te zien dan het grondeloze 'daarom' van het belangeloze welgevallen suggereert. Het derde, romantische schoonheidsparadigma heeft daar oog voor. Voor ik het introduceer, maak ik even een tussentijdse balans op. Zowel in het klassieke als in het kritische, moderne schoonheidsideaal vinden we elementen die ons helpen te begrijpen waarom en wanneer we een oud mens mooi en schitterend kunnen noemen. Harmonieus en volmaakt – nou nee. Liever een mooi meisje dan een oude vrouw. Maar (1) een levensstijl passend bij je levensfase, (2) gracieus en elegant als een sieraad de lasten van de ouderdom overstijgen, en (3) publieke erkenning ontvangen als je terug kunt zien op een goed en geslaagd leven, ook dat noemen wij mooi. De kritische filosofie van Kant stelt vervolgens dat we de werkelijkheid achter de schoonheidservaring nooit zullen leren kennen. Zij slaat ons de objectieve basis voor wat mooi en lelijk is uit handen. Maar voor de schoonheid van de ouderdom is dat niet alleen verlies. Zoveel objectief moois hebben ouderen meestal ook niet in huis om prat op te gaan. Het lijf vervalt, de geest vertraagt en vertroebelt, en niet ieder is in zijn leven een kanjer of een held geweest die een koninklijk lintje verdient. De schoonheid ligt niet opgesloten in het object, zegt Kant, maar bestaat in (4) de kwaliteit van de relatie die we ermee onderhouden. Oude mensen kunnen mooi zijn, in de liefde die we voor hen koesteren. Voor Darwin mag hun leven nutteloos zijn geworden, zij hebben evolutionair niks meer bij te dragen. Maar Rembrandt kan er een schitterend portret van maken, waarnaar we graag kijken zonder te weten waarom (5). Hun leven heeft (6) het doel in zichzelf.

De klassieke en de moderne esthetica geven zo samen al een zestal redenen waarom we een mens mooi kunnen noemen. Sluiten beide opvattingen over schoonheid elkaar nu uit, of hebben ze meer met elkaar gemeen dan op het eerste gezicht lijkt? Zijn ze misschien met elkaar te groeperen rondom één thema of concept? De Franse filosoof Jean Lacoste probeert dat, door in zijn *I' Idée de Beau* zowel recht te willen doen aan het objectivisme van Plato (mooi is wat volmaakt en harmonisch is) als aan het

moderne subjectivisme van Kant (mooi is wat aangenaam is). In het spoor van Simone Weil omschrijft hij de schoonheid van iets of iemand als iets dat de *aandacht* vasthoudt.

In dat ene simpele woordje aandacht ligt misschien alles besloten wat we hier willen zeggen over mooie, oude mensen. 'Aandacht' duidt op de kwaliteit van de *relatie* die met mensen wordt onderhouden. Maar zodra we proberen te zeggen: aandacht waarvóór, spreekt ook de *feitelijkheid* van iemands existentie een woordje mee.

Aandacht aan iemand moet je schenken. Aan de ene mens besteed je wel aandacht, aan de andere niet. Daarvoor kies je. Maar je kúnt het alleen als je ook echt wilt. Het is een intentionele daad, een handeling, die om actieve concentratie vraagt. De ander wordt, zonder woorden, in het kijken aan een intensieve zintuiglijke ondervraging onderworpen. Maar tegelijk laat aandacht aan de ander, die erin wordt ontdekt en onthuld, alle ruimte om te zijn wie en wat hij of zij is. Aandacht vestigen op, de aandacht vasthouden – als je een schitterend mens voor je hebt, gaat dat moeiteloos en hoef je er niets voor te doen. De aandacht wordt letterlijk gevangen, in beslag genomen. Dat komt omdat zij plezierig is en vreugde schenkt.

Aandacht is zo beschouwd een ontspannende vorm van inspanning, een inactieve manier om actief te zijn. Het gaat in een ontmoeting met iemand als in het kijken naar een schilderij of het lezen van een gedicht: voor de duur van de ontmoeting word je als kijker aan de tijd ontheven. Je vergeet om op je horloge te kijken. Je hoeft er niets voor te doen, behalve naar deze persoon te blijven opkijken. Aandacht schenken (*attention* in het Frans) is een vorm van geduldig en ontvankelijk (af)wachten (*attente*) van wat je in de ontmoeting wordt geschonken. Je moet er wel geduld voor hebben, want de ander ontsluit zijn geheim niet zomaar. Het ligt niet aan de oppervlakte voor het oprapen.

Aandacht heeft van oudsher de religieuze connotatie van contemplatie. In het Duits heet een godsdienstoefening ook nog *Andacht*. In de aandacht wordt je subjectiviteit binnenstebuiten gekeerd. Het denken wordt voor een moment opgeheven, het heeft hier niets te zoeken. In de aandacht voor iemand wordt de persoon voor een moment losgeweekt uit zijn omgeving en mag hij of zij zich volledig – het woord is hier echt op zijn plaats: – openbaren.

Aandacht is een vrucht van verlangen. Je verlangt ernaar naar de ander te blijven kijken. Maar het blijft nadrukkelijk bij *kijken*. Wie aandacht schenkt blijft schroomvol op een afstand. 'Twee bevriende vogels zitten op een boomtak' – Simone Weil trof het beeld aan in de Upanishads. 'De een eet vruchten, de ander kijkt ernaar'. En ze schrijft dan: 'Deze twee vogels zijn de twee delen van de ziel'. Liefde (eros) is de begeerte om een ander op te eten. Aandacht is een – niet minder liefdevolle – vorm van kijken, die afstand bewaart.

Is dat niet ook wat er gebeurt als we oude mensen mooi en schitterend noemen? Dat ze belangeloos en voldoening gevend de aandacht vasthouden? Duidelijk wordt zo

opnieuw de nauwe verbinding tussen het esthetische en het ethische, tussen schoonheid en waardigheid. Het is niet zozeer de glorie van een glanzende carrière (Plato, Boëthius), maar de liefdevolle aandacht van de ander die iemands waardigheid tot leven roept, al kijkend losmaakt, 'openbaart'. Wie niet goed kijkt, heeft niets gezien.

Het gaat in de esthetiek van oude mensen niet om compassie en invoelend vermogen. Teveel bemoeienis met het leven van anderen, zeker als het lang, tumultueus of moeilijk is geweest, kan ook een uiting zijn van een gebrek aan respect. Aandacht is een terughoudende vorm van erkenning. Ze betekent eerder: schroomvol op gepaste afstand blijven.

8.4. Het gelaat als openbaring (het romantische schoonheidsideaal)

Wat er dan te zien is? Er moet, opnieuw, toch 'iets' zijn in oude mensen dat de aandacht verdient, om het vast te kunnen houden? Andermaal komt het klassieke schoonheidsparadigma zijn rechten opeisen: wát is het werkelijk dat oude mensen mooi maakt? Niet alle ouderen zijn plezierig gezelschap, niet met iedereen op leeftijd is het aangenaam verwijlen. Bij sommigen kijk je voortdurend geeuwend op de klok. Wat maakt het dat we van sommigen wel zeggen dat ze schitterende mensen zijn waar we niet genoeg van krijgen, en van anderen niet? 'Openbaren' ze dan toch iets meer dan zichzelf, belichamen zij dan toch een waarheid en een goedheid in hun Zijn, die de ervaring van schoonheid oproept?

In de negentiende eeuwse romantiek wordt een derde esthetisch paradigma ontwikkeld, naast het klassieke en het kritische, die in die richting wijst. Er komt daarbij toch weer ruimte voor waarheid en werkelijkheid in de schoonheidservaring. Die is dan niet meer te vinden in de metafysica of de theologie, maar uitsluitend en alleen nog in de kunst. Het kunstwerk openbaart de essentie van het Zijn. Het laat zien waar het in de werkelijkheid ten diepste om gaat. Daarvoor hoeft een kunstwerk niet per se mooi te zijn. Het kan ook onthutsen, ontregelen, afschuw inboezemen. Maar zelfs door zijn lelijkheid of afzichtelijkheid kan het 't ware gezicht van de werkelijkheid onthullen. Kunst toont de naakte waarheid in de creatieve expressie waarmee ze aan de werkelijkheidservaring gestalte geeft. Door ons zintuiglijk aan een kunstwerk uit te leveren, worden we zo geroerd dat we niet meer kunnen blijven wie we waren. We worden andere mensen als we werkelijk gezien hebben wie we zijn.



Afb 13 a, b en c Auguste Rodin, Zij die ooit de mooie vrouw van de helmenmaker werd genoemd.

Auguste Rodin maakte rond 1884 dit beeld van een oude vrouw en gaf haar de titel mee 'zij die ooit de mooie vrouw van de helmenmaker werd genoemd' (Celle qui fut la belle heaulmière). Het mooie meisje van ooit is blijkbaar nu een lelijke oude vrouw geworden. De passé simple (fut) drukt uit dat haar lot onherroepelijk en onomkeerbaar is. Niets verhullend in haar naaktheid toont ze ons haar vervallen en vermoeide lijf. Rodin nam het beeld op in de beeldengroep De Poorten van de Hel. Alleen al met haar plaats in die compositie bevestigt hij de gedachte dat oud worden een verschrikking moet zijn.

En toch, er gaat van de gestalte een sterke bekoring uit, die maakt dat we er niet van los kunnen komen en er naar blijven kijken. Zeker, ook de klassieke schoonheidservaring waarmee we begonnen, speelt een rol als we moeten verklaren waarom het de aandacht vasthoudt. Het beeld toont harmonie, dat ook – wie het frontaal ziet, merkt dat in de uitgewogen verhoudingen en het diagonale lijnenspel de klassiek geschoolde grootmeester Rodin aan het werk is geweest, die ook de Denker en De Kus heeft gemaakt. Maar waarom blijven we dan óók naar deze gestalte kijken, waarom blijven we verwijlen bij De Poorten van de Hel?

Rodin zelf had er een verklaring voor, die verradt dat hij zich nauw verwant voelde met de romantische kunstopvatting. Tegelijk brengt hij er een tijdloze waarheid mee onder woorden, die ook helpt te begrijpen waarom oude mensen schitterend kunnen zijn. 'Hoe lelijker iets is in de Natuur, des te mooier is het in de Kunst,' kon hij paradoxaal zeggen. Het gaat namelijk in kunst niet om schoonheid, maar om innerlijke waarheid. Rodin noemt dat karakter.

'In de kunst is alleen datgene mooi wat karakter heeft. Het karakter, dat is de intense waarheid van welk schouwspel dan ook, mooi of lelijk. Het is de innerlijke waarheid die vertaald wordt in een uiterlijke. Voor een groot kunstenaar spreidt alles in de Natuur karakter ten toon. De vasthoudende vrijmoedigheid van zijn blik dringt door tot in de verborgen zin van elk ding. Wat in de natuur als lelijk wordt beschouwd toont vaak meer karakter dan wat mooi wordt genoemd. Want in een ziekelijk verkrampte lichaam, in het gegroefde gelaat van een tronie, in elke

deformatie, in elke huid die zijn glans verliest, schijnt makkelijker de innerlijke waarheid door dan in de regelmatige en gezonde lichaamstrekken.(...) Als een kunstenaar, met de bedoeling de Natuur te verfraaien, groen toevoegt aan de lente, rood aan jeugdige lippen, schept hij lelijkheid omdat hij liegt. Als hij de grimas van de pijn verzacht, de verwekelijking van de ouderdom, het afstotelijke van het perverse ... dan creëert hij lelijkheid, omdat hij bang is voor de waarheid.'

Auguste Rodin

Kunnen we zo naar ouderen kijken als waren ze zélf een kunstwerk? Kunnen ze de waarheid omtrent zichzelf, hun eigen leven of de menselijke conditie in het algemeen zó 'openbaren' dat we haar alleen door aandachtig naar hen te kijken en bij hen te verwijlen te weten kunnen komen? 'Mooie jonge mensen zijn een toevalligheid van de natuur, maar de schoonheid van oude mensen is een artistiek werk', schreef de pedagoge Marjorie Barstow. Oude mensen tonen met zichzelf het resultaat van een levenlang levenskunst. In de romantische kunstopvatting is het resultaat van een creatief proces even belangrijk als het proces zelf. Elk mens is een kunstenaar en zijn menselijkheid is zijn materiaal. Het levenswerk is de uitdrukking van een unieke schepper-kunstenaar.

We kunnen dat levenswerk op verschillende manieren leren kennen. Allereerst door kennis te nemen van iemands levensgeschiedenis en met ontzag en bewondering te aanschouwen wat iemand tot stand gebracht. Dan moeten we ons echt in hen verdiepen en hen hun levensverhaal laten vertellen of helpen reconstrueren. Horatius schreef over zijn levenswerk: 'ik heb een *monument* voltooid dat duurzamer is dan brons' (exige monumentum aere perennius). Zo kunnen oude mensen tot monument worden: bouwwerken die nadrukkelijk aanwezig zijn en door hun verdienstelijkheid en door de onverwoestbaarheid van het materiaal dat ze gebruikten de tand des tijds weerstaan. Om een monument kun je niet heen. Je benadert het met eerbied en respect. Je koestert het, omdat het je inzicht geeft in de grootsheid van mensen die blijvend herdacht moet worden, en in de vergeefsheid van de geschiedenis als je hen vergeet. Ouderdomszorg kan, zo beschouwd, ook opgevat worden als een esthetische onderneming, een vorm van monumentenzorg. Een monument heeft zorg nodig om de schoonheid en kracht van zijn vorm te kunnen bewaren, maar verwordt tot een ruw brok overbodig materiaal als het niet wordt onderhouden.

Maar oude mensen hoeven geen monumentale indruk te maken om toch als mooi te worden ervaren. We kunnen ook dichterbij hen op de huid blijven, zonder ons hun hele geschiedenis eigen te hoeven maken, en toch iets van hun levenswerk leren kennen. De esthetische ervaring is zintuiglijk, en zintuigen focussen op het hier en nu. Wat maakt dat we oude mensen als mooi ervaren? Dat is niet hun lijf, maar hun *gelaat*. 'Terwijl ons lichaam verschrompelt, worden we ons gezicht', schrijft de oude James Hillman. 'Voeten, billen, armen en schouders verliezen hun welgevormdheid, en ondertussen wint het gezicht aan gedistingeerdheid, zelfs aan schoonheid. Het oude, WAARDIGHEID (mei 2010)

naakte lichaam is afzichtelijk, maar het gezicht is voorwerp van langdurige bespiegelingen. (...) Het gezicht maakt de metamorfose van biologie in kunst zichtbaar.'

Wat de naakten van de hedendaagse schilder Lucian Freud (1922) zo meedogenloos maakt, is het ostentatief naar voren gekeerde, geslachtelijke lichaam van zijn modellen, gecombineerd met een ver weg gelegen of afgewend gelaat. 'Ze tonen de slijtage waarmee het bewonen van een lichaam gepaard gaat: hangende borsten, aangetaste huid, aders, uitslag, putjes en bultjes,' schrijft Sebastian Smee. Juist omdat de lichamen in hun fysieke weerloosheid en kwetsbaarheid elke ontferming of deernis lijken uit te sluiten, zijn zijn schilderijen zo confronterend. 'Ik schilder mensen niet uit bewondering, ook niet uit afkeer, maar omdat ze zijn zoals ze zijn.' De schilder weigert het lichaam met zijn eigen 'sentimentele', morele projecties te overdekken en laat de toeschouwer wat dit betreft volledig in de steek. De kijker moet nu zelf een houding zoeken tegenover deze mens/dit lichaam. 'Ik ben heel erg geïnteresseerd in mensen als dieren', heeft Freud eens gezegd. 'Dat is een van de redenen waarom ik ze zo graag naakt schilder. Ik kan dan meer zien.' Mensonterend en ontluisterend, is men in eerste instantie geneigd te zeggen tegen dit realisme. Freuds portretten daarentegen, hoewel ze vaak even nietsontziend en openhartig een vermoeid en ontgoocheld gelaat laten zien, roepen die reactie niet op. Is een gelaat dan zo dwingend, dat zelfs een Lucian Freud niet om zijn intrinsieke waardigheid heen kan?

Ook Cornelis Verhoeven wordt geboeid door het rimpelige gezicht van oude mensen, en vraagt zich af waardoor dat komt. Hij vermoedt dit: omdat er geen plan aan ten grondslag ligt, waarvan het de regelrechte uitvoering is. 'Het gelaat is het document van een individuele levensgeschiedenis, waarop het verleden zijn sporen gekrast heeft. (...) Het gelaat is een schriftuur, weefsel met schering en inslag, een geheel van passieve en actieve elementen: van inspanning en toeval.' We zijn immers niet slechts de ontwerpers, maar ook de getuigen van ons bestaan. Een levensloop is niet de nauwkeurige uitwerking van een tevoren opgezet programma, maar eerder een opeenvolging van doorkruisingen daarvan. Een oud gelaat, zegt Verhoeven, lijkt op een oude stad. De lijnen en groeven in het gezicht komen niet als design van de tekentafel, maar zijn het resultaat van een grillige geschiedenis.

Om de schoonheid daarvan te zien moet de blik wel geschoold worden. Een oud gelaat is geen simpel straatdeuntje maar een complexe compositie. Immers – ik citeerde Verhoeven al eerder (in hoofdstuk 3.3) –: 'De mens is tot op zekere hoogte dat wat er met hem gebeurt en wat hij te incasseren heeft. Hij is ook dat wat er gebeurt met wat hij doet en wat hij doet met wat er met hem gebeurt.' Deze mix van keuze en lot, plan en toeval, actief vormgeven en passief ondergaan toont zich in het hoofd vol kreukels van oude mensen. Juist dat maakt het kijken in een oud gelaat tot een esthetische ervaring. Met dit gelaat heeft een mens het een leven lang moeten doen, ander

materiaal had hij of zij als levenskunstenaar niet tot zijn beschikking. Dat is geen teken van armoede, esthetisch gezien, integendeel. Ook een kunstenaar schept zijn werk door aan de beperkingen van de hem beschikbare technieken en materialen een maximale zeggingskracht te ontfutselen. Een schilder zal zijn doek niet willen inruilen voor een digitale camera. Een beeldhouwer zal het harde, breekbare steen niet willen vervangen door makkelijk kneedbaar klei. Een violist wil geen vijfde snaar op zijn viool. De begrenzing van het gegeven wordt niet ontkend, maar door de kunstenaar overstegen in wat hij er mee doet. ‘Op zijn vijftigste heeft iedereen het gezicht dat hij verdient’, schreef George Orwell in zijn aantekeningen. Hij overdrijft, als hij daarmee zou willen ontkennen dat het gelaat je voor een groot deel overkomt. We zijn ermee geboren en moeten het er mee doen. We kunnen wenkbrauwen strak laten trekken en rimpels laten verwijderen, maar wat we niet kunnen veranderen is de blik in onze ogen, de stand van onze mond. Maar Orwell heeft gelijk, niemand is alleen het slachtoffer van zijn geschiedenis, hij máákt haar ook. Het gelaat toont niet alleen wat er met hem gebeurd is, maar ook wat hij gedaan heeft met wat er met hem gebeurd is. In die beperking toont zich de meester.

De kunstenaar stileert de materie die hem gegeven is. Met dit materiaal moet en wil hij het doen. Dat geldt ook voor de levenskunst. Wanneer is het doorgroefde gelaat van een oud mens mooi? Men kan zeggen: als het *stijl* bezit. Stijl is identiteit, met noodzakelijke beperkingen vormgegeven. Een vorm van vrijheid, die de natuur en de geschiedenis heeft overwonnen door haar te gehoorzamen. Karakter, niet als noodlot, maar als cultuurgrond veroverd op de wildernis.

Ik denk dat de onontkoombare confrontatie met deze vrijheid – eerder noemde ik haar ‘mystiek’ (hoofdstuk 7.1) – aan een oud gelaat zijn schittering verleent. Het is de biologie ontstegen, ook al wordt het lijf geteisterd door ouderdomskwalen. Het gelaat is de epifanie van een uniek, geleefd leven. Het geeft een hele levensloop, hoe bizar hij ook is geweest, een menselijk gezicht.



WAARDIGHEID (mei 2010)

Afb. 14 Margriet Luyten, Stervelingen (2009)

In haar project 'Stervelingen' (2009) plaatste kunstenaar Margriet Luyten fotografische afbeeldingen, met een speciale gomdruktechniek gemaakt, van hele oude mensen naast hun jeugdportretten. Wat opvalt zijn gelaatstrekken en een oogopslag waar de tijd schijnbaar geen vat op heeft gehad. Het zijn nog steeds dezelfde mensen die met dezelfde moedige, vastberaden, verwachtingsvolle, angstige, zorgelijke of vrijmoedige blik de wereld inkijken. Ze zijn zichzelf gebleven, in de zin van Ricoeur: idem. Maar tegelijk heeft de tijd iets met hen gedaan en zij iets met de tijd. Ze zijn zichzelf gebleven (ipse) door te veranderen. Hun mondhoeven zijn ondertussen verstrakt en hebben hun argeloze openheid van vroeger verloren, of omgekeerd: hun gelaatsuitdrukking is milder geworden, toegankelijker. Er spreekt minder bange verwachting uit en meer verworven inzicht, of ook: meer verbazing en verwondering.

James Hillman ziet zelfs in de transformatie van biologie naar esthetiek de betekenis van de hoge ouderdom. Al dien je als oud mens nergens meer voor, jij en anderen mogen er welgevallen aan beleven dat je er bent. In de ouderdom zetten mensen het leven gaandeweg om in kunst. 'Het ouder worden ontnemt de biologie haar letterlijkheid precies op het moment we er het meest aan onderworpen zijn. (...) Iemands voornaamste bestaansgrond is verschoven naar de ziel.' Met de gerontoloog Robert Butler wijst Hillman ook op de toegenomen zintuiglijke gevoeligheid in de ouderdom. Ook al neemt het gehoor en het gezichtsvermogen in scherp af, de elementaire dingen van het leven krijgen een grotere betekenis. Kinderen, planten, de natuur, menselijke aanraking, kleur en vorm – ze komen indringend dichtbij en spreken meer dan ooit tot de verbeelding. Ook al wordt bepaald niet iedereen een Matisse op zijn sterfbed, en maakt de ziekte van Alzheimer niet elke dementerende tot een Willem De Kooning, bejaarden zijn getuige-deskundigen op het gebied van de esthetische gevoeligheid, zegt Hillman dan uitdagend. 'Als we deze gevoeligheid in ouderen negeren, en alleen maar letten op de muffe luchtjes en de gebruikelijke warboel, dan maken wij die hen bezoeken, ons schuldig aan lichamelijke mishandeling. Dat wil zeggen, we mishandelen hen door hen terug te brengen tot de fysieke feitelijkheden. Waarom zouden we hen niet willen meemaken op een terrein waar zij op hun best zijn?'

Hillman overdrijft. Niet iedereen bezit de artistieke en de geestelijke verbeeldingskracht om van het materiaal van zijn eigen leven nog een keer kunst te maken. Dat hoeft ook niet. Een oud gelaat is van zichzelf meestal kunstenaar genoeg, om met glans en glorie de aandacht aan zich te binden.

In de christelijke traditie heeft menselijke waardigheid een goddelijk randje meegekregen. De mens is er Beeld Gods. Je kunt er geen vinger achter krijgen waarin dit imago dei-zijn nu precies berust. Het is een mysterie, 'ohne Begriff'. Maar het toont

zich in het gelaat en dat is genoeg om te weten. Bij oude mensen is veel van hun glorie vergaan. Hun huid mag vlekkerig en dun geworden zijn. Maar iets goddelijks straalt er nog altijd van hun gelaat. Je moet het echter wel willen zien.

-0-

VERANTWOORDING

WAARDIGHEID voor wie graag oud wil worden – Introductie

Ouderen als paria: Frank Schirmmacher, Het Methusalem-complot. Amsterdam: Byblos 2005, 55, 44; *Seniorisme*: Okke Jager, Liever langer leven. Baarn: Ten Have 1984, 68; *Culturele humuslaag*: Harry Kunneman, Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme. Amsterdam: SWP 2005, 122; *Waardigheid als achtergrondwaarde*: George J. Agich, Reflections on the Function of Dignity in the Context of Caring for Old People. In: Journal of Medicine and Philosophy, 32, 483-494 (2007), 484; *Gelaagde waardigheid*: Lennart Nordenfelt (ed.), Dignity in Care for Older People. Oxford: Wiley-Blackwell 2009.

Hoofdstuk 1. Wat is een oud mens waard?

Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Suhrkamp: Frankfurt am Main 1978, 68: 'Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwa anderes, als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.'; *Westgotisch recht*: Simone de Beauvoir, De ouderdom. Utrecht: Erven J. Bijleveld 1975 (vert. van La Vieillesse. Parijs: Gallimard 1970), 99; *Zorgkosten*: Albert van der Horst e.a., Vergrijzing verdeeld. Toekomst van de Nederlandse Overheidsfinanciën. Den Haag: CPB 2010, 42, 45; *Alzheimer*: 2009 World Alzheimer's Report (<http://www.alz.co.uk/worldreport>); *Caritat*: Steven Lukes, De wereld van professor Caritat. Breda: De Geus 1999 (vert. van The Curious Enlightenment of Professor Caritat, 1995); *Alaska, Noord-Siberië*: Simone de Beauvoir, De ouderdom. Utrecht: Erven J. Bijleveld 1975, hoofdstuk 2; *Dinka's*: Haim Hazan, Old Age. Constructions and deconstructions. Cambridge: Cambridge University Press 1994, 69; *Keos, Noord-Siberië, Winnipeg*: Georges Minois, Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance. Parijs: Fayard 1987, 26, 87; *Groei thuiszorg*: D.L. Knook, Vergrijzing zet de thuiszorg onder druk (essay t.b.v. Toekomst Thuiszorg 2020), 16,18 (www.tzt2020.nl); *Continuïteits- en activiteitstheorie*: R.J. Havighurst & R. Albrecht, Older People. New York: Longman's Green 1963; *Augustijns/ Ciceroniaans*: Vincent Caradec, Sociologie de la vieillesse et du vieillissement. Parijs: Armand Collin 2008, 26; *Prolongatie van de volwassenheid*: Éric Deschavanne & Pierre-Henri Tavoillot, Philosophie des âges de la vie. Parijs: Grasset & Fasquelle 2007; *Jancor de Boer*: Trouw 29/9/2009; *Trappenburg*: Actieve solidariteit. Inaugurele rede UvA 24/9/2009 (www.margotrappenburg.nl/Oratie%20spreekversie%2024%20september.pdf, NRC 26/9/2009); *Lijdelijk-liberalen*: Menno Hurenkamp & Evelien Tonkens, Wat vinden

burgers zelf van burgerschap? Burgers aan het woord over binding, loyaliteit en sociale cohesie. Den Haag: Nicis Institute 2008; *Fatale trias*: Abraham de Swaan, De mens is de mens een zorg. Amsterdam: Bert Bakker 1988; *Selbstzwang/Fremdzwang*: Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp (1939) 1992; *Overheidsnota 2005*: Ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport (2005). Ouderenbeleid in het perspectief van de vergrijzing, Den Haag: Ministerie van VWS. (<http://www.minvws.nl/notas/dvvo/2005/nota-ouderenbeleid.asp>) 5, 35, 42, 65, 38; *Monitoring*: Grijswaarden. Monitor Ouderenbeleid 2008, Den Haag: SCP 2008; *Wmo*: Anne-Marie van Bergen, Het Wmo-loket: brede persoonsgerichte keuzeondersteuning of alleen maar een extra stap? In: Geron. Tijdschrift over ouder worden & samenleving, jaargang 10 (3), 28-30, 28; *Design for all*: Ria Wijnen-Sponselee, Een noodzakelijke nieuwe koers in de zorg voor ouderen. Overheidsbeleid en praktijk. In: Max de Coole & Toon Verlaan (red.), Ouderenzorg met toekomst. Amsterdam: SWP 2009, 104-114.

Hoofdstuk 2. Menselijke waardigheid – een verkenning

VS: Human Dignity and Bioethics, Essays commissioned by the President's Council on Bioethics. Washington, D.C. 2008 (http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity); *UK*: A New Ambition for Old Age. Department of Health, Londen: HMSO 2006 (<http://www.dh.gov.uk/en/SocialCare/Socialcarereform/Dignityincare/index.htm>); *Ruth Macklin*: British Medical Journal 2003;327:1419-20, 20-27/12/ 2003; *Ricoeur*: Paul Ricoeur, The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text. In: idem, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*. Evanston: Northwestern University Press 1991, 146-67; *Birnbacher*: Dieter Birnbacher, Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde. In: Aufklärung und Kritik: Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft I (1995), 4-13 (<http://www.gkpn.de/singer2.htm>); Armin Wildfeuer, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbare Gedanke. In: Manfred Nicht, Armin Wildfeuer (Hg.), Person – Menschenwürde - Menschenrechte in Disput. Münster: LIT Verlag 2002, 19-116, 27; *Transhumanaar*: Tsjalling Swierstra, Marianne Boenink, Bart van Walhout, Rinie van Est (red.), Leven als bouw pakket. Ethische verkenningen van een nieuwe technologische golf. Uitgave Rathenau Instituut. Kampen: Klement 2009/ Nick Bostrom, In Defence of Posthuman Dignity. In: Bioethics, Vol. 19, No. 3 (2005), 202-214; *Singer*: Peter Singer, All Animals Are Equal. In: Tom Regan & Peter Singer (eds.), Animal Rights and Human Obligations. New Jersey: Prentice-Hall 1989, 148-162 (<http://www.animal-rights-library.com/texts-m/singer02.htm>); *Moverende functie*: George J. Agich, Reflections on the Function of Dignity in the Context of Caring for Old People. In: Journal of Medicine and Philosophy, 32, 483-494(2007), 486; *Tradities*: Hent te Velde, Van WAARDIGHEID (mei 2010)

regentenmentaliteit tot populisme. Politieke tradities in Nederland. Amsterdam: Bert Bakker 2010, 10v.; *Hermeneutische ethiek*: Guy Widdershoven, Ethiek in de kliniek. Hedendaagse benaderingen in de gezondheidsethiek. Amsterdam: Boom 2000, 89, 90. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr 1960, 379; *Principe-ethiek*: Tom L. Beauchamp & James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press 1979; *Schreeuw om recht*: Duncan Forrester, *Human Worth. A Christian Vindication of Equality*. London: SCMPress 2001; *Cognitieve waarde van emoties*: Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over menselijke emoties*. Amsterdam: Ambo 2001(vert. van *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press 2001); *Rorty*: Andrew Fagan, *Human Rights, Human Rights*, the Internet Encyclopedia of Philosophy, s.v. (<http://www.iep.utm.edu/hum-rt>); *Negatieve contrastervaring*: Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn: Nelissen 1991, 508; Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil 1990, 231; *Alarmsignaal*: George J. Agich, *Reflections on the Function of Dignity in the Context of Caring for Old People*. In *Journal of Medicine and Philosophy*, 32, 483-494 (2007) 491; *Uit mensen geboren*: Chris Gastmans, & Linus Vanlaere, *Cirkels van zorg. Ethisch omgaan met ouderen*. Leuven: Davidsfonds 2005, 98; *Connie van Nieuwkerk*: *Gerafelde waardigheid: over mijn demente vader*. Baarn: Ambo 1995; *Waardigheid als institutie*: Alain Ehrenberg, *La société du malaise*. Parijs: Odile Jacob 201, 245-252; *Geluk*: Amartya Sen, *Development as Freedom*. New York: Anchor House Inc. 1999. Vgl. ook Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1986; *Iemand zien staan*: Annelies van Heijst, *Iemand zien staan. Zorgethiek over erkenning*. Kampen: Klement 2008; *Mededogen*: Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over menselijke emoties*. Amsterdam: Ambo 2001, 335 en Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Parijs: Seuil 1990, 231; *Schilderij als verhaal*: Jacques DeVisscher, *Het verhaal van de kunst. Een wijsgerige hermeneutiek van het kunstwerk*. Meppel: Boom 1990; *Meritocratie*: Tsalling Swierstra & Evelien Tonkens (red.), *De beste de baas? Prestatie, respect en solidariteit in een meritocratie*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2008; *Verhoeven*: Cornelis Verhoeven, *Sporen achterlaten. Het verleden als bezit en erfenis*. Deventer: Van Loghum Slaterus 1988 (*Cahiers Ouderdom en levensloop*), 37; *Cowboyhoed*: Stephen G. Post, *The Moral Challenge of Alzheimer's Disease*. Baltimore en Londen: The John Hopkins University Press 1995, 21v.

Hoofdstuk 3. Waardigheid: een oud verhaal en de theorie

Rothko: Joke J. Hermsen, *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst*. Amsterdam- Antwerpen: De Arbeiderspers 2009, 243; *Niet-religieuze interpretatie van WAARDIGHEID* (mei 2010)

de bijbel: Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. von Eberhard Bethge. Neuausgabe. München: Chr. Kaiser Verlag 1977, 312 (brief van 5 mei 1944). Vgl. ook: Frits de Lange, *Wachten op het verlossende woord*. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God. Baarn: Ten Have 1995;

Verhoeven: Cornelis Verhoeven, *De werken van barmhartigheid*. Socrateslezing 1994;

In bad: Cora Van der Kooij, geciteerd bij Chris Gastmans & Linus Vanlaere, *Cirkels van Zorg*. Ethisch omgaan met ouderen. Leuven: Davidsfonds 2005, 35, 47;

Ouderenmishandeling: Gerda Krediet, *Ouderenmishandeling*. Amsterdam: Elsevier 2010. *Cijfers 2007*: Movisie
(http://www.huiselijkgeweld.nl/doc/feiten/cijfers_ouderenmishandeling_2007.pdf);

Pohier: Frits de Lange, *Schipperen met de dood*. Jacques Pohier en de euthanasie. In: *Tijdschrift voor Theologie*, jrg. 40,3 (2000), 215-226
(<http://home.kpn.nl/delange/pubpohiertvt.htm>); *Samaritaan*: Frits de Lange, *Het werk van barmhartigheid*. Beeldende kunst als hermeneutiek van het christelijk ethos. In: Alma Lanser e.a. (red.) *De kunst van ontfermen*. Studies voor Gerben Heitink. Kampen: Kok 2003, 288- 303 (<http://home.kpn.nl/delange/pubbarmhartigheid.pdf>); *Rechter Clamence*: Albert Camus, *La Chute*. Parijs: Gallimard 1956; *Meneer Beem*: Jet Berkhout, *De zorgen van thuis*. In: *NRC Weekblad*, bijlage 31/10- 6/11/2009, 27;

Valadier: Paul Valadier s.j., *De persoon in zijn onwaardigheid*. In: *Concilium* 2003(2), 53-60, 57v.; *Ricoeur*: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Parijs: Seuil 1990, 222, 226; *Tragedieschrijvers*: Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken*. Over menselijke emoties. Ambo: Amsterdam 2001, 347, 350v.; *Verhoeven*: Cornelis Verhoeven, *Sporen achterlaten*. Het verleden als bezit en erfenis. Deventer: Van Loghum Slaterus 1988, 26; *De Mul*: Jos de Mul, *De domesticatie van het noodlot*. De wedergeboorte van de tragedie uit de geest van de technologie. Kampen: Klement 2006;

Erkenning: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Zur moralische Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. Annelies Van Heijst, *Iemand zien staan*. Zorgethiek over erkenning. Kampen: Klement 2008; *Noem mij*: Neeltje Maria Min, *Voor wie ik liefheb wil ik heten*. Amsterdam: Bert Bakker 1966; *Crabbitt old woman*: Haim Hazan, *The Limbo People. A Study of the Constitution of the Time Universe among the Aged*. London: Routledge 1980, 27v.; *Dignity of identity*: Lennart Nordenfelt (ed.), *Dignity in Care for Older People*. Oxford: Wiley-Blackwell 2009, 36;

Integriteit: Bert Musschenga, *Integriteit*. Over de eenheid en heelheid van de persoon. Utrecht: Lemma 2004; *Kant*: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978, 69; *Zweeds onderzoek*: Lise-Lotte Franklin, Britt-Marie Ternstedt, Lennart Nordenfelt, *Views on Dignity of Elderly Nursing Home Residents*. In: *Nursing Ethics* 2006 (13), 130-146; *Fundamentele rechten*: Dieter Birnbacher, *Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde* (<http://www.gkpn.de/singer2.htm>);

Discriminatie en vernedering: Lise-Lotte Franklin e.a., *Views on Dignity of Elderly Nursing Home Residents*, In: *Nursing Ethics* 2006 (13), 130-146, 139. Win Tadd & Michael Calnan, *Caring for Older People: Why Dignity Matters – the European WAARDIGHEID* (mei 2010)

Experience. In: Lennart Nordenfelt (ed.), *Dignity in Care for Older People*. Oxford: Wiley-Blackwell 2009, 119-146, 135; *Het onherkenbare lichaam*: Lise-Lotte Franklin e.a., Views on Dignity of Elderly Nursing Home Residents. In: *Nursing Ethics* 2006 (13), 130-146, 138; *Opgetrokken jurk*: Evelyn Noltus en Mini Jurjens, Lachrimpels en littekens. Geestelijke verzorging in het verzorgings- en verpleeghuis. Heeswijk: Berne 2010.

Hoofdstuk 4. *Menschenwürde*. Kracht en grenzen van de burgerschapsethiek

Tonkens: Menno Hurenkamp, Evelien Tonkens, Wat vinden burgers zelf van burgerschap. Burgers aan het woord over binding, loyaliteit en sociale cohesie. Den Haag: Nicis Instituut 2008

(www.handvestburgerschap.nl/uploads/8f/a8/8fa813178449a9c7ca0dcdad34ba64ef/Nicis_wat_vinden_burgers_van_burgerschap.pdf); *Burgerschapscompetenties*: COLO, expertisecentrum MBO (<http://www.kwalificatiesmbo.nl/smartsite.shtml?id=303609>); *WRR 1992*: Eigentijds burgerschap. WRR-publikatie vervaardigd onder leiding van H.R. van Gunsteren. De Haag: Sdu 1992, VI, 16; *Zelfredzaamheid*: Preventie bij ouderen: focus op zelfredzaamheid. Den Haag: Gezondheidsraad 2009; *WHO*: The Ottawa Charter for Health Promotion, 1986

(www.who.int/hpr/NPH/docs/ottawa_charter_hp.pdf); *Disability paradox*: G.L. Albrecht, & P.J. Devlieger, The disability paradox: high quality of life against all odds. In: *Social Science & Medicine* 1999, 48(8), 977-88; *Governmentality*: Michel Foucault, Governmentality. In: Graham Burchell, Colin Gordon & Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Harvester Wheatsheaf: Hemel Hempstead 1991, 87-104; *Zelftechnologie*: 'technologies of the self, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform I themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality.' Michel Foucault, Technologies of the Self. In: Martin, L.H. e.a., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock 1988, 16-49 (www.thefoucauldian.co.uk/mm03); *Het zelfsturende ik*: Nicolas Rose, *Inventing Our Selves*. Cambridge: Cambridge University Press 1996, 154; *Zelfzorg*: Nicolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 86v.; *Dubbelhartig beleid*: Annelies van Heijst, Iemand zien staan. *Zorgethiek over erkenning*. Kampen: Klement 2008, 111 vv.; *Burgerschap als bricolage*: Eigentijds burgerschap. WRR-publikatie vervaardigd onder leiding van H.R. van Gunsteren. De Haag: Sdu 1992, 17; *Particulier initiatief*: Martin Boekholdt, Geef burgers ruimte in de ouderenzorg. In: *Geron. Tijdschrift over ouder worden & samenleving*, 2005 (3), 38-41; *Selbstzwang*: Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt a/Main 1969²; *Gelijke zorg en respect*: Ronald Dworkin, WAARDIGHEID (mei 2010)

Liberalism. In: idem, *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985, 181-204; *Ageism*: 'Ageism can be seen as a process of systematic stereotyping of and discrimination against people because they are old, just as racism and sexism accomplish this for skin color and gender. Old people are categorized as senile, rigid in thought and manner, old fashioned in morality and skills ... Ageism allows the younger generations to see older people as different from themselves, thus they subtly cease to identify with their elders as human beings', Robert N. Butler, geciteerd door Bill Bitheway, *Ageism*. In: Malcolm L. Johnson (ed.), *The Cambridge Handbook of Age and Ageing*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, 338-345, 338; *Design for all*: Ria Wijnen-Sponselee, Een noodzakelijke nieuwe koers in de zorg voor ouderen. Overheidsbeleid en praktijk. In: Max de Coole & Toon Verlaan, *Ouderenzorg met toekomst. Visies en voorbeelden van een nieuwe aanpak*. Amsterdam: SWP 2009, 104-114, 107; *Wibren van der Burg*: Het ideaal van de neutrale staat. Inclusieve, exclusieve en compenserende visies op godsdienst en cultuur. Oratie 24 april EUR 2009, Den Haag 2009 (<http://publishing.eur.nl/ir/repub/asset/15701/BurgOratieDEF-1.pdf>); *Hekel aan oude mensen*: Max Frisch, *Vereniging Vrijwillige Dood*. Amsterdam: Meulenhoff 1981, 48; *Walging*: Martha Nussbaum, *Oplevingen van het denken. Over de menselijke emoties*. Amsterdam: Ambo 2001, 181; *Stigma*: Erving Goffman, *Stigma. Aantekeningen over het omgaan met een geschonden identiteit*. Utrecht: Bijleveld z.j. (1973), 9; *Principles for Older Persons*: The United Nations Principles of Older Persons, resolutie 46/91, 16 december 1991 (<http://www2.ohchr.org/english/law/pdf/olderpersons.pdf>); *Madrid Verklaring*: United Nations, Report of the Second World Assembly on Ageing, Madrid, 8-12 April 2002 (<http://www.globalaging.org/waa2/documents/politicaldeclaration.htm>); *Communitarisme*: Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press 1982; *Natural life span*: Daniel Callahan, *Setting Limits. Medical Goals in an Aging Society*. New York: Simon & Schuster 1995; *Oude snoepers*: Anouk Janssen, *Grijsaards in zwart-wit. De verbeelding van de ouderdom in de Nederlandse prentkunst (1550 -1650)*. Zutphen: Walburg Pers 2007; *Gemeenschapsliberalisme*: Rob Houtepen, *Op zoek naar een goede ouderdom. Liberalisme, communitarisme en gerontologie*. Kampen: Kok Agora 1993; *Zorg en recht*: Victor van den Bersselaar, *Bestaansethiek. Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingevingvragen*. Amsterdam: Humanistic University Press/SWP 2009, 211; *Repolitiseren van de zorg*: Joan C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. London: Routledge 1993; *Poldermans*: Maria Poldermans, *Wie dan leeft... wie dan zorgt? Een zoektocht naar niet-familiale zorgsolidariteit tussen en binnen generaties in het licht van ontgroening en (kleurrijke) verzilvering van de samenleving*. Delft: Eburon 2008, 255; *De Swaan*: A. de Swaan, *De mens is de mens een zorg*. Amsterdam: Bert Bakker 1989, 41; *Adiaphoriseren*: Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford & Cambridge: WAARDIGHEID (mei 2010)

Blackwell 1993, 125; *Wederkerigheid*: Robert D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster 2000; *AOW*: WRR, *Generatiebewust Beleid*. Den Haag: SdU Uitgevers 1999, 67; *Do quia mihi datum est*: D.W.J.M. Pessers, *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel*. Amsterdam: Amsterdam University Press 1999; *Low trust*: De bloedsomloop van de samenleving. Een christendemocratische visie op het belang van vertrouwen. Den Haag: Wetenschappelijk Instituut CDA 2009; *Skloka*: John Kekes, *Facing Evil*. Princeton: Princeton University Press 1990, 110; *Drie soorten burgers*: Menno Hurenkamp & Evelien Tonkens, *Wat vinden burgers zelf van burgerschap? Burgers aan het woord over binding, loyaliteit en sociale cohesie*. Den Haag: Nicis Instituut 2008; *Grootmoeder-hypothese*: Theodore Roszak, *America the Wise. The Longevity Revolution and the True Wealth of Nations*. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 246-248; *Springlevende familiesolidariteit*: G. ter Bekke & C.M. Fokkema, *Familiesolidariteit in Europa nog springlevend*. In: *Demos*, bulletin over bevolking en samenleving, 23/8 2007, 1-8. Zij baseren zich op een in 2004 in elf Europese landen gehouden survey-onderzoek onder vijftigplussers op het gebied van gezondheid, veroudering en pensionering (Survey of Health, Ageing and Retirement in Europe, SHARE). Voor meer gegevens, zie ook: Janet Askham, Dieter Ferring & Giovanni Lamura, *Personal Relationships in Later Life*. In: John Bond (red.), *Ageing in Society. European Perspectives on Gerontology*. London: Sage 2007, 186-208; *Familie als konvooi*: R.L. Kahn & T.C. Antonucci, *Convoys over the life course: Attachment, roles, and social support*. In: P.B. Baltes & O.G. Brim (red.), *Life span development and behavior*. Vol. 3, San Diego: Academic Press 1980, 253-286. Vgl. ook Mary J. Levitt, *Social Relations in Childhood and Adolescence: The Convoy Model Perspective*. In: *Human Development* 48/1-2 (2005), 28-47; *Bindende kracht van familierelaties*: Annemieke Geleijnse, *Het gezin is alive and kicking. De bindende kracht van familierelaties*. In: *NWO hypothese*, No.4, jrg. 16, november 2009, 14-17, 15; *Wederkerige zorgplicht*: Frits de Lange, *Het zwakke gezin, de sterke familie*. In: Gerrit de Kruijf en Petruschka Schaafsma (red.), *Meer dan een optelsom. Kanttekeningen bij de waarde van het gezin*. Kampen: Ten Have 2008, 89-102; *Kinderloze hoogbejaarden*: Frank Schirrmacher, *Minimum. Vom Vergehen und Neuentstehen unserer Gemeinschaft*. München: Karl Blessing Verlag 2006, 121, 123, 153v. Vgl. ook: CBS, *In 2050 meer hoogbejaarden zonder nakomelingen*. In: *CBS Webmagazine*, 1 april 2009 (<http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/bevolking/publicaties/artikelen/archief/2009/2009-2746-wm.htm>); *Arbeidsmarkt thuiszorg*: D.L. Knook, *Vergrijzing zet de thuiszorg onder druk*. Essay t.b.v. Toekomst Thuiszorg 2020, 12, 14v. (www.tzt2020.nl); *Pyamadagen thuis*: Maria Poldermans, *Wie dan leeft... wie dan zorgt? Een zoektocht naar niet-familiale zorgsolidariteit tussen en binnen generaties in het licht van ontgroening en (kleurrijke) verzilvering van de samenleving*. Delft: Eburon 2008, 247; *Sociaal isolement*: R. Hortulanus, A. Machielse & L. Meeuwesen, *Sociaal Isolement. Een studie over sociale WAARDIGHEID* (mei 2010)

contacten en sociaal isolement in Nederland. Den Haag: Elsevier Overheid 2003; *Vreemd mededogen*: Knud Løgstrup, Die Ethische Forderung. Tübingen: Chr. Kaiser 1959, 15, 17, 18, 48, 160, 230vv.; *Limbo people*: Haim Hazan, The Limbo People. A Study of the Constitution of the Time Universe among the Aged. London: Routledge 1980.

Hoofdstuk 5. Er nog toe doen

Van gisteren: Max Frisch, Vereniging Vrijwillige Dood. Amsterdam: Meulenhoff 1981, 49; *Orale culturen*: Georges Minois, Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance. Parijs: Fayard 1987, 20, 25, 45; *Liefdesverhalen*: Alain de Botton, Statusangst. Amsterdam: Atlas 2004, 17v.; *Mr Stevens*: Kazuo Ishiguro, *The Remains of the Day*. Londen: Faber and Faber Ltd. 1989; *Sociale waardigheid komt en gaat*: Lennart Nordenfelt (ed.), Dignity in Care for Older People. Oxford: Wiley-Blackwell 2009, 30; *Meritocratie*: Georges Minois, Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance. Parijs: Fayard 1987, 411; Michael Dunlop Young, The Rise of the Meritocracy. Londen: Thames and Hudson 1958, 69v., 75. Tsalling Swierstra & Evelien Tonkens (red.), De beste de baas? Prestatie, respect en solidariteit in een meritocratie. Amsterdam: Amsterdam University Press 2008. SCP, Sociaal Cultureel Rapport 2004. In het zicht van de toekomst. Den Haag: SCP 2004; *Productiviteit ouderen*: Carry Goedhart & Joop Schippers, Ouderen te duur? Dat is een fabeltje. In: Trouw 20 januari 2010. *Pensioen als 'sociale dood'*: Frits de Lange, De armoede van het zwitserlevengevoel. Pleidooi voor beter ouder worden. Zoetermeer: Meinema 2008; Duivelse straf: William James, De hoofdsom van de psychologie. Boston 1890. Geciteerd bij Alain de Botton, Statusangst. Amsterdam: Atlas 2004, 19; *Gerontofobie*: Jan Baars, geciteerd door Lenny Langerveld, Wel pensioen, maar geen status. Wat nu? In: Plus Magazine Jrg. 19, no. 6, Juni 2008 (<http://www.janbaars.nl/press-080601-plus-magazine.php>). Over de term: Gerontophobia, Ageing and Retirement. In: Editorial Current Science, 10 November 2004 (Vol. 87, No.9); *Ouderen als economische 'last'*: C. Phillipson, Reconstructing Old Age: New Agenda in Social Theory and Practice. London: Sage 1998; *Zwitserlevengevoel*: Frits de Lange, De armoede van het zwitserlevengevoel. Pleidooi voor beter oud worden. Zoetermeer: Meinema 2008; *Institutionalisering van de levensloop*: Martin Kohli, Die Institutionalisierung des Lebenslaufs: Historische Befunde und theoretische Argumente. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1985(37), 1-29; *Plutarchus*: Georges Minois, Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance. Parijs: Fayard 1987, 112; *Transitionale arbeidsmarkt*: Ruud Muffels, Tussen mythe en werkelijkheid. Leefstijd in sociaal-economisch perspectief. In: Y. Quispel & L. Christ (red.), Ouder worden: een kwestie van leeftijd? Theorieën over leeftijd, in relatie tot veroudering, levensfasen en levensloop. Utrecht: LBL 2001, 111-124; *Arbeidsproductiviteit ouderen*: J. Ilmarinen, WAARDIGHEID (mei 2010)

Towards a longer worklife! Aging and the Quality of Worklife in the European Union. Helsinki: Finnish Institute of Occupational Health, 2006. *Complexiteit van verdienen*: Tsalling Swierstra & Evelien Tonkens (red.), De beste de baas? Prestatie, respect en solidariteit in een meritocratie. Amsterdam: University Press 2008, 77, 152. Vgl. Michael Walzer, Spheres of Justice. A Defence of Pluralism & Equality. Oxford/Cambridge: Blackwell 1983; *Full time bezigheid*: James Hillman, De kracht van karakter. Over de waarde van ouder worden. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 89; *Nieuwe rolmodellen*: Jan Baars, geciteerd in: Lenny Langerveld, Wel pensioen, maar geen status. Wat nu? In: Plus Magazine jrg. 19, no.6, Juni 2008; *Zorg als onderhoud*: Joan C. Tronto, Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care. New York: Routledge 1993, 103; *Pluralisering en relativisering van verdienste*: Tsalling Swierstra & Evelien Tonkens (red.), De beste de baas? Prestatie, respect en solidariteit in een meritocratie. Amsterdam: Amsterdam University Press 2008, 153; *Marcus Aurelius*: Alain de Botton, Statusangst. Amsterdam: Atlas 2004, 135; *Spinnende poes*: Arthur Schopenhauer: Bespiegelingen over levenswijsheid. Amsterdam: Querido 1991 (een selectie uit Parerga et paralipomena, 1851), 57; *Misanthropie*: Alain de Botton, Statusangst. Amsterdam: Atlas 2004, 140.

Hoofdstuk 6. Wonen in je identiteit

Authenticiteitscultuur: Charles Taylor, The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard UP 1992; *Europees onderzoek*: Win Tadd & Michael Calnan, Caring for Older People. Why Dignity Matters – the European Experience. In: Lennart Nordenfelt (ed.), Dignity in Care for Older People. Oxford: Wiley-Blackwell 2009, 119-145, 130; *Van representatief naar expressief zelf*: Victor van den Bersselaar, Bestaansethiek. Normatieve professionalisering en de ethiek van identiteits-, levens- en zingevingsvragen. Amsterdam: SWP 2009, 101; *Geschiedenis identiteitsbegrip*: Jean Claude Kaufmann, L'invention de soi. Une théorie de l'identité. Parijs: Armand Collin 2004, 22 vv.; *Holistisch oerverlangen*: Jean Claude Kaufmann, Ego. Pour une sociologie de l'individu. Parijs: Armand Collin 2004. Vgl. ook Anthony Giddens, Modernity and Self-Identity. Self and Society in Late Modernity. Cambridge: Polity Press Cambridge 1991, 44v., 126vv. .Peter Sloterdijk, Sphären I. Mikrosphärologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998. *Identiteitsscripts*: Kwame Anthony Appiah, The Ethics of Identity. Princeton: Princeton UP 2005; *Cornelis Verhoeven*: Sporen achterlaten. Het verleden als bezit en erfenis. Deventer: Van Loghum Slaterus 1988, 26; *Vrijheid als instemming*: Frits de Lange, Totale beschikbaarheid. Het ethos van Simone Weil. Ten Have Baarn 1991; *Karakter*: 'A character is an interlocking set of relatively consistent patterns of thought, emotion, and action that develops and persists because of the role it plays in sustaining one in a way of life.' Michele Moody-Adams, On the Old Saw That Character is Destiny. In: Owen Flanagan, Amélie Oksenberg Rorty (eds.), Identity, WAARDIGHEID (mei 2010)

Character, and Morality. Cambridge (Mass.): MIT Press 1990, 111-131, 128; *Paul Ricoeur*: *Soi même comme un autre*. Parijs: Seuil 1990, 147v. ; *Identiteit in soorten*: Claude Dubar, *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Parijs: PUF 2007; *Nagy*: Iván Böszörményi-Nagy, *Invisible Loyalties. Reciprocities in Intergenerational Family Therapy*. New York: Brunner/Mazel 1984, 106, 130; *Rilke*: geciteerd door Hanneke Meulink & Aat van Rhijn, *De onvermoede derde*. Zoetermeer: Meinema 2002, 95; *Lars Tornstam*: *Transcendence in Later Life*. In: *Generations* 1999, 10-14; *McAdams*: Dan P. McAdams, *The Stories Live by. Personal Myths and the Making of the Self*. New York: William Morrow and Company 1997, 35; *Generativiteit*: James Hillman, *De kracht van karakter. Over de waarde van ouder worden*. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 64v., 213. Vgl. Frits de Lange, *De mythe van het voltooide leven. Over de oude dag van morgen*. Meinema: Zoetermeer 2007; *Weerstand tegen identiteitsarbeid*: Jean Claude Kaufmann, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Parijs: Armand Collin 2004, 237vv.; *Gods water over Gods akker*: Kees Knipscheer, *De uitdaging van de tweede adolescentie. Afscheidsrede*. Amsterdam: Vrije Universiteit 2006; *Levensverhalen*: Gary Kenyon & William Randall, *Restorying our Lives. Personal Growth through Autobiographical Reflection*. Westport: Praeger Publishers 1997; *Levensverhaalmethoden*: Ernst Bohlmeijer, Lausanne Mies, Gerben Westerhof, *De betekenis van levensverhalen*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum 2007; *Ouderen aan de fles*: <http://www.trimbos.nl/nieuws/persberichten/2009/ouderen-aan-de-fles---de-zorgelijke-trend-zet-door>; *Ggz-zorg*: M.A. Veerbeek, Y.J. Pijl, G.A.M. Driessen, S.C. de Vries, A.M. Pot, *Trends in het gebruik van geestelijke gezondheidszorg door ouderen in de periode 1990-2004*, *Tijdschrift voor Gerontologie en Geriatrie*, 2009 (40), no. 2, 45-53; *Depressie*: Trudy Dehue, *De depressie-epidemie. Over de plicht het lot in eigen hand te nemen*. Amsterdam-Antwerpen: Augustus 2008. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi. Dépression et société*. Parijs: Odile Jacob 1998. E. Licht-Strunk, *De prognose van depressie bij ouderen (promotieonderzoek)* (<http://www.onderzoekinformatie.nl/nl/oi/nod/onderzoek/OND1284239>), Amsterdam Groningen Elderly Depression (AGED)-onderzoek, 2006. Vgl. Frits de Lange, *Het dictaat van de zelfverbetering*. In: *Trouw, Letter & Geest*, 7 februari 2009 ; *Verbeeldingsarbeid*: Dan P. McAdams, *The Stories Live by. Personal Myths and the Making of the Self*. New York: William Morrow and Company 1997, 11; *Episodische verhalen*: Margaret Urban Walker, *Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics*. Londen: Routledge 1998, 109 vv., 131-152; *Mogelijke zelf*: H. Markus & P. Nurius, *Possible Selves*. In: *American Psychologist*, vol. 41, no. 9 (1986), 954-969; Jacqui Smith & Alexandra M. Freund, *The Dynamics of Possible Selves in Old Age*. In: *Journal of Gerontology* 2002, Vol. 57B, No. 6, 492-500.

Hoofdstuk 7. Trouw zijn aan jezelf, tot het einde toe

Esa: Paul Mercier, Nachttrein naar Lissabon. Amsterdam: Wereldbibliotheek 2006, 347-349; *Gerrit Krol*: Menno van Oel, De dimensies van waardigheid. In: Zin in zorg. Tijdschrift van Reliëf over zorg, ethiek en levensbeschouwing, jrg. 12, 1 (maart 2010), 5; *Mystiek*: Jacques Graste, Spirituele filosofie en de ziel. Mystieke oerteksten met Simone Weil als gids. Kampen: Klement 2008, 29; Albert Hanken, De mystiek ontsluit. Budel: Damon 2002. Vgl. Herman Berger, Werkelijkheid, aandacht & mystiek. Budel: Damon 2006, 118; *Zelftranscendentie*: Viktor Frankl, The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. New York: Simon and Schuster 1978, 47; James Hillman, De kracht van karakter. Over de waarde van het ouder worden. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 50; *Wat is geest?*: Søren Kierkegaard, De ziekte tot de dood. Een christelijk psychologische uiteenzetting tot opbouw en opwekking. Amsterdam: Boom 2008, 13. Pieter Vos, Søren Kierkegaard lezen. Kok: Kampen 2010, 121; *Veerkracht*: Alfons Marcoen, Ria Grommen & Nancy van Ranst (red.), Als de schaduwen langer worden. Psychologische perspectieven op het ouder worden en oud zijn. Leuven: LannooCampus 2006, 351; *Kwade huisgeesten*: James Hillman, De kracht van karakter. Over de waarde van ouder worden. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 97; *Drie strategieën*: J. Brandstädter & W. Greve, The aging self: Stabilizing and protective processes. In: Developmental Review, 14 (1994), 52-80; *Narrative foreclosure*: Mark Freeman, When the story's over: Narrative foreclosure and the possibility of self-renewal. In: M. Andrews, S. Slater, C. Squire, & A. Treacher (eds.), Lines of narrative: Psychosocial perspectives. London: Routledge 2000, 81-91; *Accomodatie en welbevinden*: Freya Dittmann-Kohl & Daniela Jopp, Self and life management: Wholesome knowledge for the third age. In: John Bond (ed.), Ageing in Society. European Perspectives on Gerontology. London: Sage 2007, 269-295; *Vereindiging*: Jan Baars, Het nieuwe ouder worden. Paradoxen en perspectieven van leven in de tijd. Amsterdam: SWP 2006, 188vv.; *Jouw tijd*: Marjoleine de Vos, Je tijd heeft jou gehad. In: NRC 12 oktober 2009. Vasili Grossman, Leven en Lot. Amsterdam: Uitgeverij Balans 2008, 44 v.; *Van geen wijken willen weten*: Frits de Lange, Altijd de wind in de rug (over de babyboom-generatie). In: Trouw, Letter&Geest, 20 juni 2009. *Disengagement*: E. Cumming & W.E. Henry, Growing old: The process of disengagement. New York: Basic Books, Inc. 1961. Jason L. Powell, Theorising Social Gerontology: The Case of Social Philosophies of Age. In: Sincronia, Summer 2001 (<http://sincronia.cucsh.udg.mx/powell.htm>); *Erikson*: Erik H. Erikson: Identity and the Life Cycle. New York/London: W.W. Norton & Company 1980; *Tornstam*: Lars Tornstam, Gerotranscendence – A Theoretical and Empirical Exploration. In: L.E. Thomas, S.A. Eisenhandler (eds), Aging and the Religious Dimension. Westport: Greenwood Publishing Group 1994; *Involutie*: James Hillman, De kracht van karakter. Over de waarde van ouder worden. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 104; *Elisabeth Eybers*, Versamelde gedigte. Amsterdam: Querido 2004, 626. Piet Gerbrandy, necrologie Elisabeth Eybers. In: Volkskrant, 3 december 2007; *Carl Gustav Jung*: Aniela Jaffé (red.), Herinneringen, dromen, gedachten. Rotterdam: Lemniscaat 1991, 306, WAARDIGHEID (mei 2010)

gecit. bij James Hillman, *De kracht van karakter. Over de waarde van het ouder worden*. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 77. Vgl. idem 153vv., 178; *Secundaire controle*: J. Heckhausen & R. Schulz, A life-span theory of control. In: *Psychological Review*, 102 (1995), 284-304; *Seneca*: *Leren sterven. Brieven aan Lucilius*, Amsterdam: Athenaeum 2004, 56 (brief 58); *Utopieën*: Georges Minois, *Histoire de la Vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance*. Paris: Fayard 1987, 372vv.. Thomas More, *Utopia* (1515-1516). Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep 1996, 101v.; *Paul Brand*: Menno van Oel, *De dimensies van waardigheid*, in: *Zin in zorg. Tijdschrift van Reliëf over zorg, ethiek en levensbeschouwing*, jrg. 12, 1 (maart 2010), 6; *NVVE*: *Perspectieven op waard sterven*, NVVE februari 2008, (<http://www.nvve.nl/assets/nvve/nieuws/Perspectievennota.pdf>); *Autonomie in het verpleeghuis*: George J. Agich, *Autonomy and Long-Term Care*. New York-Oxford: Oxford University Press 1993. *Denise*: Chris Gastmans, & Linus Vanlaere, *Cirkels van zorg. Ethisch omgaan met ouderen*. Leuven: Davidsfonds 2005, 112-120, 164, 185; *Plastic bloem*: Evelyn Noltus en Mini Jurjens, *Lachrimpels en littekens. Geestelijke verzorging in het verzorgings- en verpleeghuis*. Heeswijk: Berne 2010; *Rouwervaring*: Arthur Polspoel, *Wenen om het verloren ik. Over verlies en rouwen*. Kampen: Ten Have 2003.

Hoofdstuk 8. Een mooi mens. Esthetiek van de ouderdom

Hippias: De grote Hippias of over het schone. In: Plato, *Verzameld Werk*, vertaling Xaveer de Win. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel 1980, Deel I, 553- 595. *Augustinus*: Georges Minois, *Histoire de la vieillesse. De l'Antiquité à la renaissance*. Parijs: Fayard 1987, 174; *Francesco Berni*: Harald Hendrix, *Vermakelijk, weerzinwekkend, fascinerend? De esthetiek van oud en lelijk in de Italiaanse Renaissance en Barok*. In: Harald Hendrix en Riet Schenkeveld-van der Dussen (red.), *Oud en lelijk. Ouderdom in de cultuur van de Renaissance*. Amsterdam: Amsterdam University Press 1996, 13-36, 17v. (Vertaling Rein Valkhoff); *Aisthour*: James Hillman, *De kracht van karakter. Over de waarde van ouder worden*. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 279; *De Grote Verzakking*: idem, 113v.; *Frisch*: Max Frisch, *Vereniging Vrijwillige Dood*. Amsterdam: Meulenhoff 1981, 47. Vgl. ook boven, hfdst. 4.3; *Esthetica*: Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*. Parijs: Éditions Payot 1992; *Mortier*: Erwin Mortier, *Godenslaap*. Amsterdam: De bezige bij 2008, 24; *Jusepe Ribera*: Harald Hendrix, *Vermakelijk, weerzinwekkend, fascinerend? De esthetiek van oud en lelijk in de Italiaanse Renaissance en Barok*. In: Harald Hendrix en Riet Schenkeveld-van der Dussen (red.), *Oud en lelijk. Ouderdom in de cultuur van de Renaissance*. Amsterdam: University Press 1996, 13-36, 17v. 23 vv.; *Donatello*: idem, 22v.; *Kant*: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft* (1790), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, 160; *Aandacht*: Jean Lacoste, *l' Idée de Beau*. Parijs: Bordas 1986, 115; WAARDIGHEID (mei 2010)

Twee vogels: Simone Weil, Attente de Dieu. Parijs: La Colombe 1950, 124, 122, vgl. Jacques Graste, Spirituele filosofie en de ziel. Mystieke oerteksten met Simone Weil als gids. Kampen: Klement 2008, 41, 70; *Rodin*: Auguste Rodin, L'Art, entretiens réunis par Paul Gsell, Grasset. In: « Cahiers rouges », 32v.
 (<http://www.paperblog.fr/1406776/rodin-l-art-le-beau-le-laid-et-le-caractere>);
Monument: Cornelis Verhoeven, Sporen achterlaten. Het verleden als bezit en erfenis. Deventer: Van Loghum Slaterus 1988, 83; *Lucian Freud*: Sebastian Smee, Lucian Freud. Het dierlijke in de blik. Köln: Taschen 2010, 7, 61; *Gelaat*: James Hillman, De kracht van karakter. Over de waarde van ouder worden. Amsterdam: Bert Bakker 2000, 11v., 20, 26, 206; *Margriet Luyten*: Margriet Luyten, Stervelingen – Mortals. 's Hertogenbosch: Uitgeverij Pels & Kemper 2009;; *Beeld Gods als mysterie*: Linda Woodhead, Apophatic Anthropology. In: R. Kendall Soulen/ Linda Woodhead, God and Human Dignity. Grand Rapids: Eerdmans 2006, 233ff.