

01.1.

DE BETEKENIS VAN HET VERBAND TUSSEN MENSENRECHTEN, ARMOEDE EN WAARDIGHEID

'WAARD OM TE STERVEN ALS EEN NIETSNUT...'

EDOUARD DELRUELLE

Ik daag de lezer uit om een tekst over armoede of bestaansonzekerheid te vinden waarin de begrippen 'waardigheid' of 'menselijke waardigheid' niet voorkomen. In het Samenwerkingsakkoord, waarvan we de tiende verjaardag vieren, wordt er al in de allereerste paragrafen van de preambule tweemaal naar verwezen. Deze noties, die vroeger rondzweefden in de ijle wereld van de abstracte moraal, zijn nu stevig verankerd in ons positieve recht – art. 23 van de grondwet; art. 1 van het Handvest van de grondrechten van de Europese Unie; art. 1, art. 22 en art. 23 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens; om nog te zwijgen van de wetten, reglementen en de rechtspraak die er steeds vaker naar verwijzen.

Wat mag je verwachten van het gebruik van 'menselijke waardigheid' in de strijd tegen armoede en van het wetgevende en juridische opbod waartoe ze op dit ogenblik aanleiding geeft? Dit lijkt me niet zo eenvoudig. Reflex van een filosoof, misvormd door een kritische houding en radicale twijfel: wees altijd achterdochtig wanneer een morele waarde goed scoort. De grote eensgezindheid die erover bestaat, wijst zoals Nietzsche het ons heeft geleerd, wellicht '*op een achteruitgang, iets zoals een gevaar, een verleiding, een vergif, een narcoticum*¹.'

Waardigheid als narcoticum? Welke *realiteit* wil onze maatschappij verdoezelen door menselijke waardigheid te verheffen tot een basiswaarde voor onze juridisch-morele structuur? Welke

* Tekst vertaald uit het Frans. De vertaling van de passages uit het Communistisch Manifest is overgenomen uit het Nederlandstalig Marxistisch Internetarchief. De overname is toegestaan, mits bronvermelding. Het gaat om een bewerkte vertaling van Herman Gorter. <http://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1848/manifest/index.htm>

1 Nietzsche, Friedrich. *De genealogie van de moraal, voorwoord*, § 6 (vrije vertaling).

afstand met zichzelf wil ze overbruggen?

De notie op zich deconstrueren om op deze vraag te antwoorden, is zinloos. Ze verwijst gewoon naar zichzelf: de waardigheid van een mens maakt hem tot mens, is de menselijkheid in de mens. Maar wat is een mensenleven anders dan een waardig leven, met andere woorden, iets wat aan zijn essentie beantwoordt? We zitten op een dood spoor. Laten we eens kijken naar *reële omstandigheden* die de waardigheid aantasten of dit dreigen te doen. Door te focussen op het negatieve en op te sporen waar menselijke waardigheid is uitgesloten, toont ze ons misschien haar positieve gelaat.

Zoals verwacht, is het lijstje weinig opbeurend: werkloosheid, extreme armoede, schulden, maar ook fysieke en mentale ziekte, drugs, handicap, levensbeëindiging, ouderdom, gevangenschap, uitbuiting, slavernij, mensenhandel en mensensmokkel, foltering, onmenselijke en vernederende behandeling, verkrachting, incest enz. Wat is de gemeenschappelijke noemer in deze troosteloze opsomming? Is er in het leven van een mens een zone, een bepaalde bedrijvigheid of een dimensie van het bestaan waar de waardigheid plots een stuk kwetsbaarder wordt en aanleiding geeft tot grotere onrechtvaardigheid en vernedering? Duidelijk niet. En wel hierom: als waardigheid wezenseen is met menselijkheid, zijn uiteraard alle dimensies van de menselijkheid (elke relatie, elke gesteldheid, elke lichamelijke, psychische, sociale en politieke toestand enz.) in staat om een individu zijn eigen waardigheid te doen verliezen.

Laten we nagaan *hoe* deze vele omstandigheden waarin menselijke waardigheid het laat afweten, tot stand komen en vooral welk soort mensen dit effectief *oplevert*. Een antwoord op deze vraag zou kunnen zijn dat in alle hierboven aangehaalde situaties de personen in kwestie *overtollig* zijn. Ze zijn teveel overbodig. Nutteloos, zoals de landloper uit de vijftiende eeuw die in een symbolisch vonnis (geciteerd door Bronislaw Geremek) werd omschreven als '*waard om te sterven als een nietsnut...*', *door opgehangen te worden als dief*². Mijn grondstelling is daarom de volgende: je waardigheid verliezen, is op een of andere manier *nutteloos* worden. Of beter gezegd: door anderen (of door de maatschappij als geheel) in een *situatie* worden gebracht, waarin je nutteloos bent voor de wereld. Want het ontbreken van waardigheid is geen toestand, maar een situatie die zelf ontstaat uit sociale omstandigheden, uit een machtsverhouding.

Dat het verlies van waardigheid samenhangt met nutteloos of overbodig zijn, is duidelijk bij werklozen, uitgestotenen, zieken, gehandicapten en gevangenen. De omstandigheden zijn wel verschillend, maar het 'resultaat' is telkens hetzelfde: een persoon wordt overtollig, een mens die tegelijk 'zonder' (zonder werk of zonder mogelijkheid om te werken, zonder vrijheid, zonder juridische zekerheid) en 'te veel' is voor de gemeenschap.

Andere omstandigheden lijken minder eenduidig: is een slaaf niet 'nuttig' voor zijn meester, net zoals het slachtoffer van mensensmokkel voor zijn uitbouter? Het is misschien vergezocht, maar

2 Geremek, Bronislaw (1976). *Les Marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, Flammarion.

is een verkrachte vrouw niet 'nuttig' voor haar verkrachter? We kunnen er ons gemakkelijk van afmaken door erop te wijzen dat het hier niet gaat om een nut 'voor de wereld', maar alleen voor de verkrachter, de meester of de uitbouter. In hun handen zijn deze personen slechts voorwerpen die ze kunnen gebruiken en/of misbruiken en waar ze zich van ontdoen zodra ze hun nut hebben verloren. Personen die op deze manier worden 'ontmenselijkt', maken niet langer deel uit van de wereld; ze zijn al overbodig en worden vroegtijdig tot menselijk afval gereduceerd.

Omgekeerd (in weerwil van wat ons bewustzijn ons spontaan vertelt) mogen we niet *alle* geweld of ontberingen afdoen als aantastingen van de menselijke waardigheid. Er is zeker geen sprake van onwaardigheid wanneer een soldaat omkomt in de strijd of zwaar verminkt raakt. Dit was ook niet het geval met de *pauper Christi* die een ascetisch bestaan leidden in dienst van God (middeleeuwse kluisenaars of rondtrekkende en bedelende monniken) of met de persoon die Azteekse priesters aan de zonnegod offerden. Hier is in tegendeel sprake van opperste nut voor de wereld en zelfs voor de wereld van het hiernamaals, waartoe deze lijdende personen toegang krijgen. Hetzelfde geldt voor de pijn en de wreedheden die met heel wat initiatieriten gepaard gaan (verminking, amputatie, rituele insnijdingen, afgerukte nagels, het lichaam dat wordt doorboord, spelden die door wonden worden gehaald enz.), met als doel de personen in kwestie op te nemen in en nuttig te maken voor de wereld van tradities en de gemeenschap van volwassenen. Het gaat dus niet om tekenen van uitsluiting; deze tekenen geven in tegendeel aan dat de persoon deel uitmaakt van de groep. Wat bij deze initiatieproeven in vraag wordt gesteld en vaak aanleiding geeft om ze te verbieden, is niet het feit dat de waardigheid van deze personen wordt aangetast, maar dat ze soms onuitstaanbare pijn moeten lijden om die waardigheid te verwerven of te behouden.

Wanneer is er in traditionele maatschappijen dan sprake van nutteloosheid, overtolligheid en miskennis van waardigheid? Eén zaak staat vast: armoede komt niet als criterium in aanmerking. We weten dat premoderne maatschappijen gekenmerkt werden door extreme armoede. Het merendeel van de boeren en de lagere bevolgingsklassen in de steden balanceerden voortdurend op de rand van wat mensionwaardig is. Een slechte oogst, een epidemie of een invasie volstonden om een groot deel van de bevolking onder de overlevingsdrempel te duwen. Hongersnood, stormachtige revoltes en boerenopstanden herinneren ons eraan hoe verschrikkelijk zwaar het leven toen moet zijn geweest. Buiten Europa, in China, India of in de opeenvolgende 'rijke' keizerrijken in Azië, vinden we geen voorbeelden waar de lagere bevolgingsklassen er duidelijk beter aan toe waren. De meeste mensen moesten het stellen met weinig voedsel, kleren en werk en met gebrekkige woonomstandigheden, terwijl de elite alle luxe en comfort van eventuele economische meevallers, voor zichzelf monopoliseerden.

En toch is het niet tegenstrijdig om te beweren dat deze sterk hiërarchische en ongelijke maatschappijen, '*goed geleide, stabiele en welgestelde*³' samenlevingen waren, om het met de woorden van G. Duby te zeggen. De gemeenschapsbanden, zoals het gezin, de buurt, de parochie en de gilde, zorgden voor de nodige samenhang en solidariteit zodat het hoogst uitzonderlijk was

3 Aangehaald door Castel, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, p.55.

dat personen zich uitgesloten of nutteloos voelden. In deze gestructureerde en goed geregelde maatschappijen werden personen die aan de 'rand' van de samenleving stonden (wezen, invaliden, ouderlingen, de dorpsgek of een familie die het moeilijk had na een mislukte oogst) door de gemeenschap opgevangen of minstens getolereerd. Hoe groot hun problemen ook waren, niemand zou ooit beweren dat hun waardigheid was aangetast of dat ze nietsnutten waren. Zelfs de allerarmsten bleven deel uitmaken van hun wereld - een hechte gemeenschap die voldoende zelfregulerend was zodat iedereen op een minimum aan opvang kon rekenen. Nooit viel iemand helemaal uit de boot, want dat werd als een falen van de hele groep beschouwd⁴. In grote lijnen kan men zeggen dat deze gemeenschappen enerzijds heel kwetsbaar waren voor negatieve invloeden van buitenaf (hongersnood, oorlogen, invallen), maar anderzijds heel hecht waren door de 'primaire samenlevingsverbanden'.

In deze gemeenschappen van stand en status verloor iemand zijn waardigheid wanneer de groep hem zijn status afnam. Twee klassieke gevallen zijn die van de *vogelvrij verklaarde* (zoals de befaamde Romeinse *homo sacer*) en van de *slaaf*. Aan zijn lot overgelaten of van zijn vrijheid beroofd, in beide gevallen worden de banden met de oorspronkelijke gemeenschap verbroken waardoor deze personen *gedesocialiseerd* worden. Door uitbuiting geraken ze ook gedeciviliseerd. De manier waarop ze soms (maar niet altijd) worden behandeld, maakt van hen *gedepersonaliseerde* en zelfs *gedeseksualiseerde* wezens⁵. Een slaaf is een paradoxaal randgeval: hij is hét voorbeeld van overbodigheid omdat hij niets meer is dan 'menselijke koopwaar', die in de gewone wereld niet zichtbaar is. Tegelijk is hij echter onmisbaar voor de instandhouding van de economie en staat hij zelfs symbool voor de maatschappij.

In de westerse middeleeuwse maatschappij ruimen slaven en horigen langzaam plaats voor de landloper als nieuw symbool van overbodigheid. Hij heeft duidelijk de band met zijn wereld verbroken en kan niet langer op steun rekenen. Voor hem is er binnen het sociale weefsel geen plaats meer. De *omstandigheden* zijn nu natuurlijk anders, maar de situatie van landlopers in de 14^e tot 16^e eeuw is vergelijkbaar met die van marginalen vandaag: door hun bestaansonzekerheid zijn ze hun waardigheid kwijtgeraakt⁶.

In de 17^e eeuw gebeurt er echter iets merkwaardigs: in deze periode (die we als 'protokapitalistisch' kunnen betitelen) worden de krijtlijnen voor een efficiënte, rationele en een door rendement bezeten markteconomie uitgezet. Naast de misdadiger wordt *iedereen die niet werkt*, uitgeroepen tot 'vijand' van de stedelijke en productieve maatschappij. In heel Europa worden instellingen opgericht (vaak in leprozenhuizen die niet langer in gebruik zijn) om landlopers, armen, bedelaars, zieken, werklozen, dronkaards, gekken en prostituees in op te sluiten. Michel Foucault noemde dit de 'Grand Renfermement' of de grote opsluiting. Frappant is dat ongetwijfeld voor het eerst in de geschiedenis administratie over deze 'nuttelozen' wordt bijgehouden. De bedoeling hiervan

4 Moeten we het herhalen dat deze uiterst sterke solidariteit binnen een gemeenschap steunde op het principe van de uitsluiting van vreemdelingen? Zij konden niet rekenen op deze solidariteit, hoewel de afspraken om elkaar onderdak te verlenen deze uitsluiting soms verzachten.

5 Meillassoux, Claude (1998). *Anthropologie de l'esclavage*, PUF.

6 Castel, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, 1995, p.110.

is dubbel: men wil ze stigmatiseren en hen opnieuw integreren om er als het ware 'van binnenuit uitgestotenen' van te maken⁷. Vanaf dat ogenblik wordt de overbodige een volwaardige sociale categorie, die nauwgezet wordt geregistreerd en in kaart gebracht door het 'politie'-apparaat van een maatschappij die helemaal focust op doelmatigheid en productiviteit.

Gebruikt men 'armen' niet vaak als een generische term om deze specifieke categorie van overbodigen, van 'nietsnutten voor de wereld' aan te duiden? Als we erkennen dat traditionele samenlevingen door hun structuur hiertegen waren gewapend (behalve dan in het geval van slavernij), moet we dan niet besluiten dat het hier vooral of zelfs uitsluitend om een *modern* fenomeen gaat?

Persoonlijk ben ik hiervan overtuigd.

Het overbodig of nutteloos zijn vloeit voort uit het soort maatschappelijke organisatie dat de kapitalistische economie eerst aan West-Europa en vervolgens aan de hele mensheid heeft opgedrongen. Wat men 'mondialisering' noemt in deze betekenis leidt echter tot een 'onwereld' omdat men echt wegwerpgroepen creëert: miljoenen individuen die voor het productieapparaat niets anders zijn dan menselijk 'afval' waarmee men niets kan aanvangen en die vervagen in mistige omstandigheden, getekend door armoede en bestaansonzekerheid.

Hoe is het zo ver kunnen komen?

De industriële revolutie (1780-1880) zorgde voor de grootste ommekeer in de geschiedenis van de mensheid sinds het neolithicum. De hele bevolking werd ingeschakeld voor de intensieve economische productie. Met tal van verordeningen en (vaak gewelddadige) pressiemiddelen werden miljoenen mensen ontrukkt aan hun land, hun tradities en hun maatschappelijk en solidair weefsel dat hen tot dan had beschermd. Ze werden vastgeketend aan machines, kregen een strikte levensdiscipline en een vrijwel onmogelijk werkritme opgelegd. De oude samenlevingsvormen op het platteland (de levensvorm van 90% van de bevolking in de 18^e eeuw), die zes- à zeventienduizend jaar lang geen structurele wijzigingen hadden ondergaan, vielen in nauwelijks enkele tientallen jaren uiteen. Samen met deze samenlevingsvormen verdween ook de waardigheid die deze gemeenschappen garandeerden. Marx beschreef dit magistraal in zijn *Communistisch manifest* (1848): *'De bourgeoisie heeft de bontgeschakeerde feodale banden, die de mens aan de van nature boven hem geplaatste verbonden, onbarmhartig verscheurd en geen andere band tussen mens en mens overgelaten dan het naakte eigenbelang, dan de gevoelloze 'contante betaling'. (...) Zij heeft de persoonlijke waardigheid in de ruilwaarde opgelost en in de plaats van de talloze verleende en verworven vrijheden als enige vrijheid de gewetenloze handelsvrijheid gesteld.'*

De emancipatie van het individu als individu, die de liberale maatschappij typeert, heeft zeker 'positieve' en roemrijke aspecten (de afschaffing van de slavernij en de lijfeigenschap, de vestiging van burgerrechten en politieke rechten enz.), maar ze heeft ook een 'negatieve' impact

⁷ Foucault, Michel (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon.

omdat ze mensen actief aan hun traditionele samenlevingsvormen onttrekt: *‘Alle vaste, ingeroeste verhoudingen met hun gevolg van eerwaardige voorstellingen en zienswijzen worden opgelost, alle nieuwgevormde verouderen, voordat zij zich kunnen verstenen. Al het feodale en al het vaststaande verdampt, al het heilige wordt ontwijfd, en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te aanzien.’*

Wat Marx zo geniaal maakt, is dat hij het antropologische en ontologische (en niet alleen het sociaaleconomische) karakter van de industriële maatschappij heeft kunnen aantonen. Het is immers de verhouding van de mens tot de realiteit en tot zichzelf die door het kapitalisme grondig wordt gewijzigd. Het leven is vanaf dan niet meer dan een stroom die alles (voorwerpen, instellingen) oplost, die elke waarde ontwaardt, die elk eindproduct verbruikt en verteert: *‘De bourgeoisie kan niet bestaan zonder de productiemiddelen, dus de productieverhoudingen, dus de gezamenlijke maatschappelijke verhoudingen voortdurend te revolutioneren.’* De antropologische en ontologische bestendigheid en stabiliteit van de oude samenlevingsvormen verdwijnen in de stromen van het ongebreidelde productivisme. Het moderne individu wordt door deze stromen geleefd en bepaald als producent en consument. Ontologisch en juridisch wordt de mens van elke gemeenschapsvorm vervreemd. Hij behoort enkel zichzelf toe en wordt zo een wezen dat tegelijk autonoom en arm, zelfstandig en volledig overgeleverd is.

Natuurlijk, men kon denken dat de bourgeoisie een nieuwe, ‘solide’ sociale orde wilde instellen op basis van grootindustrie en een fordistische werkorganisatie. We kennen het plaatje: gigantische productiesites, grote concentraties arbeiders en sterke banden tussen de fabriek en het dagelijkse leven. Nadat ze de mythe van de communistische revolutie had afgezworen, slaagde de arbeidersbeweging erin om na heel wat strijd en conflicten een broos compromis af te dwingen. Uit dit compromis ontstond een echte arbeidsmaatschappij, dit wil zeggen een beschaving waarin mensen hun identiteit en waardigheid aan hun arbeider-zijn ontleen. Van een loutere werkovereenkomst, een contract zonder de minste verplichting of steun, evolueerde men geleidelijk naar echt *collectief* statuut, gewaarborgd door algemene regelingen, collectieve arbeidsovereenkomsten en socialezekerheidsstelsels. En hoewel de fordistische werkorganisatie vervreemdend werkte, zorgde ze ook voor een zeker stabiliteit en werkte ze de (weliswaar conflictueuze) sociale diversiteit tussen arbeiders, ingenieurs en werkgevers in een fabriek in de hand.

Rond de loontrekkenden ontstond langzaam maar zeker een hele cultuur en een hele identiteit: de volksbuurt met zijn aanknopingspunten van alledag (de kroeg, de sportclub); een heel ander levensritme (zes- en later vijfdaagse werkweek, betaald verlof) dan vroeger op het platteland; sterke aanwezigheid van openbare diensten (ziekenhuis, postkantoor, openbaar vervoer, energie); maar vooral een hecht en stevig waardenstelsel (het gezin, de school, de solidariteit) dat culmineert in een rotsvast vertrouwen (*‘onze kinderen zullen het beter hebben dan wij’*).

De loonmaatschappij van de twintigste eeuw, gesteund op een ‘solide’ kapitalistische productie en een sociale Staat, was een samenleving met verschillende maatschappelijke klassen en een beperkte herverdeling (in tegenstelling tot het beeld dat men er vandaag van heeft). Ze had wel een afdoend collectief beschermingsniveau bereikt om zelfs de minst begunstigten aanvaard-

bare levensomstandigheden te garanderen. Ze functioneerde - om een beeld van Robert Castel te gebruiken - als een roltrap: iedereen ging naar boven, maar bleef wel op zijn eigen trede staan.

Aan dit wankel evenwicht wordt heel abrupt een einde gemaakt door de hyperindustriële maatschappij die in de jaren 1970-1980 de kop opsteekt. De immateriële en communicatie-economie verzwelgen de oude productie-economie volledig. Ze maakt een einde aan de fordistische fabriek en aan de sociale evenwichten waarop die was gebaseerd, waardoor die fabriek niet langer een plek voor sociale diversiteit is. De fabriek als dusdanig verdwijnt zelfs: industriële activiteiten worden uitbesteed, overgeplaatst naar het buitenland of door robots overgenomen; ingenieurs werken voor onafhankelijke adviesbureaus en servicebedrijven voeren het onderhoud uit.

Tegelijk wordt de sociale staat geleidelijk ontmanteld, naarmate ze haar basis verliest: de werknemers. Er komen immers steeds meer verschillende en vooral meer onzekere loonstatuten. 'Atypische' tewerkstellingsvormen (begeleidingscontracten, dienstencheques, arbeidscontracten van bepaalde duur) zijn vandaag de norm. De loopbanen van werknemers verlopen almaar moeilijker en chaotischer, wat er (met klem) op wijst dat het huidige systeem niet langer functioneert.

Dit hyperkapitalisme blijft zich nochtans een groot deel van de menselijke activiteiten toeëigenen: gezondheidszorg, pensioenen, onderwijs en milieu worden meer en meer een zaak van de privé-sector. De dominante bedrijven van morgen zijn verzekeringsmaatschappijen, entertainmentbedrijven en 'relationele' bedrijven (opleidingscentra die coaching en managementtechnieken aanleren, maar ook ngo's en kerken). Het gaat hier dus niet om bedrijven die *voorwerpen produceren*, maar om bedrijven die zich bezighouden met het *managen van menselijke relaties*, een taak die tot nog toe voor de overheid was weggelegd. Wie hiervan kan profiteren, zal zich blijven ontwikkelen. De anderen daarentegen...

De socioloog Zygmunt Bauman begrijpt deze veranderingen als een overgang voor onze moderne maatschappij van een 'vaste' (19^e en 20^e eeuw) naar een 'vloeibare' fase waarin sociale vormen (geïstitutionaliseerd en in stand gehouden door de staat) niet langer als referentiekader kunnen dienen voor de activiteiten en levensprojecten van mensen⁸. In deze 'vloeibare' samenleving ondergaat de bevolking volop de gevolgen van flexibiliteit en deregulering. Ze kan niet terugvallen op een vangnetstructuur, wat haar kwetsbaar maakt en haar ontreddert, omdat ze wordt geconfronteerd met krachten die ze niet beheerst en niet langer vat. Overmand door angst wordt iedereen in het defensief gedreven en neemt maatregelen die op hun beurt de angst vergroten en duidelijker vorm geven. De angst kan zich hierdoor bestendigen en krijgt als het ware een eigen dynamiek.

In deze context waarin *flexibiliteit* en *zekerheid* elkaar wederzijds versterken, is de taak van de

8 Lees onder andere: Bauman, Zygmunt (2006). *La Vie liquide*, Rouergue/Chambon, (Engelse titel: *Liquid life*); Bauman, Zygmunt (2006). *Vies perdues: La modernité et ses exclus*, Payot (Engelse titel: *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*); Bauman, Zygmunt (1999). *Le coût humain de la mondialisation*, Hachette, (Engelse titel: *Globalization: The Human Consequences*).

staat grondig gewijzigd. Enerzijds moet de staat flexibiliteit garanderen. Werknemers moeten maximaal inzetbaar zijn door flexibel te zijn en zich maximaal beschikbaar te stellen van een internationale markt die de nationale economieën tegen elkaar uitspeelt. Anderzijds moet de overheid inspelen op de vraag naar zekerheid van de bevolking (vooral van de armsten), ten koste van burgerrechten en politieke rechten (ik denk aan de aantasting van de juridische bescherming in het kader van de strijd tegen het terrorisme), maar ook van culturele en sociale rechten. Dit zien we bijvoorbeeld in de toenemende bestraffing van de desocialisatie en de systematische culpabilisering van sociale uitgesloten zoals langdurig werklozen of jongeren uit voorsteden. Het angstgevoel leidt tot een veiligheidsreflex die dat angstgevoel zo sterk aanwakkert, dat we, om ons beschermd te weten, uiteindelijk allemaal aanvaarden dat we minder vrij zijn.

De staat heeft in deze context niet langer als taak om te waken over het algemene welzijn. Ze moet de communicatie- en uitwisselingsstromen controleren en de sociale en geografische segmentatie verzekeren van een steeds diversere bevolking: autochtonen/allochtonen, jongeren/ouderen, rijken/armen enz. De sociale diversiteit neemt af, er ontstaan getto's, met als gevolg dat de symbolische ruimte afbrokkelt. Om deze segmentatie in gang te zetten en in stand te houden (als voorbode van een echte segregatie?) gebruikt men allerlei technische controle- en bewakingsvoorzieningen: camera's, omheiningen, elektronische enkelbanden, instrumenten om jongeren te verjagen enz.

Het kapitalisme van de 21^e eeuw is een 'vloeibaar' kapitalisme dat door overplaatsing naar het buitenland, deregularisering en het creëren van bestaansonzekerheid elke 'vaste' vorm van sociale verhoudingen doet oplossen in de logica van stromen (financiële stromen, goederenstromen). Deze doorstroming is echter geen toevallig ziektebeeld van dit systeem, maar het hart en de essentie ervan. Marx had gelijk toen hij stelde dat de logica van het kapitalisme erin bestond om alles - ook de eigen organisatie - te laten verdrinken *'in het ijsskoude water van egoïstische berekening'*. Hij had ook gelijk toen hij aantoonde dat deze logica niet alleen levensstijlen en tradities vernietigde, maar ook zichzelf: in zijn voortdurende jacht op winst probeert het systeem voortdurend zijn overgangsvormen te ontlopen, waardoor absurd genoeg de bronnen van de winst zelf uitgeput geraken.

In tijden waarin het kapitalisme alles overheerst en geen enkele subversieve kracht in staat blijkt om hieraan iets te veranderen, lijkt het misschien onrealistisch om de op handen zijnde val van dit systeem te voorspellen. Dat wil ik ook niet beweren. Men moet zich er echter van bewust worden dat het soort samenleving dat de mensheid in een relatief nabije toekomst (binnen twee tot drie generaties) te wachten staat, vanuit historisch en antropologisch standpunt gewoonweg onhoudbaar is. De opwarming van het klimaat, de schaarste aan levensbronnen (zoals water), het voedseltekort, de ongelijkheid, etnische oorlogen en rassenconflicten, miljoenen mensen die in getto's belanden... Al deze elementen samen (waarvan de zaak van 'mensen zonder papieren' een soort van historische katalysator is) doen vermoeden dat de wereld van morgen letterlijk een *onwereld* wordt, omdat hij *'te veel beschaving, te veel industrie en te veel handel'* produceert (nogmaals Marx), en dus onvermijdelijk ook meer afval, niet alleen materieel, maar ook menselijk als gevolg van verbanning en uitsluiting.

Degenen die ik als 'nutteloos voor de wereld' omschreef en die zich gisteren nog in de marge van het sociale systeem bevonden, vormen er nu de fenomenale kern van. Dit staat synoniem voor het falen, de tegenstrijdigheid van een systeem met als drijvende kracht de *inschakeling* van de hele mensheid in de productie- en consumptiecyclus. Datzelfde systeem heeft ertoe geleid dat een groot deel van deze bevolking (een derde, de helft?) nu feitelijk *uitgeschakeld* en helemaal overbodig is en rondrijft in een soort sociaal en historisch *no man's land*.

Het 'vloeibare' kapitalisme gaat vandaag nog een stap verder: *zelfs als ze werken*, blijven ze overbodig. Het toezicht op werklozen en de 'morele' druk die met simplistische politieke leuzes op het hele maatschappelijke weefsel wordt uitgeoefend (Raffarin: 'La France n'est pas un parc de loisirs' (Frankrijk is geen pretpark)), hebben als gevolg dat steeds meer armen werk aanvaarden, ook al volstaat dit niet om de minimumvoorwaarden voor een zekere existentiële onafhankelijkheid in te lossen. Wat hier gebeurt, is een institutionalisering van de bestaansonzekerheid en van de sociale onzekerheid. De ideologisering van werk, nu opnieuw erg 'in', gaat gepaard met een cynische onverschilligheid voor de waardigheid van de werknemer. 'Meer werken waarvoor?' zouden we haast met een knipoog zeggen⁹.

Hoewel het telkens heel onaangenaam (maar *filosofisch gezien* onvermijdelijk) is, moeten we erop wijzen dat het actief en systematisch produceren van overbodige personen de basis vormt van totalitaire regimes. Hannah Arendt heeft dit op magistrale wijze aangetoond: '*De totalitaire poging om mensen overbodig te maken, geeft de ervaring weer van ontelbare mensen die zich vandaag overbodig voelen op een overbevolkte aarde*¹⁰.' Ze toont aan dat het totalitaire regime steunt op verlatenheid, de '*absolute vorm van uitsluiting uit de wereld*'. Die verlatenheid is niet het gevolg van de ervaring van eenzaamheid en isolement, maar van een bestaan waarin men alle sociale creativiteit moet ontberen en niet kan functioneren in een gemeenschappelijke wereld. Het enige wat dan rest, is '*de loutere werkinspanning, met andere woorden de inspanning om in leven te blijven*¹¹.' Verlatenheid, zo voegt ze er nog aan toe, '*hangt nauw samen met de ontworteling en de nutteloosheid waarmee moderne volkmassa's sinds het begin van de industriële revolutie worden geconfronteerd.*'

Voor een regime '*dat ongelimiteerde macht nastreeft, is het essentieel dat alle mensen in alle aspecten van hun leven op een onfeilbare manier worden gedomineerd*' en dat ze alleen mogen bestaan '*op voorwaarde dat ze zijn herleid tot de staat van specimen van de diersoort mens*¹².' In één klap ontdekt het totalitarisme de wereld op een resolute en cynische manier van elk gemeenschappelijk belang en legt hem een soort 'groter belang' op (het Ras, het Proletariaat) dat volledig losstaat van de realiteit. '*Het is precies in naam van dit grotere belang dat het totalitarisme elk spoor moet vernietigen van wat gewoonlijk de menselijke waardigheid wordt genoemd.*' De operatie die de totalitaire toestand (het Volk, de Revolutie) instelt, gaat onvermijdelijk gepaard met het afsnijden van de 'overbodigen' - zoals in de concentratie- en vernietigingskampen is gebeurd.

9 Castel, Robert. 'Travailler plus pour gagner quoi?', Le Monde.

10 Arendt, Hannah. *Le système totalitaire (les origines du totalitarisme. 3)* (1951), Seuil, 1972, p.198. (vrije vertaling)

11 *Ibid.*, p. 226-227 (vrije vertaling).

12 *Ibid.*, p. 196-197 (vrije vertaling).

'Onze 'democratische en liberale' maatschappij is toch diametraal tegengesteld aan deze totalitaire logica?', hoor ik iemand tegenwerpen. Dat klopt, maar de oorzaak zit hem niet in de ideologie of de instellingen, maar in de realiteit die de maatschappij uit haar fundamentele middelen creëert. Toch is de analogie tussen de structuur van de totalitaire logica die Arendt beschrijft en de kapitalistische logica van vandaag, frappant. Ze wijst hier ook zelf op: *'Door de algemene demografische ontwikkelingen die vandaag plaatsvinden en het groeiend aantal mensen dat huis noch haard heeft, worden almaar meer mensen overbodig gemaakt, zolang we onze wereld koppig als utilitair blijven beschouwen. Het politieke, sociale en economische gebeuren vertoont overal veel gelijkenissen met het totalitaire systeem dat erop gericht is om mensen overbodig te maken*¹³.'

Het is echter vooral haar besluit dat ons aan het denken moet zetten: *'Totalitaire oplossingen kunnen de val van totalitaire regimes heel goed overleven; het is erg verleidelijk om ernaar terug te grijpen wanneer het onmogelijk lijkt om een menswaardige oplossing voor politieke, sociale en economische problemen te vinden*¹⁴.'

Vandaag zien we duidelijk dat deze verleiding - in de vorm van de populistische veiligheids- en rassenthema's (die in Europa overheersen) - de massa's in het middelpunt van de wereldeconomie, opnieuw beroeren. Het is erg onwaarschijnlijk dat de horror van het nazisme zich ooit herhaalt, maar het staat wel vast dat dit populisme het uitwerken van politieke oplossingen in de weg staat die menselijk aanvaardbaar zijn en politiek geloofwaardig zijn met het oog op het bouwen aan een wereld waar iedereen meetelt, nuttig is en erkend wordt.

Daarom moeten we de nodige argwaan aan de dag leggen wanneer politici en rechters de woorden 'waardigheid' en 'menselijke waardigheid' in de mond nemen. Ze hameren er voortdurend op dat mensen die worden uitgesloten - zieken, ouderen, armen, kortom iedereen die overbodig is in onze maatschappij - hun waardigheid *moeten* behouden en dat men ze als waardige mensen *moet* behandelen. Maar is dit tot vervelens toe herhaalde discours meer dan een ethisch-juridisch schaamlapje voor een sociaaleconomisch systeem dat massaal dergelijke individuen voortbrengt? Door de waardigheid van 'overbodige' mensen opnieuw te bevestigen, geven we uiting aan onze *morele* verontwaardiging en dat is lovenswaardig. Maar daarmee zijn we nog geen stap dichterbij wat een *politiek* gebaar zou kunnen zijn.

Een beleid kunnen we hier helaas niet uitstippelen. Daarvoor moet de staat als regulator en sociale hervormer grondig worden herdacht. We moeten ook nagaan of er voor de 'antisysteembewegingen' (bewegingen die op termijn een uitstap uit de kapitalistische logica beogen) historisch nog een waterkans is weggelegd om het verloop van de geschiedenis om te buigen. Of het beter is te denken aan een beschermingssysteem voor de minst begunstigen dat sociale zekerheid en economische flexibiliteit ('flexizekerheid') combineert?

13 *Ibid.*, p. 201 (vrije vertaling).

14 *Ibid.*, p.202.

Het allerbelangrijkste is echter de aard van het probleem in kaart te brengen. En dan hebben we het niet over het *statistische* feit dat een aantal personen vandaag 'minder' begunstigd is dan anderen. Het is ons te doen om het *antropologische* feit dat ze in een overbodige situatie verkeren; omdat ze geen echte rol meer hebben in de maatschappij, zou het voor het systeem *economischer* (in alle betekenissen van het woord) zijn om zich op een of andere manier van deze mensen te ontdoen. We vrezen dat waardigheid dan niet meer is dan het ethische en juridische lapmiddel om politieel of humanitair - maar steeds minder beleidsmatig en verantwoord - om te springen met deze groeiende massa 'nietsnutten' die zelf heen en weer wordt geslingerd tussen revolte en berusting.

Nietzsche had het duidelijk bij het rechte eind.