

Het voelt tóch als falen

Over de verwezenlijking van het goede leven via dagbesteding op de zorgboerderij tegen de achtergrond van de neoliberale samenleving

Dries de Moor



Research Institute for Philosophy,
Theology and Religious Studies

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

Radboud
Dissertation
Series

Het voelt tóch als falen

**Over de verwezenlijking van het goede leven via dagbesteding
op de zorgboerderij tegen de achtergrond van de
neoliberale samenleving**

Dries de Moor

Author: Dries de Moor

Title: Het voelt tóch als falen. Over de verwezenlijking van het goede leven via dagbesteding op de zorgboerderij tegen de achtergrond van de neoliberale samenleving

Radboud Dissertation Series

ISSN: 2950-2772 (Online); 2950-2780 (Print)

Uitgegeven door RADBOUD UNIVERSITY PRESS

Postbus 9100, 6500 HA Nijmegen

www.radbouduniversitypress.nl

Design: Proefschrift AIO | Manon de Snoo

Coverafbeelding: Dries de Moor

Print: DPN Rikken/Pumbo

ISBN: 9789493296688

DOI: 10.54195/ 9789493296688

Gratis download via: www.boekenbestellen.nl/radboud-university-press/dissertations

© 2024 Dries de Moor

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

Dit is een Open Access boek gepubliceerd onder de termen van de Naamsvermelding-NietCommercieel-GeenAfgeleideWerken 4.0 Internationaal (CC BY-NC-ND 4.0). De gebruiker dient de maker van het werk te vermelden, een link naar de licentie te plaatsen en aan te geven of het werk veranderd is. De gebruiker mag dat op redelijke wijze doen, maar niet zodanig dat de indruk gewekt wordt dat de licentiegever instemt met het werk of het gebruik van het werk. Gebruik voor commerciële doeleinden is onder deze licentie niet toegestaan. De gebruiker mag geen juridische voorwaarden of technologische voorzieningen toepassen die anderen er juridisch in beperken om iets te doen wat de licentie toestaat. Men mag het veranderde materiaal niet verspreiden als men het werk heeft geremixt, veranderd, of op het werk heeft voortgebouwd.

Het voelt tóch als falen

**Over de verwezenlijking van het goede leven via dagbesteding
op de zorgboerderij tegen de achtergrond van de
neoliberaale samenleving**

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.M. Sanders,
volgens besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op

maandag 9 september 2024
om 16.30 uur precies

door

Andries Constant Kees de Moor
geboren op 9 februari 1975
te Nijmegen

Promotor:

Prof. dr. C. Hübenthal

Copromotoren:

Dr. E.H. Hense

Dr. M. Hermsen (Hogeschool van Arnhem en Nijmegen)

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. J.P. Wils

Dr. ir. J. Hassink (Wageningen University & Research)

Prof. dr. T. Kampen (Universiteit voor Humanistiek)

Dr. R. de Brabander (Hogeschool InHolland)

Prof. dr. ir. M.C. Versantvoort (Protestantse Theologische Universiteit)

Proloog

Het is fris voor april. Je trekt je kraag op en je honkbalpet nog iets verder over je hoofd vol zorgen en dromen. Zesentwintig word je volgende maand. Op school, thuis, bij voetbal, in het café, bij de gemeente – overal zeggen ze: “zorg dat je een diploma haalt. Want dan kun je zelf geld verdienen en dan ben je onafhankelijk. Dat is goed voor je. Gewoon iets doen wat je leuk vindt. Dan hou je het wel vol”. Gamen en autorijden zijn leuk. Maar ja, dan moet je wel je theorie halen. En lezen gaat niet zo goed. Geduldig zijn soms ook niet. Mensen snappen je vaak niet en nemen bijna nooit de tijd om het je nog een keer uit te leggen of iets nog eens te vragen. En als je het dan niet meer weet, voel je je zo stom. Dommer dan alle anderen. Soms word je dan boos, of verdrietig. Meestal heeft niemand dat door. Behalve toen... Daar denk je maar liever niet meer aan. De schaamte. Als je dan een jointje rookt wordt het rustiger in je hoofd, dát helpt tenminste! Of in de game, daar ben je écht goed in en in die wereld voel je je wel thuis. Of toch steeds maar even, en uiteindelijk niet echt?

Je zucht diep tegen de pijn en de eenzaamheid, en doet dat bijna onzichtbaar. Dat heb je jezelf geleerd. Hou je in. Val niet op. Dat scheelt gedoe. De wereld gaat snel. De tijd ook. Je moet toch een plan hebben? Als je nou eens...

Je mijmerij wordt verstoord door zacht gemekker. Daar is ie weer! Onwillekeurig moet je lachen. Verdwaasd kijkt het zwarte lammetje om zich heen. Iemand heeft het hekje van de moestuin open laten staan en daar is ze heen gedwaald, weg van de kudde. Eigenwijs ding. Ze blijft maar weglopen. Zij zoekt ook iets in de wereld, net als jij. Maar ze moet wel genoeg drinken en sterk worden. Je kijkt haar aan en maakt een kleine wenkende beweging met je hand. Meer hoeft jij niet te doen. Voor de honderdduizendste keer loopt het lam kwispelend en olijk achter je aan, en samen slenteren jullie terug naar de kudde. Dankbaar blaast moeder. Een glimlach en duim omhoog vanuit de moestuin. Even voel jij je sterk en geliefd. Je voelt je onderdeel van de wereld. Zo is het goed.

Waar was je ook alweer mee bezig? O ja, een plan voor de toekomst.

Deze casus is fictief en gebaseerd op verschillende verhalen van deelnemers van zorgboerderijen.

Inhoudsopgave

Proloog	5
1. Introductie	12
1.1 Dagbesteding	15
1.2 De neoliberale participatiesamenleving	23
1.3 Kwaliteit van leven	32
1.4 Probleemstelling, vraag- en doelstelling van het onderzoek	40
1.5 Onderzoeksmethoden	42
1.6 Leeswijzer	45
2. Het hebben van mogelijkheden volgens Martha Nussbaum	48
2.1 Essenties van Nussbaums vermogensbenadering	54
2.2 Kritische beschouwing van de theorie	62
2.3 Conclusie en samenvatting	65
3. Authentiek leven volgens Charles Taylor	70
3.1 Essenties van Taylors authenticiteitstheorie	73
3.1.1 De malaise van de moderniteit en het authentieke zelf	74
3.1.2 Het Zelf	81
3.2 Kritische beschouwing van de theorie	95
3.3 Conclusie en samenvatting	101
4. Verbinding door resonantie volgens Hartmut Rosa	106
4.1 Essenties van Rosa's theorieën van maatschappelijke versnelling en resonantie	108
4.1.1 Maatschappelijke versnelling	108
4.1.2 Vervreemding	118
4.1.3 Resonantie	124
4.2 Kritische beschouwing van de theorie	141
4.3 Conclusie en samenvatting	150
5. De theorieën over het goede leven toegepast	154
5.1 Het goede leven in de neoliberale participatiesamenleving	154
5.1.1 Mogelijkheden hebben in de neoliberale participatiesamenleving	155
5.1.2 Het authenticiteitsideaal en neoliberale opvattingen over het goede leven	159
5.1.3 Resonantie en het neoliberale Nederland	167

5.2	Het goede leven en de fundamenteën van sociaal werk	171
5.2.1	Mogelijkheden hebben	172
5.2.2	Het authenticiteitsideaal en de fundamenteën van sociaal werk	175
5.2.3	Resonantie en de fundamenteën van sociaal werk	181
5.3	Het goede leven en de praktijk van dagbesteding.	186
5.3.1	Mogelijkheden hebben	188
5.3.2	Het authenticiteitsideaal en de praktijk van dagbesteding	191
5.3.3	Resonantie en de praktijk van dagbesteding	195
5.4	Conclusie en samenvatting	198
5.4.1	De betekenis van kwaliteit van leven in de neoliberale samenleving	198
5.4.2	De betekenis van kwaliteit van leven in sociaal werk	199
6.	Praktijkonderzoek	206
6.1	Probleemstelling en onderzoeksvraag	208
6.2	Doelstelling en samenhangende aanpak	210
6.3	Onderzoeksonderwerp	211
6.4	Methoden van dataverzameling	213
6.4.1	Semi-gestructureerde interviews	213
6.4.2	Creatieve werkplaats: verbeelding van het goede leven	214
6.4.3	Presentatie verbeelding van het goede leven en verdieping	215
6.5	Afbakening van de onderzoekspopulatie	216
6.6	Selectie van respondenten	217
6.7	Zorgvuldig informeren, privacy en instemming	219
6.8	Borging validiteit en betrouwbaarheid	219
6.9	Data-analyse	220
6.10	Van theorie naar codeerbare categorieën	221
6.11	Resultaten	227
6.11.1	Zorgboerderijen en deelnemers aan het woord	228
6.11.2	De rol van de samenleving volgens deelnemers en zorgboerderijen	253
6.11.3	Dagbesteding en het goede leven.	264
6.12	Conclusies praktijkonderzoek	272
6.12.1	Deelnemers en de zorgboerderijen over kwaliteit van leven	272
6.12.2	Deelnemers en zorgboerderijen over de rol van de samenleving	273
6.12.3	Dagbesteding en het goede leven voor de deelnemer	274
7.	Samenvatting, discussie en conclusies	280
7.1	Dagbesteding	283
7.2	Sociaal werk	288
7.3	De neoliberale samenleving: tijd voor het waardigheidsparadigma?	290

8.	Samenvatting en summary	297
	Samenvatting	298
	Summary	306
9.	Lijst van referenties	315
10.	Bijlagen	327
10.1	Bijlage 1: Overzicht onderzoeksactiviteiten dataverzameling	328
10.2	Bijlage 2: Interviewleidraad deelnemer-respondent	330
10.3	Bijlage 3: Interviewleidraad met medewerker-respondent	331
10.4	Bijlage 4: Opdracht 'Verbeelding van het goed leven'	332
10.5	Bijlage 5: Hulpvragen bij opdracht 'Verbeelding van het goede leven'	333
10.6	Bijlage 6: Werkwijze groepsbijeenkomst 'Verbeeldingen van het goede leven'	334
	Curriculum vitae	336
	Dankwoord	338



Hoofdstuk 1

Introductie

1. Introductie

Praktijken van dagbesteding zijn als specifieke vorm van sociaal werk een steeds belangrijker rol gaan spelen in de samenleving, blijkt uit trendanalyses van de sectoren gehandicaptenzorg en de geestelijke gezondheidszorg (ggz) (Akwa GGZ, 2023; Onderzoeksbureau AEF, 2021; Van Hoof et al., 2012; Van Houten et al., 2017; Van Staalduinen & Ten Voorde, 2011). De praktijken hebben er een meer prominente plaats gekregen. De laatste decennia is de intramurale zorg fors afgebouwd. Als gevolg zijn de praktijken van dagbesteding die daar veelal gevestigd waren, verhuisd naar de bewoonde wereld, en dat zou beter zijn voor de integratie in de maatschappij. De recreatieve-, ontwikkelingsgerichte-, en/of arbeidsmatige functies die de dagbestedingspraktijken oorspronkelijk hadden, zijn behouden gebleven (Van Houten et al., 2017). Dagbesteding wordt inmiddels ook gezien als een belangrijke context voor herstel en stabilisatie bij verminderde kwaliteit van leven, zodat mensen zo lang mogelijk thuis kunnen blijven wonen. Het idee dat mensen met een beperking deel uit moeten maken van de samenleving geldt niet enkel voor hoe mensen wonen, maar ook voor hoe zij hun dag besteden. Dat is terug te zien in de toename van het aantal dagbestedingspraktijken én de variaties in contexten en activiteiten, zoals bijvoorbeeld in horeca, groenbedrijven, wijkcentra, ateliers, zorgboerderijen enzovoorts. Op zulke plekken komen klanten van buiten voor een dienst of product, terwijl deelnemers er hun dagbesteding vormgeven. Dagbesteding door bij te dragen aan producten of diensten voor klanten wordt ervaren als een positieve bijdrage aan het gevoel van eigenwaarde door de deelnemers (Akwa GGZ, 2023; Onderzoeksbureau AEF, 2021; Bohn Stafleu van Loghum, 2022).

Sinds 2015 zijn niet alleen een aantal wetswijzigingen¹ ingevoerd om de bekostiging en verantwoordelijkheid van zorgtaken te reguleren, maar is Nederland ook een nieuwe politiek-ideologische koers gaan varen, gericht op verandering van een verzorgingsstaat naar een participatiesamenleving. Naast de wetswijzigingen in de zorg is sinds 2015 ook de Participatiewet (Pw) van kracht, die de Wet werk en bijstand, Wet sociale werkvoorzieningen, en de Wet arbeidsongeschiktheidsvoorziening jonggehandicapten (Wajong) deels vervangt.

¹ De participatiesamenleving wordt gepraktiseerd in onder andere de in 2007 ingestelde Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo). Vanaf 2013 is het proces van decentralisatie van de overheid naar gemeentes in gang gezet. De Wet langdurige zorg (Wlz) en de Zorgverzekeringswet (Zvw) voor kortdurende behandeling hebben samen de algemene Wet buitengewone ziektekosten (AWBZ) vervangen. Bovendien zijn sinds 2015 de gemeentelijke overheden in plaats van de centrale overheid verantwoordelijk voor de jeugdzorg, geregeld in de Jeugdwet (Jw), en voor de uitvoering van de Wet maatschappelijke ondersteuning.

Het doel van de Participatiewet is dat iedereen in de samenleving naar vermogen werkt en zoveel mogelijk in het eigen levensonderhoud voorziet. Wat er sociaal-cultureel en moreel gezien verstaan moet worden onder de participatiesamenleving is niet eenduidig, maar richt zich in ieder geval op versterking van actief burgerschap, voortkomend uit de neoliberale oproep om het beste uit jezelf te halen (Tonkens, 2015; Trommel, 2018). Deze oproep van de overheid, formeel verwoord in de Troonrede van 2013, appelleert aan een samenleving vormgegeven door krachtige, zelfredzame en actieve individuen die maximale verantwoordelijkheid dragen voor hun gezondheid en sociaaleconomische positie, met een zo klein mogelijke rol voor de overheid (Rijksoverheid, 2013). Zelfredzaamheid en regie over het eigen leven worden in dat paradigma opgevat als de norm voor een goed leven, waarbij de samenleving zorg moet dragen voor wie niet in staat is die norm te verwezenlijken. De vraag rijst hoe de neoliberale zienswijze zich verhoudt tot de persoonlijke noties van kwaliteit van leven van mensen die zulke zorg nodig hebben. Wat betekent deze moraal voor mensen voor wie meedoen 'op reguliere wijze' niet lukt, maar die wel de druk ervaren daarnaar te moeten streven? Het is belangrijk om zelf keuzes te maken, om zo je leven op je eigen manier te kunnen leiden. Dit blijkt bijvoorbeeld uit onderzoek bij ouderen met gezondheidsproblemen, waarin naar voren komt dat het niet de gezondheidsproblemen zelf zijn die het welbevinden van ouderen verminderen, maar veeleer de vermindering van het algehele zelfvertrouwen, vertrouwen in eigen competenties en de eigen regie die met die gezondheidsproblemen gepaard gaan (Jonker, 2011). In dat perspectief lijkt de neoliberale oproep tot zelfredzaamheid dus iets goeds, aangezien het bijdraagt aan welbevinden. Het probleem zit echter in de eenzijdige focus op de krachtige zelfredzame burgers als normatieve uitdrukking van het goede leven. In de huidige ideologie van de participatiesamenleving worden sociale en economische zelfredzaamheid opgevat als leidende principes voor autonomie, met een natuurlijke vanzelfsprekendheid voor alle burgers. De inclusie van minder zelfredzame mensen komt hierdoor in het gedrang en zo ook andere waardenvolle aspecten van het goede leven. Filosoof Richard de Brabander spreekt in dit verband over de normatieve sprong van zelfredzaamheid: "De overgang van een verzorgingsstaat in een participatiesamenleving is een waardevooronderstelling [...] die wordt voorgesteld als een feitelijke beschrijving van onze samenleving" (De Brabander, 2014). Er heerst dus een vanzelfsprekendheid dat het appèl op krachtige- en zoveel mogelijk zelfvoorzienende burgers, door het uitroepen van de participatiesamenleving realiteit wordt en het goed leven representeert. Socioloog Evelien Tonkens wees in haar afscheidsrede als bijzonder hoogleraar actief burgerschap op de misvatting van de beperkte maatschappelijke en politieke interpretatie van participeren als 'de

handen uit de mouwen kunnen steken', terwijl participatie zou moeten beginnen bij inspraak op hoe we willen leven en wat werkelijk belangrijk voor ons is (Tonkens, 2015). In dit onderzoek wordt deze vanzelfsprekendheid en misvatting onder de loep genomen. Want als zelfredzaamheid en het voeren van regie over het eigen leven cruciaal zijn voor kwaliteit van leven, gaat de neoliberale visie op participatie dan niet voorbij aan mensen die hun zelfredzaamheid en eigen regie op andere manieren, en in een andere contexten doen floreren dan de meeste anderen? Bovendien: door de voor de meeste mensen ogenschijnlijk geldende opvattingen over het goede leven als de vanzelfsprekende contouren van de samenleving te beschouwen, verdwijnt uit beeld hoe we dagelijks zoeken naar hoe we willen leven en naar wat er werkelijk toe doet. Dit leidt tot de eerste hypothese voor dit onderzoek. Namelijk dat de neoliberale visie op participatie onvoldoende ruimte biedt voor moderne opvattingen over het goede leven.

Verschillen in kwaliteit van leven manifesteren zich in de alledaagse handel en wandel, en worden het meest zichtbaar bij mensen die om welke reden dan ook afwijken van het gemiddelde. Dus is de manier waarop we onze tijd besteden een interessante bron voor reflectie. Praktijken van dagbesteding, opgevat als alternatief voor het verrichten van reguliere arbeid of het deelnemen aan gangbare scholing, bieden dus potentieel een schat aan informatie betreffende opvattingen over en ervaringen van het goede leven. In bijvoorbeeld de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen worden problemen daaromtrent zichtbaar. Zo stellen deelnemers meer verbonden te willen zijn met 'de maatschappij', en worden er doelstellingen geformuleerd gericht op de doorstroming naar reguliere arbeid of scholing van de deelnemers, ook voor mensen die zichzelf juist nuttig en veilig voelen op de zorgboerderij, blijkt uit kwaliteitszorgevaluaties (Haaster et al., 2019). De dagbestedingspraktijk wordt dan dus opgevat als een tijdelijke plaats, en als niet-behorend tot de samenleving, maar daarbuiten. Aan de andere kant blijkt ook dat zorgboerderijen een hele rijke context bieden aan mensen voor een zinvolle dagbesteding waar men naar gelang persoonlijke doelen en vermogens kan herstellen, bijdragen, en floreren, en dat zorgboerderijmedewerkers én cliënten er vorm geven aan de zoektocht naar het goede en gelukkige leven (De Moor & Hermesen, 2018; Hassink et al., 2017a; Hemingway et al., 2016). De natuurgebonden en kleinschalige context zorgt ervoor dat mensen er actief zijn naar vermogen, ergens bij horen, er kunnen zorgen voor andere levende wezens en planten - wat betekenis geeft aan het leven, een gevoel van echtheid ervaren in hun bezigheden, en er kunnen ontdekken wat ertoe doet in het leven. Daarom zal de dagbesteding op de zorgboerderij in deze studie verder als casus bestudeerd worden. Dit onderzoek wil antwoord geven op de vraag hoe bovenstaande evaluatieve bevindingen

uit de dagbesteding van zorgboerderijen zich verhouden tot moderne noties van kwaliteit van leven, in de Nederlandse neoliberale participatiesamenleving. Het streven naar inclusie en diversiteit vereist een antwoord op de vraag hoe er betekenis wordt gegeven aan het goede leven in die praktijken, zodanig dat mensen naar eigen vermogen en op authentieke wijze een menswaardig bestaan vorm kunnen geven. Praktijken van dagbesteding behoren tot het domein en de discipline van sociaal werk. De doelstellingen en zienswijzen van sociaal werk gelden als normatieve paradigma's voor de praktijken en zijn dus onmisbaar in het discours over het goede leven op de dagbesteding van zorgboerderijen. Daarom is er ook een hypothese geformuleerd ten aanzien van de noties van sociaal werk. De tweede hypothese is dat sociaal werk onvoldoende gerealiseerd kan worden binnen de neoliberale visie op participatie.

Als concrete praktijk van sociaal werk staat in dit onderzoek het hedendaagse concept van dagbesteding centraal. Vervolgens zijn ervaringen en visies in de praktijk, dat wil zeggen, die van de deelnemers en uitvoerend begeleiders in de dagbesteding een essentiële component in het beschrijven van de huidige situatie. Deze praktijkkennis over wat deelnemers en begeleiders verstaan onder het goede leven en hoe het lukt om dat te realiseren, draagt empirisch bij aan het beantwoorden van de onderzoeksvraag. De derde en laatste hypothese luidt dat de neoliberale visie op participatie eerder belemmerend dan bevorderend werkt voor deelnemers aan dagbesteding op zorgboerderijen in hun realisaties van het goede leven.

In dit introducerende hoofdstuk worden eerst de kernbegrippen gedefinieerd, te weten: dagbesteding (§1.1), zorgboerderijen (§1.2), neoliberale participatiesamenleving (§1.3), en kwaliteit van leven (§1.4). Daarna volgt de probleem- en vraagstelling (§1.5), en worden de onderzoeksaanpak (§1.6) en de verdere opbouw van de dissertatie nader toegelicht (§1.7).

1.1 Dagbesteding

Sinds de invoering van de eerdergenoemde wetswijzigingen in 2015 en de Participatiewet in het bijzonder, is er veel belangstelling voor de werkwijzen en effecten van dagbesteding. De kengetallen van dagbesteding geven een indruk van de omvang van deze branche, hoewel er geen eenduidige cijfers te vinden zijn. Volgens Kennisplein Gehandicaptensector gaan er ongeveer 400.000 mensen in Nederland naar diverse vormen van dagbesteding (Kennisplein Gehandicaptensector, z.d.).

Movisie stelt in een rapport: “Dagbesteding in ontwikkeling” dat er geen cijfers bekend zijn (Van Houten et al., 2017). Het Centraal Bureau voor de Statistiek maakte over het jaar 2016 de inschatting dat op basis van de Wmo er ongeveer 35.000 mensen gebruik maken van dagbesteding met verblijf, en ongeveer 265.000 thuiswonenden die wel gebruik maken van dagbesteding (CBS, 2017). Vanuit de Jeugdwet hebben er in 2021 ongeveer 32.000 jongeren (t/m 22 jaar) gebruik gemaakt van zogenoemde ‘daghulp’, waar ook dagbesteding onder valt, al is deze informatie niet in cijfers onderscheiden van dagbehandeling (Bakker, 2022). Ook zijn er in toenemende mate jongeren die onder de leerplichtwet (deels) naar dagbesteding gaan, in plaats van naar school. De aantallen zijn onbekend. En dan ontbreken er dus nog gegevens van deelnemers aan dagbesteding bekostigd vanuit de Wlz en de overlap met Participatiewet (bijvoorbeeld in de vorm van beschut werk/ arbeidsmatige dagbesteding). Kortom, het is een grote, volgens de branche groeiende groep, er is geen eenduidig overzicht over de aantallen, en er is vaak overlap in gebruik van regelingen.

Dagbesteding draagt bij aan preventie, herstel en/of stabilisering van klachten waardoor mensen langer thuis kunnen blijven wonen of naar arbeid of scholing geleid kunnen worden, en dat leidt tot verhoging van kwaliteit van leven, en verlaging van zorgkosten (Van Houten et al., 2017). Om goed te begrijpen wat de positie is van de zorgboerderij als aanbieder van dagbesteding is het nuttig om de conceptmatige aspecten van dagbesteding te bekijken.

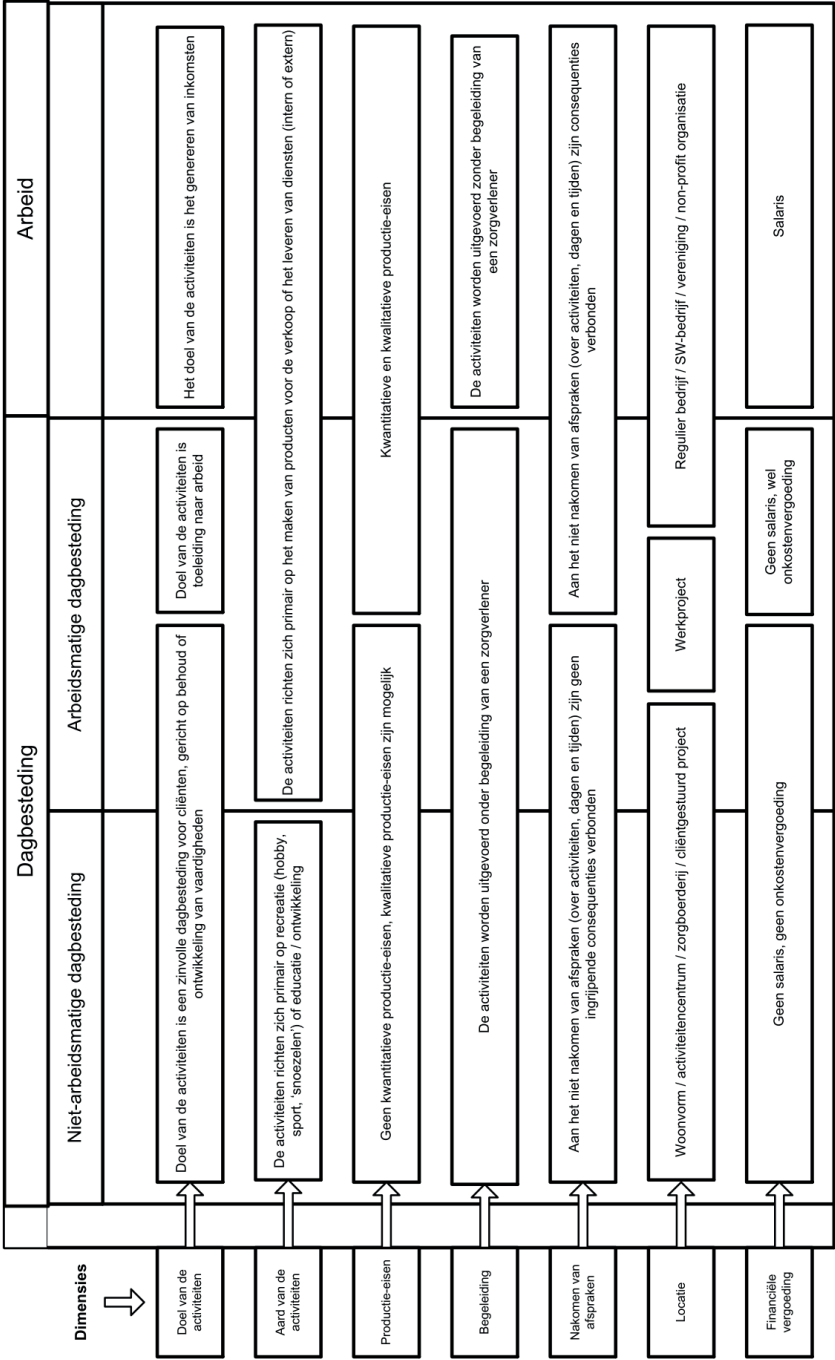
Definitie van dagbesteding

In essentie is dagbesteding een verschijnsel in ieders leven, en betreft het de wijze waarop mensen een dag invullen. Voor de meeste Nederlanders is dat werken, naar school gaan, huishoudelijk werk, zelfzorg, zorg voor eigen gezin en familie, en vormen van vrijetijdsbesteding (sociale contacten, sport, hobby, kunsten, et cetera). Dagbesteding is feitelijk het antwoord op de vraag wat iemand doet in het dagelijks leven. Er bestaat geen formele definitie van dagbesteding, noch een branchevereniging dagbesteding of iets dergelijks. Maar het begrip ‘dagbesteding’ wordt zowel in het sociale domein als daarbuiten geassocieerd met mensen die niet langs de reguliere weg van werk, scholing en volledig zelf-geregisseerde tijdbesteding hun dag doorbrengen. Dagbesteding betreft in die betekenis het alternatief voor wat als het reguliere pad gezien wordt, doorgaans met een zekere mate van begeleiding. Dagbesteding betekent dan een afhankelijkheidspositie voor het individu (cliënt, patiënt, deelnemer, jongere, enzovoorts) die voorzien wordt in zaken als: dagritme, structuur, ontmoeting, persoonlijke ontwikkeling en

zingeving (Van Houten et al., 2017). Deze vorm van dagbesteding is ontstaan in intramurale zorginstellingen waar allerlei vormen van dagbesteding ontwikkeld werden, als zinvolle daginvulling naast het wonen op een groep.

Er is weinig onderzoek gedaan naar dagbesteding voor wat betreft de kenmerken en conceptuele principes, trends en ontwikkelingen. In actuele onderzoeksrapportages die te vinden zijn wordt verwezen naar één onderzoek betrekking hebbend op de definitie, aard en omvang van dagbesteding uit 2006 in opdracht van het ministerie van VWS (Van der Kemp & Van Vree, 2006). Ook in recenter onderzoek van Movisie (Van Houten et al., 2017) over de trends en ontwikkelingen van dagbesteding staat een conceptueel schema (zie Figuur 1) ontleend aan dat onderzoek. Hierin worden drie soorten daginvulling vergelijkenderwijs naast elkaar gezet aan de hand van zeven aspecten, te weten: het doel van de activiteiten, de aard van de activiteiten, gestelde productie-eisen, mate van begeleiding, het kunnen nakomen van (productiegerichte) afspraken, locatie, en de financiële vergoeding.

In het concept worden twee vormen van dagbesteding, te weten 'niet-arbeidsmatige' en 'arbeidsmatige' naast 'arbeid' gepositioneerd. De basis van dit concept is daarmee het idee dat arbeid het uiteindelijke doel moet zijn. Want uit de uitwerking valt af te leiden dat de categorie 'arbeid' het beeld schetst van de onafhankelijke en volledig zelfverantwoordelijke persoon die een eigen inkomen genereert. In de andere twee categorieën speelt een grotere afhankelijkheid van begeleiding en een lagere verantwoordelijkheid met minder consequenties, en minder of geen financiële vergoeding een duidelijke rol. Dagbesteding wordt in dit concept gekoppeld aan het nastreven van arbeid met als doel het genereren van inkomsten, en wel door het maken van producten voor de verkoop of het leveren van diensten. Kortom: het kunnen bijdragen aan de reguliere economie. Het is dus een concept waarin de norm voor wat nagestreefd moet worden, afgemeten is aan de gemiddelde Nederlander zonder al te veel structurele beperkingen. Toch wordt er in het concept wel rekening gehouden met de eventuele onmogelijkheid voor een persoon om aan die doelstelling te voldoen. Want zo staan er in de eerste categorie bij 'aard van de activiteiten' de opties: 'recreatie of educatie'. Opvallend is ook dat dagbesteding onlosmakelijk gekoppeld wordt aan arbeid, want er is geen positieve formulering gebruikt voor die vormen van dagbesteding die niet arbeidsmatig zijn. Daarom is het redelijk om aan te nemen dat in deze conceptualisering van dagbesteding het genereren van een eigen inkomen via arbeid opgevat wordt als een belangrijke norm voor het goede leven, en de andere opties gezien worden als het best haalbare voor wie dat niet kan.



Figuur 1: Bovenstaand schema (Van der Kemp & Van Vree, 2006) illustreert een conceptualisering van arbeidsmatige dagbesteding waarin het hebben van reguliere arbeid als na te streven doel is gepositioneerd.

Problemen met de perceptie en definitie van dagbesteding

Uit het rapport van Movisie blijkt dat beleidsmakers in sociaal werk verdeeld zijn over het begrip dagbesteding vanwege devaluerende associaties:

"Het begrip dagbesteding sluit niet altijd meer aan bij wat beoogd wordt. Een deel van de cliënten ervaart het als een begrip dat hun inspanningen of werk niet serieus weerspiegelt. Ook is er moeite met het idee dat anderen voor jou bepalen hoe je je dag besteedt." (Van Houten et al., 2017)

Vanwege deze negatieve associaties wordt er door brancheorganisaties van de GGZ en Gehandicaptenzorg, en door beleidsmakers van gemeentes gezocht naar betere woorden zoals: 'zinvolle daginvulling' of 'maatschappelijke participatie' (Akwa GGZ, 2023; Onderzoeksbureau AEF, 2021; Van Houten et al., 2017). Als we deze discussie in verband brengen met de conceptualisering en begrippen in het schema van Van der Kemp en Van Vree (zie figuur 1) lijkt het om gevoelens van ongelijke bejegening en onderwaardering ten opzichte van iemand met een reguliere dagbesteding middels arbeid te gaan, voortkomend uit de constatering niet te kunnen voldoen aan de maatschappelijke normen van deze reguliere daginvulling. Maar is dit wel op te lossen door dagbesteding voortaan 'maatschappelijke participatie' of 'zinvolle daginvulling' te noemen, zoals dat nu gebeurt in het discours van de participatiesamenleving? Of gaat het om de bejegening die men ervaart? Wat is daar aan de hand? Bovendien wordt met dergelijke esthetische oplossingen het echte probleem, voortkomend uit het neoliberale beeld van de succesvolle burger die een goed leven leidt, niet aangegaan.

Het op arbeid gebaseerde concept van dagbesteding uit 2006 biedt nauwelijks kader voor reflectie op het goede leven. In de beschrijvende zin is het concept nuttig, omdat het wel aangeeft hoe breed dagbestedingsactiviteiten opgevat kunnen worden, namelijk als (Van Houten et al., 2017): (1) recreatieve, belevingsgerichte dagbesteding; (2) ontwikkelingsgerichte dagbesteding, gericht op leren; en (3) als arbeidsmatige dagbesteding. Zo lang het één niet als beter geclassificeerd wordt boven het ander, kan deze indeling behulpzaam zijn in het beschrijven van praktijken. In het rapport van Movisie wordt ook voorbij het arbeid-gebaseerde concept van dagbesteding gekeken, en opgemerkt dat dagbesteding al lang niet meer opgevat mag worden als enkel het tegengaan van verveling: "De vraag om herbezinning op dagbesteding is niet eerder zo luid te horen geweest als nu. Meedoen naar vermogen, meer eigen regie, integraal deel uitmaken van de samenleving en maatwerk zijn leidraad geworden" (Van Houten et al., 2017, p. 7).

Trends in dagbesteding

Aan de hand van een evaluatief onderzoek naar 45 dagbestedingsprojecten heeft Movisie drie trends vastgesteld (Van Houten et al., 2017; Van Houten & Verweij, 2015). Ten eerste zijn er ontwikkelingen van organisatorische aard: 'mixen van vorm, doel of mensen' (Van Houten et al., 2017). De groep deelnemers in een specifieke praktijk van dagbesteding wordt steeds diverser in leeftijd, problematiek en culturele achtergrond. Het aanbod van activiteiten wordt gevarieerder. Hierdoor kan er ook op één plek aan verschillende doelstellingen worden gewerkt. Ten tweede gaat de in 2015 geconstateerde trend van 'samenwerken en verbinden' ook voort. Er wordt veel ingezet op samenwerking tussen instellingen, andere disciplines (bijvoorbeeld met de praktijkondersteuner van de huisarts), gemeentes en (commerciële) bedrijven. Dit resulteert in een meer pluralistisch karakter van de praktijken omdat er communicatie moet ontstaan over verschillende visies op gezondheid en welzijn. Ook zien we vermenging van bekostiging op basis van de uitvoerende wetten. Zo is het mogelijk dat iemand vanuit de Participatiewet beschut werk uitvoert op een zorgboerderij, waar ook deelnemers komen, bekostigd vanuit de Wmo of Wlz. Er lijkt tevens steeds meer ingezet te worden op toeleiding naar reguliere arbeid via de Participatiewet (Haaster et al., 2019; Van Houten et al., 2017). De derde trend: 'Uitgaan van mogelijkheden' blijkt eveneens onverminderd belangrijk voor de deelnemers en de praktijkhouders. In hun werkwijze komt dit tot uiting in de manier van begeleiden (werken vanuit interesses, passie en doelstellingen van de deelnemer, et cetera), maar ook in vormen van maximale regie op bijvoorbeeld het zelf organiseren van activiteiten door deelnemers in plaats van enkel deel te nemen aan een door de activiteitenbegeleiding georganiseerd aanbod. De genoemde trends zijn ook zichtbaar op zorgboerderijen, blijkt uit diverse onderzoeken (De Moor & Hermesen, 2018; Hassink, 2017b; Hassink et al., 2013). 'Uitgaan van mogelijkheden' zien we ook terug in evaluaties van zorgboerderijen als belangrijke verwachting van deelnemers en als doelstelling van zorgboeren (Haaster et al., 2019).

Zorgboerderijen

In dit onderzoek zal de praktijk van dagbesteding in de context van zorgboerderijen als casus worden gebruikt. Op een zorgboerderij wordt zorg en ondersteuning geboden aan mensen met zeer uiteenlopende doelen, behoeftes en mogelijkheden, waarbij gebruik wordt gemaakt van wat het dagelijks leven op de boerderij te bieden heeft (Dessein et al., 2013). De meeste zorgboerderijen bieden dagbesteding aan, en sommigen ook logeer- of zelfs langdurige woonvoorzieningen. Sommige

deelnemers zoeken op de zorgboerderij een veilige plek om tot rust te komen, te herstellen of minder hard achteruit te gaan in hun gezondheid. Anderen zijn er juist naar eigen vermogen actief bezig met werken en leren, al of niet met het oog op regulier werk. Ze doen dat door in contact met elkaar te profiteren van wat de boerderij van nature te bieden heeft. Hierbij valt te denken aan grote diversiteit aan taken die op een boerderij gedaan kunnen worden, zoals: dierv verzorging, tuinieren, gewassen oogsten, handwerk, koken, werken in de boerderijwinkel, ontspanning, spelen, enzovoorts. De deelnemers ontvangen over het algemeen geen vergoeding voor hun productieve inspanningen. Op een boerderij is door de aanwezigheid van planten en dieren altijd iets nuttigs te doen, want activiteiten gerelateerd aan de verzorging van wat leeft, hebben een sterke intrinsieke appèlwaarde (Hassink et al., 2017c). Sommige zorgboerderijen zijn ontstaan vanuit (noodgedwongen) herbezinning op het ondernemerschap binnen een boerenbedrijf, anderen zijn opgericht door zorgondernemers, al dan niet vanuit een reeds bestaande zorginstelling. Als gevolg van toegenomen multifunctionele landbouw komen er ook combinaties voor met andere branches, zoals horeca in de vorm van een theehuis, lunchroom of een te huren vergaderlocatie. Zorgboerderijen zijn meestal kleinschalige praktijken, met groepen van ongeveer 5-15 deelnemers per dag(deel), afhankelijk van eventuele doelgroep, zorgzwaarte en voorzieningen. De deelnemers worden begeleid door een klein team van professionals met expertise betreffende zorg-en welzijnswerk en boerderijwerk. Veel zorgboerderijen werken ook nog met vrijwilligers. Vanwege deze kleinschaligheid hebben veel Nederlandse zorgboeren hun krachten gebundeld voor wat betreft positionering, kwaliteitszorg en kennisdeling in de landelijke Federatie Landbouw en Zorg, en regionaal in coöperaties.

Door middel van deze overkoepelende organisaties bewaakt men de kwaliteit van de praktijken. Ook is er een gedeelde visie ontwikkeld in de vorm van zeven criteria, waar een zorgboerderij in ieder geval aan zou moeten voldoen (Federatie Landbouw en Zorg, 2023). Deze criteria worden gehanteerd ter registratie bij de Federatie, en geven dus weer wat er onder een zorgboerderij verstaan wordt door de branche zelf. Hiermee biedt de branche een descriptieve en normatieve beschrijving van wat er in Nederland van zorgboerderijen verwacht mag worden, en wel als volgt. Een zorgboerderij omvat (1) een boerderij met zorg-/begeleidingsfaciliteiten, (2) bijbehorende erfgrond, (3) waarop professionele of hobbymatige agrarische bedrijvigheid plaatsvindt. (4) De producten afkomstig van de gewassen en/of boerderijdieren worden verkocht of zelf geconsumeerd. (5) De deelnemers worden naar vermogen en eigen wil betrokken bij de agrarische activiteiten, en daarover zijn doelen geformuleerd in een zorgplan. (6) Er dient voldoende aantoonbare

kennis en kunde van landbouw en zorg aanwezig te zijn om aan de eisen van het boerderijwerk én aan de zorgvraag van de cliënt te kunnen voldoen. En ten slotte (7) werkt de zorgboerderij stelselmatig aan kwaliteitsverbetering door middel van een door de Federatie goedgekeurd kwaliteitszorgsysteem.

Naast deze door de branche zelf geformuleerde beschrijving van de zorgboerderij, beschrijven diverse onderzoeken kenmerken en effecten van zorgboerderijen die samenhangen met kwaliteit van leven. Zo blijkt dat deelnemers op een zorgboerderij regelmatig benoemen dat: ze er zichzelf kunnen zijn; ze zich er kunnen ontwikkelen; er een zinvolle dagbesteding kunnen hebben; en er kunnen werken aan rust en herstel (De Moor & Hermesen, 2018; Hassink et al., 2017a; Termaat, 2010). Ook wijzen diverse onderzoeken op de unieke, natuurgebonden eigenschappen die van invloed blijken op objectieve en subjectieve aspecten van kwaliteit van leven (Elings, 2012; Elsey et al., 2014; Hassink & Ketelaars, 2003; Sempik et al., 2010). Fenomenen zoals: het ritme van de seizoenen; de levenscyclus van planten en dieren; het natuurlijke appèl van planten en dieren op verzorging; de heilzame rustgevendende werking die men ervaart door met de natuur verbonden zijn, blijken voor wie zich in zekere mate aangetrokken voelt tot de natuurlijke omgeving gunstig te zijn. Dergelijke zaken leiden potentieel tot wederkerigheid in het geven en ontvangen van zorg en daardoor tot het verkrijgen van zelfwaardering, persoonlijke groei en zingeving, tot ontdekken wat een gezonde leefstijl is vanwege het zelf en samen produceren van voedsel en het krijgen van voldoende beweging, tot onthaasting en tot verbondenheid met anderen, binnen en buiten de zorgboerderij.

In Nederland bieden zorgboerderijen een substantiële bijdrage aan dagbesteding. Dat blijkt in ieder geval uit de inschatting gedaan in 2012 door onderzoeksinstituut Ernst & Young in opdracht van ZonMw om de stand van zaken met betrekking tot de ontwikkeling van zorgboerderijen en hun meerwaarde te bepalen (Ernst & Young, 2012; Van Rijn, 2014). Er is toen ingeschat dat 10.000 tot 15.000 van de 100.000 mensen met een indicatie voor dagbesteding uit de Awbz hun dagbesteding op een zorgboerderij vormgeven. Precieze cijfers over de verdeling van deelnemers over de verschillende soorten dagbesteding ontbreken tot op heden, evenals specifieke data over de verdeling van de verschillende bekostigingsmogelijkheden van dagbesteding (Van Houten et al., 2017). Maar op grond van deze inschatting wordt wel voldoende duidelijk dat zorgboerderijen een belangrijke voorziening in dagbesteding zijn geworden. Bovendien is er sprake van exponentiële groei van het aantal zorgboerderijen, namelijk van 75 bij de Federatie Landbouw en Zorg geregistreerde zorgboerderijen in 1998, naar ongeveer 1100 in

2017, en 1500 in 2022 (Ernst & Young, 2012; Federatie Landbouw en Zorg, 2022; Hassink, et al., 2017c). Deze enorme groei over zo een lange termijn betekent in dat er structurele belangstelling aan aanbod- en vraagzijde is. Ook de overheid ziet meerwaarde in zorgboerderijen voor het zorg- en dagbestedingsaanbod in Nederland (Ernst & Young, 2012; Van Rijn, 2014). Uit het onderzoek komt naar voren dat mensen op de zorgboerderij tot rust komen en/of er een zinvolle dagbesteding hebben, en ten tweede blijkt dat mensen door deelname aan dagbesteding op een zorgboerderij langer in hun vertrouwde omgeving kunnen blijven wonen en leven, waardoor verzwarende van de zorg op zijn minst uitgesteld kan worden. Zo worden er voor jongeren die dreigen te ontsporen richting de criminaliteit slimme combinaties gemaakt tussen dagbesteding op de zorgboerderij en naar school gaan. Ook blijkt dat ouderen die leven met een vorm van dementie langer thuis kunnen blijven wonen voordat opname in een 24-uurs instelling noodzakelijk is geworden. Dit laatste blijkt ook te gelden voor mensen met een verstandelijke beperking. Niet alleen is dit goed voor het welbevinden van de deelnemers, ook draagt dit doorgaans bij aan lagere zorgkosten voor de samenleving, omdat 24-uurs verblijf in een instelling duurder is dan zelfstandig blijven wonen gecombineerd met dagbesteding en eventueel ambulante zorg. De vergoeding van dagbesteding wordt sinds 2015 geregeld via een individueel Persoonsgebonden Budget (PGB) en/of een via de gemeente of een zorginstelling geregelde Zorg In Natura (ZIN) constructie met de betreffende aanbieders van dagbesteding (inkoop van een x-aantal dagdelen dagbesteding bijvoorbeeld). Beide constructies worden bekostigd uit combinaties van de Wlz, Wmo, Zvw en de Jeugdwet.

Tot zover een eerste verkenning van zorgboerderijen als substantiële aanbieder van dagbesteding, als casus voor dit onderzoek naar hoe er in zulke praktijken aan kwaliteit van leven gewerkt kan worden, tegen de achtergrond van de neoliberale participatiesamenleving.

1.2 De neoliberale participatiesamenleving

Voortdurend zal de ideologische dominante kleuring van onze samenleving tijdens dit onderzoek in het vizier worden gebracht, omdat de moreel spirituele achtergrond in de samenleving sterk van invloed is op de normatieve interpretaties van de actoren. Een ideologie wordt hierbij opgevat als een set opvattingen over wat een goede maatschappelijke orde is, met de daarbij behorende ideeën over hoe deze orde bereikt dient te worden (Jost et al., 2009). Aan de hand van de heersende ideologie worden dus beleidskeuzes gemaakt, professionele visies en werkwijzen

ontwikkeld en worden persoonlijke normen en waarden van zowel cliënt als professional beïnvloed, ook al leven we in een wereld waarin zelfbepaling als het goede gezien wordt. Als het uitgaan van mogelijkheden om onszelf te verwezenlijken een belangrijk aspect is van kwaliteit van leven, of van 'in je kracht staan', zoals dat in empowermenttermen geduid wordt, behoort het tot de taak van de zorgverlener om daar met cliënten actief aan te werken. Om daaraan te werken is het noodzakelijk te blijven zoeken met de mensen om wie het gaat naar wat de contouren zijn van het goede leven, waarbinnen zij hun mogelijkheden kunnen realiseren. Het principe van 'uitgaan van mogelijkheden' overstijgt het sociale domein en wordt benoemd als fundamenteel aspect van de hedendaagse samenlevingsideologie (Rijksoverheid, 2013). In Nederland heerst momenteel de ideologie van de participatiesamenleving, tegen een neoliberale achtergrond. De centrale overheid maakt een terugtrekkende beweging, en van de burger wordt verwacht meer actief zelf zorg te dragen voor kwaliteit van leven van zichzelf en van naasten. Met betrekking tot zorgzaamheid wordt in de ideologie van de participatiesamenleving gesteld dat mensen die daadwerkelijk zorg en ondersteuning nodig hebben beroep kunnen doen op voorzieningen, geborgd door de overheid. En van alle mensen wordt verwacht dat zij zoveel mogelijk appèl doen op hun eigen netwerk en non-overheidsinstanties.

De officiële benoeming van de participatiesamenlevingsideologie

In 2013 werd dit politieke gedachtegoed formeel uitgeroepen tot de nieuwe Nederlandse samenlevingsideologie. In de Troonrede introduceerde koning Willem-Alexander de participatiesamenleving, gerelateerd aan een aantal maatschappelijke vraagstukken (Rijksoverheid, 2013). De vraagstukken gingen onder meer over betaalbaarheid van zorg en welzijn, over solidariteit als maatschappelijke waarde, en over verantwoordelijkheid en taakverdeling tussen overheid en burgers:

Door maatschappelijke ontwikkelingen zoals vergrijzing en internationalisering voldoen onze arbeidsmarkt en ons stelsel van publieke voorzieningen niet meer volledig aan de eisen van deze tijd. De financiële en economische crisis heeft dit eens te meer duidelijk gemaakt. De regering zet niet alleen in op toekomstige betaalbaarheid van voorzieningen, maar ook op solidariteit tussen generaties en evenwicht tussen verschillende inkomensgroepen. De onderlinge betrokkenheid is in ons land van oudsher sterk. Om ervoor te zorgen dat dit zo blijft, moeten we onder ogen zien dat publieke regelingen en voorzieningen aangepast moeten worden. (Rijksoverheid, 2013)

Hoewel de verzorgingsstaat veel goeds heeft gebracht, zoals de grote toename van toegankelijke sociale voorzieningen, meer gelijke rechten en forse afname van armoede, blijkt ze te kostbaar om te handhaven als gevolg van de vergrijzing, economische ontwikkelingen en politieke keuzes. Bovendien is in de sociaal culturele zin het denken over wat een goed leven is en welke samenleving en waarden daarbij horen veranderd. Namelijk van een meer religieus-kerkelijk en sociaal fundament, naar een meer individualistisch en op vitaliteit gericht perspectief (Van den Brink, 2012). Dit geldt ook voor het nemen en dragen van verantwoordelijkheden in de relatie tussen individu en samenleving. Vanuit het sacrale en sociale waardenregister was solidariteit een vanzelfsprekendheid, maar tegenwoordig wordt verlangd van de hulpvrager diens hulpvraag te verantwoorden. Dat geldt voor iedere vorm van afhankelijk zijn van sociale- en zorgvoorzieningen. In een wereldbeeld gedomineerd door het vitale mensbeeld moet eenieder zich verantwoorden wanneer het niet lukt om succesvol en gezond te zijn, en zeker wanneer er beroep op voorzieningen wordt gedaan. Ook is solidariteit sinds de vorige eeuw steeds meer een abstractie geworden, doordat via belastingen iedereen bijdraagt aan sociale voorzieningen. Enerzijds is dat positief te noemen omdat daarmee iedereen moet bijdragen. Maar helaas is er ook als gevolg van deze abstrahering en het anonimiseren van solidariteit sprake van een toegenomen angst voor profiteurs van het sociale systeem, wat ook de roep om verantwoording van hulpvragers versterkt (Van Ewijk et al., 2016). Tegen deze achtergrond werd beroep gedaan op een actieve houding van alle burgers in de Troonrede van 2013:

Het is onmiskenbaar dat mensen in onze huidige netwerk- en informatiesamenleving mondiger en zelfstandiger zijn dan vroeger. Gecombineerd met de noodzaak om het tekort van de overheid terug te dringen, leidt dit ertoe dat de klassieke verzorgingsstaat langzaam maar zeker verandert in een participatiesamenleving. Van iedereen die dat kan, wordt gevraagd verantwoordelijkheid te nemen voor zijn of haar eigen leven en omgeving. (Rijksoverheid, 2013)

Naast het appèl op een actieve, participerende houding en een bewustzijn van financiële onhoudbaarheid van het oude paradigma, bleek dat de participatiesamenleving ook synoniem moet zijn voor een inclusieve samenleving. De norm waaraan de inclusie gerelateerd wordt, is de bereidheid om bij te dragen aan een sterk land van assertieve mensen, zo bleek:

Wanneer mensen zelf vormgeven aan hun toekomst, voegen zij niet alleen waarde toe aan hun eigen leven, maar ook aan de samenleving als geheel. Zo blijven Nederlanders samen bouwen aan een sterk land van zelfbewuste mensen. Een land met een compacte en krachtige overheid, die ruimte geeft en kansen biedt waar het kan en beschermt als dat nodig is, zodat niemand tussen wal en schip raakt. Elke Nederlander moet de kans krijgen om de veranderingen die ons wachten, in zijn eigen leven in te passen. (Rijksoverheid, 2013)

De participatiesamenleving is in de Troonrede uitgelegd als een samenleving waarin uitgegaan wordt van zelfregie: de staat rekent erop dat burgers zelf het leven vormgeven en roept op dat nadrukkelijker te gaan doen. Daarnaast is er ook de oproep om bescherming te bieden aan wie dat niet zelf kan: voor hen moet gezorgd worden.

De conceptuele vorming van de Nederlandse participatiesamenleving speelt al sinds de jaren negentig een rol in politieke debatten gericht op overheidsvernieuwing en de machtsverhoudingen tussen de individuele burger en maatschappelijke grootmachten, blijkt uit analyse van het Instituut Gak dat zich bezighoudt met beleid en projecten rond arbeidsparticipatie (Hirsch Ballin, 2014). Uit de uiteenlopende visies blijkt de veelheid van achterliggende vraagstukken en politieke denkrichtingen als het om participatie en inclusie gaat. Maar er is ook een overeenkomst in de diverse interpretaties aanwezig volgens Hirsch Ballin: “Bij alle gebruikte concepten gaat het om participatie door burgers – individueel en in sociale verbanden – als bron van dynamiek in de samenleving. Zo simpel is het achterliggende idee, en zo veelomvattend is de realisering daarvan” (Hirsch Ballin, 2014, p. 8). In de diverse concepten komt naar voren dat er van de zelfredzame burger, overheid, bedrijfsleven en instituten verlangd wordt verantwoordelijkheid te nemen en samen te werken – of in ieder geval, dat de focus daarop zal leiden tot een betere samenleving.

De orde van de zelfredzamen en de niet-zelfredzamen

Evelien Tonkens definieerde in haar afscheidsrede de participatiesamenleving als het soort samenleving dat hoort bij het ideaal van actief burgerschap (Tonkens, 2015). Volgens Tonkens is het concept van actief burgerschap erg populair in de Nederlandse en Europese beleidswereld, en betreft het vooral een reactie op de perceptie van de consumerende, claimende en passieve burger: “In Nederland kreeg het ideaal van actief burgerschap recentelijk een andere vlag - het heet

nu de participatiesamenleving: een samenleving met alleen actieve burgers” (Tonkens, 2015, p. 1). Maar de positie van de burger die niet mee kan komen in het reguliere pad van de zelfredzame burger die bijdraagt aan de samenleving blijft in het ongewisse: er wordt niet duidelijk in publieke politieke presentaties zoals de Troonrede en de debatten in de kamer hoe zij dan precies “niet worden afgeschreven”, zoals dat benoemd is in het politieke debat (Hirsch Ballin, 2014, p. 9). Hoe zijn zij dan wel zichtbaar? Op welke manier zijn zij inclusief, behalve dat ze in een afhankelijkheidsrelatie gedefinieerd zijn? De mensen die niet voldoen aan het krachtige zelfredzame beeld worden in de Troonrede en in veel politieke debatten afzonderlijk gepositioneerd: er ontstaat een connotatie van “zelfredzamen” en de “niet-zelfredzamen”. De lat ligt hoog voor diegenen die daar wat tussenin laveren, denk aan mensen met een licht verstandelijke beperking, langdurige burn-out of een terugkerende psychiatrische aandoening die in veel opzichten behoorlijk zelfredzaam kunnen zijn, maar in reguliere contexten binnen de samenleving toch regelmatig tegen grenzen aanlopen. De vraag rijst hoe inclusief de participatiesamenleving in deze conceptie werkelijk is.

Definitie van de neoliberale participatiesamenleving aan de hand van vijf misverstanden

Tonkens definieert de neoliberale participatiesamenleving aan de hand van vijf misverstanden. Deze misverstanden zijn aanwezig bij de overheid, maatschappelijke organisaties, en onder burgers.

Ten eerste is er het misverstand dat de klassieke verzorgingsstaat acuut overgaat in de participatiesamenleving door het uitroepen ervan. Tonkens noemt dit de “fantasie van onbevlekt burgerschap” (Tonkens, 2015, p. 1). Onderzoek laat zien dat men niet spontaan voor elkaar gaat zorgen in een buurt omdat de overheid zich terugtrekt, en dat zij die dat wél doen dit baseren op persoonlijke relaties, en dus vaak al deden. En voor wat betreft samenwerking met de overheid gaat het om investeren in goede lokale interactie, oftewel ook om de relatie in samenwerkingsprojecten tussen burgers en overheden: “De vraag is meestal niet meer hoe de overheid zich zo snel mogelijk kan terugtrekken, maar hoe de interactie tussen burgers en bestuur het beste gestalte kan krijgen” (Tonkens, 2015, p. 1).

Het tweede misverstand betreft het idee dat de route naar de participatiesamenleving een kwestie is van herverdeling van taken en verantwoordelijkheden tussen overheid, burgers en markt. Dit is gebaseerd op de veronderstelling dat het gedrag

van burgers uit te leggen valt als het gevolg van rationele keuzes, terwijl burgerschap een moreel emotionele praktijk is. Mensen zullen hun diepere waarden moeten onderzoeken om zich moreel te kunnen verhouden tot de samenlevingsideologie. Tonkens zegt dat de overheid uit is op affectief burgerschap: “[...] de overheid wil dat we anders gaan voelen en oordelen, opdat wij de door de overheid bedachte onderlinge zorgplicht als een intern gevoelde noodzaak ervaren” (Tonkens, 2015, p. 2).

Het derde misverstand dat Tonkens schetst, is dat de overheid zich na het uitroepen van de participatiesamenleving richtte op sociale participatie: mee-doen, en daardoor de politieke participatie: mee-praten, verwaarloosde. Er is dus geen, of te weinig dialoog tussen overheid en burgers over wat kwaliteit van leven voor hen betekent. Burgers ontlopen (lokale) politici liever omdat zij hun geloof in deelname aan de democratie verloren hebben: “Ze zijn boos op het neoliberalisme, het mondiale kapitalisme, de graaicultuur bij banken enzovoort en daarom beginnen ze een buurtmoestuin” (Tonkens, 2015, p. 2). Via dergelijke kleine initiatieven blijven burgers de baas over dat wat ze doen en hebben ze weinig nodig van de overheid. Dit democratisch tekort, door Tonkens benoemd als een negatief kenmerk van de neoliberale participatiesamenleving, wordt versterkt door mechanismen van marktwerking en door schaalvergroting in de publieke sector. Dominante opvattingen in de samenleving stuiten door deze mechanismen op weinig weerstand: de anders-denkende of anders-levende haakt af. Volgens Tonkens zijn er “[...] aansprekende politieke instituties [nodig] die onvrede ook op grotere schaal productief kunnen maken” (Tonkens, 2015, p. 2).

Het vierde misverstand is volgens Tonkens de aanname dat actief burgerschap allerlei maatschappelijke verschillen tussen (groepen) mensen kan overbruggen. Echter, uit onderzoek blijkt dat actief burgerschap vooral terug te vinden is in hechte kleine dorpen en bij hoger opgeleide inwoners van de stad. In de praktijk blijkt dat mensen met dezelfde achtergronden en leefomstandigheden elkaar opzoeken, al of niet leidend tot actief burgerschap. Tonkens wijst in dit verband op het gevaar van het vergroten van sociale ongelijkheid wanneer actief burgerschap verheerlijkt en beloond wordt. Een positief aspect hieromtrent is dat onderzoek aantoonde dat goede voorzieningen en goed sociaal beleid tegen dit mechanisme in kunnen gaan: “Met meer hulp van professionals en met een budget voor initiatieven komen ook meer migranten, vrouwen, lager opgeleiden en jongeren in actie” (Tonkens, 2015, p. 3). Burgers accepteren moeilijk elkaars gezag en daarom zijn sociale professionals nodig in de samenwerking met elkaar en de overheid.

Als vijfde en laatste misvatting noemt Tonkens de aanname dat participatie gemakkelijk zou zijn. Maar participatie is als een ambacht dat geoefend moet worden: “Ambachtelijkheid betekent het accepteren en tegelijkertijd geduldig maar volhardend bewerken van weerbarstig materiaal; van slijpen en scherpen en soms ook meegeven” (Tonkens, 2015, p. 3). Met andere woorden is er dus tijd, oefening en reflectie nodig voor alle actoren om goed te worden in het vormgeven van de participatiesamenleving. Tonkens concludeert op basis van deze vijf zaken dat de participatiesamenleving opgevat dient te worden als de verbeterde versie van de verzorgingsstaat, niet als vervanging. Voorwaardelijk zijn er betrouwbare, responsieve instituties en sociaal werkers nodig om groeiende sociale ongelijkheid te voorkomen. Democratische en politieke vernieuwing is inherent aan de invoering van de participatiesamenleving “op dat boze buitenstaanders gedreven binnenstaanders kunnen worden, die op voet van gelijkheid participeren in en mee vorm geven aan de samenleving” (Tonkens, 2015, p. 3).

Samengevat valt de participatiesamenleving te definiëren als de samenlevingsvorm horende bij het streven naar actief burgerschap. De Nederlandse participatiesamenleving heeft in ieder geval vijf kenmerken, die om reflectie en ontwikkeling vragen: (1) ze ligt in het verlengde van de verzorgingsstaat; (2) ze leidt tot moreel-emotionele vragen, ofwel een normatieve zoektocht naar affectief burgerschap; (3) er is een democratisch tekort, waarin de dominante visie op het goede leven (te) weinig tegengas krijgt en waarin goede, met burgers verbonden, politieke instituties ontbreken; (4) actief burgerschap vindt vooral plaats in kleine hechte dorpen en onder hoger opgeleiden in steden, maar met de juiste middelen en goed sociaal beleid kunnen ook andere groepen bereikt worden, en (5) er is niet zozeer sprake van onwil, maar eerder van “onbeholpen burgerschap” (niet weten ‘hoe’) waarbij tijd, oefening en reflectie nodig zijn voor alle actoren. Van Tonkens leren we het belang van de dialoog aangaan met mensen die niet tot de dominante meerderheid behoren, zoals mensen die gebruik maken van dagbesteding, en ze geeft aanwijzingen voor belangrijke voorwaarden om tot de participatiesamenleving te komen. Voorwaardelijk voor een constructieve ontwikkeling van de participatiesamenleving zijn een goed sociaal beleid, sociale professionals en de nodige financiële middelen (Tonkens, 2015).

Gevaar van het democratisch tekort en de moreel-emotionele verwaarlozing

Tegelijk met de introductie van de participatiesamenlevingsideologie en samenhangende zorgwetten (Wmo, Jeugdwet, Wlz en Participatiewet) zijn veel verantwoordelijkheden en verdeling van middelen gedecentraliseerd naar lokale overheden. Ook is er bezuinigd. In het lokale beleid betreffende dagbesteding komt het streven naar de doorstroom vanuit de dagbesteding naar reguliere arbeid en/of scholing tot uitdrukking (Van Houten et al., 2017). Dit is problematisch voor een inclusieve en pluriforme opvatting van actief burgerschap en voor het emancipatorisch fundament van sociaal werk. Ten eerste rijst namelijk de vraag welke waardering de (decentrale) overheid heeft voor mensen die beter floreren door middel van een vorm van dagbesteding die anders is dan die van de meeste mensen, omdat er de suggestie vanuit gaat dat ze niet participeren aan de samenleving zolang zij dat niet ook proberen te bereiken. Hier wordt het door Tonkens opgemerkte democratisch tekort zichtbaar.

Ook uit evaluaties op zorgboerderijen blijkt dat er deelnemers zijn die vanuit de Participatiewet de druk voelen om door te moeten stromen, terwijl ze persoonlijk zingeving en nut ervaren in hun taken op de dagbesteding van de zorgboerderij (Haaster et al., 2019). Waarom valt dat niet te waarderen als bijdragen aan de samenleving? Ten tweede werkt de dominante visie en (bekostigings) beleid gericht op toeleiding naar regulier werk of scholing tunnelvisie in de hand waardoor praktijken van sociaal werk hun oorspronkelijke missie, te weten het bevorderen van emancipatie en zelfstandigheid (IFSW, z.d.; Sociaal Werk Nederland, z.d.), reduceren tot het verkrijgen van economische zelfstandigheid. En dit is slechts één aspect van kwaliteit van leven. In het huidige systeem, met de visie op arbeidsparticipatie als hoger doel, kunnen middelen-verdelende instanties (gemeentes, zorgkantoren) bijvoorbeeld eisen stellen gericht op het nastreven van een zo snel mogelijke doorstroming aan aanbieders van dagbesteding bij het afsluiten van een contract Zorg in natura of PGB. Doorstromen kán een passende weg zijn voor sommigen, maar dat hoeft niet zo te zijn. Het gevaar schuilt in het uit het oog verliezen van mensen voor wie dit niet de weg is, of zelfs een repetitieve, destructieve en stressvolle weg is. Dan draagt deze aanpak dus niet bij aan het bevorderen van kwaliteit van leven. Voor wie deelname aan reguliere arbeid en/of scholing met de juiste ondersteuning na verloop van tijd wel een realistische, duurzame optie is, bieden praktijken van dagbesteding interessante mogelijkheden voor de concretisering van de abstracte contouren van de participatiesamenleving met het arbeidsideaal. Toen in 2015 de Participatiewet inging, was het de bedoeling dat sociale werkvoorzieningen afgebouwd zouden worden, en dat de mensen die

daar gebruik van maakten bij reguliere werkgevers werden ondergebracht, waar nodig in de vorm van beschutte werkplekken (bijvoorbeeld extra begeleiding van prikkelarme werkomgeving, et cetera). Uit evaluatief onderzoek van het Sociaal Cultureel Planbureau blijkt dat mensen met een verminderd arbeidsvermogen sindsdien minder makkelijk aan het werk komen, en dat jongvolwassenen met een handicap iets beter aan werk komen maar er op achteruit zijn gegaan voor wat betreft hun inkomen (Van Echtelt et al., 2019).

De zoektocht naar alternatieven voor participatie aan arbeid

Ook wordt er sinds de invoering van de participatiewet gezocht naar betere alternatieven, zoals het concept van het basisinkomen of andere benaderingen van arbeid. Ton Wilthagen, hoogleraar arbeidsmarktvaartstukken, stelt een concept van een parallelle arbeidsmarkt voor (Brouwer et al., 2018). De basis van het idee is dat uitkeringen overbodig worden. Mensen verkrijgen hun inkomen via arbeid uit de reguliere economie, de parallelle economie, of wanneer arbeid absoluut onmogelijk is ontvangen zij leefgeld. De parallelle economie kent drie verschijningsvormen: permanente aangepaste werkplekken, transitieplekken en schuilplekken. Op permanente aangepaste werkplekken werken mensen mee aan de productie of dienstverlening aan het betreffende bedrijf. Op transitieplekken is ruimte en tijd om vaardigheden te ontwikkelen zodat men door kan stromen naar reguliere arbeid of een permanent aangepaste werkplek. Schuilplekken zijn volgens Wilthagen bedoeld om ten tijde van werkloosheid vaardigheden op niveau te houden en contact met de arbeidsmarkt te behouden. Wie door de oogharen heen kijkt, ziet hier grote overeenkomsten met dagbesteding volgens de traditionele indeling: niet-arbeidsmatige dagbesteding, arbeidsmatige dagbesteding en arbeid (Van Houten et al., 2017), in ieder geval met betrekking tot de kenmerken die arbeidsgerelateerd zijn (en niet hobbymatig). Tijdens de Participatielezing van 2019 georganiseerd door Movisie gaf Wilthagen aan niet terug te willen naar de Melkertbanen of sociale werkvoorzieningen, omdat deze teveel van de overheid afhankelijk zijn, maar aan ondernemerszijde de arbeidsmarkt drastisch te willen veranderen én uitkeringen volledig af te willen schaffen volgens eerder genoemd model (Movisie, 2019). Ook deze benadering richt zich nadrukkelijk op arbeid en inkomen: “De P-arbeidsmarkt [parallelle arbeidsmarkt, red.] biedt een oplossing voor iedereen die wil en kan werken. Mensen worden niet veroordeeld tot zinloos op de bank zitten, nodeloos solliciteren en afhankelijk zijn van een uitkering” (Brouwer et al., 2018, p. 46). Ook hier klinkt de door Tonkens benoemde smalle opvatting van de participatiesamenleving als “handen uit de mouwen” voor wie dat

kan, en ontbreekt een inclusieve opvatting voor wie dat niet haalbaar is. Concepten als de parallelle arbeidsmarkt bieden geen houvast voor reflectie op kwaliteit van leven voor mensen die niet in het (alternatieve) productiviteitsplaatje passen. De vraag blijft namelijk waar de stem is van de mensen die, gerelateerd aan de benoemde concepten, vallen onder “niet-arbeidmatige dagbesteding” of in het concept van Wilthagen “leefgeld” zullen ontvangen.

De positie van dagbesteding in de neoliberale participatiesamenleving

In de huidige ideologie van de participatiesamenleving, gericht op economische en sociale zelfstandigheid, worden dagbestedingspraktijken (en zeker de niet-arbeidmatige vormen ervan) vooral gepositioneerd als *buiten* de samenleving, als tijdelijk, niet volwaardig, en als een tussenstation op weg naar wat verondersteld wordt de echte samenleving te zijn. Hoe kunnen mensen in dat kader authentiek en volwaardig anders zijn? Het door Tonkens geschetste probleem van het democratisch tekort in de huidige conceptie van de participatiesamenleving wijst op de noodzaak tot emancipatorisch onderzoek. Met andere woorden: hoe laat je mensen die niet tot de dominante groep behoren aan het woord over wat voor hen realiseerbare kwaliteit van leven is, ook in praktijken van dagbesteding? Voor praktijken van sociaal werk is deze vraag van fundamenteel belang. Want professionals in sociaal werk hebben tot taak de ander zo veel mogelijk te (helpen) emanciperen. Dat betekent dat cliënten gesteund en begeleid moeten worden, volgens methodieken die passen bij de specifieke setting, om zelf te kunnen articuleren wat voor hen het goede leven inhoudt. De rol van de professional is daarmee gericht op *hoe* de cliënten kunnen werken aan kwaliteit van leven, zodat cliënten zelf zoveel mogelijk kunnen bepalen *wat* kwaliteit van leven voor hen inhoudt. Daartoe is kennis nodig over het proces van realisatie van kwaliteit van leven, zodat de begeleider of zorgverlener als mediator mensen kan ondersteunen in hun zoektocht en realisatie naar en van het goede leven.

1.3 Kwaliteit van leven

Kennis over de realisatie van kwaliteit van leven vraagt om duiding van het begrip. Kwaliteit van leven wordt regelmatig synoniem gebruikt voor de begrippen: ‘(subjectief) welbevinden’, ‘geluk’, ‘kwaliteit van bestaan’, of ‘het goede leven’, en is omringd met de nodige discussies daarover (Veenhoven, 2000; Canters, 2011; Maridal, 2017). Geluk en welbevinden geven de persoonlijke beleving van de

kwaliteit van iemands leven weer. Met woorden als 'kwaliteit' of 'goedheid' wordt duidelijk gemaakt dat het gaat over toestand waarin iets verkeert. Het gaat over de deugdelijkheid of goedheid van het onderwerp. Dus een concept over kwaliteit van leven betreft per definitie een concept van evaluatie van één of meerdere aspecten van het leven. Er zijn veel concepten vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines te vinden over kwaliteit van leven, en er bestaat geen consensus (Pennacchini et al., 2012). Er is samenhang tussen de veelgebruikte begrippen, maar ook onderscheid, afhankelijk van context en doel, of gebaseerd op de manier van conceptualisering van het begrip, waarbij soms dergelijke synoniemen als aspect van kwaliteit van leven worden aangemerkt (Martindale & Phillips, 2010; Schalock, 2004). Diverse stromingen en wetenschappelijke disciplines zijn het er in ieder geval over eens dat kwaliteit van leven een multidimensionaal begrip is, dat zowel descriptief als prescriptief gebruikt wordt. De veelheid aan definities van kwaliteit van leven en aanpalende begrippen, vraagt in het gebruik ervan om een toelichting op over wiens leven het gaat, over welke aspecten daarvan, en langs welke standaard deze geëvalueerd wordt (Veenhoven, 2000). In dat opzicht zijn concepten van kwaliteit van leven op basis van empirisch onderzoek in ieder geval descriptief te noemen vanwege de beschrijvende aard. Kwaliteit van leven als object van studie vraagt om een goed besef van de mate van complexiteit en gelaagdheid ervan. Het begrip kent een ontstaansgeschiedenis. Eerst wordt nu kort ingaan op de noties van kwaliteit van leven vanuit de economie, gevolgd door die van de medische wetenschap, in lijn met de geschiedenis van onderzoek naar kwaliteit van leven. Daarna wordt teruggrepen op Aristoteles visie op het goede leven, omdat diens deugdedethiek sociaal cultureel nog altijd van belang is in de westerse wereld, en ook nog altijd een fundament vormt voor de ethiek binnen het sociaal werk (McBeath & Webb, 2002; Papouli, 2019).

Ontstaansgeschiedenis van het concept kwaliteit van leven

In de academische wereld is het discours over kwaliteit van leven enige tijd beperkt geweest tot het zoeken naar objectieve criteria, en dan vooral gericht op materiële aspecten van het leven, uitgedrukt in termen van welvaart zoals het bruto nationaal product (Maridal, 2017). Kwaliteit van leven is nu een voor de hand liggende graadmeter voor de ontwikkeling en evaluatie van mens en samenleving, maar dat is relatief kort het geval. In de moderne wetenschap duikt het begrip voor het eerst op in de discipline van de economie. De Britse econoom Arthur Cecil Pigou concludeerde begin 20^e eeuw dat de in die tijd fors toegenomen massaproductie niet alleen veranderingen voor de koopkracht betekende, maar ook sociaal-culturele

veranderingen teweeg zou brengen, waarbij de algehele kwaliteit van leven van de samenleving als geheel zou veranderen (Pigou, 1932). Hij was de eerste econoom die welvaart benoemde als onderdeel van een groter, complexer concept van welzijn. Pigou veronderstelde hierbij dat mensen ongeveer dezelfde voorkeuren hadden en dat de kwaliteit van leven, horende bij verschillende welvaartsniveaus, dus onderling en objectief vergeleken konden worden (Dietz & Hanemaaijer, 2015), in tegenstelling tot de hedendaagse subjectivistische visie. Econoom John Keynes sprak in 1928 tot zijn studenten in Cambridge over een ander perspectief op het toenmalige kapitalisme dat vanwege de dreigende crisis behoorlijke morele scheuren begon te vertonen, met als gevolg dat communisme een aantrekkelijke ideologische vluchthaven zou kunnen worden voor de studenten. Keynes maakte hen duidelijk dat geld verdienen opgevat moest worden als een middel om een hoger doel, namelijk: het goede leven, te bereiken (Skidelsky & Skidelsky, 2013). Keynes deed op grond van dit gedachtegoed en de statistische informatie over economische groei die hij bezat de voorspelling dat de generaties mensen honderd jaar na zijn tijd zich financieel zou kunnen redden met drie uur werk per dag, ofwel een werkweek van vijftien uur, om vervolgens bezig te kunnen zijn met zaken die het leven de moeite waard zouden maken, kortom: het vormgeven van het goede leven. De voorspelling van de stijgende welvaart kwam uit, de 15 -urige werkweek niet. Deze bevinding vraagt om grondige morele reflectie op wat we dan eigenlijk onder het goede leven verstaan (Skidelsky & Skidelsky, 2013).

De economische groei en welvaart hebben geleid tot een redelijk stabiele gezondheidssituatie in de westerse wereld. Dit betekende dat vroegtijdige sterfte rond de jaren 1960 steeds minder een thema in de publieke gezondheid werd, en als gevolg van goede technologische en academische ontwikkelingen ontstond er een ander soort interesse in kwaliteit van leven (Pennacchini et al., 2012). Want de mogelijkheden van moderne medische ingrepen en behandelingen dwongen medici afwegingen te maken gericht op kwaliteit van leven van de patiënt, bij bijvoorbeeld schaarste voor een orgaantransplantatie. De vraag werd steeds minder vaak *of* mensen in leven bleven, maar veel eerder *hoe*, als onder welke omstandigheden zij hun leven zouden gaan leiden na een ingreep. Gedurende de jaren 1970 werd het begrip verder geformaliseerd en ingevoerd in handelingsvoorschriften voor artsen (Pennacchini et al., 2012). Kwaliteit van leven werd in 1977 in de Amerikaanse thesaurus Medicines Subject Headings (MeSH) opgenomen en gedefinieerd als: “a generic concept reflecting concern with the modification and enhancement of life attributes, e.g. physical, political, moral and social environment; the overall condition of a human life” (MeSH, 1977). In de jaren 1980 en 1990 werd de visie op kwaliteit van leven geoperationaliseerd tot

meetinstrumenten om de effectiviteit van behandelingen vast te stellen. Dit was noodzakelijk omdat er steeds meer soorten behandelingen voor steeds meer mensen beschikbaar werden en tegelijk de zorgkosten sterk opliepen (Pennacchini et al., 2012). Men wilde beter kunnen beredeneren en beslissen of een bepaalde ingreep de middelen waard zou zijn. Bij deze instrumentalisering van kwaliteit van leven liep men tegen het ontbreken van een heldere definitie ervan aan. In lijn met de visieontwikkeling van de World Health Organisation (WHO) spande zij zich met de medische wetenschap in om tot een nauwkeuriger definitie te komen. In 1995 leidde dit proces voor de WHO tot de volgende definitie van kwaliteit van leven: “[...] the individual's perception of their position in life in the context of the culture and value system in which they live and in relation to their goals, expectations and standards and concerns” (Pennacchini et al., 2012). We zien hierin terug hoe de ethiek zich aan het ontwikkelen was, namelijk van een minder ontologische positie naar een meer procedurele, en aansluitend bij een wereld die een steeds meer de subjectivistische en pluralistische percepties van ‘het goede’ omarmde (Taylor, 2011). Gedurende dit ontwikkelingsproces van onderzoek naar kwaliteit van leven in de economie en medische wetenschappen ontstonden er verschillende visies: variërend van te subjectief en dus niet te onderzoeken, tot subjectief maar cultureel en contextbepaald wél benoembaar, maar ook tot dat er wel degelijk objectieve aspecten van kwaliteit van leven te noemen zijn (Pennacchini et al., 2012).

De laatste vijf à zes decennia is streven naar kwaliteit van leven belangrijker geworden in allerlei aspecten van het menselijk bestaan, als oriëntatiepunt voor goed menselijk handelen (Canters, 2011). Vanuit een moreel handelingsperspectief wordt gewogen of ons handelen bijdraagt aan het goede leven van onszelf en dat van anderen, in alle domeinen van de samenleving. Dit betekent dat opvattingen over kwaliteit van leven in de zorg- en welzijnssector als een moreel kompas fungeren voor professionals. De gehanteerde concepten en opvattingen over kwaliteit van leven in een specifieke praktijk geven dus richting aan de geboden zorg en begeleiding. In de context van de geneeskunde wordt gesteld dat kwaliteit van leven evaluatief gezien wordt als “een belangrijke uitkomstmaat van medisch handelen” (De Vries & Roukema, 2011, p.11). Passen we dezelfde logica toe op contexten van sociaal werk, dan moet de evaluatie van kwaliteit van leven van cliënten in praktijken van sociaal werk iets kunnen zeggen over het sociaal agogisch handelen, gericht op emancipatie en welbevinden. Want dat is immers de kerntaak van sociaal werk (IFSW, 2014). Voordat we meer specifiek gaan kijken naar de conceptie van kwaliteit van leven in sociaal werk en dagbesteding, mag de invloed van Aristoteles op het denken over het goede leven in dat domein niet onbenoemd blijven.

Aristoteles ethiek aan de basis van de emancipatorische taak van sociaal werk

De deugdedethiek vormt nog steeds een relevant denkkader in het sociale domein (McBeath & Webb, 2002; Papouli, 2019). Aristoteles was de eerste in de traditie van de ethiek die zo nadrukkelijk inging op de conceptualisering van het goede leven. Volgens Aristoteles streeft alles wat leeft naar een doel, en voor de mens is dat doel *eudaimonia*, vaak vertaald als geluk (Canter, 2011; Leijen, 1998). Geluk moet dan worden opgevat als een toestand waarin de mens ernaar streeft werkelijk mens te zijn, dat wil zeggen, goed te leven naar de aard van de mens. In *Ethica Nicomachea* (Aristoteles, (vert.) 1999) beschrijft Aristoteles de toestand van een gelukkig mens en het wezenlijke doel van de mens als: "een activiteit van de ziel overeenkomstig haar voortreffelijkheid" (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I13-1102 a5). Aristoteles verdeelt zaken die van invloed zijn op het goede leven in drie categorieën goederen (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I8-1102 b10, p.37): (1) *uitwendige* goederen (hulpmiddelen zoals rijkdom); (2) goederen of kwaliteiten van de *ziel* (karakter en houding) en; (3) goederen of kwaliteiten van het *lichaam* (schoonheid en gezondheid). Het doel van de mens, gericht op voortreffelijkheid, voltrekt zich middels handelingen en activiteiten in overeenstemming met de ziel, en daar bestaat volgens Aristoteles ons geluk uit (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I8-1102 b10, p.46). De menselijke intellectuele ziel omvat in ieder geval onze rede, bewustzijn en emoties. Geluk bereiken we doordat onze ziel of psyche ofwel in overeenstemming is met ons handelen. En dat realiseren we door op basis van zelfkennis en reflectie onszelf actief te verbeteren. Met de juiste houding leven, dat wil zeggen door op evenwichtige wijze handelen en niet in uitersten, vormt ons karakter doordat we dit keer op keer doen. Om dit goed te kunnen is het dus cruciaal voor ieder mens om te ontdekken wat diens houdingen van voortreffelijkheid zijn. De essentie is dat het goede leven alleen geleefd kan worden door te handelen in overeenstemming met je mogelijkheden en waarden. Dit is nog altijd zeer relevant in moderne discussies over kwaliteit van leven en typeert ook de emancipatorische focus van sociaal werk. De ethiek van Aristoteles werkt door in de hedendaagse westerse opvatting over kwaliteit van leven in het domein van zorg en welzijn. Namelijk doordat de ethiek erkenning geeft voor verschillen tussen mensen, ook al was de aristocratische samenleving van Aristoteles veel meer patriarchaal, waardoor veel verschillen ook gebaseerd waren op rangen, standen en rollen - en niet zozeer op de geïndividualiseerde persoonlijkheid zoals wij dat heden ten dage belangrijk vinden. Overigens zijn in de huidige tijd en in de Nederlandse samenleving machtsverhoudingen tussen mensen inderdaad anders komen te liggen, maar beslist niet verdwenen, denk bijvoorbeeld aan het veel gemaakte onderscheid tussen mensen in 'lager' of

'hoger' opgeleiden. Naast machtsverschillen stoelt de Aristotelische ethiek ook op verschillende kwaliteiten van mensen, passend bij hun rol in de samenleving: van een winkelier valt een andere deugdelijke houding te verwachten dan van een soldaat, of van een stadsbestuurder. In Westerse landen heeft individualisering, gevolgd door gunstige ontwikkelingen ten aanzien van mensenrechten geleid tot emancipatie en, specifiek in het sociale domein, tot de empowermentbeweging. Rond de millenniumwisseling werd het als minder menswaardig gezien binnen zorg en welzijn om te praten over mensen met een handicap, maar sprak men liever over mensen met mogelijkheden. Het benadrukken van wat mensen wél kunnen in plaats van focussen op ziekte en beperking is ook vandaag de dag een belangrijke grondhouding in zorg en welzijn. In historisch overzicht 'Profielen van ethiek' verwoordt Arie Leijen in zijn beschrijving van de Aristotelische ethiek voor wat betreft het doel van het menselijk handelen de essentie van kwaliteit van leven, geldig voor het domein van zorg en welzijn heel treffend: "Het geluk bestaat in de actualisering van de beste menselijke mogelijkheden" (Leijen, 1998, p.20). Hoewel Aristoteles met deze filosofie doelde op de aard van de mens in het algemeen, en dus niet op zelfbepaling zoals dat in de moderne geïndividualiseerde wereld als hoger goed gezien wordt, is het denken over een goed en gelukkig leven gerelateerd aan mogelijkheden nog steeds, of weer, actueel te noemen. Dit idee wordt niet alleen breed gedragen in het domein van sociaal werk, zorg en welzijn onder de noemer ontwikkelingsparadigma (Van Gennep, 2000) maar is ook terug te vinden in onderzoek gericht op het verkrijgen van inzicht in de rol van subjectief welbevinden op kwaliteit van leven, waaruit blijkt dat subjectief welbevinden groter wordt naar mate mensen persoonlijke kwaliteiten en waarden kunnen benutten en beleven (Cummins et al., 2003; Wills, 2009).

Persoonlijke waarden ontwikkelen zich in een context, en worden ook beïnvloed door dominante waarden in de samenleving. In het heden beïnvloeden individualisering, rationalisering en een markt gedreven samenleving de vorming van onze waarden waarlangs we streven naar een goed leven. In Nederland zijn door secularisatie sinds de jaren zestig religieus ingegeven sacrale waarden niet langer dominant, en hebben sociale en vitale waarden duidelijk terrein gewonnen (Van den Brink, 2012). Een voorbeeld daarvan is dat kwaliteit van leven vaak gelijk geschaard wordt met het gezondheid in de huidige tijd (Canters, 2011), terwijl in een dominant sacrale levensbeschouwing een goed leven veel eerder in dienst staat van het leven na de dood, en het dienen van God. De opvatting dat gezondheid een groot goed is, betreft een uitdrukking van het vitale waardenregister, en is als zodanig een cultureel en tijdsbepaalde uitwerking van het goede leven. Deze ontwikkeling van moderne waarden, in combinatie met de

Aristotelische visie op het nastreven van geluk, opgevat als de ontwikkeling van het individuele potentieel, kunnen we zien als richtinggevende morele concepten voor beroepsbeoefenaren in zorg en welzijn. Gezien de missie waar zorg en welzijn voor staat: het maximaliseren van gezondheid en geluk is dit evident. Een discussiepunt hierbij is in hoeverre deze kerntaak overeind blijft onder economische en politieke druk, waarbij politici en zorgverzekeraars grenzen stellen aan investeringen om kwaliteit van leven voor iedereen daadwerkelijk na te streven, en bovendien prescriptieve posities innemen ten aanzien van de beoogde kwaliteit van leven. De vraag rijst wiens stem gehoord en gevolgd wordt, en of in de praktijk de utilistische ethiek het niet wint van de teleologische deugdethiek.

Sociaal werk en kwaliteit van leven

In het domein van sociaal werk, zorg en welzijn heeft sinds de jaren 1970 Robert Schalock veel bijgedragen in conceptueel en praktisch onderzoek naar kwaliteit van leven, in het bijzonder voor mensen met een verstandelijke beperking. Schalock stelt dat kwaliteit van leven de mate van tevredenheid is die men ervaart ten aanzien van acht domeinen in het leven, en hoe gelukkig men zich daardoor voelt (Schalock et al., 2002). De acht domeinen zijn: sociale relaties, maatschappelijke participatie, persoonlijke ontwikkeling, fysiek welbevinden, zelfbepaling, materieel welbevinden, emotioneel welbevinden en rechten. Zijn concept van kwaliteit van leven wordt breed gedragen in het sociaal agogisch domein, en is duidelijk in lijn met visie en doelstelling van sociaal werk wereldwijd. Volgens Schalock zijn er vier redenen waarom de belangstelling voor kwaliteit van leven sinds de jaren 1980 zo sterk is toegenomen in het werkveld van zorg en welzijn (Schalock, 2004; Schalock et al., 2002). Ten eerste is gebleken dat kwaliteit van leven niet enkel bepaald wordt door medische en technologische aspecten, maar dat ook noties van sociaal, subjectief en spiritueel welbevinden bepalend zijn voor de ervaring van kwaliteit van leven. Ten tweede was nadenken over kwaliteit van leven een logische stap in het proces van dehospitalisatie, waarin mensen met een beperking zich meer als individu in de samenleving zijn gaan profileren. Ten derde sloot het discours aan bij de empowermentbeweging in allerlei settingen van zorg en welzijn. Als vierde en laatste reden noemt Schalock de algemene toename van ideeën over zelfrealisatie en individualisering in de Westerse samenleving. Schalock benadrukt het belang van het doen van onderzoek naar kwaliteit van leven in concrete contexten van sociaal werk.

Vanuit zowel een breed maatschappelijk perspectief op een inclusieve participatiesamenleving, als vanuit sociaal domein specifieke opvattingen over

kwaliteit van leven is er dus veel aan gelegen om onderzoek te blijven doen naar werkelijke mogelijkheden voor mensen om de door hun verlangde kwaliteit van leven te realiseren.

Dagbesteding en kwaliteit van leven: mogelijkheden hebben, jezelf zijn, en verbondenheid

We hebben gezien dat er geen consensus bestaat over het begrip kwaliteit van leven, en dat begrippen zoals geluk, objectief en subjectief welbevinden en kwaliteit van bestaan synoniem gebruikt worden. Welk begrip er ook gebruikt wordt, het vraagt om toelichting en beschrijving van de specifieke context waar het om te doen is. In het geval van onderzoek naar kwaliteit van leven in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen tegen de achtergrond van een zich vormende ideologie over de participatiesamenleving, is het plausibel om de dominante morele waarden hierbij als uitgangspunt te nemen. Vanuit de ideologische en praktische achtergronden van de participatiesamenleving komen zaken als zelfregie, actief burgerschap en morele betrokkenheid op elkaar- en de omgeving naar voren. Ook vanuit de kerntaak van sociaal werk en de doelstellingen van dagbestedingspraktijken blijkt dat emancipatie, zelfverwerkelijking van mensen, en verbondenheid met een groter geheel nastrevenswaardig zijn (IFSW, z.d.). Deze waarden beperken zich niet enkel tot principiële missie en visie omschrijvingen met een beleidsmatig karakter, maar worden ook genoemd in de geleefde realiteit van mensen in de praktijk. In praktijken van dagbesteding op zorgboerderijen komt in evaluaties door deelnemers en rapportages van zorgboeren naar voren dat mensen daar goed gebruik kunnen maken van hun eigen vermogens, zich er kunnen ontwikkelen, dat mensen er zichzelf kunnen zijn, en dat mensen zich er kunnen verbinden met elkaar en de unieke kenmerken van natuurlijke context van een zorgboerderij (Federatie Landbouw en Zorg, n.d.; Haaster et al., 2019; Hassink et al., 2017a, 2017c).

Er zijn dus in ieder geval drie waarden duidelijk aanwezig in het discours van kwaliteit van leven in praktijken van dagbesteding, terug te voeren op drie begrippen: (1) het hebben van mogelijkheden, (2) authenticiteit, en (3) verbondenheid. Het zijn drie zaken die al enkele decennia als nastrevenswaardig worden gezien in de Nederlandse samenleving, en veelvuldig als jargon gebruikt worden in het sociale domein, maar tegelijkertijd weinig concreet uitgelegd worden. Met het oog op het verdere onderzoek krijgen de begrippen hier de volgende voorlopige werkdefinities. Bij het *hebben van mogelijkheden* gaat het om het kunnen benutten en ontwikkelen van allerlei menselijke vermogens van intellectuele, sociale en

praktische aard. De idee van individuele vrijheid om zelfstandig te leven zoals je wilt leven, en daartoe menselijke vermogens te ontwikkelen ligt aan dit denken ten grondslag. Theorieën over deze menselijke ontwikkeling zijn in de geschiedenis van sociaal werk van groot belang geweest voor visie en methodiek. Op dit moment is de vermogensbenadering, wijder bekend als de *capability approach*, over dit onderwerp populair. Onder andere filosoof Martha Nussbaum heeft een groot aandeel in de uitwerking van deze benadering (Nussbaum, 2012). Als tweede heeft het ideaal van *authenticiteit* te maken met ideeën over “jezelf zijn” en is in de Westerse samenleving niet weg te denken sinds de jaren zestig. Filosoof Charles Taylor heeft dit onderwerp uitgebreid en kritisch onderzocht (Taylor, 2011). Het gedachtengoed hangt samen met processen van secularisatie en emancipatie. Vanuit deze processen van bevrijding van een opgelegde opvatting over het goede leven is voor de moderne westerse mens een individuele zoektocht naar “jezelf zijn” begonnen, en die is nog altijd gaande. Met dit proces van individualisering is ook de vraag naar wat mensen dan nog verbindt met elkaar, en met wat tot mensen spreekt als inspiratie evident. *Verbondenheid* is daarmee het derde ideaal. We hebben gezien dat het idee van de participatiesamenleving niet alleen een praktisch appèl doet op samenwerking tussen actoren, maar ook op een diepere verbondenheid met anderen en de wereld om ons heen – denk aan het door Tonkens benoemde affectief burgerschap. De vraag rijst wie of wat ons aanspreekt, wat onze werkelijke belangstelling heeft, oftewel: waarmee we dan eigenlijk resoneren. Socioloog Hartmut Rosa heeft dit concept grondig uitgewerkt (Rosa, 2016, 2019). Mogelijkheden hebben, jezelf zijn en verbondenheid zijn drie belangrijke, gedeelde actuele idealen in onze samenleving waarmee we streven naar een goed leven. Maar welke betekenis wordt er gegeven aan deze idealen? Zowel in de theorie en daar waar het beleefd en geleefd wordt, zoals in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen, liggen antwoorden en vragen over deze idealen.

1.4 Probleemstelling, vraag- en doelstelling van het onderzoek

De introductie en problematisering van de kernbegrippen leiden tot onderstaande probleemstelling, onderzoeksvragen en doelstelling.

Het te onderzoeken vraagstuk hangt samen met vragen die de ideologie van de Nederlandse neoliberale participatiesamenleving oproept. Door de eenzijdige focus op zelfredzame en productieve burgers als toonbeeld van het goede leven dreigen burgers die niet aan die norm voldoen buiten beeld te raken in

hún opvattingen en mogelijkheden voor wat betreft de realisatie van een goed leven. In de huidige participatiesamenleving worden sociale en economische zelfredzaamheid opgevat als leidend principe voor autonomie, met een natuurlijke vanzelfsprekendheid voor alle burgers. Waarden die als richtinggevend worden gepositioneerd zijn onderdeel van geleefde realiteit van de samenleving als geheel, én van mensen in concrete praktijken. Daarom is het van belang om de conceptuele en normatieve onderstroom van moderne opvattingen over het goede leven op drie niveaus te leren kennen. Namelijk: (1) in de samenleving als geheel; (2) in de visie van sociaal werk; en meer specifiek en ter afbakening van dit onderzoek (3) in concrete praktijken van dagbesteding.

De centrale probleemstelling van dit proefschrift is dat de eenzijdige neoliberale conceptualisering van het goede leven praktijken van dagbesteding domineert. Daardoor kan er onvoldoende kritisch gereflecteerd worden op werkwijzen en resultaten, die eigenlijk gerelateerd zouden moeten zijn aan een meer brede en integrale opvatting over kwaliteit van leven. Deze reflecties zijn van belang voor de cliënten en professionals in termen van methodisch handelen, en ook zijn ze van nut voor het goed positioneren van dagbesteding in de samenwerking met andere organisaties, zodat zij zich kunnen inzetten ter verbetering van de neoliberale participatiesamenleving. In praktijken van sociaal werk bestaat een breed emancipatorisch en individueel mensbeeld waarin een goed leven in ieder geval samenhangt met: het hebben van mogelijkheden om het leven te leiden zoals men dat wil; dat mensen zichzelf moeten kunnen zijn en hun leven op authentieke wijze vorm moeten kunnen geven; en dat mensen zich weten te verbinden met wat hen inspireert zodat zij zicht hebben op de ervaring van een betekenisvol bestaan.

Dit leidt tot de overkoepelende onderzoeksvraag:

Wat is de betekenis van kwaliteit van leven op de dagbesteding van zorgboerderijen, tegen de achtergrond van de neoliberale participatiesamenleving?

Deze vraag valt op basis van de probleemverkenning onder te verdelen in een aantal subvragen, die per hoofdstuk beantwoord zullen worden:

1. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de vermogensbenadering?
2. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de authenticiteitstheorie?
3. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de resonantietheorie?

4. Wat betekent in Nederland kwaliteit van leven in het (a) paradigma van de neoliberale participatiesamenleving, (b) de principes van sociaal werk, en (c) het algemene concept van dagbesteding?
5. Hoe wordt er naar kwaliteit van leven gekeken in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen in Nederland door deelnemers en aanbieders van de dagbesteding?

Het onderzoek wil bijdragen aan de ethiek van een inclusieve samenleving door hedendaagse opvattingen over het goede leven te onderzoeken in de neoliberale participatiesamenleving, het domein van sociaal werk, en meer specifiek in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen. De ontwikkeling van die ethiek is van belang voor een kritisch discours in het sociale domein over de participatiesamenleving, waar in praktijken zoals die van de dagbesteding mensen dus bevorderd of gehinderd worden in de realisatie van hun goede leven.

1.5 Onderzoeksmethoden

De onderzoeksopzet betreft een verkennende en conceptuele synthese op basis van een specifieke vorm van thematische analyse, namelijk de zogenoemde Directed Content Analysis (Assarroudi et al., 2018; Elo & Kyngäs, 2008; Hsieh & Shannon, 2005; Staa & Vries, 2014), in dit onderzoek vertaald en geduid als de *theorie gestuurde inhoudsanalyse*. Hierbij wordt middels inductie en iteratie gezocht naar conceptualisering van ervaringen, terwijl ook deductie vanuit reeds bestaande theorie over het onderzoeksobject een belangrijke rol speelt (Lanen, 2010; Smaling, 2010). Het betreft dus een gecombineerde, maar meer deductieve dan inductieve benadering van kwalitatief onderzoek (Staa & Vries, 2014). Deze aanpak sluit aan bij de opvatting dat onderzoek dat wil bijdragen aan sociale veranderingen gebaseerd zou moeten zijn op wetenschappelijke-, praktisch professionele-, en ervaringskennis (Weerman, 2016). Het sturende aspect in deze variant van de inhoudsanalyse komt voort uit het conceptuele vertrekpunt van de analyse: er wordt een theorie geformuleerd betreffende het te onderzoeken fenomeen in de praktijk (Elo & Kyngäs, 2008). Hiermee onderscheidt de aanpak zich van de bekendere gefundeerde theoriebenadering (Glaser & Strauss, 1967) als kwalitatieve onderzoeksmethode die juist beoogt om vanuit inductie van de rijke data tot theorievorming te komen. De vraag naar wat het goede leven is, levert in potentie zeer uiteenlopende antwoorden op die voor iedere respondent uniek van betekenis zijn, en waardoor te beargumenteren valt dat inductieve analyse van de data tot een mogelijke theorie dus op zijn plaats is. Bovendien wordt er naast wetenschappelijke kennis

over het goede leven ook gezocht naar en gebruik gemaakt van professionele en ervaringskennis. Ook inductie van de twee laatstgenoemden leidt tot de mogelijkheid tot theoretisering (Boeije & Bleijenbergh, 2019; Verhoeven, 2011). Maar anderzijds is in de verkenningfase van dit onderzoek gebleken dat er goede redenen zijn om de noties van het goede leven te zien als een sociaal-cultureel fenomeen, in het algemeen geldig voor mensen in een neoliberale seculiere samenleving, dus ook voor de deelnemers op de dagbesteding van de zorgboerderij in Nederland. Het onderzoeksobject is dus breder dan één specifieke praktijk, en er bestaat veel wetenschappelijk beproefde theorie over het goede moderne leven, die zelfs mede ten grondslag ligt aan het domein van sociaal werk, en in bredere zin aan de ontwikkeling van actuele neoliberale participatiesamenleving. Het gaat er dus niet om een nieuwe theorie te vinden over het goede leven, maar om via reflectie te onderzoeken wat er op het spel staat voor mensen in een specifieke situatie. Een theorie gestuurde inhoudsanalyse biedt bij uitstek ruimte voor reflectie op de reikwijdte van manifestatie van de theorieën in de praktijk, en anderzijds op de empirie zelf (Assarroudi et al., 2018; Elo & Kyngäs, 2008; Hsieh & Shannon, 2005). Een bijkomend argument tegen enkel inductie van empirische data is dat inductie echter maar zelden tot een gefundeerde theorie leidt, en daarom is een combinatie van deductie en inductie juist van meerwaarde (Staa & Vries, 2014). Reeds bestaande theorie over het onderwerp is goed bruikbaar wanneer deze benut wordt om de sociale werkelijkheid te duiden in haar veelzijdigheid, en niet probeert deze te vangen in een éénduidig concept (Staa & Vries, 2014). Volgens de kritische pedagogiek van Paulo Freire is een collectief proces van reflectie, introspectie en het bediscussiëren van individuele én gezamenlijke verbeeldingen en verhalen nodig om patronen van systematische marginalisering op te sporen, aan de orde te stellen en, hopelijk, te veranderen (Liebenberg, 2018). Zoals beschreven is het bijdragen aan ethiek de uiteindelijke maatschappelijke en wetenschappelijke doelstelling van deze studie. Deze uitgangspunten betekenen dat er in de onderzoeksaanpak voldoende ruimte en uitnodiging moest zijn voor het verhaal van het individu, maar ook voor dialoog en collectieve noties van betekenis, zoals deze in de geesteswetenschappelijke literatuur te vinden is. Dit leidt tot een bepaalde methodische keuzes voor het empirische onderzoeksdeel die in hoofdstuk 6 nader zullen worden toegelicht, en tot de keuze om te werken op basis van synthese – want er moeten namelijk verschillende soorten kennis bij elkaar worden gebracht om de onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden. Vanaf het verkennen en beschrijven van het te onderzoeken onderwerp in dit inleidende hoofdstuk is er een iteratief proces op gang gekomen, leidend tot een synthese van wetenschappelijke-, praktisch professionele- en ervaringskennis. Deze synthese bevat exploratieve, vergelijkende en argumentatieve aspecten (Vermeire, 2009). Het gehele onderzoek bestaat uit de volgende stappen.

- 1) Eerst zijn op basis van bestudering van wetenschappelijke publicaties, grijze literatuur en websites over het onderzoeksonderwerp relevante begrippen en kwesties beschreven, en is de onderzoeksvraag uitgewerkt, zoals gepresenteerd in voorliggend hoofdstuk. Dit hoofdstuk is hoofdzakelijk exploratief van karakter.
- 2) Dan wordt er een selectieve literatuurstudie uitgevoerd, gericht op theoretisering van essenties van het moderne goede leven. De literatuurstudie naar de drie kerntheorieën over mogelijkheden, authenticiteit en verbinding is een groot deel van dit proefschrift, ter beantwoording van de eerste drie deelvragen. De geselecteerde theorieën worden in dit onderzoek beschouwd als primaire literatuur. De betekenis van het hebben van mogelijkheden zal worden bekeken vanuit de vermogensbenadering van Martha Nussbaum als theorie van menselijke ontwikkeling. De betekenis van authenticiteit wordt gezocht in de theorie van Charles Taylor. Diepere, betekenisvolle vormen van verbondenheid worden aan de hand van Hartmut Rosa's resonantietheorie uitgewerkt. De kritieken op de theorie, de secundaire bronnen, zijn gekozen aan de hand van de sneeuwbalmethode. Voor alle drie de theorieën geldt dat de keuze voor die theorie in het betreffende hoofdstuk verantwoord wordt. In ieder geval zijn de theorieën geselecteerd op basis van inhoudelijke samenhang zoals beargumenteerd in deze inleiding. Bovendien genieten de gekozen theorieën een internationale status als grondig en valide over de onderwerpen: mogelijkheden hebben, authenticiteit en resonantie, - zowel in de academische wereld als in het sociale domein. Dit hoofdstuk is zowel exploratief als vergelijkend van karakter.
- 3) Vervolgens wordt voor de beantwoording van de vierde deelvraag een vergelijkende en conceptuele synthese toegepast op de concepties van de neoliberale participatiesamenleving, sociaal werk, en dagbesteding, in relatie tot de drie theorieën over het goed leven. In deze fase van het onderzoek is er sprake van een interpretatieve synthese, waarin gestreefd wordt naar het samenbrengen, her-analyseren en combineren van bevindingen. Dit moet leiden tot een conceptuele meerwaarde die de losse concepten en theorie overstijgt, als een mix van vergelijking en vertaling (Vermeire, 2009).
- 4) De vijfde deelvraag wordt beantwoord door middel van een kwalitatief deelonderzoek. Door middel van interviews, een creatieve verbeeldende onderzoeksmethode en een participatieve observatie, worden de noties van het goede leven in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen van deelnemers in kaart gebracht. Ook wordt de missie en visie van 5 aanbieders van dagbesteding op zorgboerderijen onderzocht, door middel van interviews en documentstudies. Vanwege de theorie gestuurde inhoudsanalyse is ook

hier sprake van een zekere mate van synthese, maar ligt de nadruk op het verkennen en duiden van het goede leven.

- 5) Tot slot worden in het laatste hoofdstuk de empirische en theoretische bevindingen beschouwd in relatie tot de hypothesen, en daarmee sluit het geheel af als een argumentatieve en conceptuele synthese.

1.6 Leeswijzer

Hoofdstuk 1 bevat de inleiding met daarin de introductie van de kwestie met hypothesen, verkenning en afbakening van basisbegrippen, onderzoeksvragen en een beschrijving van de onderzoeksaanpak. In hoofdstukken 2,3 en 4 worden de primaire theorieën bestudeerd. In hoofdstuk 2 wordt de vermogensbenadering bestudeerd en deelvraag 1 beantwoord. Hoofdstuk 3 belicht de authenticiteitstheorie en beantwoordt deelvraag 2, en hoofdstuk 4 beschrijft de resonantietheorie en beantwoordt deelvraag 3. Na deze verdiepende en betekenisgevende hoofdstukken voor wat betreft de moderne opvattingen over het goed leven, zal in hoofdstuk 5 vergelijkenderwijs gekeken worden naar wat de bestudeerde theorieën betekenen voor interpretatie van het goede leven in de neoliberale participatiesamenleving, sociaal werk, en dagbesteding, als antwoord op deelvraag 4. Daarna wordt in hoofdstuk 6 het praktijkonderzoek naar opvattingen over het goede leven in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen gepresenteerd, ter beantwoording van deelvraag 5. Tot slot wordt in hoofdstuk 7 de hoofdvraag beantwoord, en zullen de in de inleiding gestelde hypothesen besproken worden op basis van de onderzoeksresultaten uit voorgaande hoofdstukken.



Hoofdstuk 2

Het hebben van mogelijkheden volgens Martha Nussbaum

2. Het hebben van mogelijkheden volgens Martha Nussbaum

In dit hoofdstuk staat deelvraag 1 centraal: *‘Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de vermogensbenadering?’*. Allereerst wordt de keuze voor de vermogensbenadering gemotiveerd in relatie tot onderzoeksvraag. Vervolgens worden de essenties van (§2.1) en relevante kritieken (§2.2) op de theorie uiteengezet. Ten slotte wordt in §2.3 het antwoord op deelvraag 1 kort samengevat.

Keuze voor de vermogensbenadering

De participatiesamenleving is een grofmazig politiek geformuleerde ideale voorstelling van de samenleving. Namelijk een samenleving bestaande uit actieve samenwerkende burgers en organisaties die op zelfbewuste wijze voor zichzelf en elkaar zorgen – met niet meer steun en bemoeienis van de overheid dan strikt noodzakelijk. Alle actoren in dat concept worden als groepen aangesproken op hun verantwoordelijkheden: de burgers, de lokale overheden, de instituties, de ondernemers, enzovoort. Het beleid en de verdeling van middelen die voortkomen uit deze ideële voorstelling van zaken is eveneens gericht op groepen. Dat blijkt uit de voornaamste wetten die de bekostiging binnen het sociale domein afbakenen: de Jeugdwet voor onze kinderen en jongeren tot een bepaalde leeftijd, de Participatiewet voor mensen met afstand tot reguliere arbeid of scholing, de Wet langdurige zorg voor mensen met een zware zorgvraag en/of die in een instelling moeten verblijven, enzovoort. Het doel van dergelijke wetten is de realisatie van een zo goed mogelijk leven voor iedereen in de samenleving. Maar kwaliteit van leven is ook deels een individuele aangelegenheid. Dat blijkt uit de multidisciplinaire consensus over het feit dat de subjectieve aspecten, dus de persoonlijke evaluatie van de betekenis van de objectieve aspecten van kwaliteit van leven, van grote invloed zijn op het algehele welbevinden, oftewel de ervaring van het goede leven van mensen (Martindale & Phillips, 2010; Schalock, 2004; Veenhoven, 2000). Als een samenleving het doel heeft om een goed leven voor iedereen na te streven, zoals dat geformuleerd is in de ideologie van de participatiesamenleving, moet er een voortdurende dialoog plaatsvinden over kwaliteit van leven waarin theorie en praktijk bestudeerd moeten worden om tot een goed reflexief ontwerp van die ideologie te komen. Wordt er voldoende rekening gehouden met de opvattingen en mogelijkheden van alle mensen? Of zijn de opvattingen en mogelijkheden van de grootste groep gemiddelde Nederlanders leidend? En wat betekent een en ander dan voor de verwezenlijking van de ideologie van de participatiesamenleving voor

de inclusie van mensen die niet 'gemiddeld' zijn? In dat discours kan theorie die zich richt op de individuele mogelijkheden tot goed leven niet ontbreken.

Er zijn een aantal argumenten om met het oog op reflectie op de ethiek van de participatiesamenleving te kiezen voor de vermogensbenadering als vertrekpunt. Ten eerste claimt de vermogensbenadering, wijder bekend als de capability approach, een politieke theorie over kwaliteit van leven te zijn, met de bedoeling de belangen van ieder individu voor het voetlicht te brengen. Daarmee stelt de benadering een aanvulling te zijn op de politieke en beleidsmatige kaders die zich richten op groepen. Het tweede argument om de vermogensbenadering op te voeren in dit onderzoek naar kwaliteit van leven op de dagbesteding van de zorgboerderij, is dat de vermogensbenadering goed past bij de doelstelling van sociaal werk, waar deze praktijken onder vallen. Want "sociaal werk is een praktijkgericht beroep en een academische discipline die maatschappelijke verandering, sociale cohesie en de emancipatie en zelfstandigheid van mensen bevordert" (IFSW, z.d.). Dit sluit nauw aan bij de positionering van de vermogensbenadering als theoretisch paradigma over kwaliteit van leven in relatie tot de mogelijkheden en voorwaarden voor een menswaardige ontwikkeling (Nussbaum, 2012; Robeyns, 2017; Tirions et al., 2018). Ten derde is de vermogensbenadering nadrukkelijk een liberale en pluriforme zienswijze (Nussbaum, 2012), overeenkomstig de Nederlandse neoliberale democratische waarden zoals individuele vrijheid en respect voor diversiteit, waarbij een overheid verantwoordelijkheid draagt binnen de contouren van het sociaal contract om ieder individu te beschermen. Ten slotte is een pragmatisch argument dat de vermogensbenadering op te vatten valt als een poging tot het vinden van een universele taal voor interdisciplinaire samenwerking tussen verschillende domeinen in de samenleving in het streven naar kwaliteit van leven (E. Jansen, lezing Inleiding in CA, persoonlijke communicatie, 7 november 2019).

De vermogensbenadering als kritiek op economische groei als indicator voor het goede leven

De vermogensbenadering is ontstaan als een reactie op een aantal andere theorieën waarmee landen over de hele wereld de levenskwaliteit van hun bevolking evalueren, en onderling vergelijken. Lang was het heersende idee dat de stijging van het bruto binnenlands product een goed leven indiceerde voor de inwoners van dat land. Nussbaum stelt dat die opvatting te kort schiet, omdat er in landen waar deze economische groei onbetwistbaar plaatsvindt zich evengoed grote ongelijkheden voltrekken met betrekking tot de levensstandaard

van diverse groepen mensen (Nussbaum, 2012, p. 9). Er wordt met de theorie van economische groei onvoldoende zichtbaar hoe het gesteld is met de kwaliteit van individuele mensenlevens. De vermogensbenadering stelt zich daarom op als een (contra)theorie die oog heeft voor andere aspecten dan financieel economische, die noodzakelijk zijn voor een kwalitatief goed leven voor individuen in een rechtvaardige samenleving. De vermogensbenadering is volgens Nussbaum niet uitsluitend bedoeld voor reflectie op de ontwikkeling van de armste landen, want ongelijke toegang tot bijvoorbeeld gezondheidszorg of goede voeding treffen we ook aan in landen waar de gemiddelde economische opbrengst als hoog beschouwd wordt, zoals in de Verenigde Staten en in Nederland (Nussbaum, 2012, p. 34): “Geen enkel land ter wereld slaagt er op dit moment in om voor iedereen binnen zijn grenzen waardigheid en gelijke kansen te verwezenlijken. De capability-benadering kan daarom alle landen ter wereld inzicht bieden”. De vermogensbenadering is “een poging tot een comparatieve inschatting van levenskwaliteit, en tot het theoretiseren over fundamentele sociale rechtvaardigheid” (Nussbaum, 2012, p. 38). De kernvraag: “wat kan elke persoon doen en zijn?” (Nussbaum, 2012, p. 38) is de prangende vraag in de benadering om zo vergelijkenderwijs te kunnen bepalen hoe het moreel gesteld is met samenlevingen, stelt Nussbaum.

De vermogensbenadering als kritische evenknie van de mensenrechtenbenadering

De vermogensbenadering is een maatschappijkritisch denkkader over de morele menselijke ontwikkeling. De benadering vindt haar oorsprong in het werk van econoom Amartya Sen en is voor de Verenigde Naties verder uitgewerkt door Mahbub ul Haq als de Human Development Approach (United Nations Development Programme, 2014). In de Westerse filosofie is de benadering uitvoerig beschreven door Martha Nussbaum. De benadering is gelieerd aan de mensenrechtenbenadering, en beide stellen zich ten doel menselijk welbevinden wereldwijd te bevorderen. Beide benaderingen stellen dat alle mensen op basis van hun mens-zijn over een aantal essentiële rechten moeten kunnen beschikken, en dat de samenleving de plicht heeft om een goed leven aan de hand van die rechten mogelijk te maken. Ook is er sprake van overlap tussen Nussbaums lijst van 10 essentiële mogelijkheden en het normatieve kader van de mensenrechtenbeweging zoals dat terug te lezen valt in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Nussbaum zelf noemt de vermogensbenadering een “nauwe bondgenoot” van de mensenrechtenbeweging (Nussbaum, 2012, p. 95). Ze stelt daarbij dat de vermogensbenadering voortkomt uit kritiek op het mensenrechtenparadigma

voor wat betreft (on)gelijkheidskwesties betreffende ras, gender, enzovoort, omdat deze te weinig gespecificeerd en te weinig filosofisch onderbouwd worden in de mensenrechtenbeweging. Hierbij zijn vier punten van kritiek beschreven (Nussbaum, 2012, pp. 95-97). Aan welke vertolkingen of concretere bewegingen van de mensenrechtenbenadering Nussbaum deze kritiek precies toeschrijft, wordt niet duidelijk. Evengoed kunnen we de door Nussbaum benoemde kritiekpunten op de mensenrechten-benadering opvatten als kenmerken die zij dus toekent aan de vermogensbenadering, en zo worden ze hier ook gepresenteerd.

Als eerste wordt in Nussbaums vermogensbenadering (1) *erkenning van mensenrechten gekoppeld aan het feit van geboorte als mens*, met daarbij een minimale vorm van handelend vermogen, dat niet opgevat mag worden als uitsluitend een vermogen tot rationeel denken. Ten tweede wordt er het door feit van geboorte met handelend vermogen door ieder mens aanspraak gemaakt op (2) *erkenning van menswaardigheid* en dus als zodanig bejegend te worden. (Mens)waardigheid is een fundamenteel begrip in de vermogensbenadering, ook in de formulering van essentiële vermogens. Ten derde beschrijft Nussbaum het belang van het verwoorden van de relatie tussen de mens en andere soorten, namelijk dat (3) *alle wezens die over bewustzijn beschikken rechtvaardig behandeld moeten worden*. Ten vierde moeten conflicten die voortkomen uit (4) *tegengestelde belangen bij voorkeur structureel worden opgelost*, dat wil zeggen dat we de wereld zodanig veranderen dat ze niet meer voor kunnen komen. Nussbaum noemt zulke conflicten tragisch van aard, omdat ze voortkomen uit wezens² die allen in het eigen perspectief het goede leven nastreven. Ten slotte kenmerkt de vermogensbenadering zich volgens Nussbaum als een precieze beschrijving van (5) *de relatie tussen mensenrechten en -plichten*, als een integrale theorie, terwijl andere mensenrechtenbenaderingen dit niet doen.

De vermogensbenadering en de rol van overheden

De verantwoordelijkheid van overheden is van groot belang in de vermogensbenadering Nussbaum, 2012, p. 97). Op mondiaal niveau wijst ze naar de plicht van economisch rijkere landen om de armere te helpen om te voldoen aan hun verplichting om mogelijkheden te scheppen voor hun burgers. En op nationaal niveau schrijft de benadering voor dat de overheid moet voorzien in essentiële mogelijkheden tot een

² Nussbaum stelt haar theorie niet enkel in het belang van de mens, maar ook van andere levende wezens. Daarom spreekt zij van tijd tot tijd over 'wezens', en verkiest ze de duiding 'Capability Approach' boven 'Human Development- approach' (Nussbaum, 2012, p. 37)

menswaardig bestaan voor ieder individu in dat land. Nussbaum spreekt over een conceptueel verband tussen deze essentiële mogelijkheden en de overheid, in die zin dat in het concept van wat een overheid dient te zijn, voortkomt uit de wil van de samenleving om alle leden van die samenleving te voorzien in de mogelijkheid tot een menswaardig bestaan. Nussbaum laat zo menswaardigheid samenvallen met de politieke filosofie van een rechtvaardige samenleving. Volgens deze specifieke uitwerking van de vermogensbenadering kan deze menswaardigheid in een rechtvaardige samenleving worden nagestreefd door te voorzien in de tien mogelijkheden van Nussbaums lijst om een menswaardig bestaan te kunnen leiden, en moet de politieke bestuurlijke structuur van dat land de eindverantwoordelijkheid daartoe dragen, ook al delegeert zij een deel van de taken in de realisatie ervan naar bijvoorbeeld bedrijven en zorginstellingen.

Als het gaat om de rol van overheden is Nussbaum bijzonder kritisch op een aantal aspecten van de basisbenadering van mensenrechten. Ze richt zich daarbij op conceptuele, met elkaar samenhangende misvattingen over het belang van de niet-ingrijpende staat, de overheidsverantwoordelijkheid van het realiseren van negatieve vrijheden, en het klassieke liberale onderscheid tussen de publieke en private sferen (Nussbaum, 2012, pp. 99-101). Het eerste punt van kritiek is gericht op het gangbare idee dat wanneer de burger beschermd is van overheidsbemoeienis, bepaalde rechten als realiseerbaar worden beschouwd. Echter, “in afwezigheid van handelend optreden, zijn rechten niet meer dan woorden op papier” (Nussbaum, 2012, p. 99), en deze stellingname wordt geïllustreerd met de in het boek centraal gestelde casus van de Indiase Vasanti, die weliswaar door haar man geslagen wordt maar waarbij de overheid toch medeverantwoordelijk gehouden kan worden vanwege de onoplosbaarheid van Vasanti’s situatie. De overheid zou namelijk geweld binnen het huwelijk moeten veroordelen, en bestrijden met de nodige wetten en handhaving daarvan. Ook dient een overheid niet enkel onrechtvaardigheden te verbieden om zo negatieve vrijheid te realiseren, maar actief groepen die in de gevestigde orde benadeeld worden te faciliteren om hun situatie in interactie met de rest van de samenleving te veranderen. Zaken als onderwijs, economische steun of anderszins speciale programma’s voor groepen die gemarginaliseerd worden zijn onontbeerlijk. Denk aan sociaalmaatschappelijke veranderingen van de posities van de dalits in India, maar ook van mensen met een afstand tot regulier onderwijs of arbeid vanwege een beperking in Nederland. Over het onderscheid tussen ingrijpen in de publieke en private sfeer stelt Nussbaum dat de vermogensbenadering de traditionele mensenrechten benadering corrigeert door te stellen dat wanneer de rechten van individuele gezinsleden geschonden worden, dit de overheid rechtvaardigt om in te grijpen in de huiselijke sfeer,

zoals dat in de het leven van Vasanti, en in dat van ieder ander slachtoffer van huiselijk geweld waar dan ook ter wereld zou moeten gebeuren.

De plaats van de vermogensbenadering in het sociale domein

2

De benadering wordt in het sociale domein gezien als een raamwerk waarin de bevordering van kwaliteit van leven centraal staat (Tirions et al., 2018). De theorie laat zien dat het goede leven tot uitdrukking komt in een zelfbepaald leven, en dat daarvoor bepaalde minimale voorwaarden nodig zijn. Dit idee van een zelfbepaald en gerealiseerd goed leven is eveneens sterk aanwezig in de visie van praktijken van sociaal werk. Sociaal werk komt van oorsprong voort uit instituties en bewegingen die sacrale en sociale waarden nastreven, zoals: barmhartigheid, solidariteit, emancipatie en gelijkwaardigheid. Maar met de opkomst van een vitaal waardenregister sinds de jaren tachtig zijn de waarden binnen het sociale domein ook duidelijk beïnvloed door neoliberale waarden zoals zelfbepaling en zelfontplooiing van de krachtige individu, in een (economisch) groeiende samenleving via principes van marktwerking in nagenoeg alle domeinen. Gezien deze transformatie van de moreel spirituele achtergronden in sociaal werk is het niet vreemd dat theoretici daarom de liberaal pluriforme vermogensbenadering beschouwen als een relevant raamwerk voor de reflectie op hedendaags sociaal werk. De vermogensbenadering pleit in de traditie van empowerment- en emancipatietheorieën voor zelfverwezenlijking en zelfbeschikking als centrale uitgangspunten voor het goede leven. Simpel gezegd: wat het goede leven inhoudt moet je zelf (leren te) bepalen en ook zoveel mogelijk zelf realiseren. En wanneer de omstandigheden waarin men dat doet fatsoenlijk te noemen zijn, is dat beoogde succesvolle leven, en ook het eventuele falen daarin, een persoonlijke individuele prestatie in de hedendaagse neoliberale meritocratische samenleving. In het Nederlandse en Vlaamse sociaal agogisch domein heeft de benadering de laatste jaren aan populariteit gewonnen, en in het discours over kwaliteit van leven wordt er steeds meer onderzoek gedaan naar praktijkgerichte toepassingen (Tirions et al., 2018). De theorie van Martha Nussbaum biedt een prescriptief kader voor essentiële mogelijkheden tot een goed leven, en ze verdedigt daarbij het rechtvaardigheidsprincipe wat stelt dat ieder mens toegang zou moeten hebben tot deze mogelijkheden.

2.1 Essenties van Nussbaums vermogensbenadering

In het boek: *Mogelijkheden scheppen - een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling* streeft Nussbaum er naar om de vermogensbenadering³ meer toegankelijk te maken voor een breder publiek (Nussbaum, 2012). De basisprincipes van de benadering worden in dat werk verduidelijkt en vergeleken met andere paradigma's, en wordt er gereflecteerd op praktisch toepasbare interventies op basis van concept.

De centrale vraag in de vermogensbenadering

De basis van de vermogensbenadering is de vraag tot welke mogelijkheden (capabilities) mensen toegang hebben, om een goed leven te realiseren (functionings): "Wat kan elke persoon doen en zijn?" (Nussbaum, 2012, p. 40). De vermogensbenadering stelt daarbij dat een samenleving de verantwoordelijkheid heeft om deze substantiële mogelijkheden te garanderen, waardoor ieder individu in diens relationele context het leven vorm kan geven. De twee kernbegrippen in de theorie zijn vermogens (capabilities), en realisaties van die mogelijkheden (functionings).

³ In Nederlandse literatuur over de vermogensbenadering worden de kernbegrippen "capability" en "functioning" Engelstalig gelaten omdat men van mening is dat het begrip onvoldoende specifiek tot één woord te vertalen zou zijn, of omdat de Engelse woorden wel voldoende ingeburgerd zouden zijn (Van Kappel, 2012). Maar omdat er met dit onderzoek gestreefd wordt naar een dialoog tussen theorie en de maatschappelijke praktijk van sociaal werk over kwaliteit van leven, valt te zeggen dat er een discoursanalyse zou moeten plaatsvinden, waarbij de betekenis van woorden, begrippen en teksten gerelateerd worden aan de sociale context waarin ze worden gebruikt (Arend, 2007, 27). Dan blijkt dat er geen noodzaak is om de verschillende begrippen uitsluitend tot één woord te beperken. Een probleem bij de vertaling is dat "capability" in de Engelse taal meerdere, maar bij elkaar horende toepassingen kent: soms als "vermogen" in de betekenis van kwaliteit, vaardigheid of capaciteit, en soms als "mogelijkheden", op te vatten als aanwezige kansen, vrijheden, omstandigheden, geboden hulpmiddelen, enzovoort. Dat het Engelse woord verschillende betekenissen heeft waar het Nederlands afzonderlijke woorden voor kent, valt juist als een voordeel te beschouwen om de zaak te verduidelijken. Bovendien zijn woorden bepaald door hoe zij aansluiten bij ervaringen en verhalen in een culturele context. Het is dus van meerwaarde om woorden die uiteindelijk tot de verbeelding moeten spreken in de eigen taal te positioneren (behalve woorden die daadwerkelijk over de volle breedte van de bevolking zijn ingeburgerd, zoals bijvoorbeeld: "garage" of "computer"). In deze dissertatie wordt gewerkt met "vermogens" en "mogelijkheden" voor "capabilities", afhankelijk van de toepassing ervan. Voor het begrip "functionings" worden de volgende variaties gehanteerd: "gerealiseerde mogelijkheden", "realisaties", "handeling", "gedrag", "verwezenlijking" en "benutten van de gecreëerde mogelijkheden". Bij citaten uit in het Nederlands vertaalde literatuur wordt letterlijk overgenomen wat er in de vertalingen staat, en dat zijn meestal de Engelstalige begrippen.

Soorten vermogens

Er worden drie soorten vermogens onderscheiden, te weten: (1) elementaire vermogens, (2) inwendige vermogens en (3) essentiële of gecombineerde mogelijkheden.

Met de eerste soort vermogens, de “elementaire capabilities”, wordt bedoeld op de aangeboren vermogens, waarbij zorgvuldigheid in het gebruik van dit begrip geboden is, omdat aangeboren intelligentie en vaardigheden gemakkelijk kunnen leiden tot een meritocratische politiek (Nussbaum, 2012, p. 44). Marginalisering van genetisch gezien kwetsbare mensen ligt dan op de loer, en dat kan leiden tot praktijken waarin het recht van de sterksten de norm kan bepalen. Vanuit de vermogensbenadering is dat ontoelaatbaar omdat het politieke doel voor iedereen hetzelfde moet zijn: “iedereen dient boven een bepaald drempelniveau van gecombineerde capabilities te komen, niet in de zin van gedwongen functionering, maar van werkelijke vrijheid om te kiezen en te handelen” (Nussbaum, 2012, p. 45).

De tweede soort vermogens zijn de inwendige vermogens. Dit zijn niet-aangeboren persoonlijke kenmerken zoals de ontwikkelde karaktertrekken, intellectuele en emotionele vermogens, lichamelijke toestanden, waarnemingsvermogens, bewegingsvaardigheden en leervermogens (Nussbaum, 2012, p.41). Het nut van het onderscheid tussen inwendige vermogens en essentiële mogelijkheden schuilt in het kunnen identificeren van werkelijke problemen en oplossingen wanneer één van de twee soorten vermogens onvoldoende blijkt. Bijvoorbeeld wanneer op basis van genoten onderwijs mensen het inwendig vermogen wel degelijk ontwikkeld hebben om hun politieke stem te laten horen in de samenleving, maar dat dit in de praktijk niet gewaardeerd wordt door een overheid, en ze dus beperkt worden in de essentiële mogelijkheid van vrije meningsuiting. In dat geval moet de oplossing niet gezocht worden in de politieke wijsheid van mensen of in de vaardigheden die nodig zijn om te stemmen, maar in de regeringsvorm en - praktijk. Aan de andere kant is het gemaakte onderscheid tussen de twee soorten vermogens niet volledig betrouwbaar voor wat betreft causaliteit, en dient het daarom voorzichtig gebruikt worden:

Omdat gecombineerde capabilities worden gedefinieerd als inwendige capabilities plus de sociale, politieke, economische omstandigheden waarin een functionering ook werkelijk gekozen kan worden is het conceptueel onmogelijk om over een samenleving te denken die gecombineerde capability voortbrengt zonder ook inwendige capabilities voort te brengen. (Nussbaum, 2012, p. 43)

Oftewel, als een samenleving mogelijkheden aanbiedt maar geen verantwoordelijkheid neemt voor de ontwikkeling van mensen die nodig is om de mogelijkheden te benutten, zal dat niet voor iedereen gelijk kansen bieden, maar zal het effect ervan afhankelijk zijn van individuele mogelijkheden.

Ten slotte spreekt Nussbaum over essentiële vermogens. Deze worden ook wel gecombineerde mogelijkheden genoemd, en ze vormen de antwoorden op de in de vermogensbandering centrale vraagstelling: “wat kan elke persoon doen en zijn?” (Nussbaum, 2012, p. 40). Een antwoord op die vraag moet leiden tot concretisering van de abstracte duidingen betreffende (keuze)vrijheid tot een goed leven, en tot concretisering van de minimale garanties daartoe. Sen noemt deze vermogens “substantiële vrijheden”, uitgelegd als onderling gerelateerde kansen om te kiezen en te handelen (Nussbaum, 2012, p. 40).

Verwezenlijkingen van het goede leven

Naast de verschillende soorten vermogens is de verwezenlijking (functioning) een kernbegrip in de theorie. Dit betreft de realisatie van persoonlijk bepaalde noties van het goede leven, waarbij in meer of mindere mate de essentiële mogelijkheden benut worden. Het gaat om het verwezenlijken van een waardevol leven, door Nussbaum als volgt gedefinieerd:

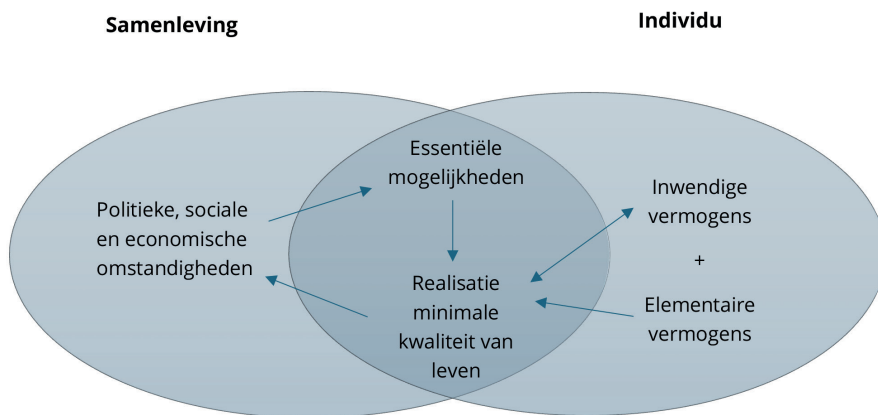
Een functioning is een actieve verwezenlijking van een of meer capabilities. Een functioning hoeft niet bijzonder actief te zijn [...]. Een goede gezondheid genieten is een functioning, en dat geldt ook voor rustig in het gras liggen. Functionings zijn bezigheden en zijnswijzen die voortkomen uit capabilities of realisaties daarvan.
(Nussbaum, 2012, p. 46)

De vermogensbenadering dat er er geen waardeoordeel over de te realiseren persoonlijke levensdoelen gesteld worden, omdat de benadering resoluut liberaal en pluralistisch van opzet is. In de idee van een essentiële mogelijkheid ligt besloten dat er gelegenheid is tot *keuze*. Hoe deze mogelijkheid precies benut wordt in het individuele bestaan is aan de individuele mens zelf. Nussbaum wijst erop dat in andere politieke theorieën wordt beargumenteerd dat de overheid een bepaalde mate van gezondheid, zinvolheid, godsdienst, enzovoorts, dient te bepalen en te voorzien voor haar burgers (Nussbaum, 2012, p. 47). Met klem benadrukt Nussbaum dat de vermogensbenadering voorschrijft dat een overheid

de essentiële mogelijkheden moet faciliteren, en bij de burger de mate- en wijze van benutten moet laten:

Er is een enorm moreel verschil tussen een beleid dat gezondheid bevordert en een beleid dat de capability tot gezondheid bevordert: de tweede vorm van beleid respecteert de keuzes die iemand maakt ten aanzien van zijn persoonlijke levenswijze; de eerste respecteert dat niet. (Nussbaum, 2012, p. 47)

Samengevat komt het erop neer dat de realisatie van een minimale kwaliteit van leven gestalte krijgt door de juiste politieke, sociale en economische omstandigheden in de samenleving, gecombineerd met de inwendige vermogens (niet-aangeboren), en elementaire vermogens (aangeboren) van het individu. Binnen deze gecombineerde of essentiële mogelijkheden ontstaat de individuele vrijheid om een zeker minimum aan goed leven te realiseren. Correlerend draagt de individuele verwezenlijking van kwaliteit van leven bij aan de ontwikkeling en/of behoud van de kwaliteit van politieke, sociale en economische omstandigheden in de samenleving. Ook heeft de realisatie van het goede leven effect op de individuele inwendige vermogens van mensen. Wanneer een samenleving goed voorziet in de essentiële mogelijkheden ontstaat er, gezien de constructieve en lerende aard van de mens, een circulair systeem waarin een minimaal goed leven voor het individu, en een minimaal fatsoenlijke samenleving geborgd zijn. Minimaal, want in potentie kunnen zowel individu als samenleving zich in dit circulaire systeem ontwikkelen. Het bereik en de begrenzing van zowel samenleving als individu is een abstract gegeven in het concept. Er wordt in de theorie geredeneerd vanuit denken over het individu enerzijds, op te vatten als een fysieke verschijning met individueel begrensde gedachten en gevoelens, en de samenleving bestaande uit de fysieke wereld om het individu heen met daarin andere individuen, groepen, instituties, en materiële en immateriële goederen anderzijds. De precieze grenzen worden niet duidelijk in de theorie. Wel wordt duidelijk dat er samenhang is, in de vorm van wederkerige beïnvloeding, een punt van overlap waarbinnen de essentiële mogelijkheden aanwezig zijn en de realisaties plaatsvinden van het individu in de samenleving. En er zijn aspecten van het leven van het individu en aspecten van de samenleving die blijkbaar gescheiden blijven en niet met elkaar te maken hebben. In schema ziet de realisatie van het goede leven door een individu er dus zo uit, volgens de theorie van Nussbaum (zie figuur 2):



Figuur 2: De realisatie van keuzevrijheid en handelen voor een minimaal goed leven (functionings) krijgt gestalte op grond van gecombineerde c.q. essentiële mogelijkheden (capabilities), welke voortkomen uit persoonlijke inwendige en elementaire vermogens (internal and basic capabilities) en de politieke, sociale en economische omstandigheden.

De kernvraag “wat kan elke persoon doen en zijn?” dient in de benadering om vergelijkenderwijs te bepalen hoe het moreel gesteld is met samenlevingen. Een goede samenleving kenmerkt zich door fatsoen, rechtvaardigheid, keuzevrijheid, en respect voor zelfbepaling van het individu, en de rol voor de samenleving om hiertoe substantiële mogelijkheden te bieden (Nussbaum, 2012, p. 38). De benadering is zoals gezegd resoluut pluralistisch met betrekking tot waarden van individuen. Ook richt de benadering zich op diep verschanst sociaal onrecht en ongelijkheid, en dan vooral op niet verworven vrijheden als gevolg van discriminatie of marginalisatie. Nussbaum noemt haar versie van de vermogensbenadering ook wel een theorie van maatschappelijke basisrechtvaardigheid, en voegt daarmee samenhangend een aantal denkbeelden toe aan het basisconcept van de vermogensbenadering, te weten: *menselijke waardigheid* welke door Nussbaum geoperationaliseerd wordt in de lijst van tien essentiële mogelijkheden, en daarbij het principe van een door te overheid te garanderen drempelwaarde van die mogelijkheden, en een fundamenteel uitgangspunt van *politiek liberalisme*.

Menselijke waardigheid: uitgedrukt in een lijst van 10 essentiële mogelijkheden

Nussbaum stelt vanuit haar theorie een operationalisering voor in de vorm van een lijst met 10 zaken waar ieder mens toegang tot zou moeten hebben. De lijst met essentiële mogelijkheden is intuïtief opgesteld en geïnspireerd op de case-studies van Nussbaum.

Door zich af te vragen wat noodzakelijk is voor een menswaardig leven, kijkende naar de verschillende leefgebieden van de mens, is Nussbaum tot een universele lijst van 10 essentiële mogelijkheden gekomen (Nussbaum, 2012, pp. 56 - 57):

Lijst van 10 essentiële mogelijkheden

1. *Leven*. In staat zijn om een menselijk leven van normale duur tot het einde toe te leiden, om niet voortijdig te sterven voordat het je tijd is of voordat je leven zo gereduceerd is dat het niet meer de moeite waard is om geleefd te worden.
2. *Lichamelijke gezondheid*. In staat zijn om een goede gezondheid te hebben, inclusief gezondheid met betrekking tot voortplanting. In staat zijn geschikt voedsel en onderdak te verwerven.
3. *Lichamelijke onschendbaarheid*. In staat zijn je vrijelijk van de ene plaats naar de andere te verplaatsen, en om gevrijwaard te zijn van tegen de persoon gericht geweld, inclusief seksueel en huiselijk geweld. Gelegenheid hebben tot seksuele bevreemding en keuzes inzake voortplanting.
4. *Zintuiglijke waarneming, verbeeldingskracht en denken*. In staat zijn om de zintuigen te gebruiken, te fantaseren, te denken en te redeneren en deze dingen te doen op een 'waarlijk menselijke' wijze, die wordt geïnspireerd en gecultiveerd door adequaat onderricht, onder andere in – maar in geen geval beperkt tot – lezen en schrijven, en elementair rekenkundig en natuurwetenschappelijk onderricht. Het vermogen verbeeldingskracht en denken te gebruiken in verbinding met ervaringen en het voortbrengen van werken en evenementen naar eigen keuze: religieuze, literaire, muzikale, enzovoort. Het vermogen je geest te gebruiken op een manier die beschermd wordt door waarborgen voor vrijheid van meningsuiting met betrekking tot politieke en kunstzinnige expressie, en vrijheid van godsdienstbeoefening. Het vermogen aangename ervaringen te beleven en niet-heilzame pijn te vermijden.
5. *Gevoelens*. In staat zijn om gehecht te zijn aan dingen en mensen buiten onszelf, om hen lief te hebben die ons liefhebben en zich om ons te bekommeren, om te rouwen bij hun afwezigheid; in het algemeen om te beminnen, verdriet te hebben en verlangen, dankbaarheid en gerechtvaardigde woede te beleven. In staat zijn om niet in je emotionele ontwikkeling te worden geremd door overweldigende zorgen en angsten. (Deze capabiliteit ondersteunen betekent

vormen van menselijke relaties ondersteunen waarvan kan worden aangetoond dat ze essentieel zijn voor die ontwikkeling).

6. *Praktische rede*. In staat zijn om een conceptie van het goede te vormen en je bezig te houden met een kritische bezinning op de planning van je leven. (Dit impliceert het voorzien in waarborgen voor gewetensvrijheid en vrijheid van godsdienstbeoefening). Het vermogen een conceptie van het goede te vormen en je bezig te houden met een kritische bezinning op je eigen levensplannen.
7. *Sociale banden*. A. in staat zijn om met en voor anderen te leven, andere mensen te erkennen en zich om hen te bekommeren, om mee te kunnen doen aan diverse vormen van sociale interactie, en om je te verplaatsen in een situatie van een ander. (Bescherming van deze capability betekent bescherming van instellingen die dergelijke sociale banden gestalte geven en voeden, en ook bescherming van de vrijheid van vereniging en politieke meningsuiting). B. kunnen beschikken over de maatschappelijke grondslagen die je wapenen tegen vernedering en in staat stellen tot zelfrespect; het vermogen te worden behandeld als een waardig wezen wiens waarde gelijk is aan die van anderen, dit impliceert voorzieningen voor uitsluiting en discriminatie op basis van ras, geslacht, seksuele oriëntatie, etniciteit, kaste, religie, nationale herkomst.
8. *Andere biologische soorten*. In staat zijn om te leven met zorg voor en in relatie met dieren, planten en de wereld van de natuur.
9. *Spel*. In staat zijn om te lachen, te spelen en te genieten van recreatieve activiteiten.
10. *Vormgeving eigen omgeving*. A. politiek. Daadwerkelijk kunnen participeren in politieke keuzes die je leven sturen. In staat zijn tot uitoefening van het recht op politieke participatie, bescherming van vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vereniging en vergadering. B. Materieel. In staat zijn eigendom te verwerven (zowel onroerende als roerende goederen) en om eigendomsrechten te hebben op gelijke voet met anderen. In staat zijn tot daadwerkelijke uitoefening van recht om werk te zoeken op gelijke voet met anderen, om gevrijwaard te blijven van ongegronde inspectie en beslaglegging. Op de werkplek arbeid kunnen verrichten als een menselijk wezen dat de praktische rede beoefent en zinvolle relaties van wederzijdse erkenning aangaat met andere werkenden

Tabel 1: Lijst van 10 essentiële mogelijkheden (Nussbaum, 2012, pp. 57-59).

De 10 essentiële mogelijkheden hebben intrinsieke waarde. Ze zijn allemaal van groot belang en vormen samen het geheel dat Nussbaum beschouwt als een menswaardig bestaan. Er is er geen belangrijker dan een ander. Dat betekent dat wanneer er twee of meer met elkaar in botsing zouden komen er zich een tragedie voltrekt omdat dit per definitie betekent dat er iemand onrecht wordt aangedaan op basis van welke keuze dan ook. Er vindt dan een aantasting van iemands menswaardigheid plaats. Daarom moet er volgens Nussbaum door een samenleving alles aan gedaan worden om voor ieder individu te zorgen dat er voor alle essentiële vermogens een minimale drempelwaarde gerealiseerd kan worden. De precieze invulling ervan is politiek liberaal, cultuurgebonden en dient via een democratisch proces op lokaal of regionaal niveau bepaald te worden.

Drempelwaarde van essentiële vermogens

De samenleving dient in een ruim minimum per essentiële mogelijkheid te voorzien. Sommige vermogens, zoals vrijheid van religie (als uitwerking van “praktische rede” op Nussbaums lijst), zijn alleen rechtvaardig wanneer ze daadwerkelijk voor iedereen gelijk zijn. Maar dit geldt niet voor bijvoorbeeld de materiele vormgeving van het leven, waarin de ene mens in een groter huis kan wonen dan de andere, mits beide een voldoende comfortabel en veilig pand bewonen. Oftewel, voor beide moet een zeker kwalitatief minimum aanwezig zijn. Hoewel Nussbaum, anders dan deze uitleg met voorbeelden, geen categorische indeling aanbrengt, lijkt het te gaan over een onderscheid in vermogens die ofwel principieel, ofwel praktisch zijn. Vrijheid in denken en geloven vindt in beginsel plaats in het geestelijke bestaan van de mens, en een veilig en warm huis bewonen in de fysieke wereld. Toch zal ook daar overlap optreden, want Nussbaums redenering volgend, moet iedereen vrij zijn in religie, maar kan er dus verschil zijn in de materiele rijkdom van de betreffende geloofsgemeenschap, denk bijvoorbeeld aan de aanwezigheid van beelden of juist niet. Bovendien verschilt de invulling en het belang van de materiele dimensie per levensbeschouwing. Maar de overheid zal bezien vanuit de vermogensbenadering dezelfde mogelijkheden moeten gunnen aan individuen en gemeenschappen met verschillende levensbeschouwingen.

2.2 Kritische beschouwing van de theorie

In het licht van dit proefschrift zijn er twee belangrijke punten van kritiek die benoemd moeten worden. De punten zijn respectievelijk van conceptuele en normatieve aard.

Conceptuele sterkte en positie

Onder theoretici van de vermogensbenadering bestaat geen consensus over de conceptuele of categorale positie van het goede leven in de benadering. Theoretici in het sociale domein zien kwaliteit van leven als de hoofdzaak van de vermogensbenadering: “De capabilitybenadering biedt een theorie (of conceptueel kader) over kwaliteit van leven of welzijn” (Tirions et al., 2018, VI). Nussbaum introduceert de algehele vermogensbenadering als “[...] een poging tot een comparatieve inschatting van levenskwaliteit, en tot het theoretiseren over fundamentele sociale rechtvaardigheid” (Nussbaum, 2012, p. 38). Ze bakent de vermogensbenadering hiermee af tot twee zaken: (1) kwaliteit van leven, en (2) sociale rechtvaardigheid. Politiek filosoof Ingrid Robeyns wijst erop dat de benadering zich verbreed heeft als conceptuele basis voor onderzoek naar andere publieke waarden dan enkel sociale rechtvaardigheid, zoals efficiëntie of duurzaamheid (Robeyns, 2016), en ook voor andere doeleinden aangewend kan worden, zoals het theoretiseren over sociale rechtvaardigheid, armoede en evaluatie van overheidsbeleid (Robeyns, 2017, p.118, 147). Robeyns (2017, p. 29) onderscheidt de *vermogensbenadering* van mogelijke *vermogenstheorieën* die daaruit voortkomen. De benadering kenmerkt zich als ‘open’ en ‘ongespecificeerd’, terwijl een theorie over een specifieke kwestie moet gaan en vaak ook meer normatief is, zij het evaluatief of beschrijvend. Nussbaums lijst van 10 minimale essentiële mogelijkheden is volgens Robeyns een voorbeeld van een vermogenstheorie. Nussbaum beschouwt haar versie van de vermogensbenadering als poging tot het theoretiseren over fundamentele sociale rechtvaardigheid, en de theorie van Sen positioneert ze in de andere categorie: die van het “identificeren van capabilities als de belangrijkste vergelijkingsruimte voor het inschatten van levenskwaliteit [...]” (Nussbaum, 2012, p. 39). Dat Nussbaum zich, naar eigen zeggen, niet richt op een kader voor levenskwaliteit binnen samenlevingen schrijft ze toe aan het conceptuele uitgangspunt dat er in haar theorie sprake moet zijn van politiek liberalisme, waarin via een lokaal of regionaal democratisch proces bepaald moet worden welke voorwaarden voor een goed leven voor iedereen nodig zijn, en dat ieder individu zelf vervolgens keuzes kan maken.

Nussbaum's lijst: norm of voorwaarden voor het goede leven?

Nussbaums theorie over fundamentele rechten en aanspraken resulteert echter in een specifieke lijst van essentiële mogelijkheden, die wat haar betreft noodzakelijk zijn voor een menswaardig bestaan. Daarmee geeft ze alsnog een normatieve uitwerking voor wat voor een goed leven voorwaardelijk is. Maar er is kritiek op zowel de totstandkoming als mate van normatief zijn van de lijst van 10 essentiële mogelijkheden. De vraag rijst of Nussbaum een antropologische wijze heeft gehanteerd, door menselijkheid en menswaardigheid af te leiden van Griekse filosofie en literatuur, waarin de mens onderscheiden wordt van de Goden en de dieren (Claassen & Düwell, 2013, p. 496). Volgens Claassen en Düwell argumenteert Nussbaum vanuit een observatie van menselijke eigenschappen en gevoeligheden naar normatieve voorwaarden voor een goed leven. Bijvoorbeeld de observaties dat mensen sterfelijk zijn of dat de meeste mensen aanstoot nemen van het slecht behandelen van dieren wanneer dit voor hun ogen gebeurt, hebben geleid tot de essentiële mogelijkheden 'het leiden van leven van een normale duur', en 'relaties aangaan met andere levensvormen zoals planten en dieren' op Nussbaums lijst. Bovendien blijkt deze methode ook inconsequent, aldus Claassen en Düwell, omdat er alleen zaken op de lijst staan die de meeste mensen als positief zullen waarderen, terwijl bepaalde typische menselijke eigenschappen die de meesten negatief zullen waarderen niet op de lijst staan. Claassen en Düwell demonstreren dit door menstype de 'Humorloze Strijder' te introduceren: een mens die nooit lacht, niet van grappen of verbeelding houdt, een kort lontje heeft en conflicten beslecht met fysieke strijd (Claassen & Düwell, 2013, p. 496). Op Nussbaums lijst staat wél humor (onder Spel [...]), maar het gebruiken van fysiek geweld om conflicten op te lossen, staat niet er niet op. Aan de hand van Taylor zullen we straks zien dat het laatste geen vreemde intuïtie van Nussbaum is en juist kenmerkend is voor moderne opvattingen over het goede leven, maar Claassen en Düwell laten met de Humorloze Strijder in ieder geval zien dat de argumentatie van de normatieve lijst van Nussbaum niet ethisch helder onderbouwd is. De lijst is op te vatten als een positieve selectie van observaties van menselijke eigenschappen. Bijgevolg rijst dan de vraag waarom nu juist deze 10 essentiële mogelijkheden dan door overheden geborgd moeten worden. Claassen en Düwell menen dat antropologische, morele en politieke wegingen in Nussbaums theorie door elkaar heen lopen.

Hoewel Nussbaums theorie vanaf het begin ontwikkeld is op Aristoteliaanse grondslag, in de zin van dat het goede leven een leven is waarin de mens kan floreren door te ontdekken wat diens essentie is en daarnaar te leven, is de politiek filosofische boodschap het meest luid en duidelijk in haar theorie. Claassen en

Düwell merken op dat een plichtethische Kantiaanse grondslag eigenlijk meer helder is uitgewerkt in Nussbaums theorie dan de Aristoteliaanse (Claassen & Düwell, 2013). Nussbaum stelt vanuit haar rechtvaardigheidstheorie dat de overheid de plicht heeft in het voorzien in omstandigheden voor haar burgers om een goed leven te kunnen leiden: “[...] de overheid [heeft de taak] om mensen in staat te stellen om een waardig en minimaal florerend leven te leiden [...]” (Nussbaum, 2012, p. 57). Het wordt niet duidelijk waarom dat ethisch geboden is. Robeyns vraagt zich af of het terecht is dat Nussbaum de overheid als enige verantwoordelijk houdt voor het scheppen van mogelijkheden (Robeyns, 2017, p. 179). Robeyns beschrijft hoe de onderwijskeuze voor een kind die door ouders gemaakt wordt, gezien kan worden als voorbeeld van hoe in de directe omgeving van het individu door anderen beslissingen genomen kunnen worden die gevolgen hebben voor de ontwikkeling van mogelijkheden. Hier valt tegenin te brengen dat het Nussbaum zal gaan om de beschikbaarheid van keuzemogelijkheid voor verschillende soorten scholen, als de uitkomst van een politiek proces in de samenleving die deze vrijheid biedt. Bovendien valt er over dat voorbeeld ook te zeggen dat het concept van autonomie daarbij wel erg strikt individualistisch gehanteerd wordt door Robeyns. Het is immers onmogelijk voor een kind om zonder ouders, en/of andere belangrijke anderen veilig op te groeien tot een volwassen mens die zelf keuzes kan maken. En zelfs wanneer dat lukt, lijden én profiteren we allemaal van adaptieve preferenties, voorkomend uit allerlei prikkels uit de samenleving. Nussbaum laat bovendien in de opbouw van haar concept van de vermogensbenadering juist de samenhang zien tussen beschikbare essentiële mogelijkheden en de ontwikkeling van politieke betrokkenheid van het individu, die daarmee kan bijdragen aan het vergroten van mogelijkheden in een land (Nussbaum, 2012). Nussbaum wijst op de macht van de overheid, die via een democratisch proces tot stand moet komen, en inderdaad wel verantwoordelijk is voor de drempelwaarde aan mogelijkheden voor iedereen, maar ze beweert zeker niet dat de overheid de enige actor tot verandering is.

In ‘Mogelijkheden scheppen’ gaat Nussbaum in op een kritische noot van Wolff en De-Shalit met betrekking tot haar idee over een zekere drempelwaarde van beschikbaarheid van essentiële vermogens (Wolff & De-Shalit, 2007). Zij beschrijven dat overheden zodanig de bevolking in hun vermogens moeten voorzien, dat ze daar ook in de toekomst op kunnen rekenen. Nussbaum reageert op de kritiek van Wolff en De-Shalit door te stellen dat het streven naar vermogenszekerheid verlangt dat we nadenken over politieke procedures en structuren, op zoek naar de juiste politieke organisatie, en daarbij de macht en rol van rechtbanken, wetgevers, belangengroepen en lobby’s, ambtelijke organisaties, en de kennis van deskundigen bij het bevorderen van de vermogens van burgers (Nussbaum, 2012, p. 71).

Zoals eerder gezegd geeft Nussbaum duidelijk aan dat haar lijst open staat voor debat, en intuïtief is samengesteld. Hoewel de lijst wijst op zaken die voorwaardelijk zijn voor het goede leven, waar de meeste mensen vóór zullen zijn, blijft het deels gissen naar een normatieve onderbouwing. Nussbaum eist dat mensen een menswaardig leven moeten kunnen leven, maar waarom dat het morele standpunt is, beschrijft ze niet. Maar het is wel een volstrekt invoelbare, logische intuïtie tegen onderdrukking, en voor gelijke behandeling. Een standpunt dat overduidelijk in lijn is met hedendaagse opvattingen over vrijheid, en overeenkomt met de kerntaak van sociaal werk.

2.3 Conclusie en samenvatting

Deze samenvattende conclusie heeft betrekking op de uitgewerkte theorie en vormt het antwoord op deelvraag 1: *‘Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de vermogensbenadering?’*

Het goede leven betekent in Nussbaums vermogensbenadering de realisatie van een menswaardig bestaan, dat wil zeggen dat mensen kunnen zijn wie zij willen zijn, en doen wat zij willen doen, gebaseerd op positieve en negatieve vrijheden. De lijst van 10 essentiële mogelijkheden is daarbij Nussbaums voorstel voor een normatief kader voor een fatsoenlijke en rechtvaardige samenleving. De lijst is discutabel want (a) een normatieve lijst gaat in tegen Nussbaums eigen conceptuele fundament van strikt liberalisme maar is wél in overeenstemming met haar politiek-filosofische standpunt richting een verantwoordelijke democratisch gekozen overheid en een geëmancipeerde pluriforme samenleving. En (b) de lijst is een combinatie van antropologische, morele en politieke overwegingen en daarmee meer een lijst van voorwaarden voor een goed leven, en dus ook niet overtuigend normatief te noemen, noch is duidelijk hoe de lijst tot stand gekomen is.

Die discussie daargelaten is het in Nussbaums theorie in ieder geval van het allerhoogste belang dat de verwezenlijking van het goede leven principieel liberaal en pluralistisch van aard is, en dus individueel bepaald wordt. Hiervoor is toegang tot een minimale drempel van de essentiële mogelijkheden noodzakelijk, geborgd door de overheid van een samenleving. In die vrijheid komen mensen tot ontwikkeling, vergroten zij hun vermogens, en dragen daarmee bij aan de ontwikkeling van die samenleving vol mogelijkheden, waardoor er een circulair model ontstaat. Dit alles geldt ook voor niet-menselijke species, hoewel daarvoor per soort een lijst essentiële mogelijkheden uitgewerkt zouden moeten worden,

aldus Nussbaum. Conflicten en tragedies, bijvoorbeeld doordat de vrijheid van de één schade toe zou brengen aan die van de ander, dienen te worden opgelost, waarbij ernaar gestreefd moet worden dat ze niet meer kunnen voorkomen.

Omdat Nussbaum het belang van het liberale karakter van haar vermogenstheorie over een goed leven wil benadrukken, neemt ze geen ontologisch standpunt in ten aanzien van wat dat goede zou kunnen zijn. Wat het betekent om jezelf te zijn in de moderniteit, mag, of móet je zelf weten en uitzoeken, aldus Nussbaum. Zoals in de inleiding beschreven, is het voor de normatieve professionals in het sociaal domein, zoals in praktijken van dagbesteding, noodzakelijk om een goed standpunt in te kunnen nemen ten aanzien van wat een goed leven is, en is het omwille van borging van de kwaliteit van de begeleiding ook noodzakelijk dat dit niet enkel gebaseerd kan zijn op persoonlijke voorkeuren. Charles Taylor gaat juist wel op zoek naar wat het betekent jezelf te zijn in de moderniteit. Wat leert Taylor ons over de normatieve invulling van een goed leven in de moderniteit? Daar gaat het volgende hoofdstuk over.



Hoofdstuk 3

Authentiek leven volgens Charles Taylor

3. Authentiek leven volgens Charles Taylor

In dit hoofdstuk wordt deelvraag 2 beantwoord, en deze luidt: *‘Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de authenticiteitstheorie?’*. Eerst wordt de keuze voor de authenticiteitstheorie onderbouwd in relatie tot onderzoeksvraag. Vervolgens worden de essenties van de theorie uiteengezet (§3.1), en relevante kritieken beschreven (§3.2). Ten slotte wordt in §3.3 het antwoord op deelvraag 2 samengevat.

Keuze voor theorie over het authenticiteitsideaal

In het inleidende hoofdstuk is beschreven dat in de westerse cultuur het authenticiteitsideaal, voor velen bekend als het streven om ‘jezelf te zijn’, een maatschappelijk breed gedragen doel ter verwezenlijking van het moderne goede leven is. Trouw zijn aan jezelf wordt beschouwd als authentiek zijn en dat functioneert dan als toetssteen voor het goede leven. Dit ideaal is ook duidelijk aanwezig in praktijken van sociaal werk omdat deze praktijken voortkomen uit dergelijke maatschappelijke idealen over het goede leven. In het sociaal werk komt het authenticiteitsideaal zelfs expliciet tot uitdrukking in concepten en methodieken gericht op emancipatie, empowerment, zelfverwezenlijking, en aanverwante termen. Het idee van ‘jezelf zijn’ staat sinds de tweede helft van de vorige eeuw steeds meer aan de basis van moderne, publieke en professionele opvattingen over het goede leven. Sinds de Verlichting heeft de opvatting dat een goed leven betekent gehoorzaam te zijn aan God, vertegenwoordigd door kerk als gezaghebbend instituut en aardse (over)heersers, plaatsgemaakt voor het mensbeeld van de zelfdenkende en zichzelf bepalende mens. In de daaropvolgende periode van de Romantiek zijn daar de noties van emotioneel bewustzijn en zelfexpressie aan toegevoegd. Vervolgens heeft dit authenticiteitsideaal in samenhang met processen van secularisatie, globalisering en de algehele sociale revolutie van de tweede helft van de twintigste eeuw een snelle vlucht genomen. Niet alleen in termen van negatieve vrijheid, dus vrij van onderdrukking of opgelegde grenzen, maar ook in positieve vrijheid begonnen mensen steeds meer hun leven zelf richting en bezieling geven, gebaseerd op eigen keuzes en uitdrukkingen daarvan. Of, zoals Nussbaum het geformuleerd heeft in haar vermogenstheorie, ging het steeds meer om het antwoord op de vraag: “Wat kan ik doen en zijn?” (Nussbaum, 2012). De vermogensbenadering stelt dat een fatsoenlijke samenleving zich kenmerkt door een gegarandeerde toegang tot een minimale beschikbaarheid van essentiële mogelijkheden voor alle personen in die samenleving.

Maar om te begrijpen wat nodig is om mensen in praktijken van sociaal werk zichzelf te laten zijn, en daar methodiek en begeleiding op af te stemmen, is een politieke filosofie onvoldoende. Een politieke filosofie benadrukt in dat verband met name de politiserende rol die praktijken van sociaal werk op zich zouden moeten nemen, met als doel het beleid mee te bepalen om zo de essentiële mogelijkheden voor hun cliënten na te streven. Het politieke liberalisme van de vermogensbenadering wijst daarmee weliswaar op een belangrijke voorwaarde voor authenticiteit, maar geeft geen inhoudelijke invulling. En zonder inhoudelijke theorie over wat het betekent jezelf te zijn, valt er onvoldoende over te spreken, en dus ook weinig te zeggen over de kwaliteit van de begeleiding ervan, of het bieden van de juiste omstandigheden ertoe. Een zo goed mogelijk begrip van hedendaagse opvattingen over de authentieke mens is noodzakelijk om tot concretisering ervan te komen. Charles Taylor biedt hiertoe een uitgebreide filosofische theorie.

Het werk van Taylor kenmerkt zich door de grondige inhoudelijke en historische verdieping waarmee het moderne morele ideaal van authenticiteit voor inhoudelijke discussie beschikbaar wordt. Taylor constateerde al eind jaren tachtig dat met de opgekomen individualisering in combinatie met de ontworsteling van mensen uit voor hen beklemmende verbanden er grote levensbeschouwelijke vragen waren ontstaan in de postmoderne tijd. In zijn uitgebreide werk *Bronnen van het zelf* (oorspronkelijke titel: *Sources of the Self* (1989)) en daaropvolgend compactere *De malaise van de moderniteit* (oorspronkelijke titel: *The malaise of modernity* (1991)) onderzoekt Taylor de moderne moraal van het authentieke zelf. Ongeveer twintig jaar later verschijnt nog een uitgebreide studie van Taylors hand naar de moreel spirituele toestand van de moderne mens, gericht op wat het betekent in een seculier tijdperk te leven, met de titel *Een seculiere tijd* (oorspronkelijke titel: *A secular age* (2007)). Taylor bekijkt dus al enkele decennia wat het betekent een authentiek leven te leven, in de tijd waarin zelfbepaling en zelfbeschikking steeds belangrijker zijn geworden in de westerse samenleving. Met de zich ontwikkelende neoliberale participatiesamenlevingsideologie in Nederland, waarin nadrukkelijk opgeroepen wordt tot krachtige individuen die naar elkaar omkijken als antwoord op de niet langer houdbare verzorgingsstaat, is Taylors theorie dus actueler dan ooit.

Taylors theorie biedt een raamwerk voor reflectie op de afname van collectief gedeelde morele kaders, terwijl de bepaling van het goede leven vooral een individuele aangelegenheid is geworden, waarbij het individu zich is gaan verhouden tot de regulerende machten van de moderne kapitalistische samenlevingen van de markt en de staat. Taylors theorie is constructief omdat hij geen kamp kiest van voor-

of tegenstanders van dat fenomeen, maar genuanceerd weet te beschrijven wat er gaande is en welke vragen we ons daarbij zouden moeten stellen. Hij stelt zich tot doel om de moderne identiteit te beschrijven door haar wordingsgeschiedenis uiteen te zetten, en zo de rijkdom en complexiteit ervan te onthullen (Taylor, 2011, p. 32). Taylor is van mening dat de moraalfilosofie tekortschiet wanneer deze enkel ingaat op wat goed *handelen* is - wat in de meeste moraalfilosofische benaderingen het geval is -, omdat ze zich ook zou moeten richten op wat goed *zijn* betekent (Taylor, 2011, p. 39). Volgens Taylor is het een tekortkoming dat de moderne ethiek zich vooral bezighoudt met het beschrijven van de inhoudelijke plichten en niet, of toch te weinig, met de *aard* van het goede leven. De bestudering van de morele ontologie is in de moderne filosofie te veel vermeden, omdat het ontwijken van normatieve uitspraken enerzijds gemakkelijker is in een pluralistische samenleving, en anderzijds omdat de naturalistische kennisleer sinds de Verlichting een steeds grotere stempel op de wetenschap als geheel, maar ook op ons morele denken gedrukt heeft (Taylor, 2011, p. 47). Het vermijden van het doen van normatieve uitspraken over wat een goed leven inhoudt, komt ook voort uit angst om daarmee individuen of groepen die niet aan die beschrijving voldoen te marginaliseren, aldus Taylor. Maar door dat gesprek niet aan te gaan, worden bestaande problemen en verschillen in de samenleving met betrekking tot het goede leven niet opgelost. In de neoliberale participatiesamenleving wordt eveneens benadrukt dat hoe het goede leven eruitziet een strikt individuele aangelegenheid is, en wordt er tegelijk een appèl gedaan op goed handelen gericht op het welbevinden van onszelf, onze naasten, en het grotere geheel van de Nederlandse samenleving. Maar als de normen voor een goed leven strikt individueel zijn, hoe gaan we andere individuen dan ontmoeten? Hoe kunnen we dan als burger of beroepshalve anderen goed ondersteunen? Het is deze tekortkoming in de ethiek van de neoliberale participatiesamenleving waar Taylor zich in zijn werk op richt, namelijk: een gebrekkige reflectie op de aard van het veronderstelde krachtige zelf en de problemen en vragen die daarbij komen kijken. De gecultiveerde politieke boodschap in de neoliberale participatiesamenleving is, net als in de vermogensbenadering, dat het strikt aan het individu is om het authenticiteitsideaal voor zichzelf in te vullen, zonder enige oriëntatie op hoe dat dan zou kunnen. Zonder een dergelijke oriëntatie is het individu echter weerloos aan de krachten van de markt of andere machtige systemen overgeleverd (Taylor, 2011)

3.1 Essenties van Taylors authenticiteitstheorie

Het proces van de gegroeide voorkeur in de westerse wereld voor individualiteit, hand in hand met het terugdringen van paternalistisch gezag in de samenleving is het vertrekpunt van Taylors theorie. Politiek gezien heeft dit in de loop van de twintigste eeuw geleid tot een zich terugtrekkende overheid in de morele zin, die beweert steeds minder te bepalen wat het goede leven inhoudt, en zich richt op het realiseren van beleid en procedures die persoonlijke keuzes steunen: een strikt liberaal en pragmatisch beleid. Volgens Taylor is dezelfde beweging waarneembaar in de (morele) filosofie, waar er door filosofen steeds minder normatieve uitspraken zijn gedaan over wat het goede leven inhoudt, en ook zij richten zich vooral op de voorwaarden en wijze waarop daarover gesproken zou kunnen worden (Groot & Vanheeswijck, 2018, p. 47). Taylor meent dat deze politieke en filosofische 'neutrale' posities onvoldoende zijn om bij te dragen aan reflecties ten gunste van de samenleving. Taylor biedt met zijn werk dus niet alleen een inhoudelijke filosofie over het zelf, maar reflecteert ook kritisch op de stand van zaken in de moderne geesteswetenschappen met betrekking tot de bestudering ervan. Een bijkomstige ingewikkeldheid voor een goede dialoog over het zelf, identiteit en authenticiteit is volgens Taylor het in de westerse cultuur breed geaccepteerde opgekomen relativisme, voortkomend uit het proces van individualisering. In dit relativisme geldt sterk de gedachte dat mensen trouw moeten zijn aan zichzelf, waarbij wat belangrijk of van waarde is voortkomt uit een eigen gevoel, en niet voorgeschreven kan of mag worden door een ander. Hierdoor ontstaat direct een probleem in de dialoog, want er valt dan niet meer met elkaar te spreken over wat het goede leven inhoudt, wanneer dat relativisme op zichzelf als enig criterium gaat gelden. Taylor reageert op critici tegenover deze verengde vorm van moderne, al te individueel bepaalde vormen van zelfverwerkelijking, zoals Bell, Lasch, Bloom en Lipovetsky deze beschrijven, en wil met zijn werk een genuanceerder standpunt innemen. Hij kan zich namelijk wel vinden in hun zorgen over de effecten op de samenleving van deze moreel spirituele verschraling en over de beperking voor diepgaande persoonlijke ontwikkeling die dit relativisme veroorzaakt, maar hij onderstreept wel de intrinsieke waarde van het achterliggende ideaal van trouw blijven aan jezelf. Vanaf dat punt maakt Taylor gebruik van Lionel Trillings term 'authenticiteit' (Taylor, 1994, p.28). Trilling beschrijft in zijn werk *Sincerity and authenticity* hoe het vroegmoderne ideaal van het oprechte zelf langzamerhand plaats heeft gemaakt voor het moderne ideaal van het authentieke zelf. Aan het ideaal van het oprechte zelf ligt de idee ten grondslag dat een florerende persoonlijkheid erin slaagt om te leven volgens een in onze samenlevingsverbanden voorgegeven identiteit, terwijl het ideaal van het authentieke zelf berust op zelfgekozen en zelfgecreëerde

opvattingen en uitdrukkingen van wie men wil zijn - zo nodig tegen allerlei conventies en sociale structuren in (Levey, 2015, p. 4). Taylor wijst het morele ideaal van trouw zijn aan jezelf niet af, integendeel zelfs. Taylor noemt het een zeer krachtig moreel ideaal:

Het morele ideaal achter zelfverwerkelijking is dat van trouw blijven aan jezelf [...]. Ik bedoel een beeld van wat een betere of hogere levenswijze zou zijn, waarbij 'beter' en 'hoger' niet worden gedefinieerd in termen van wat we toevallig verlangen of nodig hebben, maar een norm bieden voor wat wij behoren te verlangen. (Taylor, 1994a, p. 28)

Taylor constateert dat de verenging van het moreel kompas tot louter individueel bepaalde waarden, in combinatie met verarming van relaties met anderen en vervaging van een moreel spirituele achtergrond, problematisch is voor de mens én de samenleving. Taylor laat met zijn theorie zien dat een evenwichtig zelf juist betekenisvolle verbindingen nodig heeft met anderen en met moreel-spirituele achtergronden. In dat opzicht geeft Taylor een nadrukkelijk meer dialogische interpretatie van het authentieke zelf dan Trilling (Levey, 2015). Taylor stelt zich tot doel de moderne identiteit te onderzoeken door zich af te vragen wat het volgens moderne opvattingen betekent om [...] "een handelend mens, een persoon, een zelf te zijn" (Taylor, 2011, p. 39). Onze beelden van het goede en van wat identiteit is, hangen nauw met elkaar samen, zo stelt Taylor: [...] "individualiteit en het goede, of, anders gezegd, individualiteit en ethiek, blijken thema's te zijn die onontwarbaar met elkaar zijn vervlochten" (Taylor, 2011, p. 39). Uit deze beschrijvingen blijkt wederom Taylors kritische houding ten aanzien van de moraalfilosofie. Nu Taylors standpunt ten aanzien van de moraalfilosofie benoemd is, ligt in deze studie de nadruk verder op Taylors inhoudelijke theorie over het moderne authenticiteitsideaal.

Voorts zal in deze paragraaf beschreven worden wat volgens Taylor aan het moderne paradigma van het authentieke zelf gerelateerde problemen zijn. Daarna worden essentiële kenmerken die Taylor toeschrijft aan het authentieke zelf uiteengezet.

3.1.1 De malaise van de moderniteit en het authentieke zelf

In *De malaise van de moderniteit* (Taylor, 1994a) wijst Taylor op drie kwalen en tevens invalshoeken in de moderne samenleving met betrekking tot het moderne ideaal van het authentieke zelf: (1) individualisme, (2) onttovering, en (3) privatisering,

ofwel verlies van het politieke. Deze drie zaken zijn kenmerken van de moderne, zich scheidende relatie tussen 'ik' en de 'wereld' (Groot & Vanheeswijck, 2018, p. 55).

Individualisme en het verlies van zingeving

Het discours van de zorgen over, maar ook de waardering vóór individualisme is niet enkel voorbehouden aan de tweede helft van de twintigste eeuw. Individualisering van de mens in de samenleving betreft één van de meest typerende kenmerken van het mensbeeld van de gehele moderne tijd. Mensen hebben in de westerse samenleving sinds de Verlichting steeds meer het ideaal omarmd én daarvoor nodige rechten verworven om zelf te bepalen hoe te leven, en zijn anno nu in principe niet meer ondergeschikt aan een hogere, sacrale orde (Taylor, 1994a, p. 16). Zeer duidelijk wordt dit ten tijde van de periode van institutionele en persoonlijke secularisatie in de jaren 1960, waarin velen zich vrijmaakten van de traditionele christelijke gemeenschappen en al of niet op zoek gingen naar vrijere vormen van spiritualiteit. Omdat tot die tijd de kerk als instituut een veelzeggende rol en macht had in allerlei domeinen van de samenleving lijkt het in eerste instantie dat dit vrijmaken specifiek gericht is op de verhouding van het individu met God of de kerk als instituut, ofwel het sacrale. Maar in wezen gaat het over de positie van de mens ten aanzien van iedere sta-in-de-weg op diens zelfgekozen pad: het ideaal van zelfverwezenlijking wordt in het algemeen, strijdend tegen iedere bepalende macht, steeds meer een breed gedragen ideaal. Terugkijkend naar ongeveer drie decennia institutionele ontkerkelijking wijst Taylor er begin jaren 1990 al op dat dit vrijmaken van sacrale vormen van paternalisme nog maar het begin is: "Velen denken zelfs dat het nog onvolledig is, dat economische omstandigheden of familiepatronen of traditionele hiërarchische ideeën nog teveel beperkingen opleggen aan onze vrijheid om onszelf te zijn" (Taylor, 1994a, p. 16). Taylor benoemt dat er veel voorstanders zijn voor deze vrijheid, maar wijst ook op tegenstanders. Want hoewel leven binnen een zekere orde bepaalde beperkingen met zich meebrengt, geeft juist die orde ook betekenis aan de dingen, en daarmee zin aan het bestaan, en leidt ze tot sociale bindingen. Met termen als de 'permissieve samenleving', de 'ik-generatie', en een toegenomen heersend narcisme wordt de veranderde oriëntatie op het goede leven door sceptici ten aanzien van het verworven individualisme als probleem geduid. Taylor stelt zich tot doel niet één van die disposities te verdedigen, maar om de consequenties voor de zin van het leven van deze verandering van menselijke oriëntaties te onderzoeken. Ongeveer twintig jaar later betoogt Taylor dat leven als gelovige of ongelovige uitdrukkingen zijn van de verschillende opties waarlangs we ons moreel

spirituele leven vorm trachten te geven (Taylor, 2016). Hij beschrijft uitvoerig de ontstaansgeschiedenis van deze opties voor de moderne mens door te onderzoeken hoe de omstandigheden van de ervaring van het spirituele en het zoeken daarnaar diepgaand veranderd zijn in de samenleving (Taylor, 2016, pp. 42–43). Vanuit historisch perspectief vult Taylor de bestaande secularisatietheorie aan die hoofdzakelijk gericht is op twee zaken, namelijk hoe religie verdwijnt uit de openbare ruimte en hoe de moderne mens persoonlijk afstand neemt van religieuze overtuiging en beoefening. Ook toont Taylor aan dat de radicale stelling dat de (natuur)wetenschappelijke ontwikkeling geleid heeft tot secularisatie een te simpele voorstelling van zaken is, omdat hervormingen binnen de religie zelf grotendeels de ervaringen van het denken over het spirituele drastisch veranderd hebben (Taylor, 2016; Vanheeswijck, 2008). Als uitgangspunt voor een periodieke driedeling van deze ontwikkelingen neemt Taylor de mate van diepgaande verwevenheid van religie met de samenleving, gebaseerd op Durkheims bevinding dat “de kerk en het sociaal heilige één zijn” (Taylor, 2016, p. 587). De periode waarin de (staats)kerk volstrekt en vanzelfsprekend bepalend was voor de moraal van de samenleving noemt Taylor paleo-durkheimiaans. Onder het juk van groeiende autonomie van de individuele mens, zoals gezegd met daarin een nadrukkelijke rol voor het zich hervormen van de kerken zelf, ontstond de mogelijkheid om te kiezen voor een bepaalde gezindte die het beste past bij het leven van de kiezer. Deze fase noemt Taylor neo-durkheimiaans. Uiteindelijk wordt in de post-durkheimiaanse fase de individuele persoonlijke groei, of zelfverwezenlijking vooral maatgevend voor de moraal van de moderne mens, door Taylor getypeerd als de expressivistische zienswijze (Taylor, 2016, p. 643). We kunnen zeggen dat in de loop van de geschiedenis de rollen van religie en de individuele mens ten aanzien van wie de moraal bepaalt in de westerse cultuur grotendeels zijn omgedraaid. Critici van de secularisatiethese, zoals Rodney Stark (Stark, 1999) spreken van een sterk opgekomen religieuze markt, waarin de consument genoeg te kiezen heeft en zelfs bepalend zal blijken voor het aanbod, en keuzes maakt in dat aanbod op grond van wat het beste bij diens leven past (naar de economische ‘Rational Choice Theory’). In het expressivistische bestel is in beginsel enkel de persoonlijke perceptie van de eigen ontwikkeling het leidende principe voor de keuze van een spiritueel pad, waarbij God één van de opties is geworden, naast andere noties van het hogere. Maar Taylor beweert dat het eigen aan de mens is en blijft om een besef hebben van de moreel spirituele (in)richting van ons leven, en hij duidt dit als de behoefte aan de ervaring van *volheid van leven*: “Ergens, in een bepaalde activiteit, of toestand, bevindt zich een volheid, een rijkdom, dat wil zeggen, op die plaats [...] is het leven voller, rijker, dieper, meer de moeite waard, bewonderenswaardiger, meer zoals het zou moeten zijn” (Taylor, 2016, p. 46). Individualisme en verzet tegen paternalisme

leiden dus volgens Taylor in ieder geval tot verandering van, zoeken naar en herinterpretatie van zingevingsbronnen en van wat ervaren wordt als het hogere.

Onttovering en het primaat van de instrumentele rede

De tweede kwaal van de moderniteit beschrijft Taylor als de onttovering van de wereld, die nauw samenhangt met het opgekomen primaat van de instrumentele rede (Taylor, 1994a, p. 18). De onttovering van de wereld is volgens Taylor de prijs die we betaald hebben voor de moderne vrijheid. Deze vrijheid hangt samen met de ontsnapping van het individu aan een bepaalde voorstelling van een beklemmende orde, maar die ook een zekere rust bracht vanwege het besef van het hebben van een logische plek in de wereld:

In sommige gevallen was dit een kosmische orde, een 'grote keten van het Zijn', waarin mensen een eigen plaats innamen naast engelen, hemellichamen en onze medeschepselen op aarde. Deze hiërarchische orde in het heelal weerspiegelde zich in de hiërarchieën van de menselijke samenleving. (Taylor, 1994a, p. 16)

Met de ontworsteling aan de negatieve, onderdrukkende aspecten van de sacrale levensbeschouwing, hebben we ons ook losgemaakt van andere aspecten van de betreffende orde, die een belangrijke functie hebben, zoals morele, verhalende, verbeeldende en ritualiserende aspecten. Dus zijn we ook een deel van ons zingevingskader kwijtgeraakt, opgevat als hoe we betekenis geven aan de dingen. Deze ordes en hiërarchieën brengen volgens Taylor niet enkel onderdrukking met zich mee maar helpen de mens ook om betekenis te geven aan de wereld om hen heen en zichzelf daar een bepaalde positie in toe te kennen. Hij wijst erop dat dergelijke ordes, die hij in zijn werk ook kosmische of spirituele horizonten noemt, niet enkel instrumenteel van aard zijn, maar ook zin geven aan het menselijk bestaan, en waardenbepalend zijn. 'Onttovering' legt Taylor uit als het proces van devaluatie van dergelijke referentiekaders: "De ontwaarding van deze ordes is genoemd de 'onttovering' van de wereld. Hiermee verloren de dingen een deel van hun betovering" (Taylor, 1994a, p. 17). Met betovering wordt bedoeld op het niet-grijpbare of -naturalistisch waarneembare, op de menselijke verbeelding van het goede en het slechte, en dat wat van belang is bij het proces van betekenisgeving. Het probleem is volgens Taylor dat er sinds de onttovering hoofdzakelijk een soort pragmatische moraal overblijft, gebaseerd op de instrumentele rede en efficiëntie, die nooit recht doet aan de complexe gelaagdheid van het goede leven:

Met instrumentele rede bedoel ik het soort rationaliteit waarvan wij gebruik maken wanneer wij berekenen wat de meest economische toepassing van middelen is voor een gegeven doel. Maximale efficiëntie, de beste verhouding van kosten en baten, is de maatstaf voor het succes ervan. (Taylor, 1994a, p. 18)

Op dit punt sluit Taylor zich duidelijk aan bij de critici tegen de instrumentele rede. Hij wijst erop dat zaken als: rechtvaardiging van ongelijke verdeling van rijkdom, de belasting van het milieu door een te groot consumentisme, en zelfs het mensbeeld in de zorg voor patiënten is veranderd door het primaat van de instrumentele rede, namelijk van mensen als integrale wezens met een levensverhaal tot een biologisch object met een medisch-technisch probleem. De onttovering gecombineerd met de technologische voorspoed van de mens wordt al langere tijd beschouwd als een verschraling van opvattingen van het goede leven. Taylor wijst erop dat Karl Marx (communistisch manifest), Albert Borgman (apparatuur-paradigma), en Hannah Ahrendt (belang van duurzaamheid van een menselijke creatie voor de ervaring van de zinvolheid van de activiteit van het creëren zelf) ook al vergelijkbare zorgen uitten. In deze kritieken staat de onvermijdelijke kracht van de kapitalistische en bureaucratische systeemwereld centraal als problematisch. Taylor spreekt over 'onpersoonlijke mechanismen', en verwijst naar Max Webers beeldspraak van de 'ijzeren kooi' waarin de mens door toegenomen rationalisering en individualisering paradoxaal genoeg vast is komen te zitten. Want hoewel er veel meer opties en vrijheden zijn, moeten individuen vaak keuzes maken om het systeem gaande te houden, terwijl die eigenlijk tegen hun moraal indruisen. Taylor verzet zich tegen radicale noodlot theorieën die beweren dat het tij alleen gekeerd kan worden door vergaande revolutie en volledige verwerping van de huidige instituten van markt en staat. Hij ziet namelijk wel degelijk mogelijkheden tot invloed voor het individu die hij oproept tot reflectie op wat goede levensdoelen zouden zijn, en of die wat minder bepaald kunnen worden door de instrumentele rede (Taylor, 1994a, p. 21). Maar er is wel degelijk een belangrijke rol weggelegd voor de politieke samenleving volgens Taylor. En dat brengt hem tot een beschrijving van de derde, samenhangende kwaal van de moderniteit.

Verlies van het politieke en de waardigheid van de burger

Als derde kwaal schetst Taylor twee problemen in de moderniteit met betrekking tot de relatie tussen individu en samenleving, betrekking hebbend op een marktgedreven samenleving en wat dit doet met politiek engagement. Ten eerste

is de gecreëerde systeemwereld van de technisch industriële maatschappij zo krachtig geworden dat zowel gemeenschappen als individu niet gemakkelijk aan het primaat van de instrumentele rede ontkomen, en daarmee dus de keuzevrijheid van mensen inperken. In feite kun je je alleen maar voegen naar de op efficiëntie gebaseerde inrichting van de wereld, tenzij men zich volledig buiten de samenleving plaatst. Maar een goed leven als kluizenaar lijkt maar voor enkelen een reële optie. Om de impact van de instrumentele rede op onze moraal te illustreren stelt Taylor als voorbeeld dat men om enigszins goed te leven in een grote stad nauwelijks zonder gemotoriseerde snelle vervoersmiddelen kan, ook al zou men niet willen bijdragen aan de daarmee samenhangende milieuvervuiling, of voor de eigen gezondheid liever lopen of fietsen. Het is immers voor de meesten niet realistisch om alle verplaatsingen die men moet maken voor zaken als werk, school, boodschappen of vrijetijdsbesteding binnen fiets en loopafstand te realiseren. We komen dan dus moreel klem te zitten vanwege onze praktische noden en ons besef van het goede. Ten tweede wijst Taylor op het verlies van politieke vrijheid van het individu, onderbouwd met het gedachtengoed van Alexis de Tocqueville, die in 1835 reeds verklaarde dat de vrijgemaakte moderne mens in een ander soort onvrijheid was beland, in de zin van een gelaten, passief soort afhankelijkheid van een zorgende overheid:

Een samenleving waarin mensen tenslotte eindigen als individuen die zijn 'opgesloten in hun eigen hart' is een samenleving waarin maar weinig mensen actief aan het eigen bestuur zullen willen deelnemen. Zij zullen liever thuisblijven en genieten van wat het privéleven aan bevrediging biedt, zolang de zittende overheid de middelen voor deze bevrediging verschaft en op grote schaal verspreid. (Taylor, 1994a, p. 22)

Dus hoewel de moderne individu zich vrijgemaakt heeft van traditionele machten en denkt vrij te zijn van onderdrukking, ligt er een andere dominerende kracht op de loer: een zachte vorm van tirannie door de bureaucratische staat, die zich opwerpt als een bevoogdende macht. Volgens De Tocqueville is daartegen actief burgerschap op alle politieke niveaus, en wel op vrijwillige basis, de enige oplossing. Maar de moderne individu is dusdanig op zichzelf gericht en dermate weinig verbonden met anderen in gemeenschappen, die in vroegere tijden ook de functie van een politiek platform hadden, dat het individu zich al snel machteloos zal voelen tegen de bureaucratische staat, aldus De Tocqueville: "Dat berooft de burger nog meer van zijn motivatie, en daarmee is de vicieuze cirkel van de zachte tirannie rond" (Taylor, 1994a, p. 23). Taylor zegt daarmee dat de combinatie van individualisering met het verschransen van ideologische of levensbeschouwelijke dwarsverbanden

ook eind twintigste eeuw nog steeds condities creëert om in wezen helemaal niet zo vrij te zijn als dat er in de Westerse wereld gesuggereerd wordt, en noemt dit ook een bedreiging van onze waardigheid als burgers. Dit is wat we momenteel ook terugzien in Nederland. Denk aan de discussie over maatschappelijke polarisatie en ook dat steeds vaker het geluid opgaat dat de jongere generaties zich niet vertegenwoordigt en verloren voelen. In zijn latere werk formuleert Taylor nog scherper dat in het tijdperk van de authenticiteit waarin individuen in een markt gedreven samenleving voortdurend op zoek zijn naar het vergroten van hun geluk door middel van allerlei goederen en diensten (inclusief religieuze en spirituele 'producten') er steeds meer sprake is van homogeniteit (Taylor, 2016). Dit is opmerkelijk omdat het diepere doelstreven van authenticiteit doorgaans wordt uitgelegd als het verlangen om uniek en vrij te kunnen zijn, waardoor je juist differentiatie zou verwachten. Dit verschijnsel geeft Taylor de naam 'excarntie' (Groot & Vanheeswijck, 2018; Vanheeswijck, 2008). De term is tegenovergesteld afgeleid van de christelijke opvatting van incarnatie, te weten het onlosmakelijk verbonden zijn met het transcendente en daardoor met de medemens. Door excarnatie verzwakt de moderne individu het contact met de ander, de natuur en God. Vanuit deze theorie valt te concluderen dat de geïndividualiseerde mens in een door de markt aangestuurde consumptiemaatschappij spiritueel gezien oppervlakkig geworden is. Dat zou ook kunnen verklaren waarom men zich er niet druk over maakt dat er sprake is van homogenisering: het uniek zijn lijkt weinig van belang in die interpretatie van het authenticiteitsideaal. Is de moderne mens tevreden genoeg met het vrij zijn van traditionele vormen van onderdrukking? Volstaat dus de ervaring van negatieve vrijheid of speelt positieve vrijheid wel degelijk een actieve rol in het goede leven van de moderne mens?

Samenvatting van Taylors diagnose van de moreel spirituele conditie in de moderniteit

Samengevat wijst Taylor op drie samenhangende kwalen van de moderniteit, te weten: (1) het verlies van zingeving door vervaagde spirituele horizons, (2) de onttovering en ondergang van de verbeelding van ideologische doelstellingen als gevolg van het primaat van de instrumentele rede, en (3) het verlies van (politieke) vrijheid en daarmee de waardigheid als burger door voornoemde kwalen in combinatie met individualisering en een toegenomen niet-aansprakelijke bevoogdende macht van vrije markt en staat. In de westerse cultuur was ooit sprake van een magisch wereldbeeld waarin het goddelijke en het aardse geheel natuurlijk in elkaar overliepen, terwijl in het moderne gemechaniseerde en

seculiere wereldbeeld de menselijke identiteit, synchroon aan die ontwikkeling, niet langer als een 'poreus zelf', maar als een 'afgebakend zelf' in de wereld staat (Vanheeswijck, 2008, p. 381). Vanuit deze diagnose en achtergronden onderzoekt Taylor wat het betekent een zelf te zijn in de neoliberale wereld.

3.1.2 Het Zelf

3

Er zijn een aantal gangbare concepties over het zelf in de moderne westerse wereld (Taylor, 2011, pp. 76–77). In de biologisch zintuiglijke zin wordt het zelf uitgelegd als het hebben van een van de rest van de wereld afgebakend lichaam en het bewustzijn daarvan. In de psychologische zin verwijst het zelf naar een controlerend en strategisch mechanisme dat tracht onze verlangens te bevredigen, gelijk Freuds definitie van het ego en variaties daarop. In de sociologische zin wordt een zelf gerelateerd aan de idee van ons zelfbeeld, te begrijpen als een imago, bepaald door het verlangen naar een positieve evaluatie door anderen en onszelf doorgaans gerelateerd aan een maatschappelijk geaccepteerd idee over wat normaal is. Volgens Taylor zijn dergelijke visies onvolledig omdat ze als gevolg van de atomistische, natuurwetenschappelijke denkwijze die erachter steekt de complexe gelaagdheid verwaarlozen. Aan de ene kant sluit de wetenschappelijke zienswijze (volgens Taylor ook juist vanwege die zienswijze) onderzoek naar die complexe gelaagdheid uit, anderzijds heerst er ook terughoudendheid om te spreken over de ontologie van het morele zelf uit vrees voor een kwalificerende uitkomst richting mensen, wat zou kunnen leiden tot een meritocratische politiek. Taylor ziet het eerste punt als een zekere hypocriete zwakte van de naturalistische visie, omdat die visie op zichzelf net zo goed moreel geladen is in die zin dat ze een opvatting over goed wetenschappelijk onderzoek bevat. Met betrekking tot het tweede punt merkt Taylor op dat zorgvuldigheid inderdaad geboden is in onderzoek naar moraal, en dat we ons ten alle tijden bewust moeten zijn dat het onmogelijk is om onderzoek naar het goede leven te doen zonder onszelf daar binnen te plaatsen - dat geldt ook voor de onderzoeker. Hoe dan ook, de moderne mens zal al snel in het verzet komen wanneer bovengenoemde definities van het zelf worden toegepast op diens identiteit. De moderne mens zal beweren meer te zijn dan een afgebakend lichaam met een bewustzijn, of dat diens identiteit bestaat uit de mate van aanpassing aan de maatschappelijke norm: "De ideale sterke persoonlijkheid [...] zou niet worden afgeschrikt door ongunstige meningen van anderen en zou in staat zijn onverschrokken de waarheid over zichzelf onder ogen te zien" (Taylor, 2011, p. 77). Dus geen van voornoemde concepties van het

zelf geeft volgens Taylor goed weer wat het betekent een zelf te zijn in de moderne tijd. Maar wat is het zelf dan wel?

Eerst zal worden toegelicht waarom nu juist de moeilijkheid van de wetenschappelijke bestudering van het zelf zo belangrijk is voor de definiëring ervan. Dan volgt de uitwerking van de kenmerken volgens Taylor van het authentieke zelf.

Grenzen van de wetenschappelijke benadering vormen kenmerken van het zelf

De moeilijkheid bij de bestudering van het zelf is dat deze niet gemakkelijk op de gebruikelijke wetenschappelijke wijze te objectiveren is, uitgaande van bepaalde regels. Vier van de regels die doorgaans worden aangenomen bij de wetenschappelijke bestudering van objecten geven problemen (Taylor, 2011, pp. 77–78): (1) dat het studieobject absoluut is en objectief kan worden opgevat; (2) dat het object beschreven is vrij van interpretatie door het subject; (3) dat een expliciete beschrijving van het object mogelijk is; en (4) dat de omgeving van het object geen rol speelt in de beschrijving ervan. Maar Taylor weet juist door reflectie op deze problematische regels met betrekking tot de bestudering van het zelf tot een aantal kenmerken ervan te komen. Om die reden wordt er hier ingegaan op deze reflectie van Taylor op de wetenschappelijke regels bij de bestudering van objecten. Want Taylors visie op het zelf wordt hiermee verduidelijkt.

De vier genoemde wetenschappelijke regels, die onhoudbaar blijken bij de bestudering van het zelf, hangen volgens Taylor met elkaar samen als deze worden gewogen in relatie tot het zelf als object. Want het is inherent aan het concept van een zelf dat deze nooit absoluut of objectief kan zijn (regel 1), en juist bepaald wordt door hoe het subject betekenis geeft aan de dingen, oftewel interpreteert (regel 2). En omdat het zelf zich karakteriseert via interpretaties kan het dus onmogelijk expliciet, ofwel in neutrale naturalistische termen, beschreven worden (regel 3), aldus Taylor: “Volledige verwoording is onmogelijk” (Taylor, 2011, p. 78). En ten slotte is het voor de bestudering van het zelf onvermijdelijk om de rol van de omgeving te erkennen (regel 4), want het is enkel mogelijk om een zelf te zijn te midden van andere zelden (Taylor, 2011, p. 79). En precies aan de hand van het laatstgenoemde punt begint Taylor, tegendraads aan de naturalistische kijk op de wereld die hij zo bekritiseert zijn uiteenzetting over het zelf in de moderne tijd. Hoewel Taylor geen specifieke opsomming biedt van kenmerken van het zelf, leidt zijn argumentatie tot inzichten die te interpreteren zijn als kenmerkend voor het

moderne zelf. De te onderscheiden kenmerken zijn enerzijds functionalistisch van aard, omdat ze beschrijven op welke manier onze identiteit voor ons van belang is. Anderzijds is Taylors benadering van het zelf ook substantivistisch te noemen omdat hij ook duidelijk stelling neemt over wat een zelf is.

Belangrijke anderen en netwerken van gesprek

3

Allereerst is het zelf relationeel: er valt alleen te spreken over een zelf te midden van andere zelden, zoals we al gezien hebben in reflectie op de 4^e regel voor wetenschappelijke bestudering van het object. We worden geboren in een gezin, en groeien op in een gemeenschap, in welke vorm en van welke kwaliteit dan ook. Juist daar, in die omgeving die per definitie een taalgemeenschap vormt, komt het zelf tot stand, via onze opvoeders en overige significante anderen. Dit is voor Taylor een zeer belangrijk punt in zijn theorie, omdat zowel de filosofisch wetenschappelijke traditie, als de moderne idealen van vrijheid het individu tot dusverre als een onafhankelijk object positioneren, en daarmee de relationele aard ervan trachten te veel te ontkennen. Terwijl ons menszijn samenhangt met de ontwikkeling van het zelf in onze taalgemeenschappen. Het antwoord op de vraag naar onze identiteit: “wie ben ik?”, komt tot stand in dialoog in die gemeenschappen of netwerken:

Ik bepaal wie ik ben door te omschrijven van waaruit ik spreek, in de familiekring, in de sociale ruimte, in de geografie van sociale posities en functies, in intieme relaties met de mensen van wie ik houd, en ook, en dat is van cruciaal belang, in de ruimte van morele en spirituele oriëntatie waarbinnen ik mijn belangrijkste bepalende relaties beleef.
(Taylor, 2011, p. 79)

Volgens Taylor bestaat een zelf alleen binnen dergelijke netwerken van gesprek (Taylor, 2011, p. 80). Deze netwerken van gesprek zijn in te delen in twee categorieën: vroegere netwerken waarbinnen zelfdefinities verworven zijn, en actuele netwerken waarbinnen huidige dialogen van invloed op de zelfinterpretatie plaatsvinden. Deze twee soorten netwerken overlappen, want een netwerk van vroeger ligt aan de basis van het zelf in het hier en nu. We ontwikkelen en onderhouden in de netwerken van gesprek een transcendentale taal die niet gaat om losse begrippen of woorden, maar een geheel vormt waarbinnen zaken diepgaand begrepen kunnen worden. Een transcendentaal referentiekader helpt om onze weg te vinden en zaken te begrijpen in het leven. De wereld wordt er vertrouwd en begaanbaar door. Het gaat om basisvooronderstellingen zoals dat

er daadwerkelijk andere mensen bestaan met vergelijkbare eigenschappen als wij zelf, of dat wanneer we een deur van een ruimte dichttrekken de inrichting van de ruimte hetzelfde blijft, enzovoort (Groot & Vanheeswijck, 2018, p. 17,51). Dit transcendentale referentiekader ziet Taylor als een voorwaarde voor de greep die we hebben op onze individuele duidingen van de dingen, want nieuwe ervaringen en ideeën toetsen we aan dit transcendentale referentiekader (Taylor, 2011, p. 83).

Ook wanneer ik keuzes maak in mijn leven die leiden tot principes die niet verenigbaar zijn met opvattingen uit mijn netwerk van vroeger is dit, ironisch genoeg, mogelijk gemaakt door de transcendentale taal die ik ontwikkeld heb in dat netwerk. Met andere woorden: wie ik op dit moment ben, is en wordt bepaald in dialoog met mijn netwerken van gesprek, van vroeger en nu. Een groot misverstand in de moderniteit is volgens Taylor de opvatting dat de moderne, krachtige, volwassen individu een persoon zou zijn die geen netwerken van gesprek meer nodig heeft ter oriëntatie op diens identiteit:

Het is alsof de dimensie van het gesprek slechts van betekenis is bij het ontstaan van de individualiteit, net als de oefenfietsjes op de kleuterschool, die door de tot wasdom gekomen persoon worden afgedankt en die voor hem geen rol meer spelen. (Taylor, 2011, p. 81)

Taylor beschouwt dit als een doorgeschoten idee van individualisering en als een grote misvatting ten aanzien van hoe het mogelijk is een zelf te zijn. Die misvatting is dat we *alleen* gedurende het opgroeien in onze jeugd anderen nodig zouden hebben om onze identiteit te vormen. Vervolgens moeten we als (jong)volwassene vooral naar binnen reiken om in onszelf te ontdekken wie we zijn, om dan onze identiteit te beschouwen als los van anderen en de wereld om ons heen, als iets dat af is. Taylor stelt dus dat een zelf ontstaat én voortbestaat in relatie met belangrijke anderen om ons heen, in betekenisgevende netwerken van gesprek, die levenslang een rol blijven spelen. Waarom anderen zo bepalend zijn voor onze identiteit heeft te maken met het tweede kenmerk van een zelf, namelijk: dat onze identiteit samenvalt met wat we beschouwen als het goede, en dat ontdekken we aan de hand van onze noties van sterke waarderingen in vroegere én actuele netwerken van gesprek, waarbinnen ideeën daarover worden doorgegeven en zich evolueren.

Jezelf zijn betekent leven in overeenstemming met sterke waarderingen

Wat we beschouwen als het goede komt tot uitdrukking in hoe we handelen en in de gevolgen daarvan, en dat alles is in potentie direct waarneembaar voor anderen. Daarnaast hebben we allerlei emoties en opvattingen over wat we als goed en slecht beoordelen, die niet direct zichtbaar zijn voor anderen, behalve wanneer we erover spreken of het anderszins verbeelden, denk aan de kunsten en rituelen. Maar hoe vinden we het goede in de morele ruimte? Hoe bakenen we de morele ruimte af? Het onderscheid dat we maken tussen goed en kwaad, beter en slechter, hoger en lager, enzovoorts, is niet gebaseerd op onze eigen verlangens, neigingen en keuzes, maar op een referentiekader waardoor we dergelijke zaken moreel kunnen beoordelen (Taylor, 2011, p. 40). Dat wat we uiteindelijk als hoger of beter beoordelen noemt Taylor het hebben van een sterke waardering. Sterke waarderingen hebben betrekking op onze moraal (door Taylor ook wel morele en spirituele intuïties genoemd), en op onze eigen waardigheid, op te vatten als wat ons leven zinvol maakt en vervulling geeft. Om te bepalen of een waardering het predicaat 'sterk' verdient, moeten we nagaan of de betreffende waardering bewondering of minachting oproept (Taylor, 2011, p. 673). In beide gevallen wordt duidelijk dat er iets aan de orde is dat ons niet onverschillig laat, maar iets in ons aanspreekt dat we ultiem belangrijk vinden. Sterke waarderingen zeggen iets over wat voor een persoon we willen zijn. Ze schetsen een ideaaltypisch beeld van wat we beschouwen als een persoon die een goed leven nastreeft. Er bestaan waarden die universeel zijn voor de mens, en die een transcendentiaal referentiekader vormen. Deze sterke waarderingen zijn zo krachtig dat ze de morele ruimte bepalen waarbinnen wij andere sterke waarderingen afwegen. Volgens Taylor plaatsen we onszelf buiten het menselijke ethos wanneer we die waarden niet zouden honoreren. Het zijn goederen die alle moderne samenlevingen, op een bepaalde wijze en bepaald in de eigen context, erkennen. Taylor onderscheidt drie groepen morele universele intuïties, te weten: (a) respect voor het menselijk leven; (b) noties van zinvolheid van het leven; en (c) de idee van de menselijke waardigheid - die in de moderne tijd een bepaalde invulling hebben gekregen (Taylor, 2011, pp. 48–54). Hieronder zijn de drie groepen intuïties, of domeinen, nader uitgewerkt.

- a) Respect voor het menselijk leven door welbevinden, vermijden van lijden en vrijheid

In het domein van respect voor het menselijk leven gaat het om "[...] de integriteit, het welzijn en zelfs de volledige ontplooiing van anderen" (Taylor, 2011, p. 40). Volgens Taylor beseft vrijwel iedereen in alle menselijke

samenlevingen dat andere mensen schade toebrengen, hen doden, hun bezit stelen, of de ander niet helpen wanneer deze in nood is, als moreel verwerpelijk wordt gezien. Dit bewustzijn van geboden en verboden heeft er ook toe geleid dat we steeds meer belang zijn gaan hechten aan het vermijden van lijden (Taylor, 2011, p. 51). In moderne beschavingen wordt, en eigenlijk nog niet eens zo heel erg lang, een lijfstraf gezien als iets verwerpelijks, terwijl dit heel lang bij voorkeur publiekelijk werd gedaan om gewenst moreel gedrag te bevorderen in de samenleving. Een andere moderne uiting van respect voor het leven kan volgens Taylor gevonden worden in de bevestiging van het gewone leven, oftewel: het productieve leven en het gezinsleven (Taylor, 2011, p. 52). Taylor wijst erop dat een dergelijke opvatting een religieus culturele achtergrond kent, zoals dat in het Westen sinds de Reformatie onder christenen van belang gevonden werd: het gewone leven zo goed mogelijk leiden met een uitdrukking van eerbied en vrees voor God. Dit ging gepaard met toenemende kritiek en steeds meer aanval op elitaire klassen en hun leefstijlen die tot dat moment (door henzelf in ieder geval) beschouwd werden als een waardevol nastrevenswaardig bestaan. De ontmanteling van de adel, en de in bepaalde opzichten kleiner geworden klassenverschillen in de westerse wereld zijn manifestaties van de bevestiging van het gewone leven als zijnde het goede leven. Volgens Taylor is deze bevestiging van het gewone leven vaak aanwezig in geseculariseerde vorm, en is één van de invloedrijkste ideeën in de moderne beschaving geworden:

Ze ligt ten grondslag aan onze hedendaagse ‘burgerlijke’ politiek, die zich intens bezighoudt met welzijnsproblemen, en is tegelijkertijd de motor van het marxisme, de invloedrijkste revolutionaire ideologie van de vorige eeuw, en haar heiligverklaring van de producerende mens. Dit besef van de belangrijke plaats van het gewone in het menselijke leven, naast het gevolg ervan, namelijk de aandacht voor lijden, kleurt ons algehele inzicht in wat het werkelijk betekent het menselijk leven en de menselijke integriteit te respecteren. (Taylor, 2011, p. 52)

Ten slotte kenmerkt het moderne respect voor het menselijk leven zich door het grote belang dat gehecht wordt aan vrijheid: in het algemeen kunnen we stellen dat wereldwijd onderdrukking en misbruik van mensen beschouwd wordt als een laakbare praktijk. En daarbij heeft het idee van vrijheid in de keuze hoe te leven ook sinds de jaren '60 flink terrein gewonnen. De idee van autonomie is een wezenlijke moderne notie van respect van leven, ook al zijn

er veel uiteenlopende visies op de invulling ervan (Taylor, 2011, p. 50). Er is sprake van een krachtige oproep tot de vrijheid van zelfontplooiing op geheel eigen gekozen wijze.

- b) Zinvol leven in het alledaagse via het gewone gezinsleven en door productiviteit en groei

Het tweede domein van moderne morele noties van het goede leven heeft betrekking op de zinvolheid ervan. Voordat Taylor daar inhoudelijk op ingaat legt hij uit dat de morele denkbeelden zoals besproken bij het domein van respect voor het menselijk leven ook relevant zijn voor de andere dimensies. Ook maakt hij een korte reflectie ten aanzien van gangbare opvattingen over ethiek. Namelijk dat ethiek vaak beschreven wordt op basis van respect voor anderen en bijgevolg uitgedrukt wordt in onze verplichtingen richting andere mensen. Maar Taylor meent dat er achter die ethiek andere vragen schuilgaan, gerelateerd aan onze sterke waarderingen, ten aanzien van ons eigen leven. Op deze manier bouwt Taylor een brug tussen de morele denkbeelden uit de eerste dimensie: ons besef van het respect van anderen (eerder noemde Taylor dat respect voor het leven), en de tweede dimensie: die van een zinvol en vervullend leven van onszelf (Taylor, 2011, p. 53).

Kijken we naar de inhoud, dan werkt Taylor deze dimensie uit door te stellen dat de ervaring van een zinvol leven in de moderne tijd door velen wordt gezocht in het 'gewone' gezinsleven en productiviteit. Hij verwijst hierbij naar de ontstaansgeschiedenis zoals uitgelegd in de dimensie respect voor het leven, met betrekking tot de bevestiging van het gewone leven. Daarnaast stelt Taylor dat het typerend is voor ons tijdperk om te twifelen aan de zin van het leven, en dat vragen daaromtrent zich steeds meer aandienen naargelang traditionele spirituele referentiekaders vervagen. Hij brengt het fenomeen in verband met het eerder beschreven proces van onttovering (naar Webers theorie) ten gunste van een toegenomen vertrouwen in de instrumentele rede. Deze biedt voor velen toch onvoldoende houvast bij het zoeken naar antwoorden op existentiële vragen, anders zouden de meeste mensen een biologisch georiënteerde vorm van atheïsme aanvaarden als levensbeschouwing, en dat is niet zo. Want met de teloorgang van de traditionele referentiekaders ontstaat er voor velen, naast meer of minder acceptatie van de instrumentele rede, tóch het zoeken naar nieuwe moreel spirituele kaders. Volgens Taylor kan dat betekenen dat deze spirituele zoekers voor henzelf nieuwe, maar toch al bestaande traditionele referentiekaders 'uitproberen', of zelf combinaties van verschillende tradities

gaan maken. De ervaring van zingeving op basis van een meer vastomlijnd zingevingskader is niet meer vanzelfsprekend en daarom is er überhaupt veel meer sprake van zoeken naar zingeving én is dit ook een veel individueler pad geworden. Taylor steekt niet onder stoelen of banken dat hij het verdwijnen van spirituele referentiekaders als een groot verlies ziet: “Geen referentiekader hebben betekent dat we vervallen tot een leven dat spiritueel zinloos is. De zoektocht is dus altijd een zoektocht naar zingeving” (Taylor, 2011, p. 57). Voor de ontwikkeling van het authentieke zelf is dit een groot probleem, want het kan alleen tot stand komen en voortbestaan in netwerken van gesprek, waarbij dat gesprek niet alleen gevoerd wordt met belangrijke anderen, maar ook met betekenisvolle horizonten of achtergronden. In dit verband wijst Taylor er ook op dat de moderne gedachte van zinloosheid van het leven een existentiële crisis veroorzaakt heeft met psychopathologische gevolgen, verwijzend naar het werk van Freud. Op het snijvlak van de psychologie en filosofie blijkt dit een terugkerende constatering: grondlegger van de existentiële psychotherapie⁴ Viktor Frankl merkte eind jaren ‘50 eveneens op dat de mens inherent aan het mens-zijn voortdurend ingewikkelde keuzes moet maken, in een wereld waar binnen tradities die hielpen bij het maken van deze keuzes in hoog tempo worden afgebroken, waardoor men niet meer goed weet wat men wil (Frankl, 1992, pp. 110–111). Bijgevolg zag Frankl zijn patiënten steeds vaker in wat hij een ‘existentieel vacuüm’ noemde belanden. Dit uitte zich in onder andere verslavingsgedrag en compensatie door materialisme: de wil-tot-betekenis is gefrustreerd en de ontheemde mens tracht dat te compenseren met de wil-tot-lust en macht (Frankl, 2011). Een recentere uitdrukking van de terugkerende constatering dat zingeving gerelateerd is aan gezondheid onder duidingen als spiritueel en subjectief welbevinden, en niet langer alleen in de psychologie erkend wordt als vraagstuk van de moderne mens (Diener, 2013; Pargament, 2002; Westerhof & Bohlmeijer, 2010) maar ook in de medische wetenschap, heeft geleid tot een herziening van visie op gezondheid waarin zingeving een van de pijlers van het zogenoemde concept van positieve gezondheid is (Huber, 2011). Maar opvallend hierbij is dat hedendaagse visies over positieve psychologie en positieve gezondheid in de marge wel het belang van spirituele achtergronden erkennen, maar eerder spreken over functionele netwerken van mensen en andere, meer seculiere bronnen van zingeving, terwijl Frankl net als Taylor duidelijk maakt dat spirituele achtergrond noodzakelijk is voor de mens om zijn existentiële (en morele) plaats in de wereld te duiden.

⁴ Hiermee wordt bedoeld op Frankls logotherapie ofwel betekenisgerichte psychotherapie (afgeleid van logos (Gr.)).

Volgens Taylor is zelfexpressie kenmerkend voor de manier waarop de moderne mens de zin van het leven ontdekt: "Moderne mensen zijn zich er scherp van bewust geworden dat de mate van zin die er voor ons in aanwezig is, afhangt van onze eigen vermogens tot expressie. Ontdekken hangt hier af van creëren en is hiermee verweven" (Taylor, 2011, p. 57). Volgens Taylor is voor veel moderne mensen het proces van betekenisgeving via taal en andere uitdrukkingvormen de logische weg binnen de gangbare expressivistische benadering van ons spirituele wezen om de betekenis, ofwel zin van het leven in de existentiële zin vorm te geven. Dit moeten we op onze eigen wijze zien uit te vinden en vervolgens ook nog zien te doen en uit te dragen. We hebben al gezien dat de moderne mens grotendeels bevestiging zoekt van de betekenis van het leven in het alledaagse (werk, gezinsleven, enzovoort). Maar de vraag is wel of het voor het ervaren van een zinvol leven nodig is om een dergelijk leven heel bewust te kiezen, of er in ieder geval van tijd tot tijd op te reflecteren, of dat we dit ook ervaren wanneer we zonder ons al te veel vragen daarbij te stellen in het maatschappelijke verwachtingspatroon dergelijke stappen in ons leven zetten. Want, zoals eerder gezegd, de meesten van ons kiezen wat de meesten kiezen – en wellicht zonder duidelijk te kiezen. In dat verband kunnen we zeggen dat de moraal van de ontdekking van een zinvol leven tot stand komend door zelfverwezenlijking en expressie van de samenleving eist dat er (a) überhaupt nadrukkelijk aandacht voor is in onze opvoeding, en beter nog levenslang, en (b) dat er voldoende mogelijkheden beschikbaar zijn om het leven op deze eigen wijze vorm te geven. Een werkelijk pluriforme benadering is hierbij essentieel voor een volledig inclusieve samenleving, omdat structuren die zich zouden richten op de grootste groep mensen, bijvoorbeeld dat voor de meeste mensen zingeving in het alledaagse gevonden kan worden in een opleiding volgen en gaan werken, of dat de focus ligt op de expressieve vermogens van de meeste talige mensen, anderen die niet tot deze groep behoren uitsluit – en daarmee volgens deze theorie de kans op een zinvol bestaan en dus zichzelf te zijn worden ontnomen.

c) Menselijke waardigheid en zelfbesef

Het derde domein van morele reacties betreft de idee van menselijke waardigheid. Taylor definieert menselijke waardigheid als: "de kenmerken waarmee we volgens onszelf het respect van de mensen om ons heen opwekken (of er niet in slagen dat op te wekken)" (Taylor, 2011, p. 53). Op dit punt onderscheid Taylor twee soorten van respect in zijn theorie. Het soort respect waar hij op doelt met betrekking tot de eerste dimensie, respect voor

het leven, typeert hij als een 'actief' respect, in de zin van geen inbreuk maken op de rechten van het leven van de ander. Het respect waar hij op doelt in relatie tot de menselijke waardigheid karakteriseert hij als 'attitudinaal'. Het gaat er daarbij om welwillend over iemand te denken, of zelfs tegen iemand op te kijken, vaak in spreektaal uitgedrukt door te zeggen dat we iemand respecteren (Taylor, 2011, p. 54). Onze waardigheid is het besef van onszelf als mensen die respect opwekken, in de vorm van deze welwillendheid. Taylor stelt dat onze waardigheid verweven is met onze 'handel en wandel'. En dat is deels vrij letterlijk zo. Hoe we lopen en bewegen, onze gebaren en hoe we spreken wordt van jongs af aan bepaald door ons bewustzijn dat anderen ons daarop beoordelen in de openbare ruimte. We oogsten daarmee respect of verachting, bewondering of afkeer, en zelfrespect of schaamte. Met diverse voorbeelden maakt Taylor duidelijk dat onze non-verbale communicatie een uitdrukking is van hoe we onszelf zien: schichtig en vluchtig, vol zelfvertrouwen, of zelfs met een attitude van machtsvertoon (Taylor beschrijft hoe een politieman die iemand heeft aangehouden voor te snel rijden, met een bepaalde tred die macht uitdrukkend de bestuurder tegemoet loopt - een stereotype filmbeeld). Vervolgens vraagt Taylor zich af waarin onze waardigheid bestaat, die zo bepalend is voor deze handel en wandel. Enerzijds speelt hierin een besef van onze positie of rol in een bepaalde context (denk aan de machtige politieman die de orde moet handhaven), anderzijds zullen onze eerder beschreven morele standpunten voedingsbodem zijn voor onze waardigheid. Denk aan het besef van waardigheid verweven met de sterke waardering voor de bevestiging van een zinvol bestaan in het gewone leven: als werkende ouder is het besef van waardigheid nauw verbonden met het kunnen waarmaken van je rol als opvoeder tegelijk met het kunnen functioneren in een baan.

Volgens Taylor kan de afwezigheid van zulk zelfbesef "catastrofaal zijn en [iemand's] waardigheid verbrijzelen door [dat] gevoel van eigenwaarde volledig te ondergraven" (Taylor, 2011, p. 54). Hoewel Taylor dit niet toelicht, valt dit te interpreteren als dat het ontbreken van het besef van de sterke waardering die schuilt achter hard willen werken om je gezin te onderhouden, én een goede liefdevolle ouder willen zijn, kan leiden tot een gevoel van zinloosheid wanneer dit besef er simpelweg niet is. Dat is denkbaar wanneer mensen zulke levensbepalende keuzes niet weloverwogen gemaakt hebben, of het gevoel hebben dat het leven hen overkomt - dus dat men werkt en een gezin sticht omdat men denkt dat dat moet, maar niet intrinsiek gemotiveerd blijkt. Want gezien vanuit Taylors theorie leeft die persoon dan geen authentiek leven, omdat hoe de persoon dan handelt niet in overeenstemming is met de eigen

sterke waarderingen. Een interessante kwestie hierbij is dat iemand ook zou kunnen leven in overeenstemming met sterke waarderingen op basis van keuzes die *toevallig* passen bij deze impliciete sterke waarderingen, of er in ieder geval niet haaks opstaan. Maar volgen we Taylors redenering over het belang van het besef van onze waardigheid voor het leiden van een authentiek leven, dan kan dat niet toevallig zijn, en zich ook niet voltrekken zonder enige vorm van zelfonderzoek. Hoewel deze persoon misschien weinig ellende, of zelfs genot en geluk ervaart omdat diens handelen wel in overeenstemming is met bepaalde voorkeuren, en deze persoon daardoor in een voldoende gelukkige toestand of mate van welbevinden leeft, is er vanuit Taylors perspectief toch geen sprake van een authentiek leven, en wel om twee redenen. Ten eerste valt er pas te spreken over een sterke waardering wanneer dit de uitkomst is van een persoonlijke evaluatie van bepaalde waarden. En ten tweede is een bepaald zelfbesef noodzakelijk voor een gevoel van eigenwaarde, ofwel waardigheid. Met andere woorden: het proces van bewust worden van sterke waarderingen, en van waarin onze waardigheid berust, is voorwaardelijk om een authentiek leven te leiden. Taylor noemt dit: 'trouw zijn aan jezelf'.

Morele reacties en betekenisvolle achtergronden

Naast deze specifieke inhoudelijke toelichting op de drie groepen morele intuïties geeft Taylor als onderdeel van de uitwerking van het domein 'respect voor menselijk leven', een verhandeling over hoe onze morele reacties werken en welke zorg hij daarover heeft in de moderniteit. Hoewel hij dit specifiek toepast op het domein van respect voor menselijk leven beschrijft hij een mechanisme dat ook voor de andere domeinen én op zichzelf interessant is, omdat het verklaart hoe onze morele reacties samenhangen met betekenisvolle achtergronden.

Het geheel aan gedrag, gevoelens en gedachten met betrekking tot onze noties van het goede noemt Taylor 'morele reacties'. De morele reacties in het domein van respect voor het menselijk leven bestaan uit een instinctief aspect, en een betekenisgevend en waarderend aspect (Taylor, 2011, pp. 41–45). Het instinctieve aspect in onze morele reacties betreft onze intuïtieve voorkeuren en afkeren. Dit morele instinct heeft betrekking op relatief onbelangrijke zaken zoals welk voedsel lekker vinden, maar geldt ook voor wezenlijke zaken, zoals het niet doden van soortgenoten of het redden van een kind in nood. Het morele instinct leidt tot mentale en fysieke reacties waarnaar we handelen: we neigen meer te eten van wat we lekker vinden en huiveren van walging als we iets echt heel vies vinden

smaken (relatief onbelangrijke zaken gericht op persoonlijk genot), en we zullen zonder twijfel een lekkere traktatie aan de kant gooien om een kind uit het water te trekken wanneer het dreigt te verdrinken (want instinctief bewustzijn van respect voor het leven). Het tweede aspect van onze morele reactie heeft betrekking op de betekenisgeving en waardering voor ons mens-zijn die erachter schuilgaat: "Vanuit dit tweede aspect is een morele reactie een instemming met en een bevestiging van een bepaalde ontologie van de mens" (Taylor, 2011, p. 42). Dit tweede aspect van de morele reactie is waar Taylor zich in de moderniteit zorgen over maakt, omdat de achtergrondbeelden die ten grondslag liggen aan onze morele en spirituele intuïties steeds meer irrelevant verklaard zijn. Betekenisvolle netwerken van gesprek zijn essentieel voor ons om vast te stellen wat het goede is en hoe we ons daartoe verhouden. Het instinctieve aspect van onze morele reacties wordt in deze netwerken aangeleerd, beproefd en bijgesteld. Maar zijn we met de vervaging van betekenisvolle achtergronden dan nog wel voldoende in staat om het tweede aspect van onze morele reactie, namelijk de betekenisgeving en waardering ervan vorm te geven? Er ontstaat in de moderne opvatting over zoeken naar identiteit, namelijk aan de hand van de zelfbepaling, een probleem waarbij zingeving wordt opgevat als een vorm van individuele betekenisgeving. Want er wordt dan verondersteld dat de mens in staat is om zo goed als los van de wereld om zich heen een betekenisvolle achtergrond te scheppen waarbinnen gebeurtenissen ervaren en gewaardeerd kunnen worden. Volgens Taylor leidt dit niet tot een goed leven en is het bovendien onmogelijk: het goede en slechte zijn niet enkel aanwezig in de mens zelf. Hiermee toont Taylor zijn ontologische wereldbeeld: goed en kwaad is niet louter perceptie, maar er bestaan wel degelijk zaken in de wereld met goede of slechte aard. Het goede en slechte dient zich aan in de wereld om ons heen, en de mens is in staat dit op te merken en zich ertoe te verhouden, vanuit diens moreel spirituele transcendentale referentiekader.

De betekenisvolle achtergronden en ons zelfbesef zijn beide noodzakelijk om te weten wat het goede is. Om uit te leggen hoe we ons verhouden tot het goede gebruikt Taylor een analogie van een landkaart en een reiziger, waarin de landkaart de betekenisvolle achtergrond vormt, en de reiziger die wij zelf zijn, tracht zich te oriënteren (Taylor, 2011, p. 87). De reiziger heeft enkel baat bij de landkaart als hij daadwerkelijk beseft waar hij is. Dus om ons te verhouden tot het kwalitatief hogere moeten we een idee hebben ontwikkeld van wat dat hogere is, en we moeten weten waar we ons ten opzichte ervan bevinden. Dit moeten we, omdat daarmee betekenis of zin aan ons leven geven. Het is eigen aan de mens om te verlangen naar contact met dat wat we beschouwen als het goede en ernaar uit te reiken, door ernaar te handelen. In de morele ruimte ontdekken we dus wat het

goede is, in een ordening van zwakke en sterke waarderingen. In een kwalitatief contrast wordt een morele reactie uitgelokt. En wanneer deze morele reactie zich uit in handelingen, in overeenstemming met sterke waarderingen, handelt deze persoon authentiek, en is daarmee zichzelf. Vanuit deze theorie zou de misvatting kunnen ontstaan dat mensen een filosofisch afgebakend referentiekader moeten hebben om zichzelf te zijn. Taylor stelt nadrukkelijk dat dit onwaar is. Taylor onderbouwt dit standpunt met een archetypisch voorbeeld van de moedige strijder voor wie "[...] kwalitatieve contrasten [...] letterlijk bepalend zijn voor hun leven en sterven" (Taylor, 2011, p. 61), terwijl het voor de strijder niet voor de hand liggend is dat deze in filosofische termen uit kan leggen welke waarden, kwaliteiten of doeleinden precies bepalend zijn geweest in het handelen. Taylor noemt deze mate van welbespraaktheid (verwoording en verbeelding) een uiting van het besef van een kwalitatief contrast. Met andere woorden: wanneer iemand reflecteert op sterke waarderingen en daarmee samenhangend betekenisvol referentiekader, en daar uiting aangeeft in gesprek en verbeelding, komen we iets te weten over wat het voor die persoon betekent authentiek te handelen, en dus zichzelf te zijn. Taylor meent dat daarvoor een rol is weggelegd voor de geesteswetenschappen. Volgens Taylor dienen uitingen van kwalitatieve contrasten zich aan in allerlei manieren van leven: religieus in het contact met God via gebed, devotie of sacramenten; in het alledaagse voor mensen voor wie bijvoorbeeld het realiseren van een gemoedelijk gezinsleven of juist een bepaalde baan vervulling biedt; of politiek door bijvoorbeeld invloed te hebben op het vergroten van gelijkheid door politieke betrokkenheid; of een wetenschappelijke houding ten aanzien van de wereld gekenmerkt door onthechte objectivering - in al deze gevallen gaat het waarschijnlijk om een dieper geloof van het goede en in wat erachter schuilgaat, en is het een weg die bestaat uit contrastervaringen (Taylor, 2011, pp. 90–93). In alle voorbeelden maakt Taylor duidelijk dat men de noties van het goede, en de contrastervaringen die men daarin oploopt, nodig heeft ter oriëntatie. En dat is zegge ons levensloop: het ontvouwt zich als een verhaal op een tijdslijn. Dit is Taylors volgende kenmerk van het authentieke zelf: het bestaan van het zelf in het levensverhaal.

Het zelf bestaat in ons verhaal

Een voorwaarde om ons zelf te begrijpen, is het verhaal waarbinnen wij ons zelf plaatsen. Een samenhangend verhaal, het levensverhaal, geeft een antwoord op vragen in relatie tot het goede in de morele ruimte. Om met onze contrastervaringen uit de voeten te kunnen geven we betekenis aan ons handelen en hoe we omgaan

met die ervaringen. We ervaren grip op ons leven door deze ervaringen te plaatsen in het perspectief van waar we vandaan komen én waar we naartoe gaan: "Om een besef te hebben van wie we zijn, moeten we een notie hebben van hoe we zijn geworden wie we zijn en van waar we naartoe gaan" (Taylor, 2011, p. 94). Taylor baseert dit standpunt op Heideggers idee over de tijdelijke structuur van ons zijn in de wereld: we maken voortdurend plannen om ons volgende zijn te veroorzaken. We doen dit niet alleen met triviale zaken, zoals een plan maken om van de bakker terug naar huis te lopen via een bepaalde weg, maar ook voor de richting ten aanzien van het goede leven, op basis van de mogelijkheden die we hebben. Taylor spreekt over een verhalend inzicht in het leven met betrekking tot ons handelen, in de vorm van een 'en toen'-constructie, dat wil zeggen, ik bevind mij in situatie A (wie en wat ik dan ben) en toen deed ik B (voortkomend uit wat ik van plan ben te worden). In een triviale situatie in het dagelijks leven biedt dat structuur en grip op het leven, bijvoorbeeld: "Ik was in de tuin aan het werken en kreeg honger van al het geschoffel. En toen liep ik naar de bakker in het dorp, kocht daar een zak krentenbollen, en at er onderweg naar huis één op. Toen ging ik weer verder met mijn werk, want ik wilde vandaag het onkruid uit de moestuin hebben". Dit is een voorbeeld van een triviaal stukje uit mijn levensverhaal waarin duidelijk is dat ik weet waar ik vandaan kwam (letterlijk, maar ook in welke condities, en wat ik aan het doen was), hoe ik handel in de mogelijkheden die ik heb, en waar ik naar toe ga. Taylor stelt dat dit proces van 'onszelf in ons verhaal plaatsen' net zo goed onontkoombaar is voor de vraag waar we ons in de morele ruimte bevinden - in onze zoektocht naar het goede, om zo ons authentieke zelf te zijn (Taylor, 2011, p. 95). Het is natuurlijk een stuk ingewikkelder om dat als een kort en krachtig 'en toen'-verhaal te vertellen. Taylor geeft geen voorbeeld van een vergelijkbaar verhaal over hoe we ons in de morele ruimte plaatsen. De voorbeelden blijven beperkt tot analogieën in de fysieke ruimte. Maar in wezen is hoe we handelen in de fysieke ruimte een afgeleide van sterke of zwakke waarderingen. Taylor geeft aan dat ervaringen van 'in vervoering raken', - zich tonend als bijvoorbeeld de ervaring van aanwezigheid van engelen etcetera, of als een meer algemeen gevoel van kracht om de situatie machtig te zijn, - als een soort feedback functioneren met betrekking tot ons handelen in overeenstemming met sterke waarderingen, en dat wijst op een moment van authenticiteit zijn. Hij beschrijft dat we soms dus glimpjes kunnen ervaren van de volheid en de intense betekenis van het leven, maar merkt op dat het ingewikkeld is om goed te kunnen beoordelen "in hoeverre er sprake is van illusie van of louter 'trippen' en in hoeverre ze authentieke groei of goedheid weerspiegelen" (Taylor, 2011, p. 95). En daar komen we achter door dergelijke ervaringen te toetsen aan ons levensverhaal, of de algehele context van ons leven, en aan onze betekenisvolle netwerken van gesprek. Dat doen we door

deze ervaringen te duiden in hoe ons leven op dat moment verloopt, door zowel naar de toekomst en het verleden te kijken.

Samenvatting van de kenmerken van het moderne zelf

Samengevat laat Taylors theorie zien dat in de moderne westerse cultuur het goede leven inhoudt een authentiek leven leiden, en dat wil zeggen door trouw zijn aan jezelf. Taylor wijst daarbij de volgende kenmerken toe aan een zelf. Ten eerste is een zelf relationeel. Want een zelf ontstaat én bestaat in netwerken van gesprek, te midden van andere zelden, en gerelateerd aan betekenisvolle spirituele achtergronden. Ten tweede is er een direct verband tussen onze identiteit en wat we beschouwen als het goede, en dat goede herkennen we in een ordening van zaken die appelleren aan sterke waarderingen, tegenover zaken waar we een zwakke waardering voor voelen. In de moderniteit kent het goede volgens Taylor een bepaalde universele invulling voor alle moderne mensen, bestaande uit (1) respect voor het menselijk leven, (2) zingeving in het alledaagse, en (3) menselijke waardigheid, die tezamen een transcendentiaal referentiekader vormen, als inhoud van het goede. Naast instinctieve morele reacties beschikken we over betekenisgevende en waarderende morele reacties, die voortkomen uit ons zelfbesef afgezet tegen een betekenisvolle achtergrond. De ontdekking en/of ontwikkeling van een betekenisvolle achtergrond is steeds meer een individualistische en op efficiëntie gerichte aangelegenheid geworden waardoor de moderne mens voor een stevige moreel spirituele uitdaging staat. Ten slotte wordt ons authentieke zelf, opgevat als zoveel mogelijk te leven in overeenstemming met onze sterke waarderingen, zichtbaar door het te duiden in ons levensverhaal.

3

3.2 Kritische beschouwing van de theorie

Als gevolg van de ontologische weg die Taylor is ingeslagen tegen de stroom van het relativisme in met betrekking tot de beschrijving van het goede leven in de moderne filosofie, heeft hij zowel bijval en kritiek geoogst. Voor dit onderzoek is gekeken naar met name de eerste kritieken in de eerste vijf jaren na de uitgave van 'Sources of the Self' (1989), en naar enkele actuele werken om te zien of de kritiek nog als relevant wordt beschouwd. In grote lijnen komen drie punten van kritiek in verschillende bewoordingen regelmatig terug (Groot & Vanheeswijck, 2018; Smeyers & Lemmens, 1995). Ten eerste zou zijn ethiek over het zelf te intellectualistisch en te moralistisch zijn. Ten tweede zou Taylor onvoldoende

kunnen beargumenteren dat een morele ontologie fundamenteel belangrijk is voor de ontwikkeling van sterke waarderingen en de oriëntatie van het zelf ten aanzien van die sterke waarderingen. Ten derde is Taylor regelmatig verweten te weinig onderbouwd een terugkeer naar een christelijke ethiek te propageren. Deze drie punten van kritiek zijn voor dit onderzoek relevant omdat er gezocht wordt naar een zekere mate van toepassing in de praktijk en naar repliek op de neoliberale visie op het goede leven.

Intellectuele en reflectieve eisen

Taylor steekt niet onder stoelen of banken dat voor het realiseren van het moderne authenticiteitsideaal een zekere mate van reflectie en zelfbesef van groot belang zijn, dat we niet zonder betekenisvolle (traditionele) achtergronden kunnen, en dat hij een persoonlijke voorkeur voor een christelijke ethiek heeft. Ook geeft hij de complexiteit van de samenhangende concepten in zijn theorie toe. Hij acht dit noodzakelijk om tot reflectieve vragen over 'jezelf zijn' te komen, en is duidelijk meer relationeel ingesteld dan de relativistische theorieën over het zelf of authenticiteit die in de moderne filosofie gangbaar zijn. Taylor beschrijft uitvoerig de complexe gelaagdheid van de ontologie van het authentieke zelf. Hij gaat de zoektocht aan op punten die in andere visies op authenticiteit en identiteit buiten beschouwing worden gelaten, volgens Taylor onder het juk van het moderne relativisme en de instrumentele rede. Smeyers en Lemmens (1995) achten de kritiek dat de Taylors theorie te intellectualistisch is terecht. Zo stellen ze vast dat Taylor vaak het morele zelf als een "sterk cognitief en reflexief begaafd individu" neerzet, en menen ze dat Taylor voorbijgaat aan het feit dat morele afwegingen in het dagelijks leven heel vaak niet zo zichtbaar zijn dat ze reflectie ontlokken. Taylor redeneert weliswaar vanuit een ideaalbeeld waarin mensen zich met ondersteuning van hun betekenisvolle netwerken van gesprek zoveel mogelijk bewust zijn van zaken die sterke waardering verdienen, maar daarmee zegt hij niet dat alle handelingen en zaken aan dergelijke actieve reflectie onderworpen moeten of kunnen worden (Abbey, 2004). Bovendien wijst Taylor ook op de grote verscheidenheid aan uitdrukkingen van het goede via allerlei mogelijke vormen van expressie, die niet louter talig zijn. Wel benadrukt Taylor een belangrijke rol voor de geesteswetenschappen om zulke uitdrukkingen te duiden (Taylor, 2011). Ook Craig Calhoun, die positief kritisch is op het werk van Taylor, wijst er op dat het van grote meerwaarde is om Taylors gedachtegoed verder te onderzoeken en uit te werken in concrete, alledaagse praktijken waarin sociale veranderingen plaatsvinden (Calhoun, 1991, p. 261). Samenvattend valt te zeggen dat Taylors

uitvoerige, intellectuele schrijfstijl niet verward moet worden met de inhoud waarover hij schrijft, waarin hij verschillende rollen voor verschillende actoren voor het duiden van het goede leven weggelegd ziet.

De onderbouwing van de morele ontologie en sterke waarden

3

Er is veel discussie gevoerd over het begrip 'sterke waarden' en de idee van een morele ontologie waar zij aan ontspringen (Flanagan, 1996; MacIntyre, 1994; Meijer, 2018a; Smeyers & Lemmens, 1995). Subjectivistische en naturalistische denkers zijn het er niet zo zeer mee oneens dat het zelf ontstaat in verbinding met anderen, of dat het kunnen duiden van het eigen levensverhaal van belang is voor de identiteitsvorming, of dat al dan niet religieuze of spirituele achtergronden van invloed zijn op zelfbeeld en interactie met de wereld. Maar het grote verschil tussen dominerende naturalistische ideeën over zelfontplooiing, identiteit en wat het betekent een persoon te zijn, etcetera, en Taylors idee over het goede en de wording van het zelf, is dat Taylor stelt dat het goede (en het kwade) in de wereld aanwezig is, en dus niet louter subjectief van aard is. Dit ontologische standpunt werkt Taylor uit in de idee van sterke en zwakke waarden, zoals we hebben gezien. Daarover heeft Taylor de volgende kritieken geogst.

Alasdair MacIntyre stelt dat Taylor het te veel nalaat om criteria te formuleren waarlangs de mens kan beoordelen welke zaken sterke waardering verdienen, en welke niet (MacIntyre, 1994). Daarmee samenhangend meent MacIntyre dat Taylors theorie onvoldoende houvast geeft voor het aangaan van botsingen tussen sterke waarden, en dat Taylor te weinig rekenschap geeft van contextuele culturele en politieke verschillen. Taylor erkent dat het laatste onvoldoende aan de orde komt, omwille van de lengte van zijn toch al omvangrijke werk, maar dus een slechte tactische keuze geweest is (Taylor, 1994b). Daarnaast laat Taylor blijken de kritiek van MacIntyre niet te begrijpen voor wat betreft het ontbreken van criteria voor het prioriteren van sterke waarden, omdat MacIntyre zelf in diens werk ook sterk uitgaat van het erkennen van de grote verscheidenheid en gedeeltelijke ongrijpbaarheid van de menselijke noties van het goede. Pogingen om morele verschillen te overbruggen die gebaseerd zijn op werkelijk sterke waarden, via een epistemologische Descartiaanse aanpak, zijn gedoemd te mislukken vanwege het gebrek aan erkenning van de ontologische basis van deze sterke waarden (Taylor, 1994b, p. 205).

Uit naturalistische hoek komt van Owen Flanagan de kritiek dat het onderscheid in sterke en zwakke waarderingen niet klopt, omdat Taylor daarmee de schijn zou wekken dat de mate waarin iemand in staat is om tot een morele weging te komen variabel is. Een persoon zou zich dus in de positie van 'strong evaluator'⁵ en in die van 'weak evaluator' kunnen bevinden, waarbij eerstgenoemde de morele voorkeur verdient (Flanagan, 1996). Flanagan meent dat een persoon het één of het ander is, en niet beide. Je kunt namelijk goed (genoeg) reflecteren op je verlangens en hoe je daarnaar handelt, - of je kunt dat niet. Hij ziet het 'waarderen' daarmee als een bepaald menselijk vermogen, als een vaardigheid. Bovendien stelt Flanagan dat het concept van sterke en zwakke waarderingen niet deugt omdat niemand louter handelt naar sterke waarderingen, noch naar zwakke waarderingen, en dat het dus daarom een onmogelijk idee is. Flanagan reageert ook op Taylors standpunt richting de toegenomen utilistische ethiek voor het duiden van het goede leven, namelijk dat goed handelen uiteindelijk nooit enkel een koele berekening kan zijn. Flanagan heeft dat beeld geïnterpreteerd als dat Taylor beweert dat er mensen zouden zijn die louter berekenend, zonder besef van de ontologie van het goede in de wereld (respect voor het menselijk leven, een zinvol bestaan, en leven in waardigheid), zouden handelen. Meijer (2018) weerlegt Flanagans argumentatie door te wijzen op het feit dat Taylor de in zijn werk geschetste 'klassieke utilitarist' metaforisch heeft bedoeld, en niet letterlijk. Taylor heeft hiermee nooit een psychologisch profiel van mensen willen beschrijven, maar willen tonen waarom een utilistische ethiek onmenselijk is en tegen de aard van het goed indruist. Daarnaast werpt Ruth Abbey tegen dat Taylor beslist niet beweert dat alle handelingen van mensen onderworpen moeten worden aan een morele afweging (Meijer, 2018a). Er zijn ook tal van keuzes te maken in het dagelijks leven die Taylor louter praktisch beschouwt. Bovendien variëren morele keuzes in grootte, en worden deze vaak intuïtief genomen zonder duidelijke intellectuele vormen van reflectie. De morele intuïties van de moderne mens worden door Taylor ook niet voor niets intuïties genoemd: het goede is als algemene notie aanwezig in de wereld – daarom delen de meeste moderne mensen deze waarden ook. Als derde tegenargument voert Meijers met hulp van Nicholas Smith aan dat Flanagan een te smalle, eenzijdige interpretatie van moreel bewustzijn beschrijft, namelijk als een keuzemoment. Terwijl principiële keuzes slechts één taal van ook maar één aspect zijn van vele die horen bij sterke waarderingen. Taylor stelt dat de uitdrukking van sterke waarderingen ook esthetisch, kunstzinnig, verbeeldend, handelend, etcetera plaatsvindt. Flanagans kritiek, en de tegenwerpingen tonen typische naturalistische, in dit geval psychologische, interpretaties van bestudering

⁵ Voor deze discussie is het van belang te beseffen dat in 'Sources of the Self' Taylor spreekt over strong and weak evaluations, in het Nederlands vertaald als sterke en zwakke waarderingen.

van het goede leven waar het Taylor in beginsel om te doen is. De kritiek is dus niet verrassend en de tegenwerpingen komen logisch voort uit het ontologische standpunt. Ook verklaart Taylor later dat het begrip 'evaluation' wellicht niet handig gekozen is, vanwege het meer intuïtieve in plaats van rationele karakter ervan (Abbey, 2001), zoals hierboven beschreven.

Smeyers en Lemmens (1995) menen dat Taylor uiteindelijk te onduidelijk blijft over of hij nu beargumenteert dat in de metafysische zin het ultiem goede volstrekt buiten het menselijke bestaan ligt, of dat hij wil zeggen dat het gaat om het ontdekken van het goede in nieuwe betekenisvolle horizonten, vertrekkend vanuit een individueel en door de cultuurbepaalde set sterke waarderungen. Deze onduidelijkheid wordt geweten aan Taylors ambigue en onderzoekende, tentatieve schrijfstijl (Smeyers & Lemmens, 1995, p. 22). Het gaat dan bijvoorbeeld over de mate waarin Taylors theorie geplaatst moet worden onder een vorm van (zacht) relativisme of realisme (Meijer, 2018a). Taylor zelf erkent te geloven in moreel realisme, maar zonder te beweren over een definitief, doorslaggevend antwoord te beschikken (Meijer & Taylor, 2020). Hij beroept zich dus op een agnostische positie, ondanks zijn persoonlijke theïstische levensbeschouwing. Juist de open, raadselachtige ruimte, die ontstaat door de losse eindjes, acht hij intrinsiek waardevol en in lijn met zijn ontologische visie. Een vorm van zacht realisme dus.

Olafson stelt dat Taylor onvoldoende duidelijkheid geeft over de mate waarin het zelf nu werkelijk afgebakend is van de wereld omdat Taylor het heeft over het zelf dat zich gedeeltelijk vormt door zelfinterpretatie te midden van anderen, en daarbij onvoldoende zou uitleggen waar dat dan nog meer door gevormd wordt (Olafson, 1994, p. 192). Dat zou problematisch zijn voor het begrijpen van Taylors ontologische visie, waarin immers het goede in de wereld te vinden is, en waardoor het zelf kan bestaan. Welk deel van het zelf wordt dan gevormd door zelfinterpretatie, en wat valt daar dan buiten? Taylor heeft hierop geantwoord dat het zelfbewustzijn wel deels door hem beschreven wordt in de Eriksoniaanse zin, dat wil zeggen dat de mens zichzelf in meer of mindere mate weet te onderscheiden van de rest van de wereld, voorkeuren en afkeer kent, en zichzelf op de een of andere manier weet te positioneren in de wereld. Maar ook erkent Taylor dat Olafson goed aanvoelt dat dit een essentieel deel is van wat Taylor gelooft over het zelf. Namelijk dat er grenzen zitten aan zelfbepaling (Taylor, 1994b, p. 207). Taylor meent tegen Olafsons mening in wel degelijk een stap te hebben gezet in het beantwoorden van de vraag waar het zelf dan nog meer in, of liever: door bestaat, te weten door te handelen in de morele ruimte, en zo sterke waarderungen te vormen en als kompas voor het goede leven te benutten.

Een vroege reflectie op Taylors werk van wetenschappelijk disciplinaire orde komt eveneens van socioloog Craig Calhoun. Hij breekt een lans voor Taylors benadering, want hij ziet Taylors werk als een grote kans voor de sociologie om diens essentiële taak zoals Durkheim deze een eeuw geleden gestart is weer te revitaliseren: de morele gesteldheid van de samenleving te onderzoeken in al haar complexiteit en samenhang, in plaats van deze al te individueel en subjectief te duiden zoals dat al te vaak gedaan wordt (Calhoun, 1991, p. 232), gelijk Taylors eigen standpunt richting de ethiek.

Taylor de christen

Taylor heeft ook kritiek geogst op zijn slotsom in 'Sources of the Self' waarin hij schrijft dat een modern theïstisch perspectief van belang zou zijn voor het aangaan van de problemen van de moderniteit. Taylor zou de cultuurfilosofische positie die hij in de analyse van het moderne zelf inneemt te veel verruilen voor een christelijk theïstische, om het ontologische standpunt dat het goede in de wereld is, - en dus door God gegeven -, te verdedigen (Meijer, 2018b). Volgens Michiel Meijer varieert de kritiek van "[...] verholen platoonse metafysicus of op zijn minst een verkapte theoloog [...]" tot radicaal, omdat Taylor de bedoeling zou hebben te willen aantonen dat "[...] iedereen in God zou moeten geloven" (Meijer, 2018b, p. 73). Taylor heeft dergelijke reacties te danken aan zijn stelling dat theïstische morele bronnen fundamenteel verschillen van niet-theïstische, namelijk in de zin dat religieus gelovigen niet of tenminste veel minder twijfelen aan de ethiek die voortkomt uit de theïstische bron, dan dat respectievelijk naturalistische en romantisch expressivistische atheïsten dit doen. Aan het einde van 'Bronnen van het Zelf' betoogt Taylor dat hoge maatstaven krachtige bronnen nodig hebben, en dat de teloorgang van de (christelijke) religieuze moreel spirituele achtergrond dus een grote veroorzaker is van de malaise van de moderniteit. Wat zijn dan de alternatieven? Gedurende de decennia die dan volgen zal Taylor zich meer gaan toeleggen op het uitwerken van die thesis in zijn werk, zoals te lezen valt in 'A Secular Age'. Overigens zijn critici het er grosso modo over eens dat Taylor altijd zorgvuldig duidt wanneer hij reflecteert vanuit zijn persoonlijke geloofspositie (Smeyers & Lemmens, 1995). Aan de andere kant kun je als lezer van zijn werk dan niet Taylors agnostische houding ten aanzien van de ontologie van het goede meer helemaal los zien van het feit dat Taylor zich ook heeft voorgesteld als Taylor de christen.

3.3 Conclusie en samenvatting

Deze samenvattende conclusie heeft betrekking op de uitgewerkte theorie en vormt het antwoord op deelvraag 2: *‘Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de authenticiteitstheorie?’*

Volgens Taylor bestaat het moderne goede leven uit leven in overeenstemming met respect voor het menselijk leven, het leiden van een zinvol bestaan veelal gerealiseerd in alledaagse productiviteit en groei, en het besef van eigen waardigheid en hoe we respect van de ander opwekken. Hierbij worden we uitgedaagd door drie met elkaar samenhangende problemen en gevolgen, namelijk: het algehele verlies van zingeving als gevolg van de sterk gegroeide individualisering, de onttovering van de wereld en daarmee samenhangende doorgesloten instrumentele rede, en het comfortabele geprivatiseerde leven waardoor politiek engagement achteruitgegaan is. Taylor stelt dat ondanks zijn zorgen over de moderniteit de toegenomen individualisering tegelijk ook één van de grootste prestaties van de moderne beschaving is, omdat hij gelooft in het potentieel van de mens om het goede te verwezenlijken vanuit vrijheid. De schaduwzijden van de genoemde ontwikkelingen kunnen door de mens overwonnen worden. Een zelf, te midden van anderen zelve, is in staat een goed leven te realiseren in een fatsoenlijke samenleving. Hiervoor is een besef van moreel spirituele horizonten en dialoog met belangrijke anderen in onze netwerken van gesprek nodig, zodat we kunnen ontdekken welke zaken in de wereld onze sterke waarderingen verdienen. Zoveel mogelijk leven in lijn met sterke waarderingen leidt tot een goed leven.

Kritieken die Taylor heeft geoogst hebben betrekking op zijn ontologische visie op een moraal die universeel zou zijn – maar dat was nu precies de uitdaging die hem aan het project heeft gezet, omdat ethici zich in zijn ogen steeds meer van die verantwoordelijkheid onttrokken en de ethiek vooral laten gaan over procedures en randvoorwaarden. Ook wordt Taylor verweten te veel te pleiten voor een terugkeer naar een christelijke ethiek, ondanks zijn steeds zorgvuldige markering van eender welke positie in zijn betoog. Ten slotte stellen critici dat Taylor hoog intellectuele, reflexieve eisen stelt aan het individu, waardoor de het morele zelf blijkbaar niet voor iedereen weggelegd is. Echter, in zijn werk legt Taylor herhaaldelijk uit wat de rol voor de geesteswetenschappen daarbij is, en wijst hij erop dat sterke morele intuïties niet verward moeten worden met het kunnen geven van ethische uitleg daarover.

Taylor biedt geen praktisch, klip en klaar dimensioneel model om het authentieke zelf als opvatting voor het goede leven te duiden. De ordening die Taylor aanbrengt in bijvoorbeeld de drie domeinen (ook wel dimensies of assen van de morele ruimte genoemd) van morele intuïties evolueert mee in zijn redeneringen, en mondt niet uit in een definitieve ordening. Hij geeft dit door elkaar lopen van de ordening zelf toe, en onderbouwt dit. Want volgens Taylor bestaat er “[...] aanzienlijke overlapping, of eerder een complex verband, waarin enkele van dezelfde basale begrippen op een nieuwe wijze aan de dag treden” (Taylor, 2011, p. 53). Een dergelijk discours is interessant voor filosofen en andere geesteswetenschappers, maar blijft daarmee wel binnen een bepaald jargon. Dit maakt het moeilijk om de theorie om te zetten naar een praktische filosofie voor een werkveld als dagbesteding in sociaal werk. Taylor merkt op dat het precies benoemen van de onderscheiding van sterke waarderingen, kwaliteiten en doelstellingen een expertise is voor geesteswetenschappen (Taylor, 2011, p. 61). Het zou dus een verrijking kunnen zijn voor de kwaliteit van praktijken van sociaal werk wanneer de diepte van de theorie, met ondersteuning van de geesteswetenschappen gebruikt wordt voor het zoeken naar methodische toepassingen. Theorieën over kwaliteit van leven afkomstig uit medische en psychologische disciplines slagen er beter in invloed te hebben op praktijken van gezondheidszorg en sociaal werk dan de geesteswetenschappen, omdat zij zoeken naar concrete toepassingen van theorieën, en het er op wagen de complexe gelaagdheid die inherent is aan zulke onderwerpen te versimpelen tot categorieën met vaak ook nog nominale modellen waarin via een schaal gemeten zou kunnen worden. Zoals in de inleiding van deze studie besproken, heeft dat als keerzijde al gauw afbreuk te doen aan de complexiteit en de aard van wat het goede leven is. Dit is in lijn met Taylors kritische houding ten overstaan van naturalistische benadering van kwaliteit van leven. Door de dominante naturalistische visie zien we ook in het sociale en politieke domein dat het goede leven helaas vaak opgevat wordt als rationele berekening, gericht op efficiëntie. Hier ligt een uitdaging voor de geesteswetenschappen om bij te dragen aan een goede vertaalslag van haar rijke inzichten.

Taylors werk geeft een veelzijdig, gelaagd idee over de geschiedenis van de ontwikkeling van het zelf, en een grondige analyse van de moderniteit waarin we worstelen om op authentieke wijze het goede leven vorm te geven. Taylor gaat niet specifiek in op hoe de moderne mens kan zoeken naar verbinding met betekenisvolle achtergronden, of hoe de mens de relatie met de wereld om hen heen ervaart en vormgeeft. Daarvoor kunnen we terecht bij Hartmut Rosa's kritische sociologie over de zich versnellende wereld, hoe dat leidt tot vervreemding, en hoe daartegen resonantie tot het goede leven leidt.



Hoofdstuk 4

Verbinding door resonantie volgens Hartmut Rosa

4. Verbinding door resonantie volgens Hartmut Rosa

In dit hoofdstuk wordt deelvraag 3 beantwoord: ‘*Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de resonantietheorie?*’. De keuze voor de resonantietheorie zal eerst worden onderbouwd in relatie tot onderzoeksvraag. Dan worden essenties van de theorie uiteengezet (§4.1), en relevante kritieken beschreven (§4.2). Ten slotte wordt het antwoord op deelvraag 3 samengevat (§4.3).

Socioloog Hartmut Rosa richt zich, net als Nussbaum en Taylor, op de concepties van het goede leven van de moderne mens en de samenleving. Rosa’s theorie onderscheidt zich van de andere twee door specifiek in te gaan op hoe de neoliberale kapitalistische westerse samenleving in een algehele maatschappelijke stroom van versnellingen is geraakt, en hoe dit uitmondt in vervreemding. Deze vervreemding vormt een bedreiging voor het authentieke, zelf gekozen goede leven, terwijl dat nu juist zo kenmerkend is voor het moderne goede leven (Nussbaum, 2012; Taylor, 1994a, 2011). Vervreemding is dan op te vatten als het verwijderd raken van het goede leven, en daarom is de theorie van Rosa een interessante toevoeging aan de andere twee theorieën in de beschouwing van kwaliteit van leven. Rosa is al ruim tien jaar bezig met het onderwerp en heeft het fenomeen van maatschappelijke versnelling en de problematisering ervan beschreven in zijn werk *Leven in tijden van versnelling*. Een pleidooi voor resonantie” (Rosa, 2016), en het concept van resonantie uitvoerig uiteengezet in *Resonance, A Sociology of Our relationship to the World* (Rosa, 2019). Uit deze twee werken zal hier vooral worden geput om Rosa’s theorie uiteen te zetten.

Hoe verhoudt Rosa’s theorie zich tot die van Nussbaum en Taylor? Resumerend kenmerkt Nussbaums vermogensbenadering zich in beginsel door een strikt liberale zienswijze op wat het goede leven zou moeten inhouden, met andere woorden: wat het goede is, moet ieder individu nu juist voor zichzelf uitmaken. Het goede dient ontdekt te worden door de mens in zichzelf, en kan verwezenlijkt worden (*functionings*) wanneer daartoe de juiste minimale mogelijkheden (*capabilities*) voor handen zijn, wat een politieke en maatschappelijke verantwoordelijkheid is. Taylor beargumenteert dat het goede wel degelijk deels buiten onszelf ligt en een aantal gedeelde noemers kent in moderne beschavingen ondanks dat deze sterk geïndividualiseerd zijn, namelijk: respect voor het menselijk leven, het streven naar zingeving en een bepaalde mate menselijke waardigheid. Taylor onderbouwt dit aan de hand van de ontstaansgeschiedenis van het authentieke zelf. Nussbaum en Taylor laten beide blijken dat mensen in relatie tot anderen en op basis van moreel spirituele achtergronden het goede leven vormgeven. Nussbaum beperkt zich daarbij principieel

tot een nadrukkelijk liberale politieke filosofie en meent dat het daarmee in strijd zou zijn om de aard van het goede te beschrijven. Taylor gaat juist in op de ontologie van het goede gerelateerd aan de idee dat authentiek leven het goede is, en dat we alleen een zelf kunnen worden, zijn en blijven - te midden van andere zelden. Taylor benadrukt daarbij het belang van een gedeeld moreel spirituele achtergrond, die volgens hem in zorgwekkend hoog tempo steeds meer vervangen is voor een rationeel, op efficiëntie, productie en groei gericht wereldbeeld. Ook Rosa stelt vast dat het moderne subject grotere morele vrijheden kent dan ooit tevoren – want individualisering betekent ook vrijmaken van beklemmende verbanden en meer maatschappelijke acceptatie van een zelfgekozen, of zelfs en zelfgecreëerde moreel spirituele achtergrond, maar wijst er ook op dat de moderne mens gedomineerd wordt door een nieuw soort rap in omvang toenemende macht: die van de maatschappelijke versnelling (Rosa, 2016, p. 8). Rosa stelt dat moderne tijdstructuren zodanig en zo snel veranderen dat zij een nieuwe belemmering vormen voor het goede leven. Hij gebruikt regelmatig het woord 'tijdsregime', om uit te drukken hoe machtig dit verschijnsel is. Rosa meent, net als Nussbaum en Taylor, dat voor de moderne mens het goede leven eruit bestaat zichzelf te kunnen zijn, en wil dit bewijzen door te laten zien hoe de processen van versnelling leiden tot vervreemding, en daarmee een gevaar vormen voor het authenticiteitsideaal (Rosa, 2016, p. 9). Ook reikt hij een antwoord aan tegen de vervreemding door middel van de resonantietheorie, zoekend naar wat er hedendaags tot ons spreekt nu traditionele spirituele achtergronden grotendeels verdwijnen.

De actualiteit van het goede leven, opgevat als de spanning tussen vervreemding van het zelf enerzijds, en het streven naar een authentiek bestaan anderzijds, is Rosa's object van studie. Rosa draagt bij aan het discours over het moderne goede leven door te beschrijven hoe de moderne individu zich verhoudt tot de versnelling van de wereld. Over de positie van de theorie ten opzichte van de wetenschappen die zich bezighouden met de bestudering van kwaliteit van leven is Rosa uitgesproken duidelijk. Hij stelt dat de sociale filosofie moet reflecteren op het verzelfstandigde proces van individualisering en collectieve autonomie dat ingezet is sinds de Verlichting. Volgens Rosa wordt dit "[...] tot nu toe nauwelijks opgemerkt door mensen die zich bezighouden met vragen rond de kwaliteit van leven, de principes van een rechtvaardige samenleving of de pathologieën van het moderne leven (Rosa, 2016, p. 55). In dit opzicht is Rosa aanvullend op het werk van Nussbaum, die stelt dat mensen zichzelf moeten kunnen verwezenlijken, maar nauwelijks beschrijft hoe dat te doen. Taylor gaat op zijn beurt de confrontatie aan met het gebrek aan ontologische beschrijvingen van het goede in de moderne geesteswetenschappen, maar richt zich hoofdzakelijk op de invloed van het verdwijnen van religieuze kaders en gaat veel minder in op hoe mensen in een

seculiere samenleving kunnen zoeken naar verbinding met de wereld om hen heen. Om meer gedetailleerd te weten hoe de moderne mens de vervreemding het hoofd kan bieden, is het nuttig Rosa's theorie te betrekken in de zoektocht naar concretisering van de ethiek van de inclusieve samenleving, als aanvulling op de theorieën van Nussbaum en Taylor.

4.1 Essenties van Rosa's theorieën van maatschappelijke versnelling en resonantie

In deze paragraaf worden de drie basisconcepten van de theorie beschreven. Ten eerste het proces van maatschappelijke versnelling; ten tweede tot welke problematiek dat leidt in de vorm van vervreemding, en ten slotte; hoe resonantie daarop een antwoord is.

4.1.1 Maatschappelijke versnelling

Rosa stelt dat het gevoel dat de wereld om ons heen zich voortdurend versnelt een constante is voor de moderne mens (Rosa, 2016, p. 14). Deze notie van versnelling is waarneembaar en te analyseren tot een aantal soorten versnellingen met een aantal achterliggende mechanismen.

Drie soorten versnellingen

Rosa onderscheidt in zijn concept drie soorten versnellingen die met elkaar verbonden zijn: (1) technische versnelling, (2) versnelling van het tempo van maatschappelijke veranderingen, en (3) de versnelling van het levenstempo.

De technische versnelling is op te vatten als door techniek ontwikkelde doelgerichte transport-, communicatie- en productieprocessen gericht op het vergroten van efficiëntie. Het betreft een toename van een bepaalde opbrengst per tijdseenheid. Het gaat hierbij om de versnelling van de genoemde zaken zelf, én om de organisatievernieuwingen die daarbij onvermijdelijk zijn. Denk bijvoorbeeld aan de sterk afgenomen tijdsduur die ervoor nodig was om honderd jaar geleden een bericht naar de andere kant van de wereld te sturen in vergelijking met nu, of tijd die nodig is en was voor het reizen van Londen naar New York, het vervaardigen van meubels, et cetera. Veel van zulke productie-, reis- en communicatieprocessen

zijn honderden tot miljoenen keer zo snel geworden in de relatief korte tijd van vijftig tot honderd jaar (Rosa, 2016, p. 18). Deze ontwikkelingen hebben ons besef van ruimte en tijd volledig veranderd. En hoewel dat praktische voordelen heeft doordat bijvoorbeeld een tripje naar New York ook in een weekend kan in plaats van dat men daar tenminste zes weken alleen al voor de overtochten per boot moet uittrekken, is een gevolg dat de betekenis die we geven aan plaatsen ook verandert. Dit heeft consequenties voor contexten waarmee we ons identificeren, en die ons een plaats geven in de moderne wereld. Rosa zegt hierover: “Reële locaties zoals hotels, banken, universiteiten en industriële complexen neigen ertoe in ‘niet-locaties’ te veranderen, dat wil zeggen: plaatsen zonder geschiedenis, identiteit of verband [...]” (Rosa, 2016, p. 19).

De tweede vorm van versnelling, die van maatschappelijke veranderingen gaat over het tempo waarin veranderingen elkaar opvolgen, van allerlei sociaal-culturele aard, zoals: “mentaliteiten en waarden, modes en leefstijlen, sociale verbanden en verplichtingen, groepen, klassen en milieus, sociaal bepaald taalgebruik en praktische omgangsvormen en gewoontes” (Rosa, 2016, p. 20). Rosa merkt hierbij op dat dit empirisch lastig aan te tonen is, onder andere omdat binnen de sociologie geen consensus bestaat over indicatoren van werkelijke veranderingen. Maar gebruikmakend van idee van de ‘krimp van het heden’ meent Rosa toch dat daarmee deze versnelling waar te nemen is. Maatschappelijke versnelling kan dan worden gedefinieerd als: “de toename van de vervalsnelheid van de betrouwbaarheid van ervaringen en verwachtingen en als de verkorting van de als heden te bepalen tijdvakken” (Rosa, 2016, p. 21). Met andere woorden: we ervaren dat wat we als sociaal-cultureel geldig beschouwen, zich in rap tempo vernieuwt, en dat de ervaring van het hier en nu steeds sneller voorbijgaat. Hierdoor wordt het steeds lastiger om aan de hand van die ervaringen betekenis te geven aan het verleden. Rosa maakt dit concept concreet door te reflecteren op de vervalsnelheid van onze praktische dagelijkse kennis. Als we daarbij stilstaan constateren we al gauw dat gegevens van vrienden, allerlei tarieven en openingstijden van bedrijven, maar ook populariteit van beroemdheden, politici, banen en relaties in een hoog, zo niet- steeds hoger tempo wisselen. Volgens Rosa is voldoende bewezen dat bijvoorbeeld de snelheid van verandering van beroepskeuze nu veel meer normaal is dan vijfenzeventig jaar geleden, toen het al heel wat was om een ander beroep dan dat van je ouders te kiezen. Of bijvoorbeeld de toegenomen frequentie van scheidingen en opkomst van samengestelde gezinnen: de vorm van samenleven die men kiest kan binnen het leven meerdere keren veranderen, en dit is niet altijd zo geweest, behalve dan als noodlottige oplossing en niet als voorkeur.

De derde vorm van maatschappelijke versnelling, namelijk die van het levenstempo, blijkt uit dat mensen constant 'gebrek aan tijd' ervaren in moderne samenlevingen. Het betreft dus de ervaring op individueel niveau, en resulteert in een notie van die ervaring die veel mensen herkennen: het gevoel dat de tijd voorbijvliegt, en er nooit genoeg van is om alle dingen te doen die je wilt doen. Rosa merkt op dat dit derde type versnelling in de westerse samenleving niet logisch, eerder onlogisch, samenhangt met de andere twee soorten versnelling. Want je zou verwachten dat de technische versnelling zou moeten leiden tot een bepaalde efficiëntie van onze tijdsbesteding, waardoor we juist meer tijd over zouden moeten hebben. Hij licht dit toe met de uitvinding van e-mail, waardoor we in vergelijking met het schrijven, printen en versturen van een papieren brief nog maar de helft van de tijd nodig zouden hebben. Maar het blijkt dat we sinds de uitvinding van e-mail juist veel meer tijd zijn gaan besteden aan schriftelijke communicatie, en niet minder. Rosa beschrijft met dit soort voorbeelden de paradox⁶ van technologische en economische ontwikkelingen, waarbij de verwachting is dat mensen meer tijd over zouden hebben voor andere dingen en het tegendeel waar blijkt te zijn: we hebben juist steeds meer het gevoel gekregen minder tijd te hebben. Rosa definieert de versnelling van het tempo van het leven als: "de toename van het aantal handeling-of belevenisepisodes per tijdseenheid en is als zodanig het gevolg van de wens of de gevoelde behoefte om meer te doen in minder tijd" (Rosa, 2016, p. 24).

Op basis van de drie soorten maatschappelijke versnelling stelt Rosa de vraag hoe het dan mogelijk is dat we deze paradox blijkbaar in stand houden, als we er eigenlijk last van hebben. Rosa zoekt de verklaring hiervoor in de drijfveren van de maatschappelijke versnelling.

Drijfveren van de maatschappelijke versnelling

Rosa noemt drie mechanismen die de versnelling al sinds het begin van de vroegmoderne tijd in beweging hebben gezet en houden: (1) de maatschappelijk economische drijfveer ingegeven door het principe van concurrentie in de

⁶ Zie ook Skidelsky en Skidelsky (Skidelsky & Skidelsky, 2013) reflecterend op 'de vergissing' van Keynes met betrekking tot de these dat via het kapitalisme mensen meer geld zouden gaan verdienen, en dat zij minder zouden gaan werken om zo de overige tijd te besteden aan het goede leven, zoals politiek engagement, vrijwilligerswerk, schone kunsten, et cetera. Die these is maar voor de helft waarheid gebleken. Gebleken is dat de (westerse) mens inderdaad exponentieel meer is gaan verdienen, maar niet minder -eerder meer- is gaan werken. De theorie van Keynes is een belangrijke onderlegger voor de liberale kapitalistische economie.

kapitalistische samenleving, (2) de veranderde culturele drijfveer van de belofte van de eeuwigheid naar een vervuld leven hier en nu, en (3) de daarmee samenhangende logica van de versnellingskringloop.

De eerste drijfveer bestaat eruit dat de principes van de kapitalistische economie de door de technische versnelling ontstane tijdswinst ongedaan maken. De principes van groei en concurrentie zijn namelijk fundamenteel belangrijk in het kapitalisme. Kapitalisme kan niet zonder groei, uitgedrukt in financiële winst. En tijdsbesparing op arbeid levert de mogelijkheid tot winst op. Er moet een steeds grotere winst gemaakt worden om te blijven investeren en om productie en consumptie aan te blijven jagen om de concurrentie voor te blijven. Dus binnen dit systeem zal de vrijgekomen tijd als gevolg van technische versnelling niet worden vrijgegeven voor vertraging. Rosa constateert dat de principes van investeren en concurreren diep zijn doorgedrongen in vrijwel alle domeinen van het moderne Westen. Het principe van concurrentie en winst maken geldt niet alleen meer voor commerciële bedrijven, maar ook voor andere zaken zoals: onderwijs, wetenschap, kunst en zorg. Om niet buiten de boot te vallen moet het individu eveneens concurreren om bij te dragen aan, en te consumeren in dit systeem. Het systeem heeft het individu nodig en andersom. Ook is volgens Rosa de concurrerende winstgerichte houding ook verinnerlijkt in onze percepties van sociale relaties, verwijzend naar vacaturesites en datingsites, et cetera, alwaar mensen zichzelf als een product aan de ander moeten aanprijzen.

De tweede drijfveer van de maatschappelijke versnelling is cultureel van aard. Ze is gerelateerd aan een grote wijziging van de moreel spirituele achtergrond in het westen, waarin als gevolg van secularisatie het tijdsperspectief om het goede te doen of te bereiken fundamenteel wijzigde. Het ultieme doel van het leven veranderde van het goede doen met het oog op de belofte van de eeuwigheid naar het goede doen om het maximale uit het leven hier en nu te halen. In de seculiere tijd zijn we steeds meer overtuigd geraakt van het streven naar het goede en vervulde leven nu, in plaats van te investeren in wat er zich na de dood afspeelt. Volgens Rosa is dat niet enkel voorbehouden aan mensen met religieuze overtuigingen: "Ongeacht of mensen nu nog religieuze overtuigingen hebben of niet, hun streven, verlangens en hoop zijn over het algemeen gericht op het aanbod, de mogelijkheden en de rijkdommen van deze wereld" (Rosa, 2016, pp. 35–36). Dit leidt tot de moderne westerse culturele logica zoveel mogelijk intense ervaringen op te willen doen in *dit* leven, ongeacht of men uitgaat van het bestaan van een hiernamaals: "Het hele leven, met al zijn diepte-en hoogtepunten en ingewikkeldheid zo goed mogelijk te genieten, wordt nu het centrale streven van de moderne mens" (Rosa, 2016, p. 36).

En om zoveel mogelijk van deze ervaringen te realiseren heeft de moderne mens het levenstempo verhoogd. Volgens Rosa ziet de moderne mens de versnelling van het levenstempo als oplossing voor het ultieme probleem van de mens: de eindigheid. We maken daarbij gebruik van de technologische versnellingen die de wereld te bieden heeft, maar we hebben al gezien dat de mens niet geneigd is de vrijgekomen tijd aan andere doelen dan groei of versnelling te besteden, dus het resultaat blijft uit.

De derde drijfveer is de uitkomst van een interne logica, als consequentie van de eerste twee. Deze drijfveer typeert Rosa namelijk als een versnellingskringloop: een zichzelf versterkend systeem dat zich onophoudelijk vanzelf voortbeweegt (Rosa, 2016, p. 38). Aanvankelijk legt Rosa de versnellingskringloop uit als: “de interne logica van de arbeidsdeling of de functionele differentiatie, die de steeds grotere snelheid van de maatschappelijke processen in eerste instantie mogelijk maakt en ze vervolgens ook vereist [...]” (Rosa, 2016, pp. 37–38). Deze derde drijfveer is minder helder geformuleerd dan de eerste twee, want die zijn duidelijk te relateren aan een veranderd wereldbeeld in de moderniteit, opgedeeld in (1) economische en (2) ideologische of moreel spirituele aspecten van het leven. Rosa beschrijft zijn derde drijfveer als een door die twee veranderingen ontstane onstilbare kracht. Opvallend is dan ook dat Rosa in de uitwerking van de derde drijfveer al gauw terugkeert tot de drie eerdergenoemde categorieën: technische versnelling, versnelling van de maatschappelijke verandering en versnelling van het levenstempo. Want die drie vormen van versnelling: “hebben samen geleid tot een zichzelf versterkend ‘feedbacksysteem’ dat onophoudelijk vanzelf voortbeweegt” (Rosa, 2016, p. 38). De derde drijfveer is systemisch van aard en betreft dus het principe van een zichzelf in standhoudende versnelling, door de combinatie van de technische versnelling, de versnelling van het tempo van maatschappelijke veranderingen, en versnelling van het levenstempo van de mens om zo maximaal mogelijk de eerste twee versnellingen bij te houden.

Al met al ziet Rosa maatschappelijke versnelling als probleem voor allerlei zaken in de wereld, die voor de mens betrekking hebben op het goede leven. Hoe moeten we omgaan met de versnelling en welke consequenties heeft de versnelling precies?

Helpt verlangzaming?

Het is voor de hand liggend om te denken dat als maatschappelijke versnelling het probleem is, maatschappelijke verlangzaming het medicijn zou zijn. Rosa onderscheidt een aantal vormen van maatschappelijke verlangzaming (Rosa, 2016, pp. 41–48).

Als eerste stelt Rosa dat er *natuurlijke grenzen* aan snelheid zijn. Zo blijft de lengte van een dag immers 24 uur, bestaan er biologische grenzen van het lichaam in wat we aankunnen aan versnelling bijvoorbeeld aan tijd die we nodig hebben om te herstellen van een virus, en draait de aarde in ongeveer 365 dagen om de zon, et cetera. Deze processen kunnen we niet of nauwelijks serieus beïnvloeden. Ten tweede zijn er in de wereld *verlangzamingsoases* te vinden. Dit zijn van de maatschappelijke meerderheid uitgesloten of teruggetrokken groepen, zoals de Amish, of een vergeten eiland of specifieke stam die ergens in een regenwoud ontdekt wordt. We weten inmiddels ook dat deze territoriale, sociale en culturele niches zullen verdwijnen wanneer zij niet bewust tegen versnelling worden beschermd. Als derde constateert Rosa dat er *disfunctionele* en *pathologische verlangzaming als bijproducten* zijn ontstaan vanuit de maatschappelijke versnelling. Denk hierbij aan verkeersfiles, burn-outs, depressies. Ze zijn onaangenaam en leiden noodgedwongen tot vertraging van het levenstempo. Daartegenover bestaan er, als vierde, vormen van *intentionele verlangzaming*. Volgens Rosa zijn deze intentionele vormen er in twee soorten. Namelijk de functionele kortstondige, gekozen vormen zoals: een retraite in een klooster, een yogacursus, het lezen van zelfhulpboeken, enzovoorts. Opmerkelijk is dat deze vormen doorgaans gezocht worden met als doel juist weer de versnelling bij te kunnen houden. Daarnaast zijn er ideologische, oppositionele vormen van verlangzaming, ingezet door meestal fundamentalistische maatschappelijke bewegingen, die volgens Rosa doorgaans radicaal en antimodern van aard zijn. Dit zijn bewegingen die in hun wereldbeeld de moderniteit, en dus ook de versnelling verwerpen en zich daartegen verzetten. Ten slotte, als vijfde vorm van verlangzaming, noemt Rosa wat volgens hem de algehele consequentie van de maatschappelijke versnelling is, namelijk de '*razende stilstand*'. Het idee hierbij is dat er geen diepgaande veranderingen meer mogelijk zijn, en de samenleving lijdt aan een structurele en culturele verstarring. De samenleving beschikt niet langer over nieuwe visies en kan nagenoeg alleen maar doorgaan met concurreren en groeien volgens de versnellingskringloop. Groeien om het groeien dus.

Volgens Rosa zijn de krachten van de versnelling systematisch sterker dan de krachten van de verlangzaming, en daarom zullen de vormen van verlangzaming, zoals beschreven, onvoldoende blijken om het tij te keren (Rosa, 2016, p. 49). Het gevolg is volgens Rosa dat er de mogelijkheid ontstaat van extreme verlamming van de samenleving als geheel, en vervreemding op individueel niveau. Daarbij trekt Rosa een parallel tussen hoe zinloosheid op individueel niveau tot een depressie kan leiden, in vergelijking met de samenleving waarin de maatschappelijke versnelling ook kan leiden tot "[...] het idee van het einde van de doelgerichte geschiedenis [...]" (Rosa, 2016, p. 51). En op dat punt verandert Rosa's beschrijvende kritische

theorie over de gevolgen van maatschappelijke versnelling in een normatieve maatschappijkritiek. Tot hier is Rosa's theorie op te vatten als beschrijvende theorie en een functionalistische kritiek op hoe de versnelling van de samenleving leidt tot disfunctionaliteit en pathologie. Maar Rosa stelt zich ook de vraag wat een en ander betekent voor de opvattingen van de moderne mens over wat het goede leven is, en wat hierin de rol van de samenleving is.

De gevolgen van maatschappelijke versnelling voor het moderne goede leven van het individu

Net als Taylor en Nussbaum, stelt ook Rosa vast dat in de moderniteit het goede leven gekenmerkt wordt door de belofte van het autonome leven. Aanvankelijk heeft maatschappelijke versnelling het autonome leven juist mogelijk gemaakt. De technologische versnelling heeft geleid tot een comfortabeler leven met minder leed. De versnelling van maatschappelijke veranderingen leidde tot meer vrijheid in levensbeschouwelikheden en samenlevingsverbanden. En de daarbij behorende versnelling van het levenstempo om deze veranderingen bij te kunnen houden, heeft in zekere zin de mens ook de optie gegeven om meer doelen te verwezenlijken gedurende het leven, wat in de moderne moraal als goed beschouwd wordt. Maar uiteindelijk is de maatschappelijke versnelling onderdeel geworden van een paradox in moderne westerse samenlevingen. Want deze worden gekenmerkt door een grotere afhankelijkheid vanwege de toegenomen complexiteit en mogelijkheden, terwijl meer onafhankelijkheid nu juist de belofte was. Volgens Rosa hangt dat samen met het streven naar maximale efficiëntie en groei, voortkomend uit de dominante ideologie van het kapitalisme die als vliegwiel fungeert in de maatschappelijke versnelling. Er vinden steeds meer, en steeds complexere interacties plaats in productie- en procesketens die niet mogen stagneren om deze beoogde efficiëntie en groei vol te houden. Deze complexiteit wekt de verwachting dat er strenge maatschappelijke en ethische normen zouden moeten ontstaan die het individu sturen, ter voorkoming van het falen van het systeem. Maar het tegendeel blijkt het geval te zijn: in moderne westerse samenlevingen staat sinds de Verlichting het streven naar autonomie, opgevat als individuele en liberale zelfbeschikking ten aanzien van allerlei facetten van het leven zeer hoog in het vaandel (Rosa, 2016, pp. 79–80). In wezen lijkt de vrijheid om zelf de norm te bepalen de voornaamste norm. Sociale, religieuze of anderszins culturele normen lijken verdwenen, vervaagd of een keuze geworden: “ [...] het individu [wordt] geconfronteerd met een enorm scala aan opvattingen over wat het goede leven is, en met een enorm aanbod van mogelijkheden in vrijwel alle

aspecten van het leven" (Rosa, 2016, p. 80). Het lijkt erop dat maatschappelijke versnelling leidt tot complexe afhankelijkheid, die niet goed past bij moderne moraal van de individuele vrijheid. Ook Rosa zegt, net als Taylor (Taylor, 1994a) die daarbij gebruik maakt van De Tocquevilles theorie over de comfortabele maar passieve en van de overheid afhankelijke burger, dat er een nieuwe machthebber is waardoor mensen het gevoel hebben zich te moeten onderwerpen aan sturende maatschappelijke imperatieven (Rosa, 2016, p. 81). In Taylors theorie wordt deze machthebber geduid als het juk van efficiëntie en bureaucratie leidend tot negatie van sterke waarderingen en afname van politiek engagement, en Rosa ziet deze zaken als onderdeel van het regime van de maatschappelijke versnelling. In de praktijk mondt dit uit in de retoriek van het 'moeten': we kunnen eindeloze lijstjes maken van zaken die we menen te 'moeten' doen. Het zijn de dingen waar we eigenlijk het nut niet van inzien, ons niet mee verbonden voelen, maar die we toch denken te moeten doen. Het lijkt dan voor de hand liggend dat bewustzijn van die zaken, en reflectie op ons handelen daarbij dit probleem zou kunnen verhelpen. Maar we hebben reeds gezien dat de productie- en procesketens, noodzakelijk voor groei en efficiëntie, steeds complexer geworden zijn. Weinigen van ons, wellicht niemand, zal daadwerkelijk de volledige complexiteit van die processen, met de bedoelingen van iedere schakel daarin kunnen overzien. En dus vertrouwen we vaak maar op wat zich aandient, en nemen we over wat mensen die vóór ons een rol of taak hadden in die processen, ons daarover leren. Dus de meeste mensen voegen zich in dit systeem. De eindeloze ketens van onderlinge afhankelijkheid zorgen voor regulatie en synchronisatie in de vorm van door het temporele gekenmerkte normen. Denk aan deadlines, doorloopplanningen, de macht van de korte termijn, de logica van de directe bevrediging en de directe reactie. Mensen doen dus veel dingen waar zij zich niet mee verbonden voelen, en zijn in die zin vervreemd van zichzelf. Deze mechanismen leiden tot mentale klachten zoals: depressie, schuldgevoel, stress, enzovoorts (Rosa, 2016; Taylor, 2011). Gezien de versnellingskringloop lukt het namelijk vaak niet om te voldoen aan deze maatschappelijke verwachtingen (Rosa, 2016, pp. 80–81). Op dit punt laat Rosa zien dat de problematiek voortkomend uit maatschappelijke versnelling, net zoals conventionele religieuze ideologieën, een heteronome werking kunnen hebben op het individu. Want volgens Rosa lijkt het schuldcomplex dat de moderne mens ervaart onder het juk van het 'moeten' sterk op wat psychologen hebben geconstateerd bij streng religieuze mensen. Aan de ene kant wijst hun institutionele kerk hen erop zich te moeten schamen en schuldig te voelen over bepaald gedrag, en aan de andere kant belooft dezelfde kerk hen hoop en verlossing (Rosa, 2016, p. 82). Volgens godsdienstpsycholoog Kenneth Pargament kan gelovig zijn inderdaad die uitwerking hebben op de (mentale) gezondheid wanneer dit geloof samengaat

met onder andere een straffend, afstandelijk en controlerend godsbeeld en een onvoldoende zelf onderzochte en geïnternaliseerde manier van gelovig zijn (Pargament, 2002). Dit duale ideologische mechanisme waar Rosa naar verwijst en waarvan Pargament het bewijs levert voor de gevolgen ervan voor de mentale gezondheid, van enerzijds straffend en sturend, en anderzijds belonend met de belofte van het goede leven, is vergelijkbaar met dat wat we in moderne westerse samenlevingen terugzien vanuit de kapitalistische liberale ideologie, die achter de versnellingskringloop schuilgaat. En daarom meent Rosa dat de maatschappelijke versnelling en de consequenties ervan ook een politieke kwestie zouden moeten zijn, en niet enkel een tragische constatering voor het goede leven van het individu. Die kritiek vormt dus ook een onderdeel van zijn theorie.

Het dictaat van de versnelling is een politieke kwestie

Rosa meent dat maatschappelijke versnelling een bedreiging is voor het goede leven omdat deze onvoldoende leidt tot leven op basis van bewuste normatieve principes, maar veel eerder uitmondt in "[...] de *stomme normatieve kracht* van vergankelijke normen, die zich in de vorm van deadlines, planningen aan ons opdringen" (Rosa, 2016, p. 53). Rosa spreekt zelfs van versnellings-totalitarisme waar het moderne individu, vaak onbewust, onder te lijden heeft. De moderne mens heeft al snel het gevoel mee te moeten doen met de productieve, efficiënte samenleving, wil men volwaardig meetellen. Bovendien stelt Rosa dat de manier waarop we in de wereld staan sterk veranderd is door de versnelling. Het heeft weerslag op hoe we ons verbonden weten met medemensen en de samenleving (sociale wereld), onze plaats in ruimte en tijd, natuur en levenloze objecten (objectieve wereld), en onze beleving en percepties van dit alles (subjectieve wereld). Het is een sterke verandering van ons 'in-de-wereld-zijn' (Rosa, 2016, p. 54). De maatschappelijke versnelling is wat Rosa betreft totalitair te noemen omdat: (1) het een macht betreft die druk uitoefent op alle subjecten; (2) het onmogelijk is eraan te ontkomen; (3) ze aanwezig is in alle domeinen van het leven, en (4) het moeilijk is om haar te bestrijden of te bekritisieren (Rosa, 2016, p. 63). Met de geconstateerde kwalificatie van maatschappelijke versnelling als totalitair, positioneert Rosa zijn theorie als een maatschappijkritische theorie. Het betreft een normatieve kritiek en Rosa vat deze als volgt samen:

Het doorslaggevend punt in mijn ontwerp van een kritische theorie is daarom het feit dat dit dwangregime in de regel niet als een maatschappelijke constructie wordt gezien. Het dictaat van de

versnelling doet zich niet aan ons voor in de vorm van normatieve eis of regels (die in principe steeds ter discussie kunnen worden gesteld, bestreden of genegeerd) en speelt in politieke debatten geen enkele rol. Tijd wordt nog altijd ervaren als iets zuiver natuurlijk, en we verwijten onszelf dat we slecht met onze tijd omgaan wanneer die ons door de vingers lijkt te glippen. Tot op heden is tijd een grootheid die buiten de politiek staat. (Rosa, 2016, p. 65)

Temporele normen zijn de belangrijkste normen van de moderne liberale samenleving geworden, terwijl ze niet of nauwelijks worden bekritiseerd (Rosa, 2016, p. 82). Het nastreven van deze temporele normen (deadlines, planningen, bijbehorende beloningen, vergroting van efficiëntie, enzovoort) wordt impliciet onderbouwd middels de belofte van reflexieve tijd en autonomie, die deze normen verondersteld worden mogelijk te maken (Rosa, 2016, p. 83). Maar hoe zijn de temporele normen dan anders dan morele, politieke of religieuze normen van andere tijdperken of culturen? De overeenkomst is gelegen in het feit dat ze evengoed een sociaal constructie zijn, maar het grote verschil is dat er geen expliciete ethos bestaat waarin ze zijn vormgegeven, noch politiek zijn. Ze functioneren als natuurwetten die niet ter discussie kunnen worden gesteld. Ze zijn de mensheid als het ware 'overkomen'. Daarom wordt er volgens Rosa nooit een moreel of politiek debat gevoerd over de macht van de deadline of de imperatief van snelheid (Rosa, 2016, p. 83). Verwijzend naar Jürgen Habermas, Charles Taylor en Johan P. Arnason die allen het project van de moderne tijd beschrijven als de belofte van autonomie in de zin van morele zelfbeschikking, stelt Rosa vast dat het totalitaire karakter van de maatschappelijke versnelling voor die belofte een bedreiging is. Rosa definieert autonomie als:

[...] de belofte om de eigen doelen, waarde, paradigma's en praktijken van het goede leven zoveel mogelijk onafhankelijk van druk van buitenaf en niet gehinderd door externe beperkingen te kunnen bepalen. Het is de belofte dat de inrichting van ons leven het resultaat zal zijn van culturele, filosofische, sociale, ecologische en religieuze overtuigingen en strevingen, en niet van 'blinde' natuurlijke, sociale of economische invloeden. (Rosa, 2016, pp. 88–89)

Rosa benoemt dat een zinvol ontwerp van het leven betekent dat het individu aangewezen is op netwerken van betekenis, constitutieve betrekkingen en gemeenschappen, gelijk Taylors filosofie. Hij verwijst ook naar Rousseau en diens opvatting dat de autonomie alleen onder sociaal geconstrueerde levensvoorwaarden kan

worden gerealiseerd. Deze voorwaarden zijn het resultaat van democratische zelfbeschikking. Het discours van de temporele normen zou hier volgens Rosa onderdeel van uit moeten maken, maar dat doet het momenteel niet, of veel te weinig. De maatschappelijke versnelling is dus problematisch te noemen voor het moderne subject, omdat ze leidt tot vervreemding.

4.1.2 Vervreemding

Rosa stelt dat modernisering in de zin van maatschappelijke versnelling intrinsiek verbonden was met de verwerkelijking van het ideaal van de autonomie. De technische versnellingen hebben geleid tot meer gemak, minder (fysiek) leed en meer mogelijkheden, de versnelling van veranderingen in de maatschappij tot meer diversiteit in positieve vormen van individualisme, en de verhoging van het levenstempo tot de mogelijkheid om meer doelen te realiseren. Ooit was het dankzij deze ontwikkelingen dat een meer autonoom leven als individu mogelijk werd. Maar volgens Rosa heeft echter het proces van versnelling de verwezenlijking van dat ideaal ingehaald. Versnelling bepaalt nu het tempo, ook al gaat de logica ervan zelfs tegen autonomie in (Rosa, 2016, p. 89). Autonoom zijn betekent te leven naar wat we als het goede beschouwen. Maar het dictaat van de maatschappelijke versnelling dwingt tot heteronomie in plaats van dat ze een gunstige omstandigheid vormt voor autonomie. Rosa zegt over deze steeds breder wordende kloof tussen de moderne belofte van de autonomie en het (ver)slaaf(d) zijn aan maatschappelijke versnelling het volgende: “Naar mijn idee leiden de sociale omstandigheden waarin maatschappelijke actoren onveranderd verplicht zijn aan ethische opvattingen over zelfbeschikking - die echter door de structurele condities van hun handelen systematisch worden uitgehold -, noodzakerlijkerwijs tot maatschappelijke vervreemding” (Rosa, 2016, p. 91). Met andere woorden: het is niet te doen voor de mens om te moeten leven naar de moderne moraal van de autonome, zelfbeschikkende mens, terwijl diens keuzes en handelen eerder bepaald worden door de temporele normen dan door principiële opvattingen over het goede leven. Dit leidt tot fundamentele vervreemding, als gevolg van de paradoxale opdracht die ervanuit gaat. Rosa legt vervreemding uit als niet-authentiek handelen, en dat doen we door veranderingen door te voeren waar we niet achter staan – onder andere op grond van het temporeel normatief geladen credo dat veranderingen goed zijn, en stilstand achteruitgang betekent. Als voorbeelden noemt Rosa bijvoorbeeld overwerken terwijl je je gezin (en jezelf) beloofd hebt om vanavond thuis te zijn, of het doorvoeren van onderwijsvernieuwingen waar je inhoudelijk het nut niet van inziet, of toch blijven

massa-consumeren terwijl we weten dat dit schadelijk is voor de planeet en ook niet onuitputtelijk zal blijken, enzovoorts: de spagaat waarin we ons bevinden is in alle private, publieke en politieke domeinen van het leven terug te vinden. En hoewel we weerstand voelen bij dergelijke 'slechte keuzes', omdat ze op één of andere manier tegen wat we als het goede beschouwen indruisen, maken we ze toch vaak. Ook is het zeer eigenaardig dat maar zelden iemand ons feitelijk dwingt tot zulke keuzes: "[...] steeds handelen we vrijwillig en tegelijkertijd in strijd met onze 'eigenlijke' wil" (Rosa, 2016, p. 92). Een uiteindelijk nog groter probleem van dit fenomeen is dat wanneer een dergelijke toestand lang genoeg voortduurt, we uiteindelijk vergeten wat dan onze doelen en intenties waren. We vervreemden dus van onze bedoelingen, voorkomend uit wat we eigenlijk beschouwen als het goede. Het tegenovergestelde van een gevoel van vervreemd zijn, is de notie van 'je thuis voelen'. Rosa constateert dat de mens zich als gevolg van versnelling steeds minder thuis is gaan voelen: "Als het tegendeel van vervreemding is dat we ons [...] 'thuis' voelen, dan kunnen we gerust stellen dat het laatmoderne subject zich vaak in zijn eigen doen en laten niet (meer) prettig of 'thuis' voelt" (Rosa, 2016, p. 99). Hoewel Rosa dit 'thuis voelen' in zijn uitwerking van vijf aspecten waarvan de mens vervreemd is pas opvoert bij de 'vervreemding van de handelingen', lijkt het erop dat 'zich thuis voelen' een belangrijke notie is om te duiden wanneer we ons dan niet vervreemd voelen.

Vier objecten van vervreemding

Naast deze algemene noties van vervreemding beschrijft Rosa een aantal specifieke zaken waarvan de mens dan vervreemd is geraakt, te weten: 'de ruimte', 'de dingen', 'handelingen' en 'tijd'.

Om te beginnen vervreemdt de mens als gevolg van versnelling van *de ruimte* (Rosa, 2016, p. 94). De digitale globalisering maakt het mogelijk dat het sociale en fysieke steeds minder samenvallen: we gaan allerlei relaties en interacties aan met mensen op grote fysieke afstand. Omdat de snelheid waarmee we dit kunnen doen enorm is toegenomen, en de kosten bizar laag zijn (denk aan de prijzen van vliegtickets) zappen we als het ware door de ruimte, zonder dat we echt ingebed raken in die ruimtes, opgevat als plaatsen in de wereld. Onze manier van reizen is zo snel geworden dat we nauwelijks zintuigelijk waarnemen wat er verandert, en doorgaans nemen we dat ook in een soort cocon waar (vanuit een auto, trein of vliegtuig) waardoor er ook nog een zekere afstand is tot wat we wel waarnemen. Daarnaast kunnen we heel veel interacties en transacties ook verrichten zonder

überhaupt te reizen. Dat was met de opkomst van de telegrafische techniek en de telefoon al zo, maar is in nog groter tempo veranderd met de opkomst van mobiele en digitale communicatietechnologieën. Kort gezegd: de wereld is meer binnen handbereik gekomen, en om daar te geraken hoeven we ons nauwelijks te verbinden met de veranderingen onderweg, of zelfs überhaupt niet.

Ten tweede vervreemden we van *de dingen* (Rosa, 2016, p. 95). Vanwege de toegenomen snelheid waarmee we de dingen vervangen, vervreemden we van de dingen. Zolang we voorwerpen die we gebruiken (herhaaldelijk) repareren wanneer ze kapot gaan raken we er meer aan gehecht, worden ze als het ware onderdeel van ons levensverhaal, en voelen we ons juist met die voorwerpen vertrouwd: ze worden deel van ons zelf. Rosa verwijst op dit punt naar Taylors poreuze zelf, dat in verbinding staat met alles in de wereld waarmee we een relatie aangaan (Rosa, 2016, p. 96). We vervreemden van de dingen omdat we juist die relaties niet of nauwelijks meer aangaan met onze bezittingen. Deels komt dat omdat de technologische toepassingen en dus de compatibiliteit van in ieder geval technische voorwerpen met de wereld in hoog tempo wijzigen (technische versnelling), maar vervangen in plaats van repareren is ook een mentaliteit geworden, en wat modieus is, wijzigt zich ook sneller (versnelling van cultureel maatschappelijke veranderingen). Kortom: hoewel we meer, en meer tijdelijke dingen willen en kunnen krijgen, voelen we ons er steeds minder mee verbonden.

Als derde vervreemden we van *onze eigen handelingen* (Rosa, 2016, p. 99). Rosa onderscheidt hierbij een aantal categorieën van handelen, of liever contexten waarin die handelingen plaatsvinden. Ten eerste is er sprake van vervreemding van onze handelingen ten aanzien van de dingen om ons heen. We hebben de dingen om ons heen, en we zijn in bepaalde ruimtes, met bepaalde bedoelingen: ze dienen een bepaalde taak, functie, genot of behoefte. Om de dingen als zodanig te gebruiken voeren we allerlei handelingen uit. Rosa constateert dat onze handelingen door de versnelling voortdurend niet toereikend lijken te zijn. We proberen bijvoorbeeld nieuwe dingen in gebruik te nemen en te begrijpen, maar komen vaak niet verder dan de 'quick start – handleiding'. Er is simpelweg vanwege de versnelling niet de tijd, of we nemen deze nochtans niet, om onze nieuwe dingen volledig te begrijpen, om ze ons 'eigen' te maken. Bovendien vernieuwen de dingen zich weer zo snel dat het ook niet motiveert om het ding volledig te willen begrijpen, want voordat we dat punt hebben bereikt, is het ding in kwestie alweer vervangen door een nieuwer model. Ten tweede heeft de vervreemding van handelingen ook betrekking op handelingen die nodig zijn voor het nemen van grote beslissingen in het leven, zoals een beroep op studiekeuze, onze relaties of

hoe we onze financiële zekerheid voor onze oude dag regelen, enzovoorts. Hij wijst erop dat de moderne jongvolwassene verondersteld wordt te kunnen achterhalen wat hij of zij eigenlijk precies zou willen, en dan ook nog in staat moet zijn om de daarbij passende route te vinden. Voor de Nederlandse situatie geldt dan ook nog eens dat er geen ruimte is om daarin verkeerde beslissingen te nemen, gezien efficiëntiebeleid met betrekking tot onderwijs en werk, zoals de prestatiebeurs. Daar komt bij dat juist jongvolwassenen net bezig zijn te ontdekken wat het leven voor hen betekent en in zou kunnen houden. Het lijkt dus een onmogelijke opgave voor een jongvolwassene om zulke ontdekkingen in een efficiënt denkkader te doen, dat onderhevig is aan de versnellings-kringloop. Als derde noemt Rosa de vervreemding van onze professionele handelingen, als gevolg van digitalisering en globalisering. Technologische versnelling heeft geleid tot voortdurend bereikbaar en beschikbaar zijn, en de versnelling van culturele veranderingen heeft dit gecultiveerd. Om met het laatste te beginnen: bij veel professionals leeft de norm om binnen een bepaalde tijd altijd een e-mail te beantwoorden bijvoorbeeld – en vaak is dat zelfs bedrijfsbeleid. Interessant genoeg is de gecultiveerde versnelling lang niet altijd de meest efficiënte, al was het daar wel om te doen. Wanneer mensen elkaar niet goed begrijpen via een e-mailbericht mondt dat nogal eens uit in een poging tot dialoog via e-mail. Had de ontvanger echter direct contact gezocht (bellen, vis-a-vis), dan is de kans groot dat beide minder tijd kwijt waren geweest en het resultaat op inhoud én relatie bevredigender was geweest. Rosa merkt op dat de laatste decennia in allerlei beroepsgroepen de klacht dat zij minder aan hun kerntaken toekomen, als gevolg van digitalisering en bovenmatige hoeveelheden administratieve procedures, fors is toegenomen (o.a. bij docenten, onderzoekers, verpleegkundigen, artsen, etc). Rosa concludeert, ook op basis van diverse empirische onderzoeken onder alle bevolkingsgroepen in westerse landen, dat velen ervaren te weinig toe te komen aan wat men werkelijk belangrijk acht en wilt doen, en omgekeerd: “mensen doen vrijwillig iets wat ze niet ‘werkelijk’ willen doen” (Rosa, 2016, p. 103). Ze zijn vervreemd van zichzelf. In het kort gezegd verrichten we meer handelingen waar we niet echt achter staan maar denken we te moeten; vinden deze handelingen – en de ervaring daarbij- plaats in alle domeinen van onze levens, en is het argument voor de handelingen vaak gebaseerd op verbetering en efficiëntie terwijl het tegenovergestelde de uitkomst is. We weten dit, en tóch doen we het.

Ten vierde zijn we aan het vervreemden van *de tijd* (Rosa, 2016, p. 105). Hiermee doelt Rosa op hoe we de tijd ervaren, en grijpt daarbij terug op de in empirisch onderzoek vastgestelde ‘subjectieve tijdsparadox’: “Die komt erop neer dat beleefde en herinnerde tijd als het ware omgekeerd evenredig aan elkaar zijn”

(Rosa, 2016, p. 105). Dat wil zeggen dat in het moment zelf de tijd sneller lijkt te gaan naarmate we meer beleving hebben bij, of meer onder de indruk zijn tijdens onze verrichtte activiteiten, terwijl we achteraf dan juist terugkijken op een lange dag. En omgekeerd hebben we het idee dat de dag voorbij is gevlogen wanneer deze bijzonder saai was en vooral uit wachten bestond. Kortom: de perceptie van het verstrijken van de tijd in het moment, en de perceptie ervan achteraf is *kort-lang* of *lang-kort*, naar gelang de diepte van indrukken en ervaringen tijdens de activiteiten. Hoewel Rosa dat niet beschrijft, is het logisch om te bedenken dat er ook van alles tussen die twee uitersten in kan zitten: een relatief gewone dag met daarin een paar bijzondere momenten zal niet persé een kort-lang evaluatie van de tijd opleveren, maar eerder een half-half evaluatie van de tijdsbeleving. Hoe dan ook, volgens Rosa is er in de wereld van het moderne subject iets bijzonders aan de hand met dit fenomeen. Hij stelt dat sinds de opkomst van de digitalisering, inclusief de intrede van de televisie, er een nieuw type tijdsbeleving is ontstaan. Namelijk één die we waarnemen als *kort-kort*. De moderne mens kan gemakkelijk een paar uur per dag tamelijk doelloos zappen door streamingdiensten en televisie, klikken en swipen via tablets en smartphones en computerspelletjes spelen, terwijl in dat moment de tijd snel lijkt te gaan, maar achteraf ook als zodanig geëvalueerd wordt. Kort-kort dus. Volgens Rosa komt dat om dat ten eerste omdat er onvoldoende zintuigen worden aangesproken, terwijl dat bij iets als op reis gaan wel zo is. We nemen in de eerstgenoemde situatie vooral visueel en auditief waar, en dan enkel de uitsnede van ons waarnemingsveld (het beeldscherm). Onze zintuiglijke waarneming is niet compleet want waarneming via neus en huid ontbreken. Ten tweede stelt Rosa dat de verhalen die verteld worden via de digitale wereld gedecontextualiseerd zijn, en geen verband houden met onze identiteit. Dit gebrek aan een volledige zintuiglijke ervaring en de afstand van de digitaal vertolkte verhalen ten opzichte van wie wij zijn, leidt ertoe dat er geen herinneringsporen worden achtergelaten. Volgens Rosa is het niet aanleggen van herinneringen een noodzakelijke manier om ons te verhouden tot de versnellingssamenleving, want anders houden we immers het zich voortdurend versnellende levenstempo niet bij. Samengevat is door de versnelling onze perceptie van de tijd veranderd, en zijn we in de ban geraakt van het meemaken van zo veel mogelijk belevenissen en minder op het nastreven van betekenisvolle ervaringen.

Vijfde object van vervreemding: het subject zelf

Als vijfde object van vervreemding noemt Rosa niet zozeer een nieuw object, maar benadrukt hij hoe vervreemding van het zelf en vervreemding van de wereld met

elkaar samenhangen: “Vervreemding van het zelf en van de wereld zijn niet twee verschillende pathologieën, maar twee keerzijden van dezelfde medaille. Ze zijn het gevolg van ‘verstommen’ van de resonante relaties tussen zelf en wereld” (Rosa, 2016, p. 111). Rosa beschrijft hiermee de systemische aard van de problematiek.

Met ‘vervreemden van het zelf’ doelt Rosa op hoe het moderne subject vervreemdt van hierboven beschreven zaken: de ruimte, de dingen, de handelingen en de tijd - en hoe dat geheel diepgaand de manier waarop we in de wereld staan verandert, ten koste van het goede leven. De oorzaak ervan is de versnelde samenleving, en verlangzamen is volgens Rosa slechts minimaal mogelijk in bepaalde situaties die het individu zelf daadwerkelijk in de hand heeft. Bovendien lost verlangzaming het probleem niet op als het moderne subject niet anders in de wereld wil of kan staan. Want precies op dat punt, ten aanzien van hoe we in de wereld staan, ligt volgens Rosa de sleutel voor verandering. Hoe kan de mens zodanig in de wereld staan, dat de vervreemding wordt overwonnen of op z’n minst afgeremd? Want het gevolg van vervreemding is het verlies van zingeving en het verlies van eigen kracht om vermogens aan te wenden, beide noodzakelijk voor een goed leven. Volgens Rosa is een ‘resonante manier van in de wereld zijn’ essentieel voor kwaliteit van leven (Rosa, 2019, p. 459).

Resonantie als antithesis van vervreemding

Rosa meent dat eerdere duidingen van het tegenovergestelde van vervreemding, afkomstig uit de traditie van de kritische theorie zoals: de ware menselijke aard, identiteit, authenticiteit, autonomie, erkenning, van-betekenis-zijn, enzovoorts, niet toereikend zijn omdat ze weliswaar potentieel een onderdeel kunnen zijn van niet-vervreemding, maar niet gelijksoortig zijn als noemer (Rosa, 2019, p. 178). Wat Rosa betreft moet in de antithesis van vervreemding goed tot uitdrukking komen dat het gaat om een manier van verhouden tot de wereld. Hij ziet daarvoor een aanknopingspunt in Rahel Jaeggi’s formulering van wat vervreemding is, namelijk: een toestand van relatie-loosheid. Vervreemding treedt op wanneer relaties tussen subject en wereld dermate verzwakken dat ze verstillen of zelfs als bedreigend worden ervaren. Dit is de conceptuele basis voor Rosa waarop hij zich beroept in het definiëren van het omgekeerde van vervreemding: een responsieve en relevante relatie, omvat in het begrip ‘resonantie’ (Rosa, 2019, p. 178).

4.1.3 Resonantie

Om te begrijpen wat Rosa voorstelt met een ‘resonante manier van in de wereld zijn’ als antwoord op de vervreemding die het gevolg is van de versnelde samenleving, moet eerst duidelijk worden wat Rosa bedoelt met ‘een manier van in de wereld zijn’. Er wordt gedoeld op de relatie tussen de wereld en subject.

De relatie tussen het subject en de wereld

‘De wereld’ wordt door Rosa gedefinieerd als alles wat de mens tegen kan komen aan gebeurtenissen, andere levende wezens en levenloze objecten (Rosa, 2019, p. 34). De notie van het bestaan van de wereld gaat vooraf aan ons bewustzijn van deze gebeurtenissen en ontmoetingen: ze is er al, althans, daar gaan we doorgaans vanuit. We hebben gezien dat Taylor in dit verband spreekt over de noodzaak en onvermijdelijkheid van het vormen van een transcendentiaal kader. Wanneer we naar huis fietsen vanuit ons werk vragen we ons niet af of het huis er wel zal staan, uitgaande van het actuele veilige land dat Nederland te noemen is. Hoewel het bestaan van de wereld algemeen en objectief klinkt, is het juist subjectief, want het is de wereld waar het subject op dat moment vanuit gaat, zonder deze empirisch vast te stellen: “Subjects find themselves always already *embedded in or enveloped by and related to a world as a whole*, in what Heidegger might call a “worlding subjectivity” (Rosa, 2019, p. 34). De wereld omvat: andere mensen, door mensen gemaakte en natuurlijke voorwerpen, maar ook allesomvattende duidingen en concepten zoals: de natuur, het universum, geschiedenis, God, het leven en zelfs iemands eigen lichaam en emoties, aldus Rosa (Rosa, 2019, p. 195). Tot zover een definitie van ‘de wereld’, adequaat genoeg voor de duiding van de relatie tussen de wereld en het zelf.

‘Het subject’, of ‘het zelf’, door Rosa synoniem gebruikt, is een entiteit ten opzichte van de wereld die 1) ervaringen heeft, en 2) die impulsen en motieven omzet tot handelen of dat juist niet doet (Rosa, 2019, p. 34). In lijn met de fenomenologische traditie stelt Rosa dat het subject dus een relatie aangaat met diens wereld op basis van evaluaties, gelijk Taylors concept van sterke en zwakke waarderingsen, en bedoelingen. Rosa beschrijft, in navolging van onder andere Taylor, dat het algehele idee over het zelf sterk veranderd is de laatste vijf eeuwen. De moderne notie van het zelf is dat deze doorgaans opgevat wordt als letterlijk en figuurlijk de belichaamde tegenpool van de wereld. Letterlijk, want er is de notie van ‘ik’ door het subject herkend als het eigen lichaam, met een eigen geest vol van sensaties, gedachten en gevoelens dat zich verhoudt tot ‘de wereld’, dat wil

zeggen tot al het andere om het subject heen. En figuurlijk, want de moderne mens staat centraal in haar of zijn eigen wereld, en tracht zichzelf en alles in de wereld te objectiveren. Rosa laat zien dat dit niet altijd zo geweest is. Gebruikmakend van Taylors beschrijvingen van het moderne puntvormige - en gebufferde zelf tegenover de middeleeuwse notie van het poreuze zelf maakt Rosa duidelijk dat het moderne subject zich strikter is gaan onderscheiden van de wereld (Rosa, 2019, p. 33). Met een puntvormig zelf wordt bedoeld dat het moderne subject, als gevolg van het dominante rationeel naturalistische wereldbeeld geneigd is zich sterk te onderscheiden van alles wat buiten het eigen lichaam aanwezig is. Dus al het andere is de wereld. Het subject onderscheidt zich zo sterk dat het bewustzijn gereduceerd wordt, of dat althans poogt te doen, tot één duidelijke, afgebakende positie ten opzichte van al het andere: puntvormig dus (Taylor, 2011, p. 232). Door later in zijn werk te spreken over het gebufferde zelf benadrukt Taylor nog meer de veronderstelde grens tussen het zelf de wereld (Taylor, 2016). Het *poreuze* zelf daarentegen positioneert zich niet tegenover de wereld maar is er juist mee verweven. Met het poreuze zelf wordt bedoeld dat er een zekere openheid is naar de wereld, en dat het zelf en de wereld elkaar deels overlappen. Voorafgaand aan het moderne rationeel naturalistische wereldbeeld was er sprake van een meer spiritueel en magisch wereldbeeld, waarmee het poreuze zelf verweven was. Dit moet tot een andere perceptie van welbevinden hebben geleid. De pre-moderne mens kon gemakkelijk ten prooi vallen aan kwade geesten en energieën die, poreus als het zelf dus was, de persoon binnendrongen. Het was een zeer geaccepteerde verklaring voor allerlei ziektes en onbegrijpelijke verschijnselen. Het subject was meer onderdeel van en verweven met de wereld, in plaats van zich verhoudend tot een externe wereld, in materieel en immaterieel opzicht. En hoewel dit beeld nog steeds een rol speelt in sommige (sub)culturen, bepaalde alternatieve geneeswijzen of praktijken van volksgeloof (Hoffer, 2012), kunnen we zeggen dat in de westerse samenleving het wereldbeeld van het puntvormige zelf in relatie tot de wereld dominant is. De onttovering van de wereld en de opkomst van een rationeel natuurwetenschappelijke zienswijze hebben bijgedragen aan de onthechting van het zelf ten opzichte van de wereld. Rosa kiest ervoor om te redeneren in zijn theorie vanuit de moderne notie van het zelf: het onthechte, puntvormige en gebufferde zelf dat zich als los van de wereld beschouwt (Rosa, 2019). Er is dus sprake van een gebufferd zelf in relatie tot de wereld, dat dus per definitie altijd enigszins vervreemd is van die wereld. Als gevolg van de maatschappelijke versnelling is dit proces van vervreemding sterk toegenomen, aldus Rosa.

Resonantie

Volgens Rosa is resonantie het tegenovergestelde van vervreemding, en zijn zij beide een kwalitatieve duiding voor de (ver)houding van het subject tot de wereld. Rosa definieert resonantie als volgt: “Resonance is a kind of relationship to the world, formed through $a \leftarrow$ fect and $e \rightarrow$ motion, intrinsic interest, and perceived self-efficacy, in which subject are mutually affected and transformed” (Rosa, 2019, p. 174). Dus een resonante manier van in de wereld staan, betreft een oprechte en intrinsieke manier van verbonden zijn. En dat leidt tot wederzijdse beïnvloeding en verandering van subject en de wereld. Met de pijltjes in de definitie wil Rosa aangeven dat er beweging zal optreden tussen subject en wereld wanneer er sprake is van resonantie. Resonantie treedt op wanneer we geraakt worden door iets of iemand, en ons daardoor geroepen voelen. Er is sprake van actieve toe-eigening van datgene wat ons raakt. Het pijltje naar links betekent dus dat datgene of diegene iets richting het subject doet. Met het pijltje naar rechts wordt bedoeld dat het subject daardoor in beweging komt: als we ons geroepen voelen en we geven daaraan toe, leidt dit tot (inter)actie richting of met het object. In recenter werk “The Uncontrollability of the World” (Rosa, 2020) geeft Rosa aan dat de vervreemde mens ook in actie of beweging kan komen, maar dan geneigd is om de wereld onder controle te krijgen, vanuit het idee en vaak de illusie om de negatieve consequenties van versnelling tegen te kunnen gaan. Die vorm van beweging duidt Rosa als ‘agressie’. Het vervreemde moderne subject probeert dus op agressieve wijze weer grip te krijgen op de wereld via procedures, spullen, deadlines, enzovoorts, maar gaat voorbij aan dat wat het object te vertellen of te bieden heeft, áls dat überhaupt het geval is in relatie tot het subject. Uit deze recente toevoeging aan zijn theorie valt af te leiden dat Rosa het controleren van de wereld associeert met negatieve aspecten van agressie, terwijl strikt genomen agressie ‘ergens op af gaan’ betekent. Dit inzicht is voor deze studie van belang, omdat Rosa hiermee aangeeft dat wanneer er sprake is van vervreemding, en het subject daar wat aan wil doen, een agressieve en controlerende benadering niet helpend zal zijn. Rosa doelt dus met agressie en controle op vormen die negatief en destructief zijn voor het een of (de) ander. Dat is volgens Rosa dus het tegenovergestelde van een resonante manier van in de wereld zijn.

Naast bovenstaande definitie van wat resonantie is, beschrijft Rosa enkele voorwaarden of criteria voor resonantie (Rosa, 2019, p. 174). Ten eerste is een resonante relatie een responsieve relatie en geen echo, dat wil zeggen dat beide kanten met hun eigen stem spreken, en niet slechts mechanisch terugkaatsen. Ten tweede vereist een resonante relatie dat zowel subject als wereld enerzijds

voldoende afgebakend of consistent moeten zijn om daadwerkelijk die eigen stem te kunnen vormen, en anderzijds open genoeg om de stem van de ander binnen te laten komen. Ten slotte merkt Rosa op dat resonantie geen emotionele toestand is, maar zelfs neutraal met betrekking tot de emotionele inhoud van de andere kant. Dit verklaart waarom we van droevige verhalen kunnen houden. Het gaat dus om de *beroering* an sich die het object teweegbrengt ('het droevige verhaal' in dit voorbeeld) waarmee het object werkelijk van betekenis wordt voor het subject. Het is niet zo dat we genieten van het weergeven leed van de actoren in het verhaal. Althans, dat zal voor de meesten gelden.

Assen van resonantie

Alle mogelijke relaties tussen subject en de wereld zijn in drie categorieën te verdelen (Rosa, 2019, p. 39), waarbij Rosa het soort dialoog en de functie van de relatie als uitgangspunt heeft genomen. Hij onderscheidt 'horizontale relaties' in de wereld met andere mensen, 'diagonale relaties' met de wereld van de dingen, en 'verticale relaties' met wat het subject overstijgt en als betekenisgevende bron fungeert. De drie sferen zullen achtereenvolgens worden toegelicht.

Horizontale assen van resonantie: in de sfeer van relaties met andere mensen

Bij de horizontale as gaat het over interactie tussen menselijke actoren, die zich voltrekt in de diverse gemeenschappen waar het subject onderdeel van uitmaakt. Rosa onderscheidt in deze sfeer drie soorten relaties: verbinding met partner en het eigen gezin/familie; met vrienden; en in de politieke zin. Hoe we omgaan met anderen demonstreert de normatieve positie van het subject. De normatieve wereld staat centraal in de horizontale sfeer van wereldrelaties.

Het eigen gezin, en iets ruimer genomen: familie, biedt als private sfeer in alle moderne samenlevingen een vertrouwde en minstens relatief veilige plek ten opzichte van de complexe bedreigende wereld in de publieke sfeer (Rosa, 2019, p. 201). Volgens Rosa dateert het vroegste bewijs hiervan al uit klassieke filosofische literatuur, religieuze en culturele documenten, en wordt het idee van het gezin nog altijd geprezen in vormen van populaire cultuur (films, popsongs, etc) (Rosa, 2019, p. 202). In dergelijke vertellingen van toen en nu staat dan centraal hoe men zich staande tracht te houden in de competitieve publieke sfeer, en leidt het verhaal

uiteindelijk tot dat wat als van grotere betekenis aangemerkt wordt, vaak gelegen in de intieme, familiale sfeer. Hierbij moet worden opgemerkt dat het gezin tot in de zeventiende eeuw niet zozeer een emotioneel centrum van resonantie was, maar veeleer een sociaaleconomische realiteit, dus de onderliggende waarden die deze grotere betekenis vormen, zijn verschoven of tenminste uitgebreid (Rosa, 2019, p. 207). Bovendien wordt het nog steeds belangrijk gevonden dat het gezin ook bepaalde sociaaleconomische zekerheid biedt, de verschillende institutioneel vastgelegde samenlevingsvormen (huwelijk, samenlevingscontract, geregistreerd partnerschap, etc) die daar vaak bij komen kijken in acht nemend. Verder specificeert Rosa het ideaalbeeld van het gezin door de relatie van het subject met een partner te onderscheiden van die met de kinderen in het gezin. De sfeer rond deze twee relaties vormt een afgesloten haven van resonantie ten opzichte van de rest van de wereld.

Als tweede relationele vorm noemt Rosa vriendschap op de horizontale as van resonantie. Rosa definieert vriendschap als wanneer er tussen twee personen een resonante verbinding van sympathie en vertrouwen vibreert (Rosa, 2019, p. 210). Anders dan relaties in het gezin, kent een vriendschap geen formele verplichting of eisen. Bovendien biedt vriendschap de mogelijkheid om juist te kunnen ventileren over wat men doormaakt in het gezin, werk en in andere levenssferen. Ten slotte verschilt de vriendschapsrelatie met onze gezinsrelaties in lichamelijk opzicht, doordat lichamelijke communicatie (zorg, affectie) doorgaans minder intiem en vanzelfsprekend is dan binnen de gezinsrelatie. Vriendschappen functioneren als brug met de sociale wereld buiten het gezin, en dat leidt tot andere resonante relaties met de wereld. Dit is extra van belang wanneer binnen het gezin zelf resonante relaties verstoord zijn geraakt. En precies dát beschouwt Rosa als de cruciale kwaliteit van resonantie in de vriendschapsrelatie (Rosa, 2019, pp. 210, 212). Oprechte vriendschapsrelaties in onze tijd worden over het algemeen gekenmerkt door een reflexief karakter, dat wil zeggen dat de vrienden elkaar beïnvloeden in hoe zij in de wereld staan. Vrienden inspireren en raken elkaar. Hierdoor zijn irritaties en conflicten onvermijdelijk. Wanneer het subject geraakt wordt neigt het zich af te sluiten ter zelfbescherming van nog meer pijn: volgens Rosa wordt dan getracht de resonerende draad stil te zetten. En wanneer dat te lang duurt, kan dat uitmonden in elkaar niets meer te zeggen hebben. Men staat zichzelf niet meer toe geroerd te worden door de ander, en wordt onverschillig of ontwikkelt zelfs weerzin richting de ander. Op dit punt voegt Rosa nog een element toe aan de conceptualisering van resonante relaties, namelijk: vergeving. De resonante relatie kan weer op gang worden gebracht via het proces van vergeving. Vergeving komt voort uit het menselijk vermogen om 'weer opnieuw te beginnen'. Door te

stoppen met te wegen wat de ander of het andere het subject heeft aangedaan of gekost heeft, en door zich een nieuw begin voor te stellen en daarnaar te handelen, is dat mogelijk. In vriendschappen die diepgaand zijn, kan dit. In andersoortige relaties met een meer zakelijk karakter is dit in de competitieve, berekenende en op groei gerichte samenleving vaak niet mogelijk, tenzij een burn-out of iets vergelijkbaars dit opnieuw beginnen afdwingt. Vanaf dit punt, gebruik makend van Hannah Arendts idee dat de wereld haar ware aard toont via vergeving of juist het ontbreken daarvan, leidt Rosa de derde horizontale resonante relatie in: de politieke relatie met de wereld (Rosa, 2019, p. 215).

Ten aanzien van de relatie met 'het politieke' gaat Rosa vooral in op de actuele toestand van de westerse democratische politiek. Om te beginnen stelt Rosa vast dat in het westerse liberale concept van democratie door de competitieve gang van zaken (verkiezingscampagnes, coalitievorming, lobby's, onderhandelen over belangen) de verhouding tussen politici/politieke instituties met het subject in het algemeen verstomd is geraakt. Vanuit het perspectief van het subject wordt dikwijls ervaren dat politici/instituties die de publieke sfeer vertegenwoordigen niet echt interesse in de mensen hebben, of erger nog, dat zij vooral bezig zijn met hun eigen belangen (Rosa, 2019, p. 216). Dit raakt aan het goede leven, want onderzoek laat zien dat er een correlatie is tussen tevredenheid met het leven en de mogelijkheid tot democratisch politieke participatie, en dan niet zozeer vanwege de resultaten, maar vooral vanwege betrokkenheid in het politieke proces (Rosa, 2020, p. 219). De moderne notie van democratie is gestoeld op het idee dat elk individu ten opzichte van de samenleving een stem krijgt en dat deze stem gehoord wordt. Rosa wijst hierbij via verschillende voorbeelden van politieke projecten, - van nationaal-socialisme tot de occupy-beweging -, op de gevaren van de hang naar identiteitspolitiek en één-zaak-politiek (Rosa, 2019, p. 225). Namelijk: deze zijn ten eerste niet werkelijk democratisch, omdat er doorgaans alleen de hardst schreeuwende of de meest krachtige, intimiderende stemmen te horen zijn. Ten tweede leiden dergelijke bewegingen doorgaans tot een 'lege' variant op resonantie, een soort 'echo', die enkel wederhoor in de groep van gelijkgestemden vinden, terwijl binnen een goed functionerende democratie er sprake van resonantie zou zijn wanneer er in dialoog ruimte is om het niet met elkaar eens te zijn (resounding disagreement) (Rosa, 2019, p. 219). Met deze politiek-filosofische beschouwingen neemt Rosa de verhouding van het moderne subject tot de politieke wereld in ogenschouw. Op individueel niveau wordt Rosa niet duidelijk over de precieze totstandkoming van die relatie. Zijn conclusies ten aanzien van de horizontale resonantie as voor wat betreft subject en politieke wereld luiden dat (1) het conceptualiseren van democratische politiek als een sfeer van resonantie

ingewikkeld is, maar (2) dat deze van invloed is op resonante relaties met het grotere geheel van de samenleving, en mits goed uitgevoerd, (3) voor belangrijke voorwaarden kan zorgen om de vervreemding tegen te gaan (Rosa, 2019, p. 225).

Diagonale assen van resonantie: het subject en de wereld van de dingen

De tweede categorie van resonante relaties verlopen via een zogenoemde diagonale as. Rosa gebruikt de duiding diagonaal om te beschikken over een categorie die anders is dan de horizontale en verticale assen van resonantie (Rosa, 2019, pp. 232–233). Daarbij merkt hij op dat dit conceptueel problematisch is omdat een diagonaal een verband aangeeft tussen het horizontale en het verticale, maar ook dat juist een dergelijke verbinding in wezen goed beschrijft hoe er in animistische en totemistische culturen gekeken wordt naar de relatie met de dingen. Via de diagonale as staat de relatie tussen subject en ‘de dingen’ centraal, doelend op materiele én immateriële zaken, zoals: voorwerpen, werk, school, sport en consumptie van allerlei zaken. Deze relaties komen tot uiting via bepaalde doelgerichte handelingen of praktijken. De objectieve wereld krijgt hier een stem in relatie met het subject. Het is zoals gezegd typerend voor de moderne westerse wereld dat er een relationeel onderscheid gemaakt wordt tussen omgang van het subject met de dingen en de omgang met andere levende wezens, waarbij de dingen louter instrumenteel gezien worden (Rosa, 2019, p. 226). Het natuurwetenschappelijke wereldbeeld heeft geleid tot een “stil universum” waarin alleen de stemmen van mensen worden gehoord, geheel anders dan in werelden waarin animistische en totemistische culturen een plaats hadden of hebben en ook de dingen bezield kunnen zijn. In die werelden erkent men dat de dingen evengoed verbonden zijn met mensen, en spelen andere dimensies, connecties met voorouders via de dingen, en een algeheel besef van de verbondenheid van alles een grote rol.

Het eerste object in de diagonale sfeer betreft dus de wereld van de materiele objecten. Rosa stelt dat objecten niet enkel opgevat zouden moeten worden als functioneel (zoals een pen om mee te schrijven), of symbolisch met betrekking tot sociale relaties (een trouwring om als ritueel object), of dat de dingen enkel de materiële resultaten zijn van arbeid (een boek of een wollen muts). De dingen die resonantiekwaliteiten hebben zijn namelijk veel meer dan het ding op zich: ze zijn ingebed in het leven als geheel en in de wereld waarin het ervarende subject handelt (Rosa, 2019, p. 232). De resonante relatie bestaat er dan uit dat het subject verweven raakt met de dingen in het leven die werkelijk van betekenis zijn, en

dat toont zich in de moeite die gedaan wordt om het betreffende ding (favoriete trui, fiets, gereedschap) goed te onderhouden door reparaties, schoonmaken, bijstellen, enzovoorts. Er gaat dan zorg en respect uit van het handelen door het subject richting het object. In zijn eerdere werk beschrijft Rosa hoe de versnelling van de samenleving funest is voor deze betekenisvolle relaties met de dingen en hoe de moderne mens handelt in een consumptie- en wegwerpmaatschappij, en zo vervreemd raakt van de dingen (Rosa, 2016). Maar Rosa is ervan overtuigd dat dit oorspronkelijk niet is hoe de mens zich verhoudt tot de dingen, en daarom verdienen de dingen een afzonderlijke categorale as van resonantie.

Als tweede diagonale as van resonantie noemt Rosa werk of arbeid. Via werk of arbeid wordt de relatie tussen subject en materiële objecten zichtbaar. Volgens Rosa wordt in de huidige sociologie van werk de sociale, horizontale functie ervan sterk benadrukt, ten koste van de aard van de materiële dingen zelf, terwijl nu juist de relatie met de materialen kenmerkend en voorwaardelijk is voor arbeid (Rosa, 2019, p. 233). Uit Rosa's voorbeelden, zoals: deeg kneden in een bakkerij; hout zagen in een timmermanswerkplaats; gegevens interpreteren in een laboratorium; en ook zaken als opvoeden en burgerschap; blijkt dat met 'het materiaal' niet per definitie iets stoffelijks bedoeld wordt, maar dat wat beoogd wordt in de te verrichten arbeid. Gerelateerd aan het concept van resonantie gaat het erom dat het betreffende materiaal, net als het subject dat er mee werkt tot transformatie kan komen. Het materiaal is responsief: het kan meewerken, zich verzetten en verrassen - en spreekt zo met een eigen stem (Rosa, 2019, pp. 234-235). Het wereldwijd geaccepteerde en gecultiveerde verkopen of verlonen van werk kan leiden tot een instrumentele relatie tussen subject en de materialen, waardoor de relatie verstomt. Dit gaat ten koste van het besef van het eigen kunnen (self-efficacy) omdat het idee te moeten voldoen aan de eisen van de markt leidt tot vervreemding van het eigen handelen en het materiaal waarmee men werkt. Volgens Rosa spreekt het materiaal in die toestand ook niet meer tot het subject, maar richt het zich in plaats daarvan tot dat systeem, en daarmee verstilt de resonante verbinding aan beide zijden (Rosa, 2019, p. 235). Aan de andere kant schetst Rosa ook hoe betekenisvol werk kan fungeren als een haven van resonantie in de diagonale as, gelijk familie in de horizontale (Rosa, 2019, p. 237). Via andere mensen en de (im)materiele inhoud van het werk, kan er ontdekt worden wat tot het subject spreekt. Omdat werkrelaties tot stand komen via de inhoud en het materiaal van het werk plaatst Rosa die potentiële resonante relaties in de diagonale as, en niet in de horizontale. Rosa plaatst de relatie tussen zorgvrager en hulpverlener ook in de diagonale as, omdat deze in een bepaald opzicht niet wederkerig is, zoals dat in de horizontale as wel het geval is. In de relatie tussen hulpvrager en -gever, student en docent, enzovoorts, is er

sprake van een bepaalde tijdelijkheid en doelgerichtheid (inhoud, materiaal, leer- of hulpvraag) in die relatie, wat bij vriendschappen, familie en liefdesrelaties niet het geval is.

Als derde diagonale as beschrijft Rosa hoe scholen een resonante, of juist vervreemdende ruimte kunnen zijn (Rosa, 2019, p. 238). Populaire cultuur geeft goed weer hoe adolescenten kijken naar vervreemding van de wereld dankzij school. Volgens Rosa gaat men in de popmuziek vooral in op de vervreemding ("Another Brick in the Wall, Pt. 2" – Pink Floyd, "The Logical Song" – Supertramp, "Mad World" – Tears for Fears), en gaan films en series meer in op hoe er ook resonantie mogelijk gemaakt kan worden, vaak door tegen het bestaande systeem in te gaan en verbinding met elkaar en de inhoud op te zoeken om zo weer geïnspireerd te raken ("Dead Poets Society", "The Flying Classroom", "F*ck You Goethe", etcetera). Uit deze weerspiegelingen van wat jongeren aan school ervaren leidt Rosa af dat de ervaring van de niet-succesvolle les opgevat kan worden als een driehoek van vervreemding, en de succesvolle les als een driehoek van resonantie. In het laatste geval kan school ervaren worden als een algehele sfeer waarin resonantie mogelijk is. Met driehoek bedoelt hij de relatie tussen docent, student, materiaal/inhoud (Rosa, 2019, p. 243). Omdat deze verhouding ook adequaat toe te passen is op de praktijk van dagbesteding wordt er in de betreffende paragraaf op teruggekomen.

Als vierde diagonale as noemt Rosa sport en consumptiegoederen. Sport is volgens Rosa een zeer kenmerkende mogelijkheid tot resonantie in de post-moderniteit (Rosa, 2019, p. 249). Want sport is niet alleen maar voor topsporters en atleten die een bijzondere status in de samenleving hebben vanwege hun prestaties, maar is ook een maatschappelijk zeer geaccepteerde manier geworden van zelfzorg. Iemand die gesport heeft voelt zich lichamelijk en geestelijk anders dan daarvoor: meer ontspannen, betere gemoedsrust, verkwikt, of juist fysiek vermoeid. Volgens Rosa is die functie van sportieve activiteit voor velen belangrijker geworden met de toegenomen vervreemding in de andere sferen zoals school, werk, politiek en zelfs in familieverbanden (Rosa, 2019, p. 249). Het is een modern fenomeen om als individu, via lichamelijke inspanning en verzorging van het lichaam 'zichzelf te ervaren', en langs die weg zelf-effectiviteit na te streven. Het moderne subject tracht op die manier een toestand van welbevinden voor lichaam en geest te bereiken. Socioloog Gabriel van den Brink spreekt in dit verband over het eigen lichaam als modern object van toewijding, als uitkomst van een groter geworden waardenregister van het goede leven, namelijk in de sfeer van vitale waarden (Van den Brink, 2012). Naast deze mediërende functie van sport tussen het moderne subject en diens omgang met gevoelens van vervreemding, is er volgens Rosa ook

sprake van een resonante relatie in het lichaam zelf. Hij beschrijft dat een resonante relatie tussen lichaam en geest noodzakelijk is om een sport uit te kunnen voeren: “In nearly all sports, the relevant agility and motor skills necessarily presuppose a resonant relationship between *mind* and *body*, *thoughts* and *movement*, while at the same time also producing or at least fostering this relationship” (Rosa, 2019, p. 249). Volgens Rosa moet de resonantie tussen bijvoorbeeld wat zich in het hoofd van de voetballer afspeelt en diens voet op orde zijn, anders gaat het aanstaande schot op doel geen succes zijn. Op grond van de resonante relatie die het subject kan hebben met sport maakt Rosa dus de ruimte waarin resonantie zich afspeelt groter, namelijk van tussen subject en de wereld, tot ook nog iets wat *in* het subject afspeelt. Bovendien blijkt hieruit dat Rosa het begrip resonantie niet enkel betreft op normatieve, geestelijke beginselen van het bestaan die met eigen stem worden uitgedrukt, maar ook op de neurologische en psychologische verbindingen en afstemming in het lichaam van het subject (Rosa, 2019, p. 249). Daarbij valt op te merken dat Rosa op dualistische wijze naar de verhouding tussen lichaam en geest kijkt: van invloed op elkaar, maar wel gescheiden. Naast de diagonale resonante relatie die het subject met sport kan hebben, wijst Rosa er tevens op dat via sport er ook resonantie relaties langs de horizontale as kunnen ontstaan, in het bijzonder bij teamsporten. De teamgenoten kunnen zich, wanneer goed op elkaar afgestemd, als één voelen en in die toestand als één entiteit ‘in de wedstrijd komen’, als team een bepaalde flow of spelritme hebben, en al dan niet succesvol spelen. Naast de horizontale as tussen teamleden, heeft Rosa het ook over de collectieve ervaring die bij de toeschouwers van een wedstrijd kan ontstaan, zoals bij een wereldkampioenschap voetbal: “Professional competitive sports are in a unique way capable of creating spheres of tremendous collective resonance within the otherwise fragmented and differentiated public sphere of late modernity” (Rosa, 2019, p. 251). In dezelfde paragraaf waarin Rosa ingaat op hoe sport kan leiden tot resonante wereldrelaties, gaat hij ook in op de vraag of de consumptie van spullen bijdraagt aan een resonante manier van in de wereld zijn. De link tussen sport en spullen die Rosa maakt is dat de sporters kunnen ervaren dat hun materialen responsief aan hun acties zijn, of zelfs een bepaalde actie uitlokken – dus appèlwaarde hebben. Het wordt niet duidelijk waarom Rosa zijn reflectie op het consumeren van spullen niet in een aparte paragraaf verwerkt heeft. De categorale logica ontbreekt in zoverre dat de relatie tussen sporters en hun materialen als een voorbeeld wordt gepresenteerd van de relatie tussen mensen in een bepaalde rol (sporter) en de materialen die zij gebruiken (sportartikelen). Het lijkt erop dat het ook om mensen in andere rollen of activiteiten en daarbij behorende materialen had kunnen gaan. Hoe dan ook, via zijn reflecties op de beoefening van sport en haar materialen stelt Rosa algemener dat consumptiegoederen in zoverre een rol

spelen in resonante wereldrelaties, dat bepaalde goederen een bepaalde belofte van resonantie lijken te doen: met nieuwe kampeerspullen kan ik mij nog meer verbonden met de natuur gaan voelen; betere speakers beloven een diepere ervaring van mijn favoriete muziek; toiletartikelen laten me voelen dat ik goed voor mezelf zorg, en dat heeft weer de belofte van sociale nabijheid van anderen in zich (Rosa, 2019, p. 255). Kortom, consumptiegoederen geven de mogelijkheid tot resonantie, maar of er resonantie zal ontstaan hangt af van wat het subject er daadwerkelijk mee zal doen, en van achterliggend verlangen. Pas wanneer er verbinding, oefening en openheid ontstaat tussen subject en object, zal er sprake kunnen zijn van transformatie aan beide zijden. Rosa heeft in zijn versnellingstheorie laten zien dat de kapitalistische principes van groei en efficiëntie veelal leiden tot vervlakking, onthechting en vervreemding: een vluchtige wegwerpmatras met bijgevolg weinig resonante relaties tot de dingen (Rosa, 2016, 2019). Rosa concludeert dan ook dat het kopen van goederen op zichzelf niet zal leiden tot resonante wereldrelaties, maar wanneer goederen in gebruik worden genomen die in overeenstemming zijn met een dieper verlangen of waarde van het subject, kunnen zij bij dragen aan een resonante wereldrelatie in een bepaalde activiteit (Rosa, 2019, p. 257). Dit is in lijn met psychologische studies naar wat de mens gelukkig maakt, waarin geconcludeerd wordt dat materiele zaken en geld tot een zeker minimum nodig zijn om fatsoenlijk te kunnen leven, en daarboven vooral gelukkig maken wanneer ze leiden tot (flow-)ervaringen, contact met anderen, of ingezet worden om anderen gelukkiger maken (Dijksterhuis, 2016).

Verticale assen van resonantie: de relatie van de mens met het hogere

Ten slotte verhoudt het subject zich tot de wereld via de verticale as. In de sfeer van verticale assen van resonantie staat de relatie van het subject met het hogere of transcendente centraal, zoals: de relatie met God, de kosmos, tijd, de eeuwigheid, de natuur, kunst, geschiedenis – die allen als moreel spirituele achtergronden kunnen dienen waarin we handelen en waarmee we betekenis geven aan het leven. Voor een goed begrip van deze as van resonantie is het nuttig om te herinneren dat Rosa met ‘de wereld’ al het andere dan ‘het zelf’ bedoeld. Conceptueel plaatst hij alle duidingen van het hogere dus *in* de wereld, en neemt hij geen standpunt in over de precieze situering van het hogere. Via de verticale as krijgt de projectieve wereld van wat we als het goddelijke of anderszins hogere beschouwen een stem. De wereldbeschouwelijke, ideologische kijk op de wereld staat centraal.

Om te beginnen gaat Rosa in op de resonante relatie met het religieuze, gebruik makend van Schleiermachers definitie van religie. Schleiermacher stelt dat de kern van alle religie, filosofie en moraal draait om het menselijk begrip van het universum en de relatie die de mensheid daarmee heeft (Rosa, 2019, p. 259). Rosa beschouwt Schleiermachers definitie niet als *de* definitie van religie, noch dat het universum als een actieve, handelende kracht gezien zou moeten worden. Maar hij acht deze definitie adequaat omdat ze de responsiviteit van de wereld in de grootst voorstelbare zin uitdrukt, en dat dit goed terug te zien is in de beleving van Westerse religieuze tradities. Rosa vindt bevestiging voor dit idee in Martin Bubers dialogische filosofie, waarin relationaliteit als essentieel voor het mens-zijn gezien wordt. Buber hanteert twee verschillende woordparen om uitdrukking te geven aan relationaliteit. In de relatie tot de dingen is het woordpaar *Ik-Het* van toepassing. Inhoudelijk is dit gelijk aan Rosa's diagonale as, waarin de dingen en activiteiten intermediairen in de relatie tussen subject de wereld, opdat het leven plaats kan vinden in de praktische, economische en politieke zin. Een verschil is echter dat Buber stelt dat de dingen en activiteiten (Het), geen stem hebben, terwijl Rosa juist stelt dat de dingen met eigen stem spreken. De relatie tot andere wezens wordt door Buber uitgedrukt in het woordpaar *Ik – Jij*, welke tot stand komt in de mate van wederkerigheid van de relatie, waarin beide veranderen. Volgens Rosa laat deze responsiviteit het menselijk vermogen tot, en behoefte aan resonantie zien (Rosa, 2019, p. 261). De relatie van het subject met God of andere noties van het hogere plaatst Buber eveneens in het woordpaar *Ik – Jij*, waarbij hij de reikwijdte van het begrip vergroot door te spreken over een *eeuwig Jij*. Buber meent dat de basale functie van religie het uitdragen is van het vertrouwen in de wereld als een responsieve plaats, waar men resonante relaties kan aangaan, en waardoor het dus zin heeft in de wereld te zijn. Vertrouwen hebben in dat het hogere responsief is ten aanzien van het subject is volgens Rosa precies *de* belofte van religie. In de praktijk is die resonante relatie ook precies wat wordt aangesproken in handelingen zoals: gebed, meditatie, rituelen, vieringen of periodes van devotie zoals Kerstmis of de maand Ramadan, en dergelijke zaken. Rosa merkt daarbij op dat in zulke praktijken het subject twee kanten op beweegt: naar binnen én naar buiten. Bijvoorbeeld in gebed of meditatie keert het subject met dichte of geloken ogen namelijk in zichzelf, om zich te concentreren op, of over te geven aan het hogere aan dat elders is dan in de directe fysieke omgeving of in het rationele bewustzijn, op zoek naar een resonante verbinding met het hogere (Rosa, 2019, p. 262). Met hulp van de bevindingen van William James legt Rosa uit dat handelingen zoals een gebed niet draaien om cognitieve inhoud, maar veel meer om de juiste houding hebben naar de wereld: een houding van devote resonantie. Rosa stelt dat in religieuze praktijken in een gemeenschap, zoals tijdens een kerkdienst, de ervaring van diepe

verticale resonantie ook resonantie teweegbrengt op de horizontale as met medegelovigen en op de diagonale as met objecten die een intermedieërende functie in de rituelen hebben zoals het brood, de wijn, de kelk, enzovoorts. In de morele zin toont het streven naar een resonante relatie met het hogere zich in de Joods-Christelijke tradities als vroom, tegenover een houding van relatieloosheid, zoals dat tot uitdrukking komt in de zonde superbia, in de vorm van ijdelheid waarin zelfresponsiviteit genoeg zou zijn (Rosa, 2019, p. 265). Kortom: een resonante manier van in de wereld staan past van nature in de Joods-Christelijke moraal. Het gaat er uiteindelijk ook niet om of de stem van het hogere daadwerkelijk gehoord wordt maar om de open, vertrouwensvolle houding van het subject ten aanzien van het bestaan op zich:

[...] it is not a matter of actually hearing this other voice, but of being open for resonance, of *desiring it*. Religion is then a promise that the world or the universe or God still speaks (or sings) to us *even when we are incapable of hearing it, when all our axes have fallen mute*.
(Rosa, 2019, p. 265)

Precies dat fundamentele geloof en vertrouwen in de verbinding met het grotere geheel van alles, is de kern van Rosa's verticale as van resonantie, zoals dat onder andere via religie gevonden kan worden.

Als tweede verticale as voor resonantie wereldrelaties noemt Rosa de natuur. Oorspronkelijk viel de mens veel meer samen in de dagelijkse noden met wat we nu als 'de natuur' beschouwen, maar als gevolg van modernisering hebben we allerlei manieren gevonden om de stem en het ritme van de natuur, zoals dag en nacht, naar onze – door efficiëntie en versnelling gedicteerde- hand te zetten (bijvoorbeeld door middel van kunstmatig licht en een verwarmd huis, groenten importeren van over de hele wereld zodat we niet seizoensgebonden hoeven te eten, enzovoorts). Sindsdien valt er dus ook te spreken over de natuur als 'het andere' waar we ons toe verhouden: de stem van de natuur is in die zin een moderne uitvinding (Rosa, 2019, p. 270). Ook maakt Rosa een onderscheid tussen de natuur binnen het subject zelf – verwijzend naar iets oorspronkelijks, een eigen aard hebbend, tegenover het 'lawaai van de sociale wereld' waarin het subject zich bevindt, en de natuur in de wereld, die dan opgezocht wordt om die innerlijke natuur weer te kunnen aanspreken. Er is dus sinds de moderniteit duidelijk een andere verhouding tussen de mensheid en de natuur, als gescheiden entiteiten, ieder sprekend met eigen stem. Bijgevolg is de mens de natuur meer en meer gaan benaderen op instrumentele wijze, met het oog op haar bruikbare

bronnen, en dat heeft in termen van de resonantietheorie geleid tot verstilde relaties. Enigszins tegenstrijdig daaraan wordt door het moderne subject de natuur ook gezien als een ultieme sfeer voor resonantie. Sinds de Romantiek bestaat het idee dat het moderne subject weer 'tot zichzelf kan komen' en tot zelfexpressie door naar de stem van de natuur buiten het subject te luisteren (Rosa, 2019, p. 270). En velen zoeken dat nog steeds. We kunnen grootse, ontzagwekkende en kleine betoverende momenten ervaren wanneer we op een bergtop in de mist staan, of starend in de golven van de zee, door het bos lopen en de vogels horen, enzovoorts. De natuur buiten het subject is dan responsief. Maar ook in het alledaagse kennen we praktijken waarin de natuur als bron voor het goede centraal staat: alternatieve geneeskunde met kruiden, esoterische oliën, of eenvoudigweg het houden van planten in de huiskamer, de vele opties aan outdoor-activiteiten, of een muur met fotobehang met een bos erop in huis, enzovoorts (Rosa, 2019, p. 271). Het is duidelijk dat de mens zich op allerlei manieren goed doet aan de natuur, en ook de tegenstrijdige situatie heeft gecreëerd van vervreemding, en ook de oplossing in zoekt voor de gewaarwordingen van die vervreemding. De vraag is dan of het moderne subject daadwerkelijk een resonante relatie beoogt met de natuur, of haar louter als middel ziet. Door verschillende aspecten van maatschappelijke versnelling is het een optie geworden voor de mensen om te denken te kunnen bepalen hoe de natuur hoort te zijn. Er is dus niet alleen sprake van vervreemding van de natuur, maar van een neiging tot objectivering van de natuur door de moderne mens. Het werkelijke probleem van het antropocene tijdperk is volgens Rosa niet enkel dat de natuurlijke bronnen van de aarde opgebruikt worden door de mens, maar dat we onvoldoende doorhebben dat de resonante relaties met de natuur stilvallen (Rosa, 2019, p. 274). Rosa merkt op dat er geregeld verwezen wordt naar 'de stem van de natuur' wanneer er natuurrampen zijn (Rosa, 2019, p. 276). Er bestaan observaties ten aanzien van culturen die dichter bij de natuur staan, die zich op tijd hebben laten waarschuwen voor een naderende natuurramp door goed te luisteren naar het gedrag van dieren die vroegtijdig op de vlucht sloegen. Maar ook in de metafysische zin wordt er geregeld gesproken van de natuur die de mensheid tot de orde roept bij een natuurramp, verwijzend naar de natuur als een entiteit die met een zekere doelgerichtheid grenzen aan het stellen is. Al met al concludeert Rosa dat de moderne mens op tegenstrijdige wijze, én bovendien weinig wederkerig, in het (korte termijn) voordeel van de mens met de natuur omgaat. Enerzijds met ontzag en betekenisvol als ware de natuur een bron voor ontspanning, zelfreflectie en genezing, anderzijds als een voor het leven randvoorwaardelijke bron van grondstoffen. Een voor zichzelf sprekend voorbeeld van deze tegenstelling is hoe het moderne subject emotioneel gehecht kan zijn aan een huisdier, maar tegelijk zonder al te veel bedenkingen een ander dier opeet

dat in zeer dieronvriendelijke omstandigheden voor de slacht gefokt is. Volgens Rosa ontbreekt het in de moderne wereldrelatie tussen subject en de natuur aan actieve adaptieve transformatie, die hij overigens niet precies uitlegt (Rosa, 2019, p. 279), maar die, Rosa's relaas over de omgang met de natuur in ogenschouw nemend, neerkomt op een gebalanceerde wederkerige relatie. De mens maakt gretig gebruik van de natuur in verschillende opzichten, maar zou op basis van een responsieve relatie beter moeten weten wat de natuur laat zien nodig te hebben, en zou daar ook vervolgens naar moeten handelen.

Als derde verticale as beschrijft Rosa 'de kunsten'. Net zoals de natuur als sfeer voor resonante wereldrelaties, zijn allerlei vormen van kunst, zeker gezien de opkomst van de populaire cultuur naast de klassieke vormen van hoge cultuur, op te vatten als een manier voor het moderne subject om zich uit te drukken over, en om te gaan met het dagelijks leven (Rosa, 2019, p. 280). Rosa onderscheidt in deze sfeer twee mogelijke rollen voor het subject: die van maker van kunst en de ontvanger ervan. Vanuit beide rollen is het mogelijk om een verticale as van resonantie te ervaren. Verwijzend naar het sinds de Romantiek bestaande fenomeen van de artiest of kunstenaar die geïnspireerd raakt door een muze, geest, God(en) of vergelijkbaar, stelt Rosa dat een resonante relatie tussen kunstenaar en de betreffende kunstvorm uit in ieder geval twee specifieke kenmerken blijkt (Rosa, 2019, p. 281). Namelijk, als eerste dat de kunst iets kan verlangen van de kunstenaar wat tegen diens ambities en wensen ingaat, en ten tweede dat een ware kunstenaar niet alleen technisch virtuoos zou moeten zijn maar ook bezeten moet zijn door de geest van de kunst zelf. Met het laatste kenmerk stelt Rosa vast dat de kunsten als sfeer voor resonantie in die zin minder toegankelijk, zo niet uniek is in vergelijking met religie of de natuur vanwege de mogelijkheden tot en de gestelde eisen aan de rol van het producerende subject. Dat is namelijk maar voor enkelen weggelegd. Overeenkomstig met moderne noties van het religieuze is de positionering van de muze veranderd, als gevolg van onttovering. Waar men in klassieke tijden meende dat de muzen ergens in de wereld waren en aangeropen moesten worden ter inspiratie, zijn ze hedendaags in de mens zelf. Maar op ambivalente wijze: het is niet zo dat de muze zich op afroep of op basis van perfecte kunstzinnige technieken openbaart. Het is volgens Rosa de uitkomst van een resonante gebeurtenis vol ogenschijnlijke tegenstellingen, waarin verwarring én helder bewustzijn, de ongrijpbare kracht van schepping én de mogelijkheid tot structureren/vormen met elkaar samenvallen. Deze creatieve scheppende kracht komt voort uit het subject, maar gaat er tegelijk aan vooraf of er voorbij, en spreekt, in termen van Rosa, met eigen stem tot het subject (Rosa, 2019, p. 283). Het is een oncontroleerbaar balanceren en dat verklaart ook waarom het creatieve proces

zoveel frustrerende ervaringen kent, en waarom kunst als bron van resonantie dus minder toegankelijk is dan het religieuze of de natuur, aldus Rosa. Tot zover het subject als maker van kunst. Kijken we naar de receptieve zijde van de kunsten, dan is in de postmoderne tijd kunst, zowel de hoge kunsten als vormen van populaire cultuur, een rijke sfeer waarin het moderne subject resonante wereldrelaties tracht aan te gaan. Veel mensen hechten waarde aan allerlei uitdrukkingen of producten van de kunsten omdat die hen beroeren. Ook kennen veel mensen de ervaring van de persoonlijke ontdekking van een 'levens-veranderend' schilderij, boek, concert, of muziekstuk of iets dergelijks. Bijzonder aan kunst als as voor resonante wereldrelaties is dat ze inhoudelijk ook kunnen gaan over vervreemding (Rosa, 2019, p. 287). Dan ontstaat de situatie dat het subject dat de kunst ontvangt tegelijkertijd de twee tegengestelde manieren van in de wereld-zijn gewaar wordt, met als gevolg een bijzonder grote impact:

One thus experiences both resonance and alienation, not blended into some hybrid form, but in a relation of mutual escalation. The deeper, more "authentic", more believable, and more compelling is the alienation here depicted - or, better yet, modeled - the greater is the resonant effect. (Rosa, 2019, p. 287)

Rosa stelt zich kritisch op ten aanzien van een al te subjectivistische benadering van kunst die als gevolg van technologische versnelling en culturele veranderingen tot stand is gekomen. Als voorbeeld noemt hij hierbij de groteske manier waarop kunstzinnige evenementen (zoals theater en musical) worden vormgegeven met veel kabaal en lichtflitsen die eerder intimiderend en gewelddadig te noemen zijn dan dat ze tot resonantie met het inhoudelijke kunststuk of verhaal leiden. Of bijvoorbeeld de snelheid waarmee je als bezoeker langs de Mona Lisa of de Britse Kroonjuwelen gevoerd wordt, waardoor er geen sprake kan zijn van adaptieve transformatie. En de apps voor een tablet of smartphone waardoor het lijkt of men zelf muziek kan maken, terwijl in wezen de ritmiek en harmonie door de app-ontwerper en de computerprocessor van het apparaat bepaald worden. Het zijn allemaal uitdrukkingen van snelle belevenissen, en niet van resonante ervaringen (Rosa, 2019, p. 295). Rosa maakt onderscheid tussen kunstzinnige activiteiten die voor velen toegankelijk kunnen zijn als vormen van zelfexpressie en sociale verbinding, en die van de professionele kunstenaar. Dit is een argument om in de samenleving het domein van kunst en cultuur goed te laten floreren. Via de kunsten wordt er dus een potentiële verticale sfeer voor resonantie geschapen waardoor mensen resonantie relaties kunnen aangaan met allerlei betekenisgevende achtergronden. Rosa beargumenteert met zijn resonantietheorie dus ook

waarom kunst en cultuur als sector niet zomaar voor het plezier is, maar een fundamentele maatschappelijke functie heeft. Enfin, de kunstenaar krijgt een grotere maatschappelijke verantwoordelijkheid toegewezen in het produceren van kunst waar het publiek als ontvanger al of niet een resonante relatie mee aan kan gaan, terwijl het bij de amateurs, die bijvoorbeeld hobby-gewijs in een koor zingen, in een band spelen, schilderen of fotograferen meer om de activiteit dan de productie lijkt te gaan. Bij de amateurs is doorgaans het belangrijkste doel dat zij zelf resonantie ervaren in de activiteiten, terwijl de professionele kunstenaar dat voor zichzelf wellicht ook zoekt, maar bovendien het doel heeft iets te creëren dat in potentie de mogelijkheid tot resonantie biedt voor publiek. Voor de amateurs geldt dat er in die activiteit langs meerdere assen resonante wereldrelaties kunnen worden aangegaan: met de andere mensen (horizontaal), met de te gebruiken materialen, instrumenten en het eigen lichaam (diagonaal) en met het esthetische of kunstzinnige zoals boven beschreven (verticaal).

Ten slotte beschrijft Rosa hoe geschiedenis als sfeer voor verticale assen van resonantie dient. Geschiedenis biedt, net als religie, natuur en kunst, een raamwerk waarin we betekenis trachten te geven aan de complexiteit van het leven. Concreet heeft Rosa het over historische narratieven, personen, volkeren, plaatsen en artifacten, etcetera - die op één of andere manier iets zeggen over waar we vandaan komen, waar we nu staan en wat dit betekent voor de toekomst. De geschiedenis wordt dus opgevat als een omlijsting – of een mantel zoals Rosa dat in de titel van de betreffende paragraaf noemt - van al het andere in de wereld ten opzichte van het subject: “History thus becomes a space of resonance where [...] past and future, *in the present*, enter into a dialogue in which the past comes alive and is perceived as *an Other that concerns us in some way*” (Rosa, 2019, p. 299). Op historische plaatsen zoals musea, bij monumenten, bepaalde landschappen, enzovoorts, ervaren we iets van het grotere verhaal waar we deel van uitmaken. Het doet denken aan Taylors begrip van betekenisvolle achtergronden en netwerken van gesprek, die ons transcendentale referentiekader vormen, en waardoor we besef hebben waar we ons bevinden in ons levensverhaal. Wat er in de wereld om ons heen gebeurt, of gebeurd is, geeft betekenis aan onze identiteit. Net zoals de resonante ervaringen met religie, natuur of kunst, kunnen mensen op een historische plaats, of terugkijkend op een moment van een gebeurtenis die later van historische betekenis zal blijken, tegelijk naar binnen keren én buiten zichzelf reiken om zichzelf ten opzichte van de wereld gewaar te worden. Rosa licht dit toe aan de hand van grootse gebeurtenissen zoals de val van de Berlijnse muur of de terroristische aanslag op het WTC, waarvan men vaak nog precies weet waar men was en aan het doen was toen het bericht hen bereikte. Die vorm van het eigen

maken van de historische gebeurtenissen, is een uitdrukking van een individuele, biografische manier van adaptieve transformatie van de geschiedenis (Rosa, 2019, p. 300). Oftewel, de geschiedenis van de wereld en het persoonlijke narratief verhouden zich tot elkaar, en dragen bij aan wie wij zijn.

Samenvatting resonantietheorie

Samengevat wordt volgens Rosa het goede leven zichtbaar op momenten van resonantie in de relatie tussen subject en wereld. De theorie is normatief te noemen in die zin dat resonante wereldrelaties als nastrevenswaardig voor een goed leven worden aangemerkt, en is ook beschrijvend van karakter omdat ze duidt hoe resonante relaties tussen subject en wereld eruitzien en functioneren. Deze relaties zijn onder te verdelen in drie sferen: de intieme en politieke relaties met andere mensen, de relatie met de dingen en activiteiten, en de relatie met wat het subject beschouwt als het hogere. Momenten van resonantie laten zich niet afdwingen, maar een resonante houding van het subject, dat wil zeggen open en alert voor wat al het andere in de wereld met eigen stemmen te vertellen heeft, creëert wel de sfeer waarin assen van resonantie kunnen ontstaan. De toestand van resonantie is te herkennen aan een mate van geroerd zijn door de ander of het andere, erdoor in beweging komen, met als gevolg wederzijdse transformatie. Deze resonantie manier van in de wereld zijn draagt bij aan een betekenisvol bestaan en Rosa stelt dat resonantie precies het goede leven uitdrukt.

4

4.2 Kritische beschouwing van de theorie

Rosa is al ruim tien jaar bezig met de ontwikkeling van zijn versnellings- en resonantietheorie als bijdrage aan de stroming van de kritische theorie. De laatste jaren roeren critici zich ten aanzien van zijn theorie. Hieronder volgen de voornaamste kritische geluiden die betrekking hebben op het onderwerp van dit onderzoek: het goede leven.

Rosa's werk als kritische theorie

Ten eerste valt er te reflecteren op hoe Rosa's theorie zich verhoudt tot de kritische theorie die zich als stroming richt op concepties van het goede leven. Socioloog Simon Susen vraagt zich af in hoeverre Rosa's theorie specifiek bijdraagt aan de

kritische theorie (Susen, 2019). Volgens Susen is Rosa's theorie sterk gericht op het vergroten van contextsensitiviteit, en te weinig op contexttranscendentie, en gaat hij dus maar beperkt in op universele waarden en principes geldig in de moderniteit die het normatieve karakter van de kritische theorie vereisen (Susen, 2019, p. 338). Deze kritiek lijkt wat op Taylors standpunt ten aanzien van het belang van het durven aangaan van het discours over de aard van het goede, waar volgens Taylor moderne ethici terughoudend in zijn geworden (Taylor, 2011). Susens argumentatie volgend, lijkt het erop dat Rosa het net als Nussbaum heeft over een bepaalde randvoorwaardelijkheid waarbinnen een individu zelf het goede leven moet vormgeven. In Nussbaums theorie is een minimale drempel aan vermogens om zichzelf te ontplooiën de voorwaarde, en is dat vooral een verantwoordelijkheid van overheid en samenleving als geheel (Nussbaum, 2012). Bij Rosa is de randvoorwaarde het kunnen aangaan van resonante wereldrelaties. In de resonantiethorie staat het individu voor de taak en verantwoordelijkheid om zich open te stellen om tot resonantie te komen met de omliggende wereld. Maar ook bij Rosa overstijgt de theorie het individu duidelijk omdat het over de relatie van individuen met de wereld gaat, en dit voor Rosa beslist ook een politieke aangelegenheid is (Celikates & Lijster, 2019). Versnelling, vervreemding, en mogelijkheden tot resonantie met het oog op een goed leven raken immers aan alle domeinen van het moderne leven: onderwijs, opvoeding, vrije tijd, economie, enzovoorts, en is dus ook een maatschappelijke en politieke kwestie. Echter, Rosa neemt wel degelijk een normatief standpunt in door het kunnen aangaan van resonante wereldrelaties als essentiële en zelfs de belangrijkste bouwsteen voor een goed leven aan te wijzen voor alle mensen.

Er lijkt in de loop van zijn werk een ontwikkeling zichtbaar van zorgwekkend over de toestand van vervreemding door versnelling, naar mogelijkheden tot resonantie, en in zijn laatste werk *The Uncontrollability of The World* (2020) is hij toch weer wat pessimistischer gestemd. Eerder stelt Rosa vast in *Leven in tijden van versnelling* (2016) dat de maatschappelijke versnelling onomkeerbaar is en zal leiden tot razende stilstand en vervreemding, en oppert hij een globale oplossingsrichting voor het probleem, namelijk: een resonantie manier van in de wereld zijn. Hij constateert dat er weliswaar oases van verlangzaming en resonantie, en instrumentele vormen van (nep)resonantie bestaan, maar dat deze niet opgewassen zijn tegen de totale kracht van de versnelling. In "Resonance" (2019) beschrijft Rosa systematisch en met vele voorbeelden, uitgewerkt in de drie sferen van wereldrelaties een positiever beeld, en roept hij het subject op tot het zoeken naar resonante relaties, en de samenleving als geheel om daartoe de randvoorwaarden te creëren, die vooral van sociaaleconomische aard zijn

(basisinkomen, tegengaan van overconsumptie, etc). We kunnen hieruit opmaken dat Rosa in de loop van de ontwikkeling van zijn theorie een conclusie is gaan trekken die minder uitzichtloos lijkt, en meer mogelijkheden is gaan zien om het tij te keren, of dat in ieder geval beter is gaan onderbouwen. Hij sluit “Resonance” dan ook af met de woorden:

We can begin today to work on the quality of our relationship to the world: individually on the subject pole of this relationship, mutually and collectively on the world pole. *A better world is possible*, and it can be recognized by its central criterion, which is no longer domination and control, but listening and responding. (Rosa, 2019, p. 459)

4

Omdat het vertrekpunt van Rosa's theorie nog altijd de algehele maatschappelijke versnelling is, tegen de achtergrond van neoliberal kapitalisme, en zijn totale werk goed de moderne noties van wereldrelaties beschrijft, levert de theorie een waardenvolle bijdrage aan de kritische theorie, ondanks zijn pessimistische reflecties in 'The Uncontrollability of The World, waarin onder andere de these wordt uitgewerkt dat resonantie vraagt om een toegankelijke wereld, en niet een grenzeloos beschikbare wereld – wat volgens Rosa de grote paradox van de moderniteit is geworden, waarin we verzeild zijn geraakt. Ook die reflecties dragen bij aan de kritische theorie.

Normatief monisme: resonantie als meta-voorwaarde voor het goede leven

Een tweede kritiek heeft betrekking op de vraag of Rosa's normatieve standpunt dat resonantie opgevat moet worden als hét metacriterium voor het goede leven (Haugaard, 2020; Steinfath, 2019; Susen, 2019). Dat wil dan zeggen dat alleen in resonante wereld-relaties het goede leven kan bestaan, dus moet de individuele invulling ervan via resonantie tot stand komen. Zonder resonantie kan het subject niet bepalen wat er werkelijk toe doet, en dus geen goed leven leiden, of dat zou bij toeval zo moeten lopen. Volgens Susen is dit conceptueel gezien problematisch (Susen, 2019, p. 329). Want dan zou men met het vooruitzicht op dat goede leven logischerwijs streven naar min of meer stabiele, vaststaande assen van resonantie. We zouden gaan proberen resonantie te organiseren. Maar dat zou, geheel tegen de kern van wat resonantie is, aansturen op voorspelbare, zich herhalende ervaringen die tot gevoelens van verveling en saaiheid kunnen leiden – dat wat Rosa juist als symptomen van vervreemding beschrijft. En onstabiele assen van resonantie kunnen weliswaar tot inzicht en inspiratie leiden in tijden van

crises, maar zijn ze inherent aan die onstabieleit niet duurzaam of structureel in het leven. Dus concludeert Susen dat het niet reëel is om resonantie als centraal criterium voor het goede leven te laten functioneren. Ten slotte beargumenteert Susen dat onvoldoende duidelijk is waarom bepaalde vormen van resonantie meer de moeite waard zijn dan andere, en daarom kan resonantie niet als een helder meta-criterium voor het goede leven gelden. Susen relateert criteria voor het goede leven dus aan een mate van controleerbaarheid door de mens, wat volgens Rosa's juist niet mogelijk is bij resonante wereldrelaties. Taylor concludeert dat Rosa goed ziet dat resonantie fundamenteel is voor een goed leven, en dat Rosa's voorgestelde indeling van de drie sferen of vindplaatsen van resonantie een bruikbaar sociologisch concept bieden (Taylor, 2019, p. 81). Daarbij plaatst Taylor zijn conceptie van sterke waarderingen in de verticale as, omdat sterke waarderingen betrekking hebben op het ultieme goede en driften en lusten van het subject overstijgen (Taylor, 2019, p. 82). Ook Holmer Steinfath stelt de vraag in hoeverre de resonantietheorie substantieel op te vatten is als een theorie over het goede leven (Steinfath, 2019, p. 53). Volgens Rosa ligt het normatieve argument verscholen in het immer aanwezige menselijke verlangen naar resonantie, maar volgens Steinfath is dat discutabel omdat niet vaststaat waar mensen überhaupt naar verlangen, gelijk Susens kritiek. Rosa meent echter dat andere aspecten die van belang zijn voor een goed leven zoals: erkenning, verdeling van goederen, begrip, enzovoorts, per definitie onderdeel uitmaken, of aan de orde komen, in resonante wereldrelaties (Rosa, 2019, p. 451). Volgens Rosa komen die zaken tot stand via of in resonante wereldrelaties. Susens kritiek met betrekking tot het streven naar stabiele assen van resonantie en dat deze tot routine, verveling en het eindigt zelfs vervreemding kunnen leiden, weerlegt Rosa door onder de aandacht te brengen dat (1) het onmogelijk is voortdurend resonante ervaringen met de wereld te hebben, (2) maar dat wel te ontdekken valt in welke voorwaarden of omstandigheden een subject dergelijke ervaringen vaker heeft, en (3) dat in de juiste omstandigheden en door oefeningen ervaring mensen beter worden in het openstellen voor resonantie (Celikates & Lijster, 2019; Rosa, 2019). Volgens Rosa is dus de regelmatige ervaring van resonantie wereldrelaties een indicatie voor een goed leven, en dat zou daarom moeten worden nagestreefd en mogelijk moeten worden gemaakt, ongeacht de precieze inhoud van die wereldrelaties – die dient het subject zelf te ontdekken, gelijk Nussbaums liberale invulling van het goede leven. Het verschil met Nussbaum is dat Rosa daarbij wel in de normatieve zin resonantie als meta-criterium aanwijst.

Resonantie als descriptieve theorie voor het goede leven

Los van het normatieve aspect, vraagt Steinfath zich af of het concept van resonantie wel geschikt is om het goede leven te beschrijven (Steinfath, 2019, p. 45). Steinfath stelt dat het een aantrekkelijk concept is vanwege de structurerende aard ervan (de verschillende assen), waarin de kwaliteit van de relaties tussen subject en wereld een zo op het oog plausibele verklaring biedt voor de mate waarin het leven geslaagd is. Maar Steinfath ziet dat als problematisch, kijkend naar gangbare normatieve theorieën over het goede leven waar het begrip van resonantie zich dan toe moet verhouden. Als voorbeeld noemt Steinfath de hedonistische zienswijze met betrekking tot het goede leven, die nog altijd zeer relevant blijkt voor het moderne subject. In die perceptie van het goede leven staat de gewenste toestand voor zoveel mogelijk bevrediging van genot centraal. In die zienswijze valt alleen over resonantie te spreken voor zover subject een relatie aangaat met diens wensen waardoor ervaringen van genot mogelijk zijn, en niet richting pijn of ander ongemak, terwijl ook die situaties ons nu juist volgens de resonantietheorie zouden kunnen beroeren en tot (inter)actie kunnen doen overgaan. Volgens Steinfath behoort Rosa's theorie tot de holistische theorieën over het goede leven omdat die ingaan op de vorm en voorwaarden waardoor het goede leven nagestreefd kan worden. Bijgevolg meent Steinfath dat Rosa meer vastberaden zou mogen stellen dat een leven met zo veel mogelijk ervaringen van resonantie dus de weg is naar het goede leven. Echter, Rosa zwakt het concept van resonantie in de loop van de ontwikkeling van zijn theorie af door uiteindelijk te stellen dat de ervaringen van resonantie afgewisseld moeten worden met ervaringen van vervreemding om de resonantie mogelijk te maken (Steinfath, 2019, p. 49). Ook stelt Rosa zelf herhaaldelijk dat momenten van resonantie zich niet laten afdwingen: ze dienen zich in de juiste omstandigheden aan. Dit leidt ook tot de vraag of de resonantietheorie nu valt onder holistische of additieve utilistische theorieën over het goede leven. Steinfath stelt dat de begrippen resonantie en vervreemding, en met name de laatste, lastig precies af te bakenen zijn. Vervreemding is op een bepaalde manier ook een voorwaarde voor een goed leven, want zonder vervreemding kennen we geen resonante ervaringen, terwijl vervreemding initieel als het omgekeerde van het goede leven wordt gepresenteerd door Rosa. Volgens Haugaard is hierbij het probleem dat resonantie conceptueel tegenover vervreemding staat, terwijl resonantie neutraal van aard is, maar vervreemding per definitie negatief is (Haugaard, 2020). Rosa presenteert resonantie weliswaar als op zichzelf een neutraal fenomeen, maar maakt wel duidelijk dat er altijd iets goeds voortkomt uit een resonante wereldrelatie, ongeacht welke emotionele beleving erbij komt kijken. Het geraakt worden, en daardoor in beweging komen, staat

centraal. Is er sprake van een samenhangend proces, gelieerd aan het opdoen van contrastervaringen? Dus dat wanneer we opmerken dat we vervreemden, we onder de juiste omstandigheden door middel van resonantie weer kunnen ontdekken wat het leven de moeite waard maakt? Als dat zo is, zijn ervaringen van vervreemding, hoe pijnlijk ook, van onschatbare waarde voor een goed leven.

Het concept van assen van resonantie en het puntvormige zelf

In Rosa's werk is, voor zover voorliggende studie reikt, niet terug te vinden hoe hij precies tot drie categorieën gekomen is waarin hij alle vormen van resonantie vat. In 'Resonance' stelt hij bij de uitwerking van de diagonale as kort ter discussie dat die term eigenlijk wat ongelukkig is omdat ze een verbinding tussen een horizontale en verticale as suggereert (Rosa, 2019, p. 232), maar verder lijkt hij uit te gaan van een impliciete logica dat mensen elkaar ontmoeten op een horizontale as omdat zij op een vergelijkbare wijze kunnen communiceren en waarnemen, en de relatie tussen subject en het hogere vanwege het transcendente karakter verticaal te noemen is. Dan heeft de geometrische positie van de assen dus een symbolische, waarderende duiding. Hoger, lager of gelijkwaardig. Ook gebruikt hij in eerder werk een andere geometrische vorm dan een 'as', te weten een 'sfeer', om hetzelfde te duiden (Rosa, 2017), terwijl hij in later werk aangeeft dat de 'sfeer' slaat op wat de wereld te bieden heeft aan mogelijkheden om tot een bepaalde vorm van resonantie te kunnen komen, en dat de 'as' de daadwerkelijke, succesvolle resonante relatie markeert tussen het subject en iets of iemand in die sfeer (Rosa, 2019, pp. 39, 195). Het is denkbaar dat Rosa in de loop van de ontwikkeling van zijn theorie dergelijke verbeeldende beschrijvingen steeds verder is gaan concretiseren, maar het toont wel aan dat in beginsel het begrip 'as' niet helder uitgewerkt is. Intuïtief sluit het idee van een as, die de verbinding tussen twee relata aangeeft, wel goed aan bij Rosa's uitgangspunt met betrekking tot het moderne begrip van het zelf, welke zich onderscheidt van de wereld. Het is de vraag of deze ietwat geometrische verbeelding van resonante wereldrelaties de theorie ten goede komt. De geometrische vorm van de as, met een begin en een eind, illustreert goed de conceptuele vraag hoe het eigenlijk mogelijk is om een ondoordringbaar puntvormig zelf te laten resoneren met het andere in wereld. Maar ze is ook op te vatten als een goede verbeelding van precies de kern van het probleem van vervreemding: het gebufferde, van de wereld afgesloten puntvormige zelf dat moeite heeft om zich open te stellen voor de stemmen van al het andere. In hoeverre vormt de resonantietheorie wellicht een argument tegen het strikte onderscheid van een klassiek poreus zelf en het moderne gebufferde zelf?

In de introductie van “Resonance” legt Rosa de moderne conceptie van het zelf uit aan de hand van Taylor, en bepaalt hij dat voor het verdere begrip van zijn theorie er uitgegaan zal worden van het puntvormige zelf, onthecht van de rest van de wereld in de lichamelijke en geestelijke zin, omdat die conceptie in ieder geval in de westerse moderne wereld het meest waarschijnlijk is. In de loop van zijn theorie voegt hij daaraan toe dat ook het eigen lichaam en emoties tot de wereld gerekend kunnen worden (Rosa, 2019, p. 195). Daaruit blijkt dat Rosa de mate van puntvormigheid tegenover porositeit niet vaststaand opvat, en/of nog aan het zoeken is naar nuances in dat concept. De dualistische filosofie van een modern puntvormig zelf tegenover het middeleeuwse poreuze zelf wordt in Rosa’s theorie slechts kort besproken, maar is toch van groot belang om een goed begrip van resonantie te krijgen. Het zelf is namelijk één van de hoekstenen van zijn theorie.

Rosa beschrijft dat er tenminste enige mate van porositeit nodig is om tot resonantie te komen, en ook een zekere mate van gebufferd zijn ten opzichte van de rest van de wereld om zich daartoe te verhouden, te kunnen onderscheiden, en met een eigen stem te kunnen spreken tot die wereld. Alleen dan kunnen subject en wereld elkaar wederzijds beïnvloeden, door elkaar heen lopen, en soms precies samenvallen. De resonantiethorie geeft te denken dat het moderne zelf eigenlijk niet zo strikt gebufferd en omsloten blijkt zoals Taylor dat gepresenteerd heeft. Of de andere kant op redenerend: het is wellicht mogelijk dat er voorafgaand aan de moderne tijd toch wel degelijk sprake is geweest van een min of meer puntvormig en gebufferd zelf, dus dat er het veronderstelde onderscheid in porositeit tussen moderne en vroegere mens helemaal niet zo groot is als gedacht (Hübenthal, 2019). Als we aannemen dat het zelf noch radicaal poreus, noch omsloten zou zijn, maar in essentie altijd tot het maken van resonante verbindingen met de wereld in staat is, zou dat beter verklaren waarom er bijzondere relationele ervaringen in allerlei gradaties bestaan, waarvan vervreemding en resonantie de uitersten op een kwalitatieve lijn markeren. Ook zou dat verklaren waarom er in historisch materiaal ook noties van resonantie én vervreemding terug te vinden zijn. Voor het laatste zou historisch onderzoek naar het puntvormige gebufferde zelf in de geschiedenis nodig zijn. Voor dit onderzoek werpt deze bevinding de vraag op in hoeverre opvattingen over de porositeit van het zelf en de wereld een rol spelen in de mogelijkheid tot resonantie. Zijn er praktijken waar resonante wereldrelaties meer of minder ervaren worden, omdat er meer of minder gehandeld wordt naar de idee van een poreus zelf of juist puntvormig zelf, ook al worden die termen waarschijnlijk niet eens gebruikt? In ieder geval correspondeert de idee van het puntvormige, gebufferde zelf duidelijk met dat van het zelfbepalende autonome krachtige individu, zoals dat verbeeld wordt in de neoliberale participatiesamenleving.

Grenzen aan resonantie tussen subject en object

De resonante relatie, waarin twee relata ieder met hun eigen stem spreken, zoals Rosa dat stelt, is waarneembaar te noemen wanneer het de horizontale as betreft. Het is mogelijk voor beide mensen om te evalueren in hoeverre er sprake is geweest tijdens hun contact van beroering en beweging (af←fection en e→motion). Hoewel de precieze ervaring subjectief is, valt er in ieder geval te verifiëren bij de ander wat er aan diens kant van de resonantie-as heeft plaats gevonden. Dit is echter onmogelijk voor relata langs de diagonale en verticale as. Los van de onmogelijkheid tot verificatie, is het ook niet precies helder of en hoe het object überhaupt beïnvloed wordt in de relatie. Rosa hanteert veelvuldig de zinsnede dat het object tot het subject 'spreekt' (of juist niet). Het blijft onduidelijk of dat nu echt het geval is, of vanuit subjectief perspectief als beeldspraak bedoeld is. Zo beschrijft Rosa hoe mensen een resonante relatie ervaren tijdens een opera of een heavy metal concert (Rosa, 2019, p. 173). Daarbij lijkt het plausibel dat het subject geroerd kan worden door de muziek en een notie van verbinding ervaart van andere liefhebbers om het subject heen (af←fection), en meedeint op de muziek en in de beweging van de mensenmassa (e→motion), maar dat kan zich tamelijk anoniem voltrekken ten opzichte van het muzikale object. Bovendien zijn de andere aanwezigen feitelijk voor het subject ook objecten in de wereld. Wanneer het concert afgelopen is, gaat ieder subject een eigen weg, en ook de muziek zal de volgende avond nagenoeg hetzelfde worden uitgevoerd bij het volgende geplande concert voor weer andere mensen. Hoe zijn de relata 'opera' of 'heavy metal concert', maar ook de andere leden van het publiek dan werkelijk beïnvloed door het subject? Het lijkt niet erg waarschijnlijk dat ieder individu een dergelijke impact zal hebben op het object. Wel is het voorstelbaar dat meerdere subjecten die een ervaring opdoen met één en hetzelfde object (zoals een publiek bij een concert) uiteindelijk dat object kunnen veranderen door hun gezamenlijke respons. Als een publiek lauw reageert op een nummer, zal de band zich gaan afvragen of het op de setlist moet blijven staan. Dezelfde redenering gaat op voor objecten van de verticale as: het subject zou God, verbinding met de natuur of met de kosmos kunnen ervaren, het object zou het subject kunnen veranderen, maar het is lastig te zeggen of en hoe objecten op hun beurt beïnvloed worden door het subject. Maar met betrekking tot de intermedierende objecten (diagonale as) valt empirisch vast te stellen of zij veranderd zijn in de relatie met subject. Bijvoorbeeld door waar te nemen hoe mensen omgaan met de fysieke wereld. Kijk maar naar de klimaatcrisis, naar oorzaken daarbij en naar succesvolle projecten die het tij trachten te keren. Als gevolg van de verticale resonante relatie die men kan hebben met de natuur als een betekenisvolle horizon waarin we kunnen bestaan,

en subjecten zich daarom geroepen voelen er alles aan te doen een natuurgebied te beschermen, kan het resultaat zijn dat het minder hard achteruit gaat of hopelijk zelf weer begint te floreren.

De stem van objecten, symbolisch animisme of appélwaarde van objecten?

Rosa heeft beschreven dat in het rationele naturalistische wereldbeeld objecten als grondstoffen, middelen, en als onbezielt gezien worden, in tegenstelling tot hoe daar in animistische en totemistische culturen naar gekeken wordt. Dit is van toepassing op de diagonale sfeer van resonantie (Rosa, 2019, pp. 234–235). Rosa kent vervolgens communicatieve, levende eigenschappen toe aan de dingen: “The dough, the motorcycle, even the tekst I am trying to write, all “speak with their own voice.” (Rosa, 2019, p. 235). Het tussen aanhalingstekens plaatsen door Rosa van het “spreken met eigen stem” licht hij niet toe. Maar het is mogelijk dat Rosa hiermee ofwel probeert op te lossen dat hij niet over een taal der dingen beschikt die deze communicatieve eigenschap uitdrukken, of dat dit niet letterlijk maar figuurlijk bedoeld is. Een derde mogelijkheid is dat het ‘spreken met een eigen stem’ van het object alleen maar de interpretatie van het subject is, en daarmee dus een geprojecteerd idee van resonantie is. Is het dan een vorm van symbolisch animisme? Dat blijkt in wezen uit het vervolg op het vorige citaat, waarin Rosa uitlegt hoe het object dan vervolgens “met eigen stem spreekt”: “Now and then they prove to be unruly, never allowing themselves to be fully mastered or completely predictable. If and when they do, the relationship ceases to be a resonant relationship, becoming merely pure routine” (Rosa, 2019, p. 235). De mate van volgbaar zijn, zich niet laten controleren, of onvoorspelbaar zijn, volgt uit het feit dat het subject in beginsel iets doet met het object en/of er verwachtingen van heeft, en niet andersom. Een probleem bij deze theorie is in ieder geval dat niet te verifiëren valt wat de verwachtingen van een object ten opzichte van het subject zijn. De voorbeelden die Rosa geeft over het gedrag van het deeg van de bakker, de motor van de techneut, enzovoorts, zijn in ieder geval reacties op handelingen van het subject dat er mee werkt, of wellicht op de natuurlijke omstandigheden waarin gewerkt wordt (zoals temperatuur, luchtvochtigheid, etcetera). Toegegeven: deze redenering is van rationeel naturalistische orde, maar binnen dat kader kunnen we in ieder geval zintuigelijk verifiëren dat objecten reageren op handelingen van het subject en op omstandigheden. Rosa overtuigt niet op basis van argumenten of voorbeelden waarom en hoe materialen daadwerkelijk ‘met een eigen stem spreken’, dat wil zeggen: een ziel hebben, of een eigen plan volgen. Er valt te zeggen dat materialen een bepaalde aard en vorm hebben, en dat die specifieke eigenschappen mogelijkheden bieden en grenzen kennen. Het subject kan die eigenschappen en grenzen leren kennen, en zich

uitgedaagd voelen daarmee te experimenteren of erop in te spelen. Er gaat dus een zekere roep uit van het object in de richting van het subject. In de creatieve therapie theorie en in de muzisch-agogische theorie, over het belang en de werking van spel en creativiteit in agogisch en therapeutisch werk wordt gesteld dat materialen en objecten een bepaalde 'appèlwaarde' hebben voor het subject (Schweizer et al., 2009; Van Rosmalen, 1999). De appèlwaarden van het object (materie of activiteit) zeggen iets over dat wat het bij het subject uitlokt: "De appèlwaarde geeft de persoonlijke neiging tot handelen en de hierbij horende beleving weer. Deze belevingen kunnen bijvoorbeeld zijn: opgewondenheid, uitdaging, geboeid zijn; maar ook: schrik, afkeer, enzovoort. Appèlwaarden zijn dus van persoon tot persoon verschillend." (Van Rosmalen, 1999). Deze combinatie van beroering en handelen lijkt overeenkomstig te zijn met Rosa's uitleg over het voor resonantie fundamentele concept van affectie en in beweging komen (af ←fect and e →motion).

4.3 Conclusie en samenvatting

Deze samenvattende conclusie heeft betrekking op de uitgewerkte theorie en vormt het antwoord op deelvraag 3: *'Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de resonantietheorie?'*

Het werk van socioloog Hartmut Rosa is op te vatten als gelieerd aan de kritische theorie, die net als dat van Taylor een grondige analyse maakt van de moderniteit in termen van individualisering, de doorgeschoten instrumentele rede, en het gebrek aan politieke betrokkenheid. Volgens Rosa zijn dit de consequenties van de zich steeds maar versnellende samenleving, die in stand gehouden wordt door de neoliberale kapitalistische economische en culturele principes. Technologische ontwikkelingen volgen elkaar steeds sneller op, daarmee samenhangende systemen en benodigde processen van organisatorische en culturele aanpassingen ook, en ten slotte merken we op individueel niveau dat we ons levenstempo op moeten voeren om die veranderingen bij te kunnen houden. En dit blijkt vroeg of laat niet te lukken. Daardoor vervreemden we van onszelf en de wereld om ons heen als gevolg van die algehele maatschappelijke versnelling. Deze vervreemding leidt tot verschillende vormen van lijden (burn-outs, depressies, verslaving, consumentisme, agressie, etcetera). Hoewel het moeilijk is daaraan te ontsnappen, is het niet onmogelijk, en dat geeft hoop en richting aan het goede leven. Reflectie op wat ons in beroering brengt, is helpend om te ontdekken waar potentiële resonante wereldrelaties mogelijk zijn.

Volgens Rosa's resonantietheorie bestaat het goede leven uit het realiseren van resonante relaties met de wereld om ons heen, onder te verdelen in relaties met andere mensen zowel in de private als politieke zin (horizontale as), objecten en activiteiten (diagonale as) en met noties van zin-en betekenisgevende referentiekaders (verticale as).

Kritieken die Rosa heeft geoogst met zijn werk hebben betrekking op de mate waarin deze op te vatten zijn als kritische theorie, omdat er te discussiëren valt over de mate waarin resonantie gezien kan worden als normatieve duiding van het goede leven, of toch meer een voorwaarde of vorm van contextsensitiviteit omvat. Dat punt van kritiek gaat dus niet alleen over de positie van de theorie, maar ook inhoudelijk over de mate van normativiteit. Echter, Rosa houdt vol dat de ervaring van resonantie zelf samenvalt met de ervaring van het goede leven. Conceptueel rijst de vraag hoe het kan dat resonantie het tegenovergestelde van vervreemding is, terwijl resonantie neutraal van aard is en vervreemding per definitie negatief. Ook is er discussie mogelijk over de mate waarin het subject als een puntvorming, gebufferd zelf in de wereld staat, tegenover een poreus, ontvankelijk zelf.

Voor dit onderzoeksproject naar de betekenis van het goede leven in praktijken waar mensen, in termen van Rosa, vaak lijden aan één of andere vorm van vervreemding, is het sowieso interessant om te bekijken in hoeverre resonante ervaringen herkend worden en geëvalueerd als een soort getuigenis van het goede leven.



Hoofdstuk 5

Conceptuele synthese

5. De theorieën over het goede leven toegepast

In dit hoofdstuk worden de leidende principes van bovenliggende instituties waarin de dagbestedingspraktijken van zorgboerderijen zich positioneren bekeken door de ogen van de drie theorieën over het goede leven. Op systematische wijze wordt telkens beargumenteerd welke inzichten en vragen er rijzen vanuit de drie theorieën ten aanzien van wat het goede leven bevordert of belemmert in de context van de neoliberale samenleving, sociaal werk, en in het concept van dagbesteding. Hiermee wordt antwoord gegeven op de deelvraag 4: *‘Wat betekent in Nederland kwaliteit van leven in het (a) paradigma van de neoliberale participatiesamenleving, (b) de principes van sociaal werk, en (c) het algemene concept van dagbesteding?’*

Er wordt geconcretiseerd van buiten naar binnen, dus vanuit het algemene idee van de neoliberale samenleving, via essenties van sociaal werk, naar die van de dagbesteding.

5.1 Het goede leven in de neoliberale participatiesamenleving

In deze paragraaf wordt vanuit de drie theorieën over het goede leven gekeken naar de contouren van de Nederlandse neoliberale participatiesamenleving. We hebben gezien dat er geen duidelijke, afgebakende en alom geaccepteerde definitie bestaat van dit concept. Toch kunnen we op basis van het in de inleiding beschreven discours over de neoliberale participatiesamenleving, de bekeken beleids- en visiestukken, en de kritische studies naar de opvattingen over het moderne goede leven in het neoliberale tijdperk van Nussbaum, Taylor en Rosa constateren dat de moderne mens een goed leven ziet als een zoveel mogelijk zelfbepaald leven, vrij van onderdrukking en andere vormen van lijden, met een zo groot mogelijke economische onafhankelijkheid, en met door de overheid en samenleving gedragen mogelijkheden tot persoonlijke ontwikkeling en vormgeving van het eigen leven. De invulling van het zelfgekozen leven wordt ontdekt via resonante relaties met de wereld. Het appèl dat op burgers wordt gedaan door de overheid is groter geworden als het gaat om productief en betrokken zijn, de eigen zaken goed regelen, en omkijken naar anderen die dat niet alleen kunnen. Kenmerkend voor de Nederlandse context is hierbij dat er sprake is van een marktgedreven economie, die doorgedrongen is in nagenoeg alle domeinen, vanuit de kapitalistische overtuiging dat concurrentie leidt tot kwaliteit en groei tot meer van alles voor iedereen. De rol van de burger, in relatie tot de overheid en de markt wordt in de neoliberale participatiesamenleving praktijk in termen van actief burgerschap met een aantal daarmee samenhangende misverstanden (Tonkens, 2015),

hier geformuleerd als tegenwerpingen. Namelijk dat (1) het uitroepen van de participatiesamenleving niet betekent dat ze een realiteit is; (2) dat (keuze)gedrag van mensen eerder een emotionele praktijk is dan een rationele; (3) dat politieke participatie onderbelicht is doordat de focus ligt op mee-doen en het mee-praten overslaat; (4) het verheerlijken van actief burgerschap juist kloven tussen groepen mensen vergroot, maar dat goede dialoog, beleid en begeleiding kansen creëren; en (5) in tegenstelling tot de boodschap dat meedoen makkelijk zou zijn, kost het juist tijd en oefening.

Met dit resumé van beschrijvingen van de kenmerken en problematisering van de neoliberale participatiesamenleving zal nu vanuit de drie theorieën over het goede leven beschreven worden welke betekenis er dus gegeven wordt aan kwaliteit van leven in het concept van de neoliberale participatiesamenleving.

5.1.1 Mogelijkheden hebben in de neoliberale participatiesamenleving

Het goede leven is volgens de vermogensbenadering een zelfgekozen leven in een pluriforme samenleving, waarin iedereen toegang heeft tot een minimum aan essentiële mogelijkheden om te zijn wie men wil zijn, en te doen wat men wil doen. De vermogensbenadering steunt op een Aristoteliaanse deugdethiek (Nussbaum, 2012, p.174) en tegen een utilistische: “[...] het doel van de benadering bestaat uit het voortbrengen van capabilities voor iedereen, en niet uit het gebruiken van sommige mensen als middelen om anderen of de samenleving als geheel van capabilities te voorzien” (Nussbaum, 2012, p. 60). Alle mensen dienen in vrijheid hun leven zelfbepalend vorm te kunnen geven, waarbij persoonlijke waarden richting geven. Wat komt hiervan terecht in de Nederlandse neoliberale participatiesamenleving?

Krachtige, zelfbepalende en rationele individuen

Er zijn twee belangrijke overeenkomsten tussen de Nederlandse neoliberale visie op het goede leven en die van de vermogensbenadering. Ten eerste zijn beide overtuigd van de intrinsieke motivatie van mensen. Er wordt van uitgegaan dat de meeste mensen vanuit persoonlijke waarden hun goede leven in potentie kunnen en willen vormgeven. Het mensbeeld is er dan één van krachtige, welwillende en zelfbepalende individuen. De tweede overeenkomst hangt daarmee samen. Namelijk dat mensen sterke individuele keuzes kunnen maken.

In de vermogensbenadering wordt de mens getypeerd als rationeel, en als in staat om in de juiste omstandigheden goede keuzes te maken. Maar hierbij wordt ook opgemerkt dat mensen beïnvloedbaar zijn door onder andere sociale structuren en de (on)zichtbare hand van de markt, en dat deze veronderstelde vrijheid dus structurele beperkingen kent. Nussbaum tempert in die zin de verwachtingen ten aanzien van het daadwerkelijk kunnen verwezenlijken van het goede leven ten opzichte van het beoogde goede leven in haar theorie. In de Nederlandse neoliberale visie wordt niet op de beginselen van het goede gereflecteerd, maar op verdiensten in de vorm van behaalde resultaten. Er wordt praktisch gesteld dat wie niet voor zichzelf kan zorgen, beroep moet kunnen doen op anderen en in uiterste nood op de overheid. Dat is een pragmatische manier om toe te geven dat we niet kunnen verwachten dat iedereen in staat is te voldoen aan het neoliberale ideaal van zelfvoorzienende participatie.

Samenvattend hanteren de vermogensbenadering en de neoliberale participatievisie een positief en rationeel mensbeeld, waardoor in beginsel ieder individu verondersteld wordt in staat te zijn zelfstandig een goed, zelfgekozen leven vorm te (willen) geven.

De rol van overheid en samenleving

Het grote verschil tussen de vermogensbenadering en de Nederlandse neoliberale visie, heeft betrekking op de rol van de overheid en samenleving als geheel in de realisaties van het goede leven. Terwijl de Nederlandse overheid nadrukkelijk laat weten dat ze een terugtrekkende beweging wenst te maken en er meer beroep gedaan moet worden op burgers en hun initiatieven, stelt de vermogensbenadering dat de samenleving, geleid door overheden, de plicht heeft om te zorgen dat alle mensen met in acht name van hun elementaire en aangeboren mogelijkheden, het goede leven vorm moeten kunnen geven aan de hand van beschikbare essentiële mogelijkheden. Dit blijkt voor bepaalde groepen mensen niet te lukken. Dit komt onder andere door de uitvoering, complexiteit van bepaalde wetten. Zoals de Participatiewet en de Wet maatschappelijke ondersteuning die aansturen op productief zijn volgens de gemiddelde norm waardoor voor sommigen de druk te groot is. Of bijvoorbeeld de starheid van de Jeugdwet waardoor jongeren die het zwaar hebben wanneer ze 18 jaar worden, ineens geen aanspraak meer kunnen maken op bepaalde begeleiding en faciliteiten. Of dat ze deze bij een compleet vreemde zorgaanbieder moeten gaan halen, wat leidt tot allerlei problemen zoals het mijden van zorg, overschatting, etcetera. Vanuit de vermogensbenadering

geredeneerd dient een fatsoenlijke samenleving er alles aan te doen om voor alle groepen door middel van democratische processen vast te stellen wat er nodig is aan minimale drempelwaarden voor wat betreft essentiële mogelijkheden voor al haar burgers. De vermogensbenadering biedt argumenten voor het belang van een goed doordachte overheidsverantwoordelijkheid ten aanzien van de mogelijkheden tot een goed leven, die verder gaat dan de klassieke liberale houding. Namelijk: de staat moet soms wel degelijk ingrijpen in heersende krachten (zoals de markt), niet alleen negatieve vrijheden bevorderen maar ook positieve, en wanneer er zich een tragisch conflict voltrekt dient de overheid desnoods in te grijpen in de private sfeer. Rechten kunnen alleen voor iedere individu geborgd blijven wanneer er actief naar gehandeld wordt (Nussbaum, 2012, p. 99). De mogelijkheden en politieke stem van mensen die in de verdrukking komen door de gemiddelde norm van zelfredzaamheid en productiviteit moeten dus goed in beeld zijn. Op dit punt kunnen we ons afvragen of het Nederlandse beleid (Participatiewet, beschut werk, banenquotum, etcetera) niet te veel het perspectief van het 'gezonde en normale' als uitgangspunt neemt. Waar blijft het perspectief van de mensen om wie het gaat? Weten we daar wel genoeg over? Het willen sluiten van sociale werkplaatsen, zodat mensen met een beperking een beschutte werkplek bij een reguliere werkgever zouden krijgen lijkt in eerste instantie een inclusieve oplossing, maar zal voor een grote groep mensen erg stressvol zijn en tornen aan het principe van een waardig bestaan. Er is dan misschien wel sprake van een fysieke vorm van integratie (niet meer naar de sociale werkplaats, maar naar een regulier bedrijf), maar hoe staat het met de morele en sociale integratie?

Samenvattend kunnen we stellen dat vanuit de vermogensbenadering bekeken de overheid zich dus juist niet zou moeten terugtrekken, maar een andere rol moeten gaan spelen, waarin ze veel meer in dialoog komt met juist de groepen die gemarginaliseerd zijn of worden.

Productiviteit én waardigheid?

Een ander probleem dat aan te wijzen is door via de vermogensbenadering naar de Nederlandse neoliberale participatiesamenleving te kijken, heeft te maken met stigma's rond productiviteit en waardigheid. In de neoliberale visie op het goede leven is de opvatting gecultiveerd dat je je leven lang moet blijven ontwikkelen in termen van opleidingen, promoties en functies, hoofdzakelijk aan arbeid en scholing gerelateerd. Er is sprake van een dominante eenkennige opvatting over presteren, meedoen en succesvol zijn in de samenleving. Dit reikt dus verder

dan overheidsbeleid en wetten, maar is doordrongen in alle haarvaten van de samenleving zoals onderwijs, recreatie en sport, en arbeid. Wie daarvan afwijken ervaren zelf niet volwaardig mee te doen, en worden ook vaak zo benaderd. Dat is een hardnekkige sociaal-culturele status-quo. Waar de neoliberale Nederlandse visie op participatie wijst richting maximale economische zelfstandigheid en het beschikken over zelf gerealiseerde omstandigheden daartoe door productiviteit en persoonlijke groei, biedt de theorie van Nussbaum juist de argumenten om dit eenzijdige beeld van zelfregie principieel aan te vechten. Dit geldt in het bijzonder voor groepen mensen die niet beschikken over de daartoe noodzakelijke elementaire en aangeboren mogelijkheden. Hoewel in Nederland veel van Nussbaums essentiële mogelijkheden voor veel mensen aanwezig zijn tot een ruime drempelwaarde (zoals: veilig kunnen wonen, beschikken over voeding, kleding, medische zorg, mogelijkheden tot spel, et cetera), worden moreel affectieve aspecten van inclusie juist meer verwaarloosd. De vermogensbenadering is daar zeer kritisch op (Nussbaum, 2012, p. 38): “De capability-benadering beschouwt iedere persoon [...] als in gelijke respect en achting waardig, zelfs al zien de betrokkenen dat zelf anders. De benadering is niet gebaseerd op het voldoen aan bestaande preferenties”. De liberale vermogensbenadering blijkt hiermee zeer principieel en misschien minder pragmatisch te zijn dan de Nederlandse visie op de neoliberale participatiesamenleving. Want wanneer we deze visie zouden toepassen in het streven naar een diverse participatiesamenleving, moet er geïnvesteerd worden in de juiste beeldvorming. Een diepgaande herbezinning op de effecten van marktwerking op allerlei goederen die onze essentiële mogelijkheden aantasten, economische groei en aanverwante zaken op morele en affectieve percepties van individuen en organisaties zou nodig zijn. Dat zou vragen om een grootse campagne over waardigheid en een meervoudige betekenis van participatie, en wat het betekent om aan een diverse samenleving te bouwen.

De centrale vraag voor een goed leven volgens de vermogensbenadering moet gaan over wat ieder individu kan zijn en doen. De Nederlandse neoliberale visie kijkt naar wat iemand gerealiseerd heeft of en kan realiseren. Oftewel, in termen van de vermogensbenadering kunnen we zeggen dat in het laatste geval de ‘functionings’ het leidende principe zijn, en niet het hebben van mogelijkheden, terwijl het faciliteren van mogelijkheden nu juist de taak is van overheid en samenleving voor een menswaardig bestaan voor alle individuen van die samenleving. Hiermee richt de Nederlandse neoliberale visie op participatie zich dus op opbrengsten voor het grote geheel en, tegenstrijdig genoeg aan liberalisme, zich juist niet op individuele vrijheden.

5.1.2 Het authenticiteitsideaal en neoliberale opvattingen over het goede leven

Volgens Taylor worden westerse samenlevingen gekenmerkt door een christelijke, liberale, kapitalistische en democratische cultuurhistorische achtergrond. Dus ook Nederland wordt gekenmerkt door een toegenomen individualisering, onttovering en privatisering, zoals Taylor dat samenvat in *De malaise van de moderniteit*. De drie samenhangende zaken vormen volgens Taylor de grondslag van het authenticiteitsideaal. Dit ideaal van jezelf zijn en een authentiek leven mogen en kunnen leiden, wordt breed gedragen onder Nederlanders blijkt uit de presentatie van de Nederlandse kernwaarden volgens de overheid en uit sociologisch onderzoek (Kernwaarden van de Nederlandse samenleving, 2014; Van den Brink, 2012). Op welke manier geldt de diagnose die Taylor in *De malaise van de moderniteit* voor het Nederlandse neoliberalisme? Ter structurering van deze paragraaf wordt Taylors driedeling aangehouden, beseffende dat de drie kwesties zodanig samenhangen dat het geen strikt van elkaar te onderscheiden, glasheldere categorieën zijn.

Individualisering en het verlies van zingeving in Nederland

In de Nederlandse cultuurhistorie zien we het proces van individualisering zoals Taylor het uitlegt duidelijk terug: de opkomst van een meer individueel bepaald leven en het losmaken uit daarbij belemmerende verbanden. Een zelfgekozen verhouding met belangrijke netwerken van gesprek staat in dat proces van individualisering centraal. Het is dus niet synoniem aan de keuze om volledig buiten welk sociaal-cultureel verband dan ook te leven, hoewel dat in theorie een optie zou kunnen zijn. Maatschappelijk was dit proces vanaf ongeveer halverwege de twintigste eeuw goed te zien in sociale bewegingen gebaseerd op idealen van feminisme en socialisme, maar ook juist in de vorm van confessionalisme als tegenbeweging én omdat ook een deel van de gelovigen die zich losgemaakt hadden van hun religieuze denominatie zich aansloten bij een andere – maar dat toen meer beschouwden als een authentieke keuze. Aanvankelijk is individualisering, ironisch genoeg, enkel mogelijk geworden via collectieve processen. Denk aan de ontzuiling, of de hippie-beweging waarin liefde en vrijheid hoger doel was, of de provo's voor wie nadrukkelijk verzet tegen iedere vorm van gezag het belangrijkste was: het waren grote groepen mensen die dezelfde idealen hadden, vaak tegen de gangbare normen en waarden in, en gericht op individualiteit. Er was in het begin voldoende massa nodig om veranderingen teweeg te brengen. Vanaf de jaren tachtig worden

processen van individualisering individualistischer en steeds minder door groepen uitgedragen als een nastrevenswaardig principe. Het collectief was steeds minder nodig voor een individueel bepaald leven, want in westerse samenlevingen waren de orde en structuren dermate veranderd dat meer keuzevrijheid en meer gelijke rechten nieuwe normen voor een goed leven geworden waren. Vervolgens hebben uiteenlopende ontwikkelingen zoals processen van digitalisering - waardoor meer anonimiteit en informatievoorziening-, het toegenomen ideaal van (hoger) opgeleid zijn en carrièregerichtheid als uitdrukking van productiviteit en persoonlijke ontwikkeling, evenals een kapitalistische marktgedreven economie,- bijgedragen aan de voortgaande individualisering. Een goed 'zelf zijn' werd door deze ontwikkelingen opgevat als een zoveel mogelijk zelfbepaald leven, waarin groei (materieel en immaterieel) een grote ideële rol speelt, ongeacht de invulling ervan. De spreekwoordelijke overtuiging 'wie voor een dubbeltje geboren wordt, zal nooit een kwartje zijn' is niet langer geldig. Met de ontwikkeling van de moraal van het krachtige, zelfbepaalde individu is ook de vrees ontstaan dat individualisme leidt tot egocentrische mensen die niet meer naar anderen omkijken. In journalistieke media komt regelmatig aan de orde dat individualisering een groot sociaal probleem is. De samenleving zou 'verhufteren': mensen zouden in toenemende mate slechts oog hebben voor zichzelf, en steeds minder over hebben voor de ander, laat staan de vreemdeling. Individualisering zou ten koste gaan van solidariteit. Maar empirisch onderzoek laat zien dat mensen in de moderne tijd zich nog steeds graag verbinden met anderen, en dat blijkt uit betrokkenheid bij de samenleving in de vorm van vrijwilligerswerk, die stabiel te noemen is (De Beer & Koster, 2009; Huygen, 2018). De Beer constateert dat sociale context nog steeds van grote invloed is op hoe we ons leven vormgeven, en plaatst dit tegenover een definitie van individualisering als een proces van toenemende mate van zelfbepaling. Hij concludeert dat eventuele angst voor een te geïndividualiseerde samenleving onterecht is, omdat veel mensen op allerlei manieren en solidariteit wel degelijk tonen. Eerder achtte Felling het in 2004 echter empirisch bewezen op basis van onderzoek naar waardenoriëntaties van Nederlanders dat er sprake was van toegenomen individualisering in de laatste kwart van de vorige eeuw, en dat deze werd gekenmerkt door een toegenomen utilistische moraal bij mensen, in de vorm van consumptief hedonisme en economisme, en afgenomen gemeenschapsgerichte idealen, zoals het nastreven van economische en politieke gelijkheid (Felling, 2004).

Is het mogelijk dat het individualisme in Nederland aanvankelijk meer ego-centrische, op consumptief hedonisme berustende vormen kende, en dat de laatste 15 jaar er zich een socialere vorm van individualisme ontwikkeld heeft,

gericht op goed doen voor anderen en de natuur of planeet als geheel, zoals onderzoeken van socioloog Van den Brink (2012) en Centraal Bureau voor de Statistiek (2017) suggereren? Dit is in lijn met Taylors theorie dat men enkel een zelf kan zijn te midden van andere zelden: wie we zijn blijft wederkerig onderdeel van onze belangrijke netwerken van gesprek, waarin we met belangrijke anderen nieuwe of herziene moreel spirituele horizonten vormen. Dus volledig egocentrisch en afgezonderd leven ligt niet in de aard van de mens. Taylor onderschrijft het belang van het losmaken uit beklemmende verbanden als een essentiële stap in de menselijke, emancipatorische ontwikkeling, en als een logisch gevolg van de moderne morele ideeën over respect voor het leven, een zinvol bestaan en waardigheid. Want onze waardigheid bestaat uit hoe we denken het respect van mensen om ons heen op te wekken, één van Taylors ontologische standpunten over het moderne goede leven. En dat betekent in de Nederlandse situatie dat een persoon die assertief en zelf-ontwikkelingsgericht is, waardering geniet van anderen. Ook vinden we dat alle Nederlanders vrij moeten zijn van onderdrukking, en daarin zien we Taylors andere moderne standpunt over het goede leven terug: respect voor menselijk leven. Ze zijn nauw verbonden met elkaar. Maar Taylor wijst er ook op dat het losmaken uit beklemmende verbanden, waardoor het individu meer te zeggen heeft over de eigen (in)richting van het leven, ook samengaat met verlies van zingeving omdat kaders van zingeving nu door het individu zelf ontdekt dienen te worden, wil men consequent trachten een zelfbepalende individu te zijn. Traditionele verbanden vormen dus steeds minder de bron van zingeving. Maar hoe vormen de Nederlandse moreel-spirituele achtergronden die neoliberal, kapitalistisch en democratisch zijn dan precies een nieuwe bron van zingeving? Wat zijn dan de meest aanwezige opvattingen over een goed leven, dienend als oriëntatie op een zinvol bestaan?

Taylor beschrijft dat het zich vrijmaken van de patriarchale machten door het individu zich niet enkel beperkt tot de macht van kerk en God, maar een principe is van het ter discussie stellen van *iedere* vorm van hiërarchie of orde. In dat opzicht valt er in de Nederlandse context een paradox waar te nemen met het oog op dominante neoliberale opvattingen. Want hoewel inherent aan neoliberalisme alle individuele visies op een goed leven behartigd zouden moeten worden, wordt een carrièrericht groeimodel in deze visies gestimuleerd en verwacht door de samenleving. Scholing en arbeid, en bij voorkeur ook nog doorgroeien daarin staat hoog in het vaandel, gedreven door een kapitalistisch economisch model, waarbij niet-groeien een probleem is. Deze visie is doorgedrongen in alle domeinen van de samenleving. Dat zien we terug in beleid in het onderwijs, de zorgsector, mobiliteit en transport, het midden- en kleinbedrijf, enzovoorts. Begrippen afkomstig uit

de commerciële sector, zoals: ondernemerschap, co-creatie, designthinking en innovatie worden in alle sectoren toegepast met als doel: groei. De ideologische paradox die hier zichtbaar wordt, is dat de onstilbare honger naar groei in alle sectoren een sterke drijfveer en daarmee de nieuwe machthebber is geworden, en er dus in die werkelijkheid minder te kiezen valt dan dat het neoliberalisme principieel voorstelt. Ook zijn er discussies over nieuwe hiërarchieën ontstaan. Want hoewel er sinds de Verlichting in het democratische Westen veel formele hiërarchische verhoudingen verdwenen zijn (klassenstelsel op basis van afkomst, invloed van de institutionele kerk op allerlei voorzieningen, etc) zijn andere krachten zoals bezit en opleidingsniveau de nieuwe verhoudingen gaan bepalen. Hierbij moet wel opgemerkt worden dat na decennia van emancipatie en op basis van democratisch bewind en cultuur deze nieuwe verhoudingen en problemen wel eerder bediscussieerd kunnen worden dan vóór de beschreven ontwikkelingen. Denk maar aan het recente debat over de positie van het middelbaar beroepsonderwijs ten aanzien van het hoger onderwijs, dat heeft geleid tot beleidswijzigingen in voorzieningen - ook voor de mbo studenten.

Een ander belangrijk concept uit Taylors theorie in relatie tot individualisering is zijn beschrijving van het belang van netwerken van gesprek waarbinnen het individu sterke en zwakke waarderingen leert te onderscheiden. Uit eerdergenoemde sociologische onderzoeken komt naar voren dat Nederlanders het wel degelijk belangrijk vinden om ergens bij te horen en om solidariteit te laten zien middels vrijwilligerswerk, enzovoorts. Tegelijkertijd is het bestrijden van eenzaamheid de laatste jaren ook terugkerend een zaak op de politieke agenda worden. Vanuit Taylors theorie zou een toename van eenzaamheid bevestiging kunnen zijn van het verlies van zingeving. Aan de andere kant valt niet met zekerheid te zeggen dat honderd jaar geleden Nederlanders zich minder eenzaam voelden. Los van de beschikbaarheid en totstandkoming van statistieken waarover men kan twisten bij dergelijke fenomenen, is het maatschappelijk gezien een goede zaak dat er gesproken wordt over kwesties als eenzaamheid, en over het belang van beschikken over een kwalitatief goed netwerk. Daarnaast valt ook de invloed van sociale media waarin voornamelijk beelden van 'goede', zo niet 'perfecte' levens getoond worden, niet te onderschatten met betrekking tot de zelfevaluatie van mensen die deze beelden op zichzelf betrekken. Zij kunnen denken dat anderen gelukkiger zijn dan zichzelf. Als gevolg van zelfverwezenlijking als hoger doelstreven kun je verwachten dat bovenstaande problemen dan ook toegeschreven worden aan de betreffende individuen die er blijkbaar niet in slagen om zichzelf te verwezenlijken. Taylor voorspelde deze tragiek, voor de jongere generaties met name, al in de jaren negentig en we zien dit nu terug bij een sterk toegenomen

groep jonge mensen die lijdt aan een burn-out of depressie. Is het niet kunnen verdragen van imperfecties in het leven een gevolg van een doorgeschoten overtuiging dat zelfverwezenlijking een individuele aangelegenheid is?

Samengevat kunnen we zeggen dat Taylors idee over individualisering en verlies van zingeving in de Nederlandse situatie van toepassing is. Nederlanders hebben zich los hebben gemaakt van traditionele belemmerende verbanden om tot zelfontplooiing te komen, in ieder geval over de periode van de laatste vijftig jaar. De daarbij ontstane vrees voor verwaarlozing van anderen blijkt onterecht: veel Nederlanders vinden het belangrijk om iets voor een ander en hun leefomgeving te betekenen. Juist daaraan ontnemen Nederlanders ook zingeving in hun leven. Veel Nederlanders vinden groei in de materiële en immateriële zin belangrijk, en dit past bij de morele noties van de neoliberale kapitalistische achtergrond die verantwoordelijk is voor een markt gedreven samenlevingscultuur. Tegelijk wijst de toename van burn-out klachten en depressies op mogelijk existentiële problemen. Het credo van de krachtige, zelfbepalende individu is de norm – met alle gevolgen van dien.

Onttovering en het primaat van de instrumentele rede, en andere vormen van het hogere in Nederland

Zoals Taylor aangeeft haken de drie kwesties beschreven in *De malaise van de moderniteit* sterk in elkaar. In die zin is met de analyse van de toegenomen individualisering en het verlies van zingeving in Nederland al wel wat gezegd over de afgenomen invloed van religie en kerk, en hoe zingeving andere vormen aan heeft genomen. Wat valt er dan nog specifiek te zeggen over de tweede kwestie van Taylor in de Nederlandse context? Het begrip onttovering slaat op het sinds de Verlichting toegenomen rationele en naturalistisch verklarende wereldbeeld, ten koste van een wereldbeeld gebaseerd op bovennatuurlijke en goddelijke krachten, waar mensen sinds heugenis al hun levensvragen aan toevertrouwen, en complexe fenomenen in de wereld om hen heen proberen te begrijpen. Taylor maakt duidelijk dat betekenisvolle achtergronden enerzijds dicht bij ons zijn in de vorm van persoonlijke netwerken van gesprek, en anderzijds abstracter, in de vorm van een culturele horizon aanwezig zijn. Het laatste kan gaan om ideologische, religieuze en historische verhaallijnen waarmee mensen zich identificeren. Taylor noemt dit ook wel kosmische of spirituele horizonten (Taylor, 1994a). Hoe is het in dit opzicht gesteld met Nederland? Sociologisch onderzoek naar 'het hogere' in Nederland en de idealen van de Nederlanders onder leiding van Gabriël van den Brink biedt een empirische bevestiging van Taylors theorie, specifiek voor de Nederlandse situatie.

Waar eerder opvattingen over het goede leven voornamelijk bepaald werden door het religieuze of sacrale waardenregister, speelden in Nederland sinds de jaren zestig sociale waarden, en sinds de jaren tachtig vitale waarden steeds meer een belangrijke rol op de perceptie en verwezenlijking van dat goede leven (Van den Brink, 2012). Er zijn zagezegd, meer 'objecten van toewijding' bij gekomen. Dit betekende een verschuiving van moreel handelen voortkomend uit religieuze motieven (een zekere gerichtheid op het hiernamaals en de vrees voor -, of de wil van God), naar sociale motieven gericht op een rechtvaardige samenleving, in het hier en nu, en waarbinnen emancipatie mogelijk is. Bijgevolg heeft er een krachtig proces van individualisering plaatsgevonden en daarmee een sterke waardering voor gezonde, zichzelf ontwikkelende, sociale individuen in een zo vitaal mogelijke wereld. Dus hoewel het ene waardenregister uit het andere voortkomt, betreft het geen proces van louter vervanging, maar ook van vermenging. De door Van den Brink onderscheidde waardenregisters en beschrijving van variatie aan objecten van toewijding laat zien dat de onttovering relatief is: ook veel niet-religieuzen hebben wel degelijk een verbeelding van het goede leven, van hun versie van het hogere, dat fungeert als een moreel kompas. In ieder geval blijkt dat het hebben van keuzes en mogelijkheden om zelf het leven te leven zoals we dat willen, gebaseerd op variatie aan waardenregisters, hoog in het vaandel van de Nederlanders staat (Van den Brink, 2012). Zelfs wanneer in een gemeenschap de levens van mensen in doen en laten op elkaar lijken, wordt het belangrijk gevonden dat de uniciteit van ieders leven erkend wordt: Nederlanders vinden het belangrijk zichzelf te kunnen zijn, opgevat als te onderscheiden van anderen. Weer dient zich hier de paradox van het collectieve individualisme aan: velen willen hetzelfde, namelijk uniek zijn. Ook rationeel gezien valt te zeggen dat mensen vooral veel overeenkomsten hebben, in allerlei kenmerken en mogelijkheden. Aan de andere kant zijn mensen feitelijk gezien uniek en afzonderlijke wezens met een eigen innerlijke wereld die niet voor de ander toegankelijk is. Is de moderne belofte van uniek zijn, en daar erkenning voor krijgen een nieuwe vorm van betovering?

Ten aanzien van Taylors zorg over het primaat van de instrumentele rede in het moderne Westen met betrekking tot het verwezenlijken van het goede leven kunnen we enerzijds constateren dat deze ook voor Nederland aan de orde is. Want zowel in het private als politieke leven hebben liberaal kapitalistische principes van concurrentie en marktwerking, met als bedoeling efficiëntie, zich stevig verankerd in de samenleving. Taylor wees erop, gebruikmakend van Marx beeldspraak van de 'ijzeren kooi' dat mensen weliswaar meer keuze gekregen hebben maar daar alleen, of maximaal, gebruik van kunnen maken wanneer zij zich overgeven aan dit systeem van onophoudelijke efficiëntie en groei. Aan de andere kant worden

er steeds meer initiatieven zichtbaar die zich juist niet meer willen laten leiden door de dominante neoliberale principes, maar hun organisaties trachten in te richten in overeenstemming met hun doelstellingen. Denk bijvoorbeeld aan laagdrempelige zorginitiatieven die zich verbinden met de lokale samenleving en voedselproducenten die opvattingen over een gezond en gelukkig leven, rechtvaardigheid en zorg voor de natuur als sturende mechanismes hanteren (De Moor & Hermsen, 2018; Hense, 2015, 2017). Daarnaast blijkt ook dat er ook voordelen kleven aan de rationalisering van de wereld in de morele zin. Want empirisch onderzoek laat zien dat mensen met een rationeel-seculier waardenpatroon toleranter blijken dan mensen met een traditioneel religieus waardenpatroon⁷ (Van den Brink, 2012, p. 208). En dat is gunstig voor de realisatie van een authentiek leven, in de zin van uniek of anders zijn. In Nederland blijkt dat de groep mensen met een rationeel-seculier wereldbeeld groter is dan de groep mensen met een religieus-traditioneel wereldbeeld. Dus moet tolerantie zijn toegenomen. En dat is één van Taylors basisaspecten van het moderne goede leven, namelijk respect voor de ander en respect voor leven in het algemeen. Hierbij moet wel de kanttekening geplaatst worden dat Nederlanders, net als bewoners van Scandinavische landen, toleranter zijn geworden naar mensen van andere herkomst of seksuele geaardheid, zolang er sociaal communicatief niet te veel afwijkt en de ervaring van rust en routines niet te veel verstoord wordt. Het blijkt namelijk dat tolerantie juist is afgenomen voor bijvoorbeeld de alcoholverslaafde of politiek-radicalen buurman, of wanneer we naast gezinnen met veel kinderen moeten wonen (Van den Brink, 2012, p. 118). Tolerantie kent dus een bepaalde bandbreedte rond het gemiddelde.

Samenvattend valt te concluderen met betrekking tot Taylors problematisering van de onttovering en het toegenomen primaat van de instrumentele rede dat er ook binnen het Nederlandse seculier-rationele wereldbeeld verbeeldingen bestaan van het goede leven. Deze voorstellingen van het goede leven ontspringen aan sacrale, sociale en vitale waardenregisters. Nederlanders houden er een grote diversiteit aan objecten van toewijding op na, die hen inspireren en moreel houvast geven. Er is sprake van een postmoderne neoliberale interpretatie van het goede, en de waardering voor eenieder die koerst op zelfontplooiing en -expressie is toegenomen. Maar mensen die daar (nog) niet aan toekomen en/of in de ogen van de meerderheid overlast in welke vorm dan ook veroorzaken,

⁷ Hierbij is gebruik gemaakt van de theorie van Inglehart. De thesis van zijn theorie is dat welvaart leidt tot een verschuiving in waardenpatronen. Deze waardenpatronen zijn gerelateerd aan modernisering (van agrarische naar industriële samenleving) en de daaropvolgende fase, geduid als postmodernisering. In de eerste fase blijkt een verschuiving van religieus-traditionele waarden naar rationeel-seculiere, en in de tweede fase van waarden gerelateerd aan overleven naar waarden gerelateerd aan zelfontplooiing en -expressie (Van Ingen et al., 2012).

kunnen steeds minder op acceptatie rekenen. In dat opzicht lijkt Taylors zorg over de morele beperkingen van het rationeel-seculier wereldbeeld in een welvarende samenleving dus terecht. Die zorg wordt nog groter als deze groepen, die niet aan de zelfontplooiing en -expressie toekomen maar hun doelen moeten richten op 'overleven', ook steeds minder op de overheid kunnen rekenen vanwege de afbouw van de verzorgingsstaat. Ze moeten het dan dus nog meer gaan hebben van hun ambivalent-tolerante buurman. Want dat is immers het appèl dat gedaan wordt op de burgers in de opbouw van de participatiesamenleving. Hier wordt ook duidelijk hoe deze kwestie samenhangt met Taylors derde grote uitdaging voor de mens om zichzelf te kunnen zijn in het postmoderne goed leven.

Privatisering en verlies van het politieke: de paradox van de neoliberale belofte van het goede leven en de contouren van de participatiesamenleving

We hebben gezien dat de sterk toegenomen welvaart en individualisering, in combinatie met het wegvallen van betekenisvolle achtergronden en netwerken van gesprek op een subtiele manier heeft geleid tot een bepaald soort nieuwe onvrijheid. Namelijk één waarin het individu afhankelijk is geworden van de 'zachte tirannie' van bureaucratie en ook weinig intrinsiek gemotiveerd is tot actie omdat het goed toeven is als consument in een eigen welvarende bubbel. Men ervaart onvoldoende reden om te reflecteren op wat het goede leven is of zou moeten zijn, want daar is weinig directe aanleiding toe. Taylor stelt dat mensen zich bijgevolg minder politiek geëngageerd voelen. Nu zou men kunnen beargumenteren dat de Nederlandse transitie van een verzorgingsstaat naar een participatiesamenleving dus een goed perspectief biedt op deze kwestie. Dan móeten mensen wel meer initiatief nemen. Voorwaardelijk is dan wel participatie in de eerste instantie in de vorm van inspraak (Tonkens, 2015): wat verstaan mensen onder een goed leven? Die vraag zou beantwoord moeten worden en van invloed moeten zijn op beleid. Nu ligt de nadruk te veel op efficiëntie die beredeneerd wordt vanuit een kapitalistische interpretatie van de participatiesamenleving, gelijk aan Taylors kritiek op de doorgeschoten kracht van de instrumentele rede en zijn pleidooi voor het gesprek over het goede, en kritieken op het onhoudbare principe van groei in het kapitalisme uit onder andere socialistische en communitaristische hoek. Cynisch gesteld lijkt de vraag naar het goede leven in de neoliberale versie van de participatiesamenleving ongeveer als volgt te zijn: hoe kan iedereen een steentje bijdragen aan het bruto nationaal product om de individuele, op consumentisme terende bubbels ten minste in stand te houden? Voor veel mensen geldt dat ze voldoende gedijen in een bepaalde welvarende situatie, en de mate van

afhankelijkheid van het systeem die dat mogelijk maakt niet doorhebben óf voor lief nemen. Het is enerzijds goed voor te stellen dat dit door de meeste mensen daadwerkelijk ervaren wordt als een goed (genoeg) leven, omdat er veel dagelijkse behoeftes op die manier bevredigd kunnen worden, en men dit als voldoende zelfontplooiing en -expressie ervaart, vrij naar Ingleharts theorie met betrekking tot (post)moderne samenlevingen en bijbehorende dominante waardenregisters (Van Ingen et al., 2012). Maar we weten ook dat ondanks de toegenomen welvaart en ideologische vrijheden burnouts en depressieve klachten, gerelateerd aan gevoelens van zinloosheid zijn toegenomen de laatste decennia. En dat is dan weer een risico voor deelname aan de samenleving, laat staan politiek engagement. Dit patroon is in lijn met Taylors beschouwing van privatisering en verlies van het politieke, en wijst ook weer in de richting van verlies van zingeving.

Een argument tegen de waarschuwing dat er sprake zou zijn van verlies van het politieke is de veronderstelling dat er de laatste jaren meer burgerinitiatieven zouden zijn in Nederland. Organisaties voor - en door burgers, dus die niet of zo min mogelijk geïnitieerd door overheden of door commerciële organisaties⁸ zijn, zouden een bewijs kunnen zijn van politiek engagement. Maar het blijkt dat van de Nederlandse bevolking nog geen vijfde deel ooit aan dergelijke initiatieven mee heeft gedaan (Movisie, 2017), en dat de initiatiefnemers meestal autochtone, midden- tot hoger opgeleiden zijn (Visser, 2019). Bovendien zijn er geen concrete cijfers te vinden die daadwerkelijk toename aantonen (Tonkens & Duyvendak, 2015). Er zijn wellicht verschuivingen geweest vanuit het institutionele domein naar de particuliere, publieke en commerciële domeinen, tegelijk met verschuivingen vanuit het sacrale naar het sociale en vitale waardenregister, als duidingen van de ontwikkelingen van wat nastrevenswaardig wordt geacht (Van den Brink, 2012). Maar goede doelen, buurtverenigingen, voedselbanken, armentafels, enzovoorts, zijn beslist niet ontstaan in de laatste decennia. Kortom, er is onvoldoende basis om te stellen dat er sprake is van een sterk gegroeide politieke betrokkenheid onder de Nederlandse bevolking, ook al bestaan er wel waardevolle initiatieven.

5.1.3 Resonantie en het neoliberale Nederland

Het functioneren van de neoliberale samenleving in tijden van versnelling is precies Rosa's object van studie. Hoe kunnen we vanuit de resonantietheorie kijken naar het goede leven in de Nederlandse neoliberale participatiesamenleving?

⁸ Ook wel bekend als de 'civil society' of de derde sector

De vervreemding van politieke en culturele voorwaarden voor het moderne goede leven

Ook Rosa stelt dat de moderne moraal van individuele zelfbeschikking over een zinvol bestaan alleen tot stand kan komen wanneer de sociaaleconomische macrovoorwaarden daartoe geregeld zijn. Het moderne subject moet vrij zijn het leven op autonome wijze invulling te geven, en die invulling dient niet opgelegd te worden door bepalende structuren waar we geen grip op hebben. En net als Taylor stelt ook Rosa dat datgene dat we zinvol achten leren in betekenisvolle netwerken van gesprek, dus in contact met anderen, en met zicht op een moreel spirituele horizon van welke aard dan ook. Autonomie moet dus niet verward worden met alles alleen moeten doen of alleen bepalen. Bovendien kunnen we niet ieder voor zich de randvoorwaarden hiervoor regelen, zoals een economisch systeem, zorg, huisvesting, enzovoorts. Kortom, een autonoom leven leiden in een samenleving kan alleen samen met anderen, vrij van onderdrukking, en met een zekere plicht tot politieke deelname, stelt Rosa vast: “[...] het project van de moderne tijd is noodzakelijkerwijs een *politiek* project” (Rosa, 2016, p. 86). De problematiek van het versnellingsregime van de moderne tijd wordt tot op heden zelden beschouwd als een (politiek) aanknopingspunt voor het streven naar een goed leven, terwijl juist dat nu volgens Rosa het grote mechanisme achter vormen van vervreemding is.

In principe voorziet de Nederlandse democratie in de mogelijkheid tot het hebben van enige invloed op de collectieve randvoorwaarden voor een goed leven door middel van stemrecht, de mogelijkheid tot lidmaatschap van een politieke partij, vakbonden en/of andere maatschappelijke organisaties. Een verwijt dat de politiek en overheidsorganisaties regelmatig ten deel valt is dat processen traag verlopen en (te) ingewikkeld zijn voor de burger om te volgen. De resonantietheorie volgend heeft dit te maken met bureaucratisering waar vaak geen grip meer op is: door middel van ingebouwde procedures probeert men controle op de leefwereld te houden en op die manier vervreemdt het ambtelijk apparaat op de horizontale as van de burger met het wegvallen van de dialoog als consequentie. Regelmatig duiken er in de samenleving problemen op die te maken hebben met door de overheid(-sorganisaties) aangestuurde systemen of maatregelen waarvan duidelijk wordt dat de burger benadeeld wordt, en waar de burgers geobjectiveerd zijn tot een nummer, of erger nog: met bepaalde eigenschappen die voldoen aan een verdacht profiel - denk aan de Kindertoeslagenaffaire die aan het licht kwam in 2017 waarin het hebben van een tweede nationaliteit structureel gebruikt werd door de Belastingdienst als op zich zelf staand criterium om een gezin onder de loep te nemen. Organisatiekundige Wouter Hart beschrijft in zijn theorie dit fenomeen als

dat de bedoeling van een organisatie te veel uit het oog is verloren in relatie tot de leefwereld, en dat de systeemwereld de leidende macht is geworden (Hart, 2013).

Maar naast zulke vreselijke en verwerpelijke misstanden aan overheidszijde, valt er ook te reflecteren op de mogelijkheid of de houding van de burger veranderd is. Is de burger als gevolg van de versnelling van het levenstempo om de algehele versnelling van de samenleving bij te houden misschien ook minder geduldig geworden? Immers, de belofte van het goede leven moet zich in het hier en nu voltrekken, en voor steeds minder mensen in het hiernamaals als gevolg van secularisatie. Cultureel gezien speelt hiermee samenhangend ook het hardnekkige idee van maakbaar geluk, en dat een succesvol leven een keuze is, waar we ook nog als individu verantwoordelijk voor zijn (De Wachter, 2019). De Wachter constateert dat de moderne moraal van een succesvol en gelukkig leven juist averechts werkt, en leidt tot depressies, burn-outs en andere klachten, en in de bewoordingen van Rosa dus tot vervreemding. Deze constatering sluiten aan bij Rosa's beschrijving van hoe de ideologie van de kapitalistische economie, gekenmerkt door groei, concurrentie en efficiëntie om in de race te blijven, een belangrijke aanjager is geweest voor de realisatie van de belofte van de moderniteit om een zelfbepaald authentiek leven te kunnen leiden, maar vervolgens is doorgeslagen. Want middel werd doel waardoor ze nu een grote bedreiging vormt voor de autonome mens in de vorm van vervreemding (Rosa, 2016, p. 85). In het model van Rosa kunnen we deze ideologische en attitudele kwesties plaatsen op de verticale as, want ze hebben betrekking op een bepaalde wereldbeschouwelijke voorstelling van zaken,

De Nederlandse neoliberalistische regering pretendeert vrij te zijn van moreel spirituele afwegingen, met als argument dat ieder individu dat voor zichzelf moet bepalen (Kernwaarden van de Nederlandse samenleving, 2014). Ze beschouwt zichzelf enkel als faciliterend in de vrije keuzes die de Nederlander heeft te maken, en als voorziening in basisvoorwaarden die keuzes mogelijk maken. Je zou kunnen zeggen dat de Nederlandse neoliberale regering, en dus ook de dominante neoliberale cultuur van de meerderheid die gekozen heeft voor deze regering, in termen van Rosa lijdt aan structurele en culturele verstarring. Rosa beschrijft dit fenomeen als een van de vormen van ongewilde verlangzaming als gevolg van de versnelling: "[De] principes van de concurrentie, groei en de versnelling lijken een structurele trias te vormen die zo vast in de structuur van de samenleving verankerd is waardoor alle hoop op culturele of politieke verandering volkomen uitzichtloos lijkt te zijn" (Rosa, 2016, pp. 47–48). Rosa meent in navolging van Taylor dat mensen als gevolg van deze vervreemding van zichzelf en maatschappij steeds meer moeite hebben gekregen om resonante relaties aan te gaan (Rosa, 2016, p. 110). Alhoewel

Nederlanders in de gelukkige omstandigheid van politieke vrijheid leven, zoals boven beschreven, is het wel de vraag of deze pragmatische 'waardenvrije' houding niet tot uitsluiting van minderheidsgroepen leidt, gebaseerd op Rosa's conclusie dat we dus steeds meer van de ander vervreemden, en zeker van de 'vreemde' ander. De inhoud van de politieke agenda en het beleid is dus vooral gebaseerd op marktmechanismen die reguleren wat grootste groep van losse individuen wenselijk vindt en wat niet. Er zijn de laatste jaren wel meer burgerprotesten rond bepaalde thema's en politieke weerstand in de vorm van de opkomst van populistische partijen, maar deze hebben in termen van Rosa meer het karakter van een reactie vanuit vervreemding, of als een echo door elkaar te overschreeuwen, en getuigen van weinig resonantie. Welke wissel trekt deze ongewenste vorm van verlangzaming, deze razende stilstand van cultureel en politieke veranderingen op de moraal van de inclusieve, diverse samenleving? Kunnen ideologieën in een samenleving als geheel ook min of meer tot resonantie komen?

Resonantie als normatieve standaard, ten gunste van autonomie en verbinding

Autonomie prijkt hoog op de morele standaard voor een goed leven in de neoliberale Nederlandse samenleving. Volgens Rosa is het probleem met de neoliberale interpretatie van autonomie, of zelfbepaling, dat deze teveel gericht is op de individuele behoeften om wat er in de wereld is binnen handbereik en onder controle te krijgen, ten kosten van wat er zich aan de andere zijde van de relatie bevindt (Rosa, 2019, p. 183). Het andere is dan niet meer in de gelegenheid met eigen stem te spreken. Aan de andere kant stelt Rosa dat heteronomie al gauw leidt tot onderdrukking en tot het onmogelijk maken van het spreken met eigen stem voor het moderne subject. In het neoliberale concept van autonomie is weinig ruimte voor resonantie, terwijl dat andersom wel zo is: wanneer er resonantie in de wereldrelaties is, is er per definitie sprake van autonomie. Hierdoor komt Rosa tot de conclusie dat een succesvol leven niet geduid zou moeten worden in termen van autonomie als normatief beginsel, maar in termen van resonantie (Rosa, 2019, p. 184). Resonantie is op te vatten als een kwalitatief goede vorm van verbinding met de ander of het andere. *Verbinden* is in de samenleving als geheel, en ook in beleidstaal van gemeentes en in het sociaal werk een belangrijke en veelgebruikte term. Verbinding moet eenzaamheid tegengaan; verbinding moet zorgen dat iedereen mee kan doen in de samenleving; verbinding betekent dat je erbij kunt horen; men wil netwerk-gericht werken want dat zou leiden tot verbinding, enzovoorts. Dat klinkt heel aantrekkelijk en hoopvol. Maar het is

daarbij belangrijk om wel te beseffen dat men bij sociaal-culturele veranderingen op grond van de onwenselijke situatie zoekt naar taal die daar uitdrukking aangeeft, evenals aan de gewenste situatie. Dergelijke taal kan al gauw een holle, betekenisloze aard krijgen. Denk aan begrippen als: 'de participatiesamenleving', en dat kan ook gelden voor 'verbinding' en aanverwante termen. Welke bedoeling dienen ze precies? Via welke inhoud zijn ze geladen? Door wie of wat? In termen van Rosa ligt er de uitdaging om deze begrippen wederom niet te laden vanuit vervreemding, ook al kan de constatering van vervreemding de aanleiding zijn. Resonante relaties, waarin actoren met een eigen stem kunnen spreken (of op de juiste manier vertegenwoordigd worden wanneer het gaat om zaken als de dieren, het milieu enzovoort), en onder de voorwaarde dat de kapitalistische ideologie van groei en efficiëntie als uitgangspunt wordt losgelaten, kunnen gezien vanuit Rosa's theorie bijdragen aan een betere wereld in alle domeinen ervan (Rosa, 2019, p. 459). Een democratisch politiek systeem vormt daarvoor een goede basis om randvoorwaarden te regelen voor iedereen (Nussbaum, 2012; Rosa, 2019; Taylor, 2011), en in alle praktijken kan bewust gewerkt worden aan resonantie. Dat geldt ook voor praktijken van sociaal werk.

5.2 Het goede leven en de fundamenteën van sociaal werk

In deze paragraaf wordt vanuit de drie theorieën over het goede leven gekeken naar de fundamentele principes van sociaal werk in Nederland, zoals deze beschreven worden in het domein.

Sociaal werk omvat een werkveld waar op talloze manieren wordt gewerkt aan het borgen van menswaardigheid en de sociale kwaliteit van de samenleving. Het begrip 'sociaal werk' en vaak ook de Engelstalige variant ervan, wordt in Nederland pas een jaar of 10 actief gebruikt als verzamelnaam voor beroepen en functies die voor die tijd vielen onder het sociaal agogische domein, zoals: maatschappelijk werker, sociaal pedagogisch hulpverlener, opbouwwerker, jeugdhulpverlener, et cetera (Sociaal Werk Nederland, z.d.). Het Nederlandse sociaal werk is aangesloten bij het inmiddels bijna honderd jaar oude internationale netwerk: de International Federation of Social Work (IFSW). Vanuit deze wereldwijde organisatie wordt kennis ontwikkeld en gedeeld over praktijk en principes van sociaal werk, en invloed uitgeoefend op het politieke wereldtoneel via onder andere de speciale consultstatus die de organisatie voor Verenigde Naties heeft, en in de samenwerking met de World Health Organization (IFSW, z.d.). De door IFSW goedgekeurde definitie van sociaal werk is ook van toepassing op Nederland. De IFSW definieert sociaal werk als volgt:

Sociaal werk is een praktijkgericht beroep en een academische discipline die sociale verandering en ontwikkeling, sociale cohesie en de empowerment en bevrijding van mensen bevordert. Principes van sociale rechtvaardigheid, mensenrechten, collectieve verantwoordelijkheid en respect voor diversiteit staan centraal in sociaal werk. Gesteund door theorieën over sociaal werk, sociale wetenschappen, geesteswetenschappen en inheemse kennis, betreft sociaal werk mensen en structuren om levensuitdagingen aan te pakken en het welzijn te verbeteren. (IFSW, 2014)

De 126 leden van de IFSW hebben vervolgens deze definitie uitgewerkt op regionaal niveau. In Nederland heeft dit geresulteerd in drie taken (Sociaal Werk Nederland, z.d.). De eerste taak betreft “het oplossen van problemen” in het dagelijks leven van mensen met als doel “[...] weer deel uit te kunnen maken van de maatschappij”. De tweede taak betreft “preventie”, gericht op het voorkomen van problemen, en wel door allerlei vermogens van mensen te stimuleren, een kwalitatief goed sociaal netwerk te vergroten en algehele groei te bevorderen. De derde taak is meer op organisatieniveau, namelijk het leveren van een sterke sociale basis in de vorm van goede samenwerking met andere instellingen en de burgers zelf.

5.2.1 Mogelijkheden hebben

Omdat de onderzoeksvraag gericht is op de betekenis van kwaliteit van leven in een specifieke praktijk van sociaal werk, en de vermogensbenadering één van de conceptuele achtergronden daarbij is, is het interessant om te bekijken hoe de vermogensbenadering zich verhoudt tot sociaal werk.

Overeenkomstige conceptuele discrepanties tussen leidende principes en operationalisering, verschil in politieke uitvoering

Als we deze contouren van sociaal werk bekijken aan de hand van de vermogensbenadering, kunnen we zeggen dat beide concepten principieel gericht zijn op het nastreven van een menswaardig bestaan voor iedereen in een specifieke samenleving. Het streven naar een goed leven door maximale regie over het eigen leven en sociale rechtvaardigheid, en het bestrijden van onderdrukking en misbruik zijn belangrijke principes in de vermogensbenadering die overeenkomen met de kerntaak van sociaal werk. Dat verklaart ook de populariteit van de vermogens-

benadering onder theoretici van sociaal werk. Beide concepten gaan ervan uit dat het goede leven eruit bestaat in vrijheid te bepalen hoe men wil leven, en dat een fatsoenlijke samenleving dat mogelijk moet maken voor iedereen. Zoals eerder beschreven bestaat er een zekere discrepantie tussen het leidende strikt liberale en pluriforme uitgangspunt van de vermogensbenadering en Nussbaums lijst van operationalisering van het goed leven, met daarop tien essentiële mogelijkheden waartoe iedereen toegang zou moeten hebben. In het concept van sociaal werk in Nederland valt iets vergelijkbaars waar te nemen. Er is sprake van een discrepantie tussen de morele basisprincipes van sociaal werk en de praktische uitvoering ervan, in termen van deeltaken. Enerzijds wordt er principieel gesproken over een inclusieve samenleving waarin plaats is voor iedereen, hoe verschillend mensen ook zijn. Anderzijds wordt in de concretisering van de drie deeltaken van sociaal werk gesproken over begeleiding naar zaken als “[...] talenten”, “[...] netwerk”, “[...] groei”, “[...] meedoen” en kunnen we ons afvragen in hoeverre mensen uiteindelijk anders mogen en kunnen zijn. Het verschil echter tussen de twee is dat sociaal werk hiermee duidelijk gedicteerd wordt vanuit een politieke neoliberale meerderheid, die verantwoordelijk is voor beleidskeuzes om die deeltaken van sociaal werk te faciliteren. Deze beleidskeuzes zijn de uitkomst van een democratisch proces, net zoals de vermogensbenadering dat ook eist voor de lokale of regionale concretisering van essentiële mogelijkheden. Nussbaum stelt dat ieders stem goed vertegenwoordigd zou moeten zijn in zo een proces. We weten dat dit voor de Nederlandse situatie niet het geval is. De vermogensbenadering is geen instituut of branche, zoals sociaal werk dat wél is. Sociaal werk wordt bepaald en betaald door volksvertegenwoordigers die gekozen zijn via een democratisch proces, maar waarbij minderheidsgroepen helaas nog steeds slecht vertegenwoordigd zijn. De vraag is of de idealen van de vermogensbenadering volledig standhouden wanneer deze geïmplementeerd worden in een samenleving. De vermogensbenadering is theorie, sociaal werk is praktijk. Maar is de Nederlandse praktijk van sociaal werk wel krachtig genoeg om zich niet te laten dicteren door de meerderheid, en werkelijk op te komen voor de minderheid als het erop aankomt?

Kortom, de vermogensbenadering en sociaal werk lijken sterk op elkaar voor wat betreft het streven naar zelfbeschikking over het leven en sociale rechtvaardigheid, en hebben beiden een discrepantie met betrekking tot de operationalisering van het liberale uitgangspunt (Nussbaums lijst en Sociaal werk schrijft drie normatief geladen deeltaken voor). Ze verschillen op het punt, dat sociaal werk daadwerkelijk als instituut moet functioneren, terwijl de vermogensbenadering als theorie een ideale situatie omschrijft. De werkelijkheid is altijd weerbarstiger.

Gedepolitiseerd en neoliberal sociaal werk draagt bij aan marginalisering

Oorspronkelijk heeft sociaal werk invloed op politieke keuzes, of is ze in ieder geval een kritische tegenkracht. Maar sociaal werk is steeds meer gedepolitiseerd sinds de jaren 1980, in navolging van de depolitiserende beweging in de politiek zelf (Boekhoven, 2019). De neoliberale politiek betekende een steeds minder ideologische agenda, wat tactisch goed aansluit bij een pluriforme en individualistische samenleving. Het gevaar van deze benadering is dat er dan een utilistische ethiek gehanteerd wordt om te bepalen wat de juiste beleidsrichting is. Dan is het grootste geluk voor de meeste mensen leidend, uitmondend in de politieke norm voor een goed leven. Bijgevolg worden kwetsbare groepen dan meer gemarginaliseerd. Ook al belooft de neoliberale politiek te zorgen voor mensen die dat nodig hebben: er ontbreekt een fundamenteel onderdeel voor een menswaardige benadering, namelijk omstandigheden waarin mensen kunnen floreren, ook wanneer zij over andere vermogens beschikken dan de gemiddelde persoon. Sociaal werk is in de loop der jaren uitvoerder geworden van dat neoliberale politieke beleid. Dat wil zeggen dat de focus is komen te liggen op het versterken van individuen om zich in te voegen, of aan te passen, aan de door de politiek bepaalde leefomstandigheden - terwijl sociaal werk van oorsprong naast het steunen van individuen ook een maatschappijkritische rol vervulde en zo mede het beleid bepaalde. Het opnieuw politiseren van sociaal werk is ook een actueel kritisch debat binnen sociaal werk en bijbehorende beroepsopleidingen (Boekhoven, 2019; De Brabander, 2019). Sociaal werk van nu richt zich op meedoen in *de* samenleving, hoe abstract dat ook is. Daarmee wordt verwezen naar een normatief beeld van de 'gewone' Nederlander. Is er dan wel voldoende ruimte voor mensen die niet voldoen aan de gemiddelde norm, die in de neoliberale samenleving hoofdzakelijk over productiviteit gaat? Want het streven naar onophoudelijke economische groei wordt door de praktijk van sociaal werk gesteund en gepraktiseerd door middel van afspraken tussen bekostigende instanties (zoals de gemeente) met zorgaanbieders en cliënten over hun doelstellingen om bijvoorbeeld een bepaalde staat van opleiding of werk te bereiken, gerelateerd aan de toekenning van persoonlijk budget uit de Wet maatschappelijke ondersteuning of de Participatiewet. Wanneer er op voorhand in praktijken van dagbesteding doelen gesteld worden om mensen zo snel mogelijk toe te leiden naar arbeid of reguliere scholing, is er sprake van het gebruik van mensen voor het verwezenlijken van bijvoorbeeld economische maatschappelijke doelstellingen, die niet per se in lijn hoeven te zijn met het doelstreven of met de mogelijkheden van de persoon. Volgens de vermogensbenadering is dit ontoelaatbaar vanuit het principe dat ieder mens moet worden beschouwd als

een doel op zich, en niet louter gebruikt mag worden voor anderen of andere doelstellingen (Nussbaum, 2012, p. 136). En ook als de intentie los staat van economische belangen, maar gebaseerd is op de morele opvatting dat meedoen in het reguliere arbeidsproces leidt tot een goed en gelukkig leven, is dat tegen de geest van de vermogensbenadering in, omdat de volledige vrije keuze van hoe te willen leven daarmee in het geding komt. In hoeverre kan sociaal werk zich houden aan het emancipatorische principe om cliënten te ondersteunen, om hun leven op eigen wijze vorm te geven tegen de huidige neoliberale politieke achtergrond? Het lijkt er nog steeds op dat de meetlat voor wat “goed meedoen” in de inclusieve samenleving het beeld van de gemiddelde Nederlander is: met een baan en/of een opleiding, en eventuele andere burgerlijke idealen zoals het hebben van een gezin, een auto, op vakantie kunnen, enzovoorts. Dit is vooral een groot probleem voor mensen die zich realiseren dat ze dit niet echt kunnen waarmaken vanwege een verminderd welbevinden, terwijl hen deze wortel wel wordt voorgehouden.

Op dit punt kunnen we zeggen dat de vermogensbenadering de verminderde kwaliteit van sociaal werk laat zien wanneer deze te veel aan de hand loopt van de dominante politieke neoliberale norm voor een goed leven.

Samenvattend kunnen we stellen dat de principes en operationalisering van de vermogensbenadering principieel aansluiten aan bij de principes en praktijk van sociaal werk in Nederland. De inhoudelijke onderwerpen die aan de orde worden gesteld in de vermogensbenadering zijn dezelfde als de inhoudelijke kwesties waar sociaal werk sinds jaar en dag voor staat. Beide concepten hebben als hoofddoelstelling het streven naar menswaardig bestaan voor iedereen in een rechtvaardige samenleving.

5.2.2 Het authenticiteitsideaal en de fundamenteën van sociaal werk

Er zijn twee wezenlijke aspecten aan Taylors theorie waar vanuit we de visie van het sociaal werk in Nederland op het goede leven kritisch kunnen bevragen. Ten eerste ten aanzien van de neoliberale aard van het goede in het domein van sociaal werk. Ten tweede is het interessant om te bekijken hoe sociaal werk zich verhoudt tot de inhoudelijke aspecten van het goede leven, zoals Taylor deze verwoordt in de drie groepen morele intuïties. In hoeverre bevordert sociaal werk dat mensen zichzelf kunnen zijn?

De normatieve professional en het probleem met neoliberalisme

Taylor's oorspronkelijke drijfveer voor een normatieve uitwerking van zijn authenticiteitstheorie is gebaseerd op verzet tegen de moderne moraalfilosofie die zich hoofdzakelijk richt op wat de juiste afwegingen in ethische procedures voor goed handelen zijn, en nauwelijks meer in wil gaan op de aard van het goede. Dit vraagstuk over normatieve stellingname speelt ook in het Nederlandse sociaal werk. Sociaal werk toont zich op dit punt niet consistent. Enerzijds is er het bewustzijn binnen het sociaal werk dat de sociaal werker maar zelden vrij van waarden kan handelen, omdat dit beroepsmatig handelen vrijwel altijd gericht is op het ondersteunen of begeleiden van hoe andere mensen in het leven (kunnen) staan, gebaseerd op een kwalitatieve evaluatie van dat leven. Sociaal werk wordt om die reden ook een 'normatief beroep' genoemd (Van Ewijk et al., 2016, p. 42). Er wordt daarbij verwacht van sociaal werkers dat zij kunnen reflecteren op hun eigen normativiteit, en deze kunnen relateren aan de algemene norm van wat het goede is (Van Ewijk et al., 2016, p. 158). Daar duikt de paradox van de moderne liberale moraal op, waarin zelfbepaling hoog in het vaandel staat terwijl dat op zichzelf als het goede gezien wordt. Hoewel sociaal werk duidelijk een belangrijke taak heeft om sociale cohesie te versterken, geldt ook daar de moraal van het individualisme als een belangrijk aspect van het goede leven. Gelijk Taylor's beschrijving van het individualisme, wordt ook in sociaal werk individualisme opgevat als zoveel mogelijk zelfbepalend en zelfredzaam zijn, en zoveel als mogelijk vrij van belemmerende verbanden. En net zoals Taylor dat doet, worden er in het domein van sociaal werk kritische vragen gesteld vanuit verschillende disciplines over de doorgeschoten hang naar autonomie, participatie en zelfredzaamheid, ten koste van acceptatie en het gevoel erbij te horen (Van Ewijk et al., 2016, p. 89). De moraal van het neoliberale individualisme leidt tot twee belemmeringen voor de uitvoering van sociaal werk. Ten eerste, als individualisme de norm voor goed leven is, blijft er voor de sociaal werker weinig meer over om normatief naar te handelen. Welke norm zou de sociaal werker dan moeten volgen? Strikt geredeneerd zou enkel wat de cliënt beschouwt als het goede dan richtsnoer zijn voor het handelen van de sociaal werker. Het mag duidelijk zijn dat dit geen realistische situatie is. De cliëntèle van sociaal werk bestaat immers ook uit mensen die normatieve begeleiding nodig hebben, omdat ze in de samenleving in conflict komen met anderen wat ten koste gaat van kwaliteit van leven – die van henzelf of van anderen. Het tweede probleem is het tegenovergestelde: de normatieve professional zou dan individualistische normen proberen bij te brengen aan de cliënten. Maar als cliënten juist relationele normen en waarden zoals: erbij horen, verbondenheid of acceptatie belangrijker of even belangrijk vinden als zelfredzaamheid of zelfontplooiing, zou de werkrelatie onder

druk kunnen komen te staan. In een dergelijke situatie zou een sociaal werker de cliënt beperken in diens morele vrijheid, tegenovergesteld aan waar het sociaal werk voor staat. Deze redenering komt misschien wat absurd over, maar zo zou de normatieve houding er dus uitzien als neoliberalisme strikt gevolgd werd. Gelukkig beseffen de meeste sociaal werkers dat dit onmogelijk en onwenselijk is. Maar dan ontstaat wel de vraag wat dan een geschikt normatief kader is. Dat brengt ons bij de morele intuïties van de moderne mens, zoals Taylor die beschreven heeft. Hoe staat het concept van sociaal werk erbij als we die volgen?

Respect voor het menselijk leven

De eerste morele intuïtie van Taylor, 'respect voor het menselijk leven' dat zich kenmerkt door: het nastreven van algeheel welbevinden, het vermijden van lijden en kunnen leven in vrijheid, wordt in sociaal werk in Nederland duidelijk gezien als doel. Net als bij de reflectie vanuit Nussbaums vermogensbenadering is in basis wat Taylor beschrijft aan aspecten van het goede leven verwoord in de missie en visie van sociaal werk. Dit is voor de hand liggend, omdat sociaal werk een aan de mensenrechten gelieerde beweging is die voorkomt uit het tegengaan van schendingen van de menswaardigheid. En wat een menswaardig bestaan is, is in essentie waar Taylors werk om draait. Ieder mensenleven telt mee en is de moeite waard binnen de visie van sociaal werk. Sociaal werk heeft zich in zekere zin parallel ontwikkeld aan de ontwikkeling van het respect voor het menselijk leven. De maatschappelijke kwesties van sociaal werk zijn duidelijk gerelateerd aan algeheel welbevinden, het vermijden van lijden en het kunnen leven in vrijheid. Concreet valt te denken aan zaken als: armoedebestrijding, gezond oud worden, opgroeien, bestrijden van relationeel geweld, enzovoorts. Dus bezien vanuit de agenda van sociaal werk, wordt er hard gewerkt aan Taylors definitie van respect voor het menselijk leven. Overigens wil dat niet zeggen dat dit altijd lukt of goed gaat. Denk aan overvolle asielzoekerscentra waar mensen toch niet veilig blijken te zijn, of buiten moeten slapen, toename van dakloze jongeren, toegenomen armoede van de groep die al arm was, enzovoorts. Maar dat heeft niets te maken met de intenties van sociaal werk, veelmeer met de keten, overheidsbeleid en vastgelopen systemen. Beperken we ons nu tot de essenties van sociaal werk, dan zijn die in lijn met Taylors uitwerking van respect voor het menselijk leven.

De zinvolheid van het leven

De tweede morele intuïtie van Taylor, het streven naar een zinvol leven wat in hoofdlijnen bestaat uit de bevestiging van het goede leven in het alledaagse gezinsleven en door productiviteit en groei, staat weliswaar op de agenda van sociaal werk, maar roept wel vragen op met betrekking tot de invulling ervan. Aan de ene kant zien we in de psychologische en emancipatorische conceptuele genen van sociaal werk wel zaken terug die in verband te brengen zijn met Taylors beschrijving van hoe de moderne mens zich bewust is van eigen mogelijkheden tot expressie, en waarmee de zin van het leven kan worden ontdekt (Taylor, 2011, p. 57). De algemeen heersende opvatting is dat de ervaring van een zinvol bestaan bijdraagt aan welbevinden, en dat het individu daar zelf zoveel als mogelijk een actieve rol in dient te hebben. Niet enkel omdat dit moreel juist is, met de notie van positieve vrijheid nadrukkelijk aanwezig in het geloof in empowerment, maar ook omdat deze actieve rol bijdraagt aan intrinsieke motivatie, tegenover opgelegde doelstellingen en daarbij behorende activiteiten die doorgaans vruchteloos uitpakken. Ook de bevinding dat zinvolheid door de moderne mens gezocht wordt in het alledaagse- de bevestiging van het goede in het gewone leven, voor velen vertaald in het nastreven van een gelukkig of goed gezinsleven en arbeidsmatige productiviteit, wordt ruimschoots zichtbaar in doelstellingen en praktijken van sociaal werk. Aan de andere kant rijst daarbij wel de vraag of er voldoende ruimte bestaat voor hen voor wie dat gezinsleven en arbeidsleven een andere vorm moet kennen dan voor de meeste mensen, bijvoorbeeld door te leven in een leefgroep, of een dagbesteding die niet gericht is op maximale productiviteit. Trends de laatste jaren zijn om mensen met een beperking zoveel mogelijk zelfstandig (en alleen) te laten wonen met begeleiding op afstand of in minimale vorm, en om ze ook bij voorkeur in een 'normaal' bedrijf een plaats te gunnen. Moreel oogt dat nastrevenswaardig en haakt het ook in op Taylors beschrijving van respect voor het menselijk leven en het streven naar menselijke waardigheid, maar er schuilt ook een tragiek in: het individualisme kan doorslaan in eenzaamheid en het anders-zijn wordt mogelijk onbedoeld uitvergroot in een reguliere werk- of schoolomgeving. Beleid en praktijken die geen ruimte meer laten voor anders-zijn als onderdeel van de inclusieve samenleving werkt deze tragiek in de hand. Op het gebied van diversiteit in het leiden van een zinvol bestaan is dus meer reflectie nodig in sociaal werk.

Menselijke waardigheid

De derde morele intuïtie, betrekking hebbend op de menselijke waardigheid en zelfbesef, is misschien wel het belangrijkste principe in sociaal werk. Dat valt terug te zien aan de algehele emancipatorische geschiedenis van allerlei groepen waar erkenning van die waardigheid ontbrak. Bovendien raakt waardigheid ook aan de Nederlandse kernwaarden en is ook te relateren aan wetten die eenieder beschermen tegen discriminatie en uitsluiting. Het is een krachtig algemeen abstract streven, diep gevoeld in de Nederlandse cultuur. Maar we hebben gezien dat er een impliciete norm bestaat voor wat een goed leven is, die te relateren is aan een krachtige, zelfbepalende persoonlijkheid die productief en succesvol is in de neoliberale kapitalistische samenleving. Hoe kan iemand met ongelijke mogelijkheden ten opzichte van de gemiddelde mens aan zulke criteria voldoen? Vanuit Taylors tweedeling met betrekking tot de menselijke waardigheid kunnen we zeggen dat het *actieve* aspect ervan, namelijk het geen inbreuk maken op het respect voor menselijk leven relatief gezien hoog in het vaandel staat in Nederland. In de openbare ruimte en in voorzieningen wordt er in ieder geval voortdurend aan gewerkt om te zorgen dat mensen met een beperking zoveel mogelijk kunnen doen wat anderen ook doen: reizen, sporten, naar school gaan, enzovoort. Ook wordt het aan de orde gesteld in de media wanneer het ergens niet goed loopt en zijn er verschillende politieke partijen die dit belangrijk vinden in hun programma. Als het gaat om toegankelijkheid is het één en ander ook bij wet geregeld, en de gemene deler is ook dat Nederlanders dat wenselijk en normaal vinden, volgens politieke consensus en beleid. Maar Taylors tweede punt met betrekking tot de menselijke waardigheid, te weten: het *attitudinale* aspect, legt de vinger op een zere plek. Want in hoeverre zijn Nederlanders bereid om de ander met diens beperking persoonlijk te ontmoeten, echt welwillend te zijn, of zelfs tegen hen op te kijken, zoals Taylor het attitudinale aspect van de menselijke waardigheid toelicht? Natuurlijk: er zijn plekken waar mensen naar toe kunnen om te lunchen of om kunst te kopen, gemaakt en verzorgd door mensen met een beperking, maar het is aannemelijk dat de klanten die daar naartoe gaan een bepaalde relationele of specifieke morele betrokkenheid eigen is, en weten wat hen te wachten staat. De meeste consumenten komen daar niet. Dergelijke ondernemingen waar mensen met een beperking werken vormen geen standaardbeeld in een winkelstraat of iets dergelijks in Nederland. Ook krijgen ze doorgaans geen regulier loon, maar ontvangen ze (soms) een vergoeding via uitkeringswetten zoals Wajong of Wia en beschut werk. Die regelingen bieden op zich de werknemers met een beperking een minimale bescherming tegen misbruik, en het kan voelen als loon, maar wie de regelingen doorleest begrijpt al gauw dat het gaat om mensen die geen reguliere

arbeidsvoorwaarden genieten en ook niet op dezelfde manier op hun resultaten afgerekend worden. Wat zij doen behoort blijkbaar niet tot de arbeidsmarkt, want ze zijn geassocieerd als een afstand hebbend tot die arbeidsmarkt. Zou de menselijke waardigheid niet veel meer geëerbiedigd worden wanneer ofwel die arbeidsvoorwaarden wél echt hetzelfde zouden zijn, óf wanneer verschillen in arbeidsvoorwaarden, doorgroeimogelijkheden en productiviteit meer geaccepteerd worden? Die vraag geldt ook voor andere domeinen van het leven zoals: vriendschappen, wonen, sporten en hobby's. Bezien vanuit Taylors begrip van de menselijke waardigheid wordt een fundamenteel probleem met betrekking tot de oppervlakkige visie van integratie, opgevat als meedoen met wat de meeste mensen doen aangeraakt. Met betrekking tot de de-institutionalisering van de verstandelijk gehandicaptenzorg (weg uit de bossen, naar de 'gewone' woonwijken) heeft Herman Meininger bij de aanvaarding van zijn ambt als bijzonder hoogleraar 'Sociale integratie van mensen met een verstandelijke handicap' zich kritisch uitgesproken over deze kwestie. Meininger spreekt in dit verband van "de valkuilen van een integratie-ideologie die zich weinig bewust is van haar disciplinerende, assimilerende en normaliserende betekenissen en functies en van haar eenzijdige concentratie op de fysiekruimtelijke dimensie van integratie" (Meininger, 2007, p. 12). Ook Meininger wijst op het gevaar van adaptieve preferenties als een nieuwe vorm van afhankelijkheid: "We zien die nieuwe vormen van afhankelijkheid ontstaan waar mensen met een verstandelijke handicap aanlopen tegen de grenzen van het streven om net als alle anderen te kunnen zijn, de grenzen van de idee een onbeperkte keuzevrijheid te hebben en totale regie over het eigen leven te kunnen voeren" (Meininger, 2007, p. 30). Om recht te doen aan de menselijke waardigheid zou de voortdurende dialoog met de mensen om wie het gaat veel meer leidend moeten zijn. En dat zelfreflectie op welwillendheid om met 'de vreemde ander' om te gaan hard nodig is. Ook moet het gevaar van hoe integratief en inclusief denken leiden tot onhaalbare adaptieve preferenties niet onderschat worden. Hoewel deze zaken samenlevingsbreed gelden, heeft het domein van sociaal werk en zorg en welzijn hier wel een speciale rol in, omdat daar de expertise ligt om zulke dialogen te initiëren, en waar nodig meer politiserend te werk te gaan.

Kortom, er ligt dus een grote praktische en reflectieve verantwoordelijkheid in het creëren van de juiste voorwaarden in de samenleving om de menselijke waardigheid van eenieder te garanderen.

5.2.3 Resonantie en de fundamenteën van sociaal werk

Rosa's resonantietheorie biedt interessante aanknopingspunten voor een aantal wezenlijke aspecten van sociaal werk. Eerst wordt ingegaan op hoe het versnellingsregime structureel schade aanricht aan het gehele systeem van sociaal werk, inclusief het onderwijs daartoe; dan op hoe de resonantietheorie een onderbouwing levert voor het creëren van meer veilige havens in de samenleving; en ten slotte op hoe resonantie een reflectief kader biedt voor het debat over afstand en nabijheid en de inzet van persoonlijke ervaringen.

Het versnellingsregime ondermijnt resonante relaties in het sociale domein systematisch

In de zorg- en welzijnssector is al decennialang sprake van de ervaring van toegenomen werkdruk en te weinig beschikbare middelen. Sommige veranderingen in die tijd zijn daadwerkelijk gericht op het nastreven van het goede leven van de cliënt vanuit het empowermentparadigma, en sommige hebben louter met geld te maken. In lijn met Rosa's diagnose met betrekking tot de grenzen van het neoliberale kapitalisme als economisch en sociaal model, zijn ook in Nederland een aantal zaken die hieruit voortkomen duidelijk overstreden. Denk bijvoorbeeld aan de opgekomen markt van zorgverzekeraars die als primair doel hebben zo efficiënt mogelijk te werken en die niet dagelijks geconfronteerd worden met de kwaliteit van leven van de cliënt, maar wel allerlei eisen stellen aan de zorgaanbieder. Of de problemen die ook bestaan rond malafide zorgondernemers die de kans zagen te profiteren van het systeem van het persoonsgebonden budget. De enorme hoeveelheid administratieve werkzaamheden waardoor zorgverleners minder tijd hebben om te besteden aan hun cliënten. De rigoureuze afbouw van intramurale zorg naar zoveel mogelijk en zo kort mogelijk durende ambulante vormen van hulpverlening, waarin de sociaal werker of wijkverpleegkundige geacht wordt zo efficiënt mogelijk te werken, en vooral in te zetten op mobiliseren van het eigen netwerk. Een ingewikkeldheid bij al deze zaken is dat niet goed te onderscheiden is wat nu voortkomt uit het efficiëntiemodel en wat nu uit het paradigma van de autonomie en de participatiesamenleving. Er valt in ieder geval te zeggen dat er op allerlei niveaus vervreemding plaatsvindt tussen mensen (horizontaal), tussen mensen en hun werk, materialen of activiteiten (diagonaal), en ook voor wat betreft de intrinsieke motivaties en idealen van sociaal werkers en andere zorgverleners (verticaal). Het is niet voor niets dat uit zorgevaluaties of dat de bevindingen van ervaringsdeskundigen vaak gaan over zaken als: erkenning, echt

gezien worden door de ander, de beleving van echt contact, dat er tijd voor elkaar is, enzovoorts. Vanuit de resonantietheorie ligt de oplossing voor de hand: het aangaan van resonante relaties. Er zijn ook wel degelijk initiatieven en praktijken waar men daar heel duidelijk naar streeft. De huidige bloeiende beweging van ervaringsdeskundigheid, waarin zorgvragers veel meer betrokken worden bij kennisontwikkeling, onderzoek, evaluaties, voorlichting en dergelijke, is daar een goed voorbeeld van. Dat is een letterlijke manier van luisteren naar de ander en wat die met diens eigen stem te vertellen heeft, passend in de horizontale sfeer van resonantie. Ook zijn er naast grotere zorgaanbieders initiatieven te vinden waar zo min mogelijk bureaucratie en zoveel mogelijk winst uitgedrukt in diepere waarden voor mens en natuur worden nagestreefd (De Moor, 2017; Hense, 2015). Daar is sprake van resonantie omdat die initiatieven bestaan dankzij intrinsiek gemotiveerde mensen met een grote interesse in wat de ander of het andere in de wereld nodig heeft.

Ook in het onderwijs behorend tot het sociale domein richt het versnellingsregime schade aan. Omdat in het onderwijs de nieuwe generaties sociaal werkers tot ontwikkeling komen en hun basis leggen, is het relevant om ook hier te bekijken hoe de mogelijkheden tot resonantie ervoor staan. De welbekende ideeën over efficiëntie en groei hebben het afgelopen decennium geleid tot fusies van allerlei opleidingen. In plaats van zich te specialiseren als maatschappelijk werker, of als sociaal pedagogisch hulpverlener, of cultureel werker, wordt de huidige sociaal werker in een breed profiel klaargestoomd, waarna stage-ervaring, een minor en een afstudeeropdracht voor een meer gespecialiseerde sociaal werker moeten zorgen (uitstroomprofielen). Veel studenten zijn tijdens een studie bezig met tactisch kiezen in plaats van op een resonante wijze in de studie staan om uit te zoeken waar een werkelijke interesses en persoonlijke noties daarbij liggen. Naast de reeds beschreven algemene cultuur van maakbaar geluk en bijbehorende individuele verantwoordelijkheid waarin deze jonge sociaal werkers opgroeien, is de systeemwereld van het sociale domein als gevolg van de zich versnellende samenleving al diep doorgedrongen in wat volgens Rosa een veilige sfeer van verwondering en resonantie zou moeten zijn: de school. Dit is niet alleen op individueel niveau zichtbaar in die zin dat studenten die stagelopen vaak melden hard te werken, lang niet altijd boventallig 'op de groep staan' wat wel de bedoeling is, zodat ze daadwerkelijk kunnen leren, en in supervisie vrijwel altijd inbrengen moeite te hebben met grenzen stellen aan de instelling waar zij stagelopen. Ook zijn werkveldorganisaties met hogere sociaalagogische opleidingen landelijk overeengekomen dat studenten die bepaalde onderwijseenheden en stage-ervaringen op bepaalde plaatsen volbrengen direct geregistreerd worden in het

SKJ-register voor jeugdzorgwerkers (Stichting Kwaliteitsregister Jeugd) sinds 2014 en die van de GGZ-agoog⁹. Overigens is van deze registers die in het leven geroepen zijn om misstanden in het werkveld tegen te gaan en de kwaliteit te vergroten nog niet bewezen dat ze dit daadwerkelijk doen. Wie door de ooghalen heen kijkt naar dit geheel ziet een vorm van versnelling met bijkomende vormen van vervreemding ten koste van ruimte voor resonantie, die niet alleen voor de student tot een beter leven zou leiden, maar ook op de lange termijn weerslag heeft op de cliënten van sociaal werk. Want zouden deze studenten sociaal werk meer ruimte krijgen voor resonantie in de zin van vorming tot een autonome persoon en sociaal werker die zelf ervaringsdeskundig is in het aangaan van resonante wereldrelaties, dan hebben ze, in lijn met Rosa's theorie, de sleutel in handen voor hun cliënten om ze te leren werken aan hun goede leven. Om dit te bereiken zou het goed zijn dat onderwijsinstellingen zich bewuster zijn van hun maatschappelijke, reflectieve rol op de lange termijn, en zich meer verzetten tegen specifieke lokale eisen van instellingen in de buurt die maatwerk eisen en zaken zoals overstijgende registratiesystemen zoals benoemd. Van deze zaken gaat een perverse werking uit die voort lijkt te komen uit het versnellingsregime van de marktgedreven samenleving.

Meer eilanden in de samenleving, niet minder

Onderdrukking door welke macht of kracht dan ook in de samenleving leidt tot vervreemding, dat wil zeggen tot een vorm van niet jezelf kunnen zijn. Eén van de belangrijkste kerntaken van sociaal werk is het mensen vrijmaken van onderdrukking. Net als Taylor wijst ook Rosa erop dat de moderne westerse mens in een aantal opzichten zeker vrijer is dan ooit, maar toch ook op een bepaalde manier gevangen is in het systeem van versnelling en productie, met als gevolg een normativiteit van efficiëntie en zelfredzaamheid om de versnelling bij te kunnen houden en productief te zijn. Ook heeft Rosa beargumenteerd dat het voor ieder mens een hele opgave is om zich staande te houden in de zich versnellende samenleving en niet ten prooi te vallen aan vervreemding. Met dit in gedachte is het voor mensen die vanwege een (tijdelijke) beperking ook nog eens afstand hebben tot de reguliere sociale systemen (zoals arbeidsmarkt, scholing, clubverbanden, enzovoorts) vaak een extra complexe opgave. Vanuit Rosa's theorie valt te beargumenteren dat deze mensen dubbel getroffen worden

⁹ Sinds januari 2020 heeft het Ministerie van VWS besloten dat het niet nodig is geregistreerd te zijn als GGZ-agoog om uren te declareren. Hieruit blijkt ook de onduidelijke status van een dergelijk register.

door de gevolgen van maatschappelijke versnelling. Want niet alleen is het voor hen al lastiger om daadwerkelijk eenzelfde plek in de samenleving te verwerven: zij ervaren ook vaak dat relaties met anderen moeizaam verlopen. De gehaaste moderne mens die probeert de versnelling van het levenstempo bij te benen, heeft weinig geduld en vanuit die haast weinig begrip voor het lagere tempo, of de andere manier van doen en laten van de gehaaste moderne ander met beperking. Zoals ook beschreven onder de analyse vanuit Taylors principe van de menselijke waardigheid: er zijn wel plekken waar hier rekening mee wordt gehouden. Maar de mensen die daar als klant komen, vormen niet de meerderheid in de samenleving. Zulke plaatsen zijn dus eilanden in de zich versnellende stroom van de samenleving. Hier kunnen deze mensen zich veilig genoeg voelen om te ontdekken waar zij mee resoneren. Waarom is veel sociaal beleid, en beleid rond werk en inkomen er dan op gericht om die mensen in te voegen in 'het normale', waar dus de versnelling van de samenleving in volle gang is en op zichzelf al een probleem is, getuige Rosa's analyse? Zou het niet logischer zijn, om te concluderen op basis van die empirisch waarnemingen, en te onderbouwen met Rosa's theorie, beleid te maken om meer van dergelijke "verlangzamingsoases" (Rosa, 2016, p. 42) te bekostigen en toe te juichen als zijnde onderdeel van de inclusieve samenleving? Het perspectief dat er alles aan gedaan moet worden om iemand zodra het kan door te leiden naar reguliere arbeid of scholing komt voort uit een meritocratisch idee van het goede leven, gebaseerd op een utilistische ethiek waarin het grootste geluk voor de grootste groep centraal staat. Want het beleid en de uitvoering zijn erop gericht dat iedereen daaraan bijdraagt.

Resonantie en de relatie tussen zorggever en zorgvrager: afstand of nabijheid?

In sociaal werk is, net als in de gezondheidszorg, een terugkerend thema de mate van zakelijke of vriendschappelijke omgang met cliënten, in het domein bekend als de kwestie 'afstand en nabijheid'. In de jaren tachtig en negentig is als tegenbeweging van de gelijkheidsbeweging van de jaren zestig en zeventig er een meer zakelijk en afstandelijke houding de norm geworden. De laatste jaren is juist de inzet van eigen ervaringen en ervaringsdeskundigen sterk de norm geworden. Er zijn verhalen waaruit de waardering blijkt van cliënten voor zulke nabijheid, maar er zijn ook onderzoeken die laten zien dat cliënten dit als storend en niet empathisch ervaren (Hollenberg, 2022; Steenvoorde et al., 2020). Rosa reflecteert niet specifiek op sociaal werk, maar wel op het gedrag van artsen en verpleegkundigen. Hoewel sociaal werk doorgaans meer op een holistisch mensbeeld gericht is, en artsen en

verpleegkundigen geleerd is meer specialistisch te werk te gaan, kunnen we in dit verband toch wel iets te weten komen over hoe resonantie of juist vervreemding aan de orde kan zijn in deze relatie. Rosa reflecteert in zijn beschrijving van de diagonale as van resonantie op gedrag van artsen en andere zorgverleners dat in het perspectief van individualisering en autonomie door cliënten als arrogant en paternalistisch wordt aangemerkt met betrekking tot op de interactie gerichte zinnen als: “hoe voelen we ons vandaag?” (Rosa, 2019, p. 237). Dit gedrag is enerzijds op te vatten als stereotiep voor een bepaald beroep, waarmee dan deskundigheid wordt geëtaleerd, maar ook als poging om te verbinden met de ander. In sociaal werk is een vergelijkbaar verschijnsel het vertellen over een persoonlijke ervaring door de professional aan de cliënt om te laten blijken dat zulke ervaringen iedereen kunnen overkomen. Hoewel Rosa niets zegt over de intentie achter dergelijk gedrag, meent hij juist dat de tegenovergestelde houding, van de arts of hulpverlener die zich als volstrekt los van de ander ziet, en dit zal uiten door te zeggen dat de cliënt het zelf moet afwegen en beslissen, tegen de principes van resonantie ingaat: “[...] though acting in accordance with the ideal of patient autonomy, [the caregiver] is here guilty of a crime against resonance” (Rosa, 2019, p. 237). Hieruit kunnen we opmaken dat al te smalle opvattingen over wat empowerment is - zoals in dit geval dat een individu diep van binnen zelf zonder bemoeienis van anderen precies zou weten wat nodig is - en de in de loop der jaren ontwikkelde ‘zakelijke’ houding van afstand en nabijheid, waarin afstand is gaan prevaleren boven nabijheid, een bedreiging vormen voor resonante relaties in zorg en welzijn, en daarmee dus afbreuk doen aan het goede leven aan zowel zorgvrager als -gevers kant. Rosa werkt deze kwestie uit als een diagonale as, en niet op de horizontale waar de menselijke relaties gepositioneerd zijn. Hetzelfde doet hij met de context van onderwijs. Kortom: menselijke relaties in een werkcontext, beschouwt Rosa in zekere zin als objectieve relaties, en minder als normatieve relaties. Aan de ene kant snijdt dat hout, want de docent of sociaal werker is om een specifieke, tijdelijke reden een passant in het leven van de student of cliënt. De relatie draait dan om de leervraag of hulpvraag van de ander. Aan de andere kant zou je ook kunnen zeggen dat precies omwille van Rosa’s eigen argument van beroering en beweging, de indeling in assen van resonantie te classificerend werkt, en in het geval van zorg en welzijn de zakelijke, afstandelijke houding verdedigt. Laten we de indeling in assen voor nu los, dan leert Rosa ons in ieder geval dat resonantie onmisbaar is in het streven naar het goede leven, en dat radicale opvattingen over autonomie dat in de weg kunnen staan. Dit is in het domein van sociaal werk ook beslist een terugkerende discussie, en daar biedt Rosa’s theorie dus een interessant reflectiekader.

5.3 Het goede leven en de praktijk van dagbesteding.

In deze paragraaf wordt vanuit de drie theorieën over het goede leven gekeken naar het concept van dagbesteding.

Zoals in de inleiding beschreven, wordt 'dagbesteding' geassocieerd met vormen van tijdsbesteding die anders zijn dan het normale. Om tot goede argumentatie te komen wordt hier dit verschil opgeheven: dagbesteding is niet meer of minder dan de wijze waarop mensen hun dag invullen. Voor de meeste Nederlanders bestaat hun dagbesteding uit werken en/of naar school gaan, vormen van vrijetijdsbesteding (sport, hobby, beoefenen van kunsten, omgaan met vrienden en familie, et cetera), eten, persoonlijke verzorging en slapen. Dagbesteding, opgevat als daginvulling in het algemeen, is dus het antwoord op de vraag naar wat mensen doen in hun dagelijks leven. Het is ook de vraag die vaak letterlijk gesteld wordt wanneer mensen elkaar ontmoeten in de Nederlandse cultuur: "Wat doe jij zoal?", nadat het ijs gebroken is door het bespreken van het weer, voetbal of andere koetjes en kalfjes. In het algemeen kunnen we zeggen dat deze vraag dus behoort tot de beleefde omgangscultuur, waarin we onze eerste indruk op de ander wekken, en waaraan we, zoals Taylor heeft laten zien, we onze waardigheid ontleenen. In de moderne neoliberale samenleving gaat het gesprek dan meestal over individuele prestaties gerelateerd aan werk en opleiding, of juist over het ontbreken daarvan en de plannen die daarvoor gemaakt worden. Dat is een logisch gevolg van het gegeven dat het hebben van werk zorgt voor inkomsten, die nodig zijn om te kunnen leven. Bovendien besteden we een groot deel van de tijd die we niet slapen aan werk, de voorbereidingen daartoe, of het uitpuffen ervan (persoonlijke verzorging, van en naar werk reizen, energie opdoen om te werken door te rusten en te eten, et cetera). Dus in de praktische zin is werk, of scholing daartoe, nadrukkelijk aanwezig en zelfs structuur- en tempobepalend in ons leven. Sociologisch onderzoek naar Nederlandse waarden en arbeidsmoraal laat een veelzijdig beeld zien, en biedt verklaringen voor waarom arbeid zo'n grote rol speelt in het idee van het goede leven. Ten eerste zijn we in de loop der tijd arbeid steeds meer gaan beschouwen als een praktijk van zingeving, of zoals Gabriel van den Brink het formuleert: als object van onze toewijding (Van den Brink, 2012). De verklaring voor arbeid als hoger doel (en niet louter als middel) wordt gezocht in de toegenomen welvaart enerzijds en secularisatie anderzijds. Met de opkomst van het kapitalisme heeft de idee dat vermogensbezit leidt tot vrijheid en een leven zonder zorgen stevig postgevat in de samenleving. Daarbij opgeteld heeft het proces van secularisatie ruimte gemaakt voor andere diepgaande bronnen van motivatie dan het sacrale: zo zijn sociale, vitale en alledaagse waardenregisters alom geaccepteerd

als bron van zingeving. Ander onderzoek met betrekking tot de Nederlandse arbeidsmoraal laat zien dat deze enerzijds hoog te noemen is, in die zin dat: (1) we werk belangrijk vinden, (2) we werk vaak voorrang geven ten aanzien van andere activiteiten, en (3) dat we werk zelfs als een maatschappelijke verplichting zien voor iedere burger. Maar tegelijkertijd vinden dezelfde respondenten ook dat er belangrijker zaken in het leven zijn dan werk (Arends & Moonen, 2015). Weer ander sociologisch onderzoek toont aan dat in vergelijking met andere Europese landen de Nederlandse arbeidsethos “gezond laag” is voor wat betreft het aantal uren, en gekenmerkt wordt door ongelijkheid tussen mannen en vrouwen (mannen werken meer uren dan vrouwen en minder in deeltijd) (Vrooman et al., 2018). Al met al speelt een carrière in termen van arbeid en scholing daartoe een prominente rol in onze opvattingen over een normale, gezonde dagbesteding. Wanneer aan Nederlanders echter de vraag gesteld wordt wat zij werkelijk belangrijk vinden in het leven wordt arbeid niet als eerste, noch als doel op zich genoemd, maar eerder als middel en context om andere waarden te verwezenlijken, blijkt uit de European Values Survey (Van den Brink, 2012). Nederlanders vinden bijvoorbeeld het hebben van plezier contact met collega’s veel belangrijker dan baanzekerheid of veel werken en het streven naar een hoog inkomen (Van den Brink, 2012, pp. 98–100). In de loop der tijd zijn motieven om te werken verschoven van extrinsiek (om te overleven) naar intrinsiek (om persoonlijke idealen te verwezenlijken) volgens Ronald Inglehart. Inglehart stelt dat in westers-democratische samenlevingen, zoals Nederland, waarden seculier-rationeel en zelf-expressief van aard zijn, tegenover religieus-traditioneel en overlevingsgericht. In de door de Nederlandse staat geformuleerde kernwaarden van Nederland zien we dit ook terug, waarbij: vrijheid, gelijkheid, solidariteit, pluriformiteit, en zelfverwezenlijking als typerend voor de Nederland worden gegeven, en arbeid (en het recht op een minimum inkomen voor ieder die werkt) als middel om het gewenste leven te kunnen leven gepositioneerd wordt (Kernwaarden van de Nederlandse samenleving, 2014). En toch, ondanks dat Nederlanders én de overheid in ieder geval zelf-expressieve waarden als belangrijker typeren dan arbeid als doel, is dus, misschien wel als een geadapteerde preferentie, arbeid in de culturele omgangsvorm én in beleid van dagbesteding als in ieder geval een heel belangrijk doel, of liever, als norm geformuleerd. Welke betekenis kunnen we tegen deze achtergrond geven voor wat betreft het goede leven aan het heersende concept van dagbesteding?

5.3.1 Mogelijkheden hebben

Omdat de vermogensbenadering vooral een politieke filosofie is die de voorwaarden voor het goede leven ter discussie stelt, en de samenleving in de vorm van overheden verantwoordelijk houdt voor een minimale drempel aan essentiële mogelijkheden voor het individu, is het passend om te kijken naar de organisatorische trends in dagbesteding. Daarmee wordt namelijk zichtbaar welke principes leidend zijn in het garanderen van die mogelijkheden.

We hebben gezien dat er drie trends worden onderscheiden in Nederland met betrekking tot de ontwikkelingen in praktijken van dagbesteding, op te vatten als beschrijvende kenmerken van wat praktijken van dagbesteding omvatten. Er zijn (1) ontwikkelingen van organisatorische aard, namelijk: het mixen van vorm, doel of mensen, (2) een trend van samenwerken en verbinden, en ook (3) uitgaan van mogelijkheden is een belangrijk leidend principe (Van Houten et al., 2017). Voor alle trends rijst vanuit de vermogensbenadering de fundamentele vraag in hoeverre de deelnemers baat hebben bij de drie kenmerkende trends binnen praktijken van dagbesteding, gerelateerd aan wie zij willen zijn en wat zij willen doen in hun leven. De doelstellingen van de activiteiten in die praktijken, of de aard ervan, zouden continu en op begrijpelijke wijze geëvalueerd moeten worden met betrokkenen, om te kunnen zeggen in hoeverre zij in die dagbesteding kunnen werken aan de verwezenlijking van wat voor hen goed leven is. Daarnaast valt er per trend het nodige te zeggen vanuit de vermogensbenadering.

Diversiteit biedt mogelijkheden

De trend van “mixen van vorm, doel en mensen” is in lijn met een wezenlijk aspect van de vermogensbenadering, namelijk dat een samenleving resoluut pluriform van karakter zou moeten zijn met betrekking tot de waarden van individuen (Nussbaum, 2012, p. 38). Juist door een veelzijdig, heterogeen karakter kan een praktijk in potentie ruimere keuze bieden aan mensen, waardoor mensen er verschillende waarden kunnen omzetten in handelen. Aan de andere kant is het van belang te begrijpen dat een praktijk van dagbesteding een beperkte omvang kent: het is een bepaalde gemeenschap binnen de samenleving. De individuele waarden van deelnemers in die specifieke praktijk zullen op een of andere manier en in een bepaalde mate moeten samenvallen met de waarden van die praktijk, wil de persoon er kunnen floreren. Als een praktijk grenzeloos pluriform zou zijn, zou ze kleurloos en nietszeggend zijn. Hoe kan iemand zich daar thuis voelen?

Vaak worden de waarden van een specifieke praktijk uitgelegd in een missie en visie beschrijving, en dienen ze waarneembaar te worden in de manier van handelen van alle betrokkenen. Vallen de waarden van de deelnemer onvoldoende samen met de waarden van de beoogde dagbestedingspraktijk, dan zal de deelnemer zich er niet thuis voelen, of de betreffende praktijk moet als een kameleon voortdurend de geleefde visie aanpassen. Interessant hierbij is dat het resoluut pluriforme idee met betrekking tot individuele waarden in de vermogensbenadering hier beproefd wordt. Er ontstaat een haalbaarheidsvraagstuk: want is het wel mogelijk om een dagbestedingspraktijk aan te bieden waarin alle mogelijk denkbare waarden van individuen gerealiseerd kunnen worden? Nussbaum tackelt deze vraag in wezen al met de lijst van door haar intuïtief geformuleerde 10 essentiële mogelijkheden, welke zij baseert op de idee dat alle mensen ter wereld deze nodig hebben als voorwaarden voor een goed leven, zoals Nussbaum deze intuïtief geformuleerd heeft. Maar we hebben gezien dat de lijst zo generiek is, dat ze hooguit randvoorwaarden schept waardoor mensen een menswaardig bestaan kunnen hebben om zo tot ontwikkeling te komen. Dan wordt hier ook de vraag zichtbaar in hoeverre de vermogensbenadering daadwerkelijk een concreet bruikbare theorie is voor methodiekontwikkeling in de praktijk, ook al is ze in ieder geval geschikt voor algemene reflectie op of de praktijk een menswaardige omgeving garandeert. Met betrekking tot de profilering van praktijken van dagbesteding kan de vermogensbenadering echter wel een descriptieve werkwijze opleveren. Want de vermogensbenadering promoot negatieve vrijheden, waardoor individuen beschermd zijn van leed en onrecht, maar Nussbaum stelt dat ook positieve vrijheden gegarandeerd moeten zijn: de mens moet zich zo kunnen ontwikkelen, dat gewenste realisaties van het goede leven haalbaar zijn. Dus wanneer iemand graag in een tuinderij wil werken en de behoefte heeft dit te doen in een christelijke gemeenschap, moet er, volgens de vermogensbenadering, in ieder geval onderzocht worden door de samenleving of er een reëel bereikbare praktijk zijn waar deze persoon dat kan doen. Deze reële bereikbaarheid heeft enerzijds te maken met aanbod in een gebied, maar ook zeker met essentiële mogelijkheden van de deelnemer: is de deelnemer mobiel? Zijn er realistische reisvoorzieningen? Enzovoorts. De theorie stelt niet voor dat de dichtstbijzijnde zorgboerderij voor deze persoon dus moet transformeren in een tuinderij op christelijke grondslag. In dit verband is de vermogensbenadering bruikbaar voor praktijken van dagbesteding om zich af te vragen in hoeverre zij duidelijk genoeg profileren wat hun waardenregister omvat, zodat potentiële deelnemers zich in hun keuze daartoe kunnen verhouden.

Arbeid verbindt, maar niet voor iedereen

Met betrekking tot het tweede punt: “samenwerken en verbinden” geldt voor een deel van de deelnemers dat er door samenwerking van een dagbestedingspraktijk met bijvoorbeeld reguliere bedrijven er meer kansen ontstaan om persoonlijke idealen te verwezenlijken. Eerder is beschreven dat met deze trend ook bedoeld wordt op betere samenwerking met zorgpartners, maar dat het vooral te doen is om van dagbesteding naar arbeid toe geleid te worden (van Wmo naar Participatiewet). Op zich komen de essentiële mogelijkheden van de reguliere samenleving dan dichterbij en dat biedt kansen. Dit wordt nog krachtiger naarmate de mogelijkheid wordt geboden om (betaalde) arbeid te verrichten in die context van dagbesteding waar de deelnemer zich veilig voelt - denk bijvoorbeeld aan de optie om beschut werk te verrichten vanuit de Participatiewet. Dat zou een concrete realisatie van gecombineerde mogelijkheden zijn, en dat zou vanuit de vermogensbenadering bezien, daadwerkelijk bijdragen aan kwaliteit van leven. Aan de andere kant valt op dat toeleiding naar arbeid vanuit de Participatiewet een stevige trend blijkt in praktijken van dagbesteding en dat lijkt niet zonder gevaar. Het gevaar is dat onzichtbaar kwetsbare mensen uit het oog verloren raken. Er moet gewaakt worden voor de heiligerverklaring van het idee van reguliere arbeidsparticipatie, juist omdat er, zoals in trend 1 beschreven, er sprake is van een zeer diverse gemixte groep. Er is dus een grote kans dat er ook mensen deelnemen aan dagbesteding voor wie reguliere arbeid of scholing, op grond van hun elementaire of inwendige vermogens ongunstig uitpakt. Volgen we de vermogensbenadering van Nussbaum in deze kwestie, dan zou het laakbaar zijn wanneer andere personen of instanties, zoals de gemeente of de dagbestedingspraktijk, dan de persoon zelf bepalen dat reguliere arbeid of scholing het na te streven doel moet zijn. Immers, Nussbaum benadrukt dat levensdoelen enkel en alleen door het individu zelf bepaald mogen en kunnen worden, wil er sprake zijn van een menswaardig bestaan. Bezien vanuit het fundamentele streven van de vermogensbenadering naar resoluut pluriforme samenleving zou er kritisch gekeken moeten worden of beleidsafspraken op lokaal niveau niet te dwingend zijn, waardoor dagbestedingspraktijken te weinig ruimte laten voor diversiteit. Het principe van adaptieve preferenties versterkt dit gevaar in het algemeen in een samenleving: doordat mensen voortdurend voorgehouden krijgen dat reguliere arbeid de norm is voor een goed leven, gaat men menen dat men faalt wanneer men niet aan die norm voldoet. Dit blijkt ook uit de rapportage van Movisie (Van Houten et al., 2017), waarin deelnemers van dagbesteding opmerken zich ondergewaardeerd te voelen ten aanzien anderen. Normalisatie wordt dus opgevat als de weg naar inclusie. Vanuit de vermogensbenadering valt te stellen dat het omgekeerde waar is, en daardoor mensen buiten de boot (gaan) vallen en hun waardigheid op het spel staat.

Uitgaan van mogelijkheden

De derde trend: “uitgaan van mogelijkheden” is in wezen een letterlijke verwoording van wat de vermogensbenadering ook nastreeft. De vraag die zich ten aanzien van deze trend vanuit de vermogensbenadering opwerpt, is in hoeverre het praktijkhouders lukt om principieel vanuit de mogelijkheden van de deelnemer te (blijven) werken, onder druk van bijvoorbeeld de Participatiewet en de dominante neoliberale interpretatie van zelfrealisatie van reguliere arbeid en scholing. In hoeverre heeft de deelnemer inspraak op welke talenten er dan ontwikkeld worden, welke initiatieven van hen gehonoreerd worden, en welke burgers en ervaringsdeskundigen er ingevlogen worden? Wie bepaalt?

De balans opmakend valt op dat de trends in dagbesteding op zichzelf goed aansluiten bij principes van pluriformiteit en zelfbeschikking, zoals de vermogensbenadering deze ook verwoord. De grote vraag is wel in hoeverre individuele belangen en behoeftes aan de deelnemers langs die principiële weg waargemaakt kunnen worden in een systeem waarin het goede leven hoofdzakelijk bepaald wordt door het hebben van een reguliere baan of deelname aan regulier onderwijs. Normalisatie, opgevat als toewerken naar wat de meeste mensen doen, ondermijnt werkelijke inclusie in een samenleving.

5.3.2 Het authenticiteitsideaal en de praktijk van dagbesteding

Eerst wordt er in deze paragraaf toegelicht vanuit Taylors theorie waarom het zinvol is dat in praktijken van dagbesteding het besef van kwalitatieve contrasten van het leven aan de orde worden gesteld. Daarna wordt aan de hand van de drie groepen morele intuïties van Taylor gekeken naar de betekenis ervan meer specifiek voor de praktijk van de dagbesteding.

Besef van kwalitatieve contrasten: een taak voor praktijk én de geesteswetenschappen

Het ligt op de loer om te denken dat jezelf zijn in overeenstemming met sterke waarderingen alleen mogelijk is voor mensen die een dergelijke filosofie kunnen verwoorden, als gevolg van het in de moderniteit sterk aanwezige geloof in de mens als rationeel wezen, aldus Taylor. Maar hij meent dat zijn theorie van toepassing op iedereen die een besef heeft van kwalitatieve contrasten. Volgens Taylor gaat het om het handelen van uit een besef ervan en niet om de bewoordingen (Taylor, 2011, p. 61). Taylor stelt dat posities waarbij de weging tussen bijvoorbeeld goed en kwaad, eervol en laf, of welke andere kwalitatieve contrasten er dan ook op het spel staan, cruciaal blijken in het nastreven van het goede leven. Er zijn dus beroepen waarin het besef van kwalitatieve contrasten van groot belang is voor het beroepsmatig handelen, niet alleen voor de persoon zelf, maar ook gevolgen heeft voor een ander. In de werkcontext van dergelijke beroepen is vaak wel degelijk een dergelijk besef aanwezig, ook al ontbreekt wellicht de verwoording ervan. Taylor meent dat het verwoorden van zulke contrasten een expertise is van de geesteswetenschappen. Hij gaat ervan uit dat de meeste mensen niet in staat zijn expliciet te formuleren hoe hun sterke waarderingen precies in elkaar zitten, terwijl zij wel degelijk besef hebben van hun kwalitatieve contrasten, en daar ook vaak naar handelen. En wanneer mensen vanuit dat handelen voldoende positieve ervaringen in het leven opdoen, oftewel naar de gemiddelde norm 'goed functioneren' in de samenleving, is er ook geen noodzaak om dat besef van de kwalitatieve contrasten te verwoorden. Maar dit ligt anders voor cliënten van sociaal werk. Dit brengt ons terug naar de oorspronkelijke doelstelling van dit onderzoek met betrekking tot de rol van de praktijken van dagbesteding in het mogelijk maken dat mensen er zichzelf kunnen zijn. Want de begeleiders in die praktijk zijn meestal geen geesteswetenschappers maar ze hebben dus gezien de doelstelling van sociaal werk wel degelijk de opdracht om mensen te ondersteunen om hun besef van hun kwalitatieve contrasten te verwoorden en verbeelden op een manier die bij hen past, zodat zij daadwerkelijk zoveel mogelijk hun authentieke bestaan kunnen vormgeven. Dit is dus een argument om (1) het articuleren van sterke waarderingen en betekenisvolle referentiekaders onderdeel van de methodiek in de praktijk van sociaal werk te laten zijn, en (2) dat geesteswetenschappers een rol in de verwoording ervan spelen, als academische discipline die onderdeel uitmaakt van sociaal werk, zoals in de wereldwijd en in Nederland geldende definitie beschreven staat (IFSW, z.d.; Sociaal Werk Nederland, z.d.).

Een zinvolle dagbesteding waar men zichzelf kan zijn en mag ontwikkelen naar eigen mogelijkheden is globaal gezegd het doel van dagbesteding in de praktijk van sociaal werk in Nederland (Van Houten et al., 2017). In grote lijnen is dit overeenkomstig met Taylors uiteenzetting van het authenticiteitsideaal. Daar zal nu verder op worden ingegaan per groep morele intuïties.

Respect voor het menselijk leven en dagbesteding

Het eerste domein van morele intuïties, respect voor het menselijk leven, is evident aanwezig in de algemene visie op dagbesteding in Nederland. De doelstellingen zijn namelijk gericht op het verhogen van het algeheel welbevinden en ook accepteert de samenleving geen praktijken van dagbesteding waarin mensen gestraft worden of anderszins zullen lijden, of in hun vrijheden beperkt worden. Wanneer er toch zoiets voorvalt wordt het doorgaans breed uitgemeten in de media omdat het niet strookt met de algemeen geldende moraal van respect voor het menselijk leven. Bovendien zijn er in een dergelijke situatie diverse protocollen richting de tuchtcommissie en zijn er beroepscodes opgesteld, naast de reguliere wetgeving om mensen te beschermen tegen zulke misstanden. Respect voor het menselijk leven is in Nederland enorm belangrijk, maar ook zo algemeen en goed in alle sectoren doorgevoerd dat we in grote lijnen wel mogen concluderen dat daar goed in voorzien wordt. Het respect voor het menselijk leven is een basis waar we in een welvarend land als Nederland op rekenen en ook geschokt over zijn wanneer dit gecompromitteerd wordt. Via kwaliteitscontroles door overheidsinstanties als Inspectie Gezondheidszorg en Jeugd worden praktijken van dagbesteding steekproefsgewijs gecontroleerd, en komen zij ook in actie wanneer er gegronde klachten over een instelling zijn. Helaas blijkt er wel eens een praktijk niet te deugen op het vlak van respect voor het menselijk leven en moet er worden ingegrepen. Maar duidelijk mag zijn dat in beginsel respect voor het menselijk leven in de dagbesteding, net zo goed als op straat of waar dan ook in de samenleving, buiten kijf en hoog in het vaandel staat.

Zinvol bestaan en dagbesteding

Taylors tweede domein van morele intuïties, met betrekking tot een zinvol bestaan, bevestigd in het gewone leven, roept meer vragen op. Op zichzelf is het streven naar een zinvol bestaan via de bevestiging van het gewone leven in lijn met de algemene doelstellingen van dagbesteding. Eerder hebben we al gezien met betrekking

tot de Nederlandse arbeidsmoraal dat arbeid gezien kan worden als modern object van toewijding voor een zinvol bestaan als gevolg van de kapitalistische belofte van vrijheid door vermogensgroei (Van den Brink, 2012), dat we werk zien als belangrijk, maar niet als belangrijkste in het leven, en het tegelijkertijd toch ook beschouwen als plicht van iedere burger (Arends & Moonen, 2015). Dus hoewel arbeid een grillig sentiment kent, speelt het in ieder geval een sterke rol in de opvattingen van de Nederlanders over een zinvolle dagbesteding. Het hebben van betaald werk, of de scholing daartoe is de heersende norm en vorm voor een zinvolle tijdsbesteding in Nederland. Maar mensen die gebruik maken van dagbesteding doen dat omdat ze niet langs de reguliere weg hun dag invullen. Taylor wijst met zijn idee over een zinvol bestaan bevestigd in het gewone leven aan dat wanneer mensen daar dus niet aan kunnen voldoen dit mogelijk hun zinvolle bestaan frustreert. En zelfs als praktijken van dagbesteding in hun visie graag uit willen gaan van de mogelijkheden van de cliënten zou het bekostigingssysteem kritisch onder de loep genomen moeten worden. Want sinds de hervormingen en invoering van de nieuwe Jeugdwet, de Participatiewet en de Wet langdurige zorg in 2015 blijkt dat gemeentes met zo min mogelijk zorgaanbieders willen werken, waardoor zij fusies afdwingen, soms ten koste van kleinschaligheid. Daarnaast blijken gemeentes ook resultaat afspraken te koppelen aan het afsluiten van zorgcontracten met praktijken van dagbesteding, zoals bijvoorbeeld dat er binnen negen maanden toeleiding naar reguliere arbeid of scholing gerealiseerd moet zijn. Er is geen onderzoek te vinden dat aantoont hoe daarbij goed rekening is gehouden met de kwaliteit van leven van de cliënten om wie het gaat waarbinnen de mogelijkheden tot een zinvol bestaan zoveel mogelijk gegarandeerd worden.

Menselijke waardigheid en dagbesteding

Bekijken we de praktijken van dagbesteding vanuit Taylors derde domein van morele intuïties dat gaat over aspecten van de menselijke waardigheid, dan is het in navolging van de spagaat waarin praktijken van dagbesteding zich bevinden tussen enerzijds principiële standpunten gericht op het goede leven, en anderzijds het bekostigingssysteem dat gebaseerd is op de maatschappelijke norm van productiviteit, niet moeilijk om te zien dat de menselijke waardigheid daardoor in zwaar weer belandt. Op twee manieren. Het eerste betreft Taylors idee over *actief* handelen vanuit menswaardigheid, dat wil zeggen door geen inbreuk te maken op respect voor het menselijk leven, waarin persoonlijk welzijn, groei en de bevestiging van het gewone leven gegarandeerd moeten zijn. Het mag duidelijk zijn uit bovenstaand betoog dat juist die zaken door het bekostigingssysteem

onder druk worden gezet, en weinig authentieke keuzes meer bevatten maar eerder een manipulatie richting de algemene norm van productiviteit voor iedereen. Ten tweede stelt Taylor dat menselijke waardigheid *attitudinaal* opgevat moet worden: we moeten de ander welwillend tegemoet treden. In feite kunnen we hier niets over zeggen omdat hier geen onderzoek naar gedaan is. Er zou dan onderzocht moeten worden wat in de huidige situatie, met inachtneming van bovenstaand problematisch bekostigingssysteem, de motieven zijn van de verschillende partijen om de dagbesteding van de cliënt te faciliteren, en dan zou er beoordeeld moeten worden of er sprake is van welwillendheid ten aanzien van de wensen en mogelijkheden van de cliënten. Op welke manier zien de verschillende betrokkenen voor zich dat wat zij doen, bijdraagt aan het goede leven van de cliënt?

5.3.3 Resonantie en de praktijk van dagbesteding

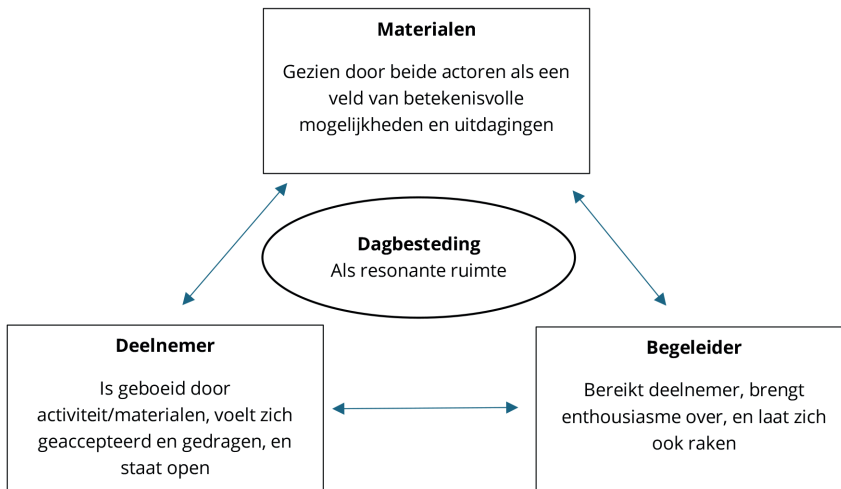
Vanuit de resonantietheorie valt in het algemeen te zeggen dat een praktijk van dagbesteding die als doel heeft het goede leven te stimuleren, er opgericht moet zijn om resonante wereldrelaties te bevorderen. Vanuit de theorie weten we dat dit kan langs horizontale, diagonale en verticale assen (relaties met andere mensen, met materialen en activiteiten, en met betekenisgevende achtergronden). In wezen geeft de resonantietheorie een overkoepelende manier van denken over de praktijk en de relatie met de deelnemers mee, zoals hieronder uitgewerkt.

Dagbesteding als ruimte voor resonantie

Hoewel Rosa niet specifiek ingaat op praktijken van dagbesteding als vorm van sociaal werk, gaat hij wel in op verschillende elementen die samen de praktijk vormen, namelijk: wat een resonante relatie tussen zorgvrager en -verlener bewerkstelligt (Rosa, 2019, p. 237), hoe de relatie met werk en met de dingen of materialen tot resonantie kan leiden (Rosa, 2019, p. 233), en ook op hoe een vormende context, zoals een school, een ruimte van resonantie kan worden (Rosa, 2019, p.242). Het conceptuele model dat Rosa geeft voor de schoolcontext als resonante ruimte, is toe te passen op de dagbestedingspraktijk. Rosa analyseert daarvoor een specifiek moment in de schoolcontext, namelijk in wat hij 'de succesvolle les als driehoek voor resonantie' noemt. Hieronder is deze vertaald naar de context van de dagbestedingspraktijk. Belangrijk is om te beseffen dat onder 'materialen' alles verstaan kan worden dat centraal staat als object van activiteit. Dat kunnen materialen zijn benodigd voor een productieproces van bijvoorbeeld een voorwerp,

of een gerecht, maar ook levende wezens zoals een klant in de winkel, een gast op het terras of de dieren die verzorging behoeven. Ook planten, gewassen, de te bewerken grond, gereedschappen, enzovoorts kunnen verstaan worden onder materialen. En ook bepaalde activiteiten of educatieve inhoud (net als in de schoolcontext) worden in dit model geduid als materialen. Het zijn alle zaken waarmee resonante relaties aangegaan kunnen worden. Deze materialen hebben een zekere appèlwaarde en resoneren langs de diagonale as met de deelnemer en de begeleider, en zij ervaren onderling ook momenten van resonantie. Wanneer er voldoende van zulke activiteiten ervaren worden, wordt de praktijk van dagbesteding (de locatie, de gebouwen, het terrein, de mensen die er komen en gaan, de gebruiken en gewoontes die er gaande zijn) een resonante haven. Dat betekent volgens de resonantietheorie dat daar het goede leven vorm krijgt.

De succesvolle activiteit als driehoek van resonantie



Figuur 3: De driehoek van resonantie in dagbesteding geënt op Rosa's 'The successful lesson as triangle of resonance' (Rosa, 2019, p. 243).

Volgens Rosa draait het in educatie om hoe docenten de wereld doen weerklinken voor hun studenten, en dus een proces van resonantie mogelijk maken (Rosa, 2019, pp. 243–244). De resonantie ontstaat via de wederzijdse beroering en beweging die dat opwekt, tussen actoren en materialen/activiteiten. Er zijn onderzoeken die voor wat betreft zorgboerderijen laten zien dat daar vergelijkbare processen mogelijk zijn, en dat deze positief gewaardeerd worden, op basis van de kenmerken (materialen

en actoren) van zorgboerderijen (De Moor & Hermesen, 2018; Haaster et al., 2019; Hemingway et al., 2016). Rosa's concept bevestigt de mogelijkheid van deze bevindingen: als deelnemers en begeleiders via het materiaal (de activiteiten en materialen op de zorgboerderij) geraakt kunnen worden en in beweging komen en de activiteiten als betekenisvolle mogelijkheden en uitdagingen ervaren, kunnen we spreken over die dagbesteding als een ruimte van resonantie. Lukt dat niet, en de betrokkenen ervaren bij zichzelf, richting de anderen, en in de activiteiten antipathie en desinteresse, dan kan er sprake zijn van een zone van vervreemding. Enigszins onduidelijk blijft in de theorie of negatieve gevoelens symptomen van vervreemding zijn, of toch wel degelijk deel uit kunnen maken van het proces van resonantie als zijnde de ervaring van een kwalitatief contrast, in lijn met Taylors theorie, waardoor sterke en zwakke waarderingen van elkaar onderscheiden kunnen worden. Vervreemding wordt in ieder geval gekenmerkt door sterke gevoelens van nietszeggendheid, verveling of aanhoudende gevoelens van weerzin of zelfs van bedreiging door de ander en zelfs door de materialen of activiteiten. Maar in de juiste context, in bepaalde activiteiten en/of via bepaalde materialen, en wanneer betrokkenen elkaar weten te beroeren, ontstaat er dus potentiële ruimte voor resonante ervaringen.

Dit fenomeen, van belevingsvolle ervaringen, is niet onbekend in praktijken van sociaal werk, met name in die met een muzisch-agogische achtergrond. Daar wordt gesproken over hoe creatieve, sportieve of arbeidsmatige activiteiten kunnen leiden tot een flow-ervaring (Csikszentmihalyi, 1990; Schweizer et al., 2009; Van Rosmalen, 1999). Deze flowervaring kenmerkt zich door een sterk gevoel van opgaan in de activiteit, waarbij het tijdsbesef enigszins wegvalt en er aan het ondergaan van de activiteit zelf al een grote voldoening ervaren wordt. Flowervaringen worden in verband gebracht met een verhoogd subjectief welbevinden (Csikszentmihalyi, 1990; Dijksterhuis, 2016). Rosa beschrijft onder de verticale assen van resonantie dat voor een resonantie wereldrelatie met kunst een bepaalde technische virtuositeit nodig is. In de theorie van de flow-ervaringen wordt beschreven dat een voorwaarde voor dergelijke ervaringen is dat het subject voldoende bekwaam moet zijn in de betreffende activiteit. Er moet namelijk sprake zijn van enerzijds voldoende uitdaging in de activiteit, maar frustratie houdt de flow-ervaring nu juist tegen. Rosa leert ons dat enige mate van frustratie kan leiden tot resonantie wanneer er een gevoel van mogelijkheden, van zelfcontrole en – waardering beroerd wordt, maar als dat niet gebeurt, dergelijke frustratie juist zal leiden tot vervreemding.

Het hebben van flowervaringen op de dagbesteding, of juist het ontbreken ervan, vormt dus een interessante indicatie om nader te bekijken in hoeverre iemand via de activiteiten die verricht worden resonante relaties opdoet, en zo dus werkt aan het goede leven.

5.4 Conclusie en samenvatting

Op basis van toepassing van de drie theorieën over het goede leven is via conceptuele synthese gezocht naar antwoorden op deelvraag 4:

‘Wat betekent in Nederland kwaliteit van leven in het (a) paradigma van de neoliberale participatiesamenleving, (b) de principes van sociaal werk, en (c) het algemene concept van dagbesteding?’

In de vorige paragrafen is deze deelvraag per context beantwoord. Met het oog op het praktijkonderzoek is dit een samenvatting van de antwoorden.

5.4.1 De betekenis van kwaliteit van leven in de neoliberale samenleving

Het goede leven in de Nederlandse neoliberale samenleving valt te typeren als de realisatie van een maatschappij van krachtige, zelfredzame individuen die economisch zelfstandig zijn, en doen en laten in hun leven wat zij willen, zolang anderen daar geen last van hebben. Voor velen is dat tegen de achtergrond van een bepaalde mate van hedonistisch consumentisme met als eerste focus het welbevinden van het eigen gezin, al of niet gecombineerd met een bepaalde mate van sociaal individualisme, waarin men bij wil dragen aan het welbevinden van anderen. De rol van de overheid moet zo klein mogelijk zijn in de neoliberale participatiesamenleving, en die van de participerende, politiek geëngageerde burgers moet groter worden, is het idee. Echter, door processen van individualisering, onttovering en privatisering gaat dat niet vanzelf of wordt dit zelfs bemoeilijkt. Ondanks de neoliberale eis dat een goed leven strikt zelfbepaald moet zijn, blijkt dat (zelf)respect en (eigen)waardigheid sterk bepaald worden door de mate van productief zijn, bij voorkeur in de arbeidsmatige zin. ‘Meedoen’ is hoofdzakelijk daaraan gelieerd. Het gaat daarbij om geleverde prestaties, en niet om het realiseren van voorwaarden voor een goed leven. Dit komt omdat groei wel een doel móet zijn van de kapitalistische neoliberale samenleving, anders

stort de structuur ervan in. Hoewel het neoliberalisme beweert ideologisch niets voor te schrijven, is het kunnen bijbenen van bovengenoemde productiviteit geïnternaliseerd bij velen als een moreel kader. Het hebben van 'gewoon' werk en/of het volgen van opleidingen daartoe, daarin doorgroeien, en ook groei doormaken in de persoonlijke zin, met betrekking tot competenties en bezittingen, blijken de contouren te zijn van het goede leven in de neoliberale participatiesamenleving.

5.4.2 De betekenis van kwaliteit van leven in sociaal werk

De vermogensbenadering en de algemene notie van sociaal werk hebben een fundamentele overeenkomst. Ze beogen beide sociale rechtvaardigheid en omarmen het liberale idee van een zelfbepaald menswaardig leven, vrij van onderdrukking en leed, en met genoeg essentiële mogelijkheden om een goed leven te kunnen leiden. Maar er is ook een belangrijk verschil met betrekking tot de uitwerking van die principes. Nussbaums vermogensbenadering is normatief in die zin dat ze overheden van een samenleving verantwoordelijk stelt voor het in het garanderen van essentiële mogelijkheden tot een goed leven, die via een democratisch proces moeten worden vastgesteld. Sociaal werk neemt normatief stelling door wat een goed leven is voor te schrijven in termen van het benutten van talenten, het hebben van een netwerk, kunnen meedoen en het doormaken van groei – begrippen die ook in het neoliberale participatieparadigma worden gebruikt, maar stelt ook dat zelfbepaling en zelfregie ultiem belangrijk zijn. Het voor iedereen voorschrijven van zulke normen voor een goed leven wijst op de veronderstelling van bepaalde universele waarden, waarin mensen dus niet zoveel verschillen van elkaar, terwijl tegelijkertijd zelfbepaling en -regie genoemd worden als fundamenteel belangrijk. In Nussbaums theorie blijft het principe van de eigen invulling van het goede leven meer overeind, maar zijn de essentiële mogelijkheden daartoe universalistisch van aard, zoals beschreven in Nussbaums lijst van 10. Ondanks deze conceptuele ruis of spanning in beide concepten, wordt duidelijk dat beiden theorieën uitingen van emancipatie zijn. De formuleringen tegen onderdrukking en welke negatieve vormen van afhankelijkheid dan ook, tonen waarom de vermogensbenadering en het concept van sociaal werk überhaupt bestaan. Verzet tegen onrechtvaardigheid is nodig. Tegelijk is het denken in universele waarden, oftewel minimale essentiële mogelijkheden, pragmatisch te noemen omdat strikt liberalisme nooit politiek uitvoerbaar zal blijken. De vraag is dan wel of het werkelijk zo problematisch is om te pogen ontologische uitspraken over het goede leven te doen. Er valt zelfs wat voor te zeggen dat het gebrek aan stelligheid over morele eisen voor een goed leven debet is aan het gebrek aan

politiserend karakter van sociaal werk op macroniveau. En op uitvoeringsniveau, zo hebben we gezien, wordt er ook verlangd van de sociale professional om te kunnen spreken over normen en waarden, en met betrokkenen te onderzoeken tot welk handelen dit leidt.

Sprekend met Taylor: de dialoog aan kunnen gaan over de aard van het goede is fundamenteel belangrijk in de beroepsuitoefening van professionals in het domein van sociaal werk. Wanneer deze professionals een moraalfilosofie hanteren die louter op goed procedureel handelen gericht is, impliceert dat een al bestaande set normen voor het goede leven. Maar we hebben gezien dat sociaal werk evengoed een selectie heeft gemaakt van normen voor het goede leven, gericht op productiviteit, zoals in het neoliberale participatieparadigma. Is het dan niet beter om het daar duidelijk over te hebben, of liever nog, dat ter discussie te stellen? Taylors kritische houding ten aanzien van de moderne moraalfilosofie met betrekking tot het willen ontwijken van de dialoog over het goede kan dus ook worden toegepast op praktijken van sociaal werk. Naast deze kritische houding geeft Taylor ook een aantal inhoudelijke suggesties. Bijvoorbeeld ten aanzien van het bevorderen van de menselijke waardigheid. We hebben gezien dat volgens Taylor onze waardigheid in de moderne tijd eruit bestaat om vanuit een zelfbesef keuzes te maken in het leven, in overeenstemming met onze sterke waarden. Dit is een wezenlijk argument om te eisen van praktijken van sociaal werk dat deze zich zouden moeten verzetten tegen door (betalende) instanties voorgegeven doelstellingen gericht op arbeidsparticipatie en school, of daar in ieder geval meer medezeggenschap over moeten krijgen. Zelfs wanneer dit een morele eis is van de samenleving, bijvoorbeeld gebaseerd op het argument dat iedereen een steentje bij moet dragen en het leven niet voor niks gefaciliteerd kan worden, zou een praktijk die beweert dat mensen er zichzelf kunnen zijn nog steeds grondig te werk moeten gaan in het helpen ontdekken wat voor ieder persoon de bevestiging van het gewone leven dan in kan houden. Op dit moment is dit voor bepaalde doelgroepen juist een grote bron van frustratie, omdat zij herhaaldelijk hebben gemerkt niet te kunnen voldoen aan de sociaal geprefereerde voorstelling van dat gewone leven. Want misschien is de bevestiging van het gewone leven voor sommigen juist te vinden in de veiligheid van een kleinschalige zorgboerderij, of iets vergelijkbaars, en juist niet in wat als regulier bestempeld wordt. Al met al valt te zeggen dat Taylors geformuleerde universele moderne sterke waarden, ten behoeve van een authentiek leven een goed venster bieden om kritische vragen te kunnen stellen aan visie en missie van sociaal werk en haar politiserend vermogen om te doen waarvoor ze bestaat: het nastreven van een morele ruimte waarin diversiteit de meeste kans van slagen heeft.

In Rosa's resonantietheorie vinden we argumenten om niet te proberen praktijken van sociaal werk te minimaliseren en als buiten de samenleving te zien, maar ze juist te omarmen als wezenlijke veilige havens in de zich versnellende wereld en te kijken wat deze praktijken dus de samenleving kunnen leren over haar toestand. Zulke praktijken kunnen namelijk kansen op resonante ervaringen vergroten. Ook biedt de resonantietheorie een reflectief kader om bewust om te gaan met afstand en nabijheid. Ten slotte laat Rosa's idee over de zich versnellende samenleving zien hoe het sociale domein en de bijbehorende opleidingen in de greep zijn geraakt van het efficiëntie- en winst denken, en dat dit tot vervreemding op allerlei niveaus leidt.

De betekenis van kwaliteit van leven in praktijken van dagbesteding:

5

Diversiteit, zelfbeschikking en organisaties die de voorwaarden daartoe garanderen staan centraal in de vermogensbenadering. Reflecteren we van daaruit op de trends in dagbesteding (Movisie, 2017) dan valt op dat de focus sterk ligt op toeleiding vanuit dagbesteding naar arbeid (of scholing daartoe). Ook al is dat voor veel mensen gunstig en gewenst: uitsluitingsmechanismen of het opleggen van productiviteit als hogere moraal ligt op de loer. Het is onbekend hoe daar mee om wordt gegaan in de praktijk. Wel is bekend dat mensen in dagbesteding zich ondergewaardeerd voelen in hun activiteiten, en dat de pogingen om deze spanningen op te lossen gezocht worden in het veranderen van het woord 'dagbesteding' bijvoorbeeld in 'zinvolle daginvulling' (Akwa GGZ, 2023; Onderzoeksbureau AEF, 2021; Van Houten et al., 2017). Maar de problemen zitten niet in de naam, maar in de aard, en de aard hangt samen met de waardering in de samenleving. Daarover later meer. Er valt in ieder geval te zeggen dat de naar binnen- gerichte focus van dagbesteding niet voldoende is om de voorwaarden voor maatschappelijke erkenning te creëren. Het credo van de productieve, onafhankelijke mens lijkt richtsnoer te zijn. Het ontbreekt dus aan morele reflectie op het goede leven in het concept van dagbesteding. Dat brengt ons bij Taylor.

Om jezelf te kunnen zijn, moet je zicht krijgen op sterke en zwakke waarden en kwalitatieve contrasten. Dus als jezelf zijn een doel is in praktijken van dagbesteding, moet methodiek en begeleiding daar ook op gericht zijn. Geesteswetenschappen kunnen helpen bij het verwoorden van de morele intuïties van professionals en deelnemers. Bekijken we het concept van dagbesteding verder door de morele bril van de authenticiteitstheorie dan kunnen we zeggen dat in overeenstemming met andere domeinen van de Nederlandse samenleving respect

voor het menselijk leven hoog in het vaandel staat in dagbesteding, en wordt er ingegrepen wanneer dit geschonden wordt. Met betrekking tot de ervaring van een zinvol bestaan domineert de norm van productiviteit. Beleid en bekostiging van dagbesteding is er primair op gericht om mensen (weer) aan het werk te krijgen. Het is onbekend hoe deelnemers aan dagbesteding daarnaar kijken. De menselijke waardigheid wordt voor wat betreft het actieve handelingsaspect gemanipuleerd door het streven naar productiviteit en kostenbeheersing. Voor wat betreft het attitudinale aspect is onbekend in hoeverre de waardigheid geborgd is. Daarvoor zou onderzoek naar de motieven van alle actoren in de keten zeer zinvol zijn. Samengevat kunnen we stellen dat de algemene of oorspronkelijke zienswijze van de dagbestedingspraktijk ten aanzien van het nastreven van het goede leven, gericht op persoonlijke ontwikkeling binnen iemands mogelijkheden in lijn is met Taylors uiteenzetting van het authenticiteitsideaal. Wel is het de vraag of de praktijken van dagbesteding deze principes overeind kunnen houden onder druk van de bekostigingssystemen, uitgevoerd door de gemeentes en andere bureaus voor indicatiestelling, die de neoliberale kapitalistische norm voor het goede leven in de vorm van arbeidsparticipatie als uiteindelijk doel leidend laten zijn in hun eisen aan deze praktijken.

Ten slotte biedt de resonantietheorie een interessante mogelijkheid voor methodische ontwikkelingen in dagbesteding. Want wanneer het praktijken lukt om via belangstelling in de deelnemer, de juiste materialen en activiteiten in te zetten, kan er beroering op gang komen tussen deelnemer, materialen en activiteiten, en begeleider. Dan functioneert de dagbesteding als succesvolle ruimte voor resonante wereldrelaties. Dit vraagt van praktijken om enerzijds een ruim aanbod te hebben, maar ook om bij iedere deelnemer, en zelf per begeleider, goed te onderzoeken waar resonantie door ontstaat. Flow-ervaringen zijn een indicatie voor resonantie.

Samenvatting en brug naar het praktijkonderzoek

Uit de conceptuele synthese van de drie theorieën over het goede leven met de conceptuele basis van respectievelijk de neoliberale participatiesamenleving, sociaal werk, en dagbesteding komt voort dat een goed leven realiseren voor ieder mens in de samenleving stevige morele en praktische uitdagingen kent. De heersende norm voor een goed leven heeft betrekking op productiviteit en persoonlijke groei. Dit goede leven is nog moeilijker te bereiken wanneer er een afstand is tot de arbeidsmarkt of scholing, om welke reden dan ook. Uit diverse

onderzoeken en documentstudies blijkt dat sociaal werk in essentie de missie heeft om mensen die in die positie zitten te helpen om zich ontwikkelen wanneer dat kan, en te beschermen wanneer dat nodig is. Echter, hoe concreter de praktijk, hoe moeizamer het lijkt om de missie trouw te blijven onder het juk van de kapitalistische neoliberale samenleving. Zo blijkt uit bestudering van de concepten en evaluaties van dagbesteding, dat deze hoofdzakelijk tot doel hebben mensen aan arbeid te helpen, getuige het basisconcept van arbeidsmatige versus niet-arbeidsmatige dagbesteding. Hoewel dat voor sommigen een goed perspectief is, rijst de vraag hoe dit is voor mensen die die weg al bewandeld hebben en/of die het goede leven op andere wijze willen of moeten inrichten.

Om concrete noties van het goede leven op te halen is er in de specifieke praktijk van dagbesteding op zorgboerderijen onderzocht hoe daar gedacht wordt over het goede leven. Het volgende hoofdstuk doet verslag van dat praktijkonderzoek. Daarna zullen bevindingen uit dat onderzoek, in combinatie met bovenstaande analyse leiden tot het antwoord op de hoofdvraag naar de betekenis van kwaliteit van leven op de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen, tegen de achtergrond van de neoliberale participatiesamenleving.



Hoofdstuk 6

Praktijkonderzoek naar het goede leven op de zorgboerderij

6. Praktijkonderzoek

In het inleidende hoofdstuk is uiteengezet hoe zorgboerderijen als praktijken voor dagbesteding zich de afgelopen decennia ontwikkeld hebben, gerelateerd aan de verandering van een verzorgingsstaat naar een participatiesamenleving. Vanwege wijzigingen in het zorgstelsel in 2015 en de enorme groei van het aantal zorgboerderijen is het in het belang van cliënten dat er ook vanuit de geesteswetenschappen over het moderne goede leven gereflecteerd wordt op hoe voor hen kwaliteit van leven in die praktijken geborgd is, tegen de achtergrond van de neoliberale participatiesamenleving. Deze ethiek is als volgt samen te vatten, gebaseerd op voorgaande hoofdstukken.

In de moderne westerse wereld geldt sinds halverwege vorige eeuw steeds meer het idee dat het goede leven een zelfbepaald leven is, zo veel mogelijk vrij van belemmerende verbanden, en met mogelijkheden tot groei, ontwikkeling en zelfexpressie (Nussbaum, 2012; Rosa, 2019; Taylor, 1994a). Er valt te betogen aan de hand van de vermogensbenadering (Nussbaum, 2012) dat mensen die laveren tussen net wel of net niet afhankelijk zijn van het sociale domein, extra moeilijk het goede leven binnen deze neoliberale opvatting kunnen realiseren. In de politieke filosofie en in het sociale domein is de vermogensbenadering als theorie van de menselijke ontwikkeling populair. Ze spreekt al gauw tot de verbeelding voor praktijken van sociaal werk, omdat beide sterk gelieerd zijn aan de mensenrechtenbeweging: ze beogen zich te verzetten tegen onderdrukking en misbruik, en pleiten voor het recht op een menswaardige ontwikkeling, gebaseerd op een zelfgekozen leven (IFSW, 2014; Nussbaum, 2012). Dus is de vermogensbenadering op te vatten als een politiek-filosofische onderbouwing van wat sociaal werk omvat. De vermogensbenadering biedt een domein overstijgende taal waardoor ze behulpzaam kan zijn in het beleidsmatige speelveld waar bijvoorbeeld het sociale en economische domein elkaar moeten zien te begrijpen. Maar de theorie biedt geen werkelijk nieuwe inzichten in wat sociaal werk is of zou moeten zijn voor de Nederlandse situatie, behalve dat sociaal werk in Nederland niet politiserend (meer) te noemen is. De vermogensbenadering biedt vanwege haar principieel liberale concept geen antwoord op de vraag over wat het goede leven inhoudt en is daarom geen normatief kader voor sociaal werkers, terwijl zij geacht worden normatief te kunnen handelen, zo blijkt uit vakliteratuur (Van Ewijk et al., 2016) en uit diverse recente beroepscode¹⁰ binnen het domein (BPSW, z.d.;

¹⁰ Er wordt gewerkt aan één beroepscode voor alle beroepen die onder sociaal werk vallen. Sociaal werk is de overkoepelende naam van beroepen als: maatschappelijk werker, sociaal pedagogisch hulpverlener, jeugdzorg werker, ggz-agoog, enzovoorts, die allen een geschiedenis van eigen beroepscode hebben (BPSW, 2020)

Sociaal Werk Versterkt, 2018). Hoe dan ook is zelfregie over het leven, oftewel jezelf kunnen en mogen zijn, het leidende principe voor een goed leven. Jezelf kunnen én mogen zijn wordt beschreven als nastrevenswaardig, rechtvaardig en menswaardig in de moderne westerse samenleving in het algemeen, maar ook door de Nederlandse overheid (IFSW, 2014; Nussbaum, 2012; Kernwaarden van de Nederlandse samenleving, 2014; Taylor, 2011).

In de vermogensbenadering wordt niet uitgewerkt wat het betekent om jezelf te zijn, want dat moet eenieder nu juist zelf bepalen. Daardoor biedt de theorie geen sterke filosofie over het realiseren van het zelfgekozen goede leven, maar enkel over bepaalde voorwaarden daartoe. Daarom is in de literatuurstudie verdieping gezocht ten aanzien van het authentieke zelf als uitdrukking van het goede leven bij Charles Taylor, in wiens werk zowel de ontologie van het goede, als wat het betekent om 'jezelf te zijn' centraal staan (Taylor, 1994a, 2011). In Taylors theorie over het moderne authenticiteitsideaal wordt uitgewerkt dat jezelf zijn samenvalt met het streven naar het goede (leven). Net als Nussbaum is ook Taylor beslist voor zelfrealisatie, geënt op zowel negatieve als positieve vrijheden, maar Taylor stelt dat we alleen onszelf kunnen zijn in verbinding met anderen en op basis van een moreel-spirituele achtergrond. In deze netwerken van gesprek kunnen we onze sterke waarderingen leren kennen, en onderscheiden van wat slechts oppervlakkige voorkeuren zijn. Taylor acht dit van groot belang omdat we op basis van sterke waarderingen een werkelijk authentiek leven kunnen leiden. In tegenstelling tot Nussbaum gaat Taylor wel in op de ontologie van het goede in de moderne westerse samenleving. Taylor stelt een ordening voor van drie groepen moderne westerse morele intuïties: respect voor het menselijk leven, het streven naar een zinvol bestaan, en het besef van de menselijke waardigheid. Een authentiek leven betekent dus een persoonlijke invulling van die drie domeinen. Maar dan rijst de vraag hoe mensen kunnen ontdekken wat hun sterke waarderingen inhouden in de moderne westerse samenleving die steeds minder traditionele verbanden kent, onderhevig is aan de instrumentele rede en efficiëntie, en sterk geïndividualiseerd is. Hiertoe biedt de resonantiethorie van Hartmut Rosa bruikbare inzichten met betrekking tot het ervaren van resonantie relaties tussen individu en wereld (Rosa, 2016, 2019)

Rosa stelt dat we naast de moderne moraal van het streven naar een authentiek leven zoals Taylor dit beschrijft, ook te kampen hebben met het onomkeerbare fenomeen van maatschappelijke versnelling, waarin efficiëntie en groei de drijfveren zijn. Hoewel daarmee in verschillende maatschappelijke domeinen successen zijn geboekt die het leven gemakkelijker maken, blijkt dat de versnelling als keerzijde heeft dat er vervreemding optreedt. Mensen vervreemden

van zichzelf, en van de wereld om hen heen. Volgens Rosa wordt vervreemding, als ware het een ervaring van zich niet meer thuis voelen in de wereld, gekenmerkt door gevoelens van zinloosheid, depressies en burnouts. Rosa stelt naast de diagnose van de situatie ook een oplossingsrichting voor. Volgens Rosa is het van groot belang dat mensen voldoende notie hebben van wat voor hen resonante relaties met de wereld zijn. Tegenovergesteld aan de ervaring van vervreemding, waarin de wereld verstild, grauw en kil is, leidt een resonante manier van in de wereld zijn tot betrokkenheid, een zinvol bestaan en authentieke vormen van het eigen leven in verbinding met de ander en de wereld vormgeven. Een goed leven betekent dan het kunnen aangaan van resonante wereldrelaties.

Tegen de achtergrond van dit theoretische raamwerk is in het praktijk-onderzoek gekeken naar de opvattingen van deelnemers aan dagbesteding over het goede leven en de rol van de samenleving als geheel daarbij. Praktijken van sociaal werk, zoals de dagbesteding op zorgboerderijen, richten zich op de realisatie van een goed leven voor de mensen die er komen (IFSW, z.d.). Ze willen dus bijdragen aan de kwaliteit van hun leven. Uit de kernwaarden van de landelijke Federatie Landbouw en Zorg blijkt dat dit op zorgboerderijen wordt verstaan als het maximaliseren van welbevinden, eigenwaarde en waar mogelijk toeleiding naar regulier werk (Federatie Landbouw en Zorg, z.d.). Volgens de moderne westerse idealen in de samenleving, omschreven in voorgaande theorieën, betekent het goede leven de mogelijkheid tot de realisatie van een authentiek leven.

6.1 Probleemstelling en onderzoeksvraag

De praktijken van dagbesteding hebben tot doel om bij te dragen aan de realisatie van kwaliteit van leven van hun cliënten. Dat doen zij enerzijds door een programma van activiteiten en begeleiding aan te bieden, en anderzijds door te streven naar maatwerk per individu waarbij men rekening wil houden met persoonlijke doelstellingen en mogelijkheden. Veel praktijken verkondigen in hun missie en visie vraaggericht te werken, wat geheel in lijn is met het moderne ideaal van zelfregie en het suggereert dat mensen er kunnen krijgen wat ze zelf belangrijk vinden. De omschakeling van aanbodgericht werken naar vraaggericht werken, is al langer een streven voor dagbesteding (Van Houten et al., 2017; Van Houten & Verweij, 2015) en in de langdurige zorg (Van Haren, 2014). Door zo veel mogelijk vraaggericht te werken wordt dus, uitgaande van de initiële doelstelling van sociaal werk en het algemene moderne ideaal van het authentieke leven, in de dagbestedingspraktijk gestreefd naar de realisatie van het goede leven door

het bieden van mogelijkheden tot het ontdekken van sterke waarderingen van de individuele cliënten. Dat wil zeggen dat er samenhang is tussen wat de cliënten daadwerkelijk in die praktijk doen en ervaren, en wat zij werkelijk belangrijk vinden in hun leven, en het tot uiting brengen daarvan. Op individueel niveau zou er dus alles aan gedaan moeten worden om zo zorgvuldig mogelijk met de cliënt te bekijken wat er kan.

Er zijn in Nederland evaluatieve- en tevredenheidsonderzoeken gedaan betreffende dagbesteding en zorgboerderijen met het karakter van kosten- en batenanalyses, bijvoorbeeld naar aanleiding van de hervormingen in de zorg die in 2015 hebben geleid tot de nieuwe Jeugdwet, Wlz en Wmo (KansPlus et al., 2018; Van Leeuwen, 2018; ZonMw, 2018). Maar deze onderzoeken hebben vooral de bedoeling om de sociaaleconomische meerwaarde en een daarop gebaseerd bestaansrecht van praktijken van dagbesteding in relatie tot doelgroepen en de samenleving aan te tonen. Ze gaan niet specifiek in op hoe dagbesteding bijdraagt aan het verwezenlijken van persoonlijke noties van het goede leven in de moreel spirituele zin. Omwille van de normatieve doelstelling van sociaal werk, én omwille van de ontwikkeling van een werkelijk inclusieve en diverse participatiesamenleving is het noodzakelijk om aan mensen zelf te blijven vragen wat het goede leven voor hen inhoudt in de specifieke situatie waarin zij actor zijn. De hoofdvraag van het onderzoek waar dit praktijkonderzoek deel van uit maakt, is daarom in het inleidende hoofdstuk als volgt geformuleerd:

Wat is de betekenis van kwaliteit van leven op de dagbesteding van zorgboerderijen tegen de achtergrond van de neoliberale participatiesamenleving?

Door middel van een conceptuele synthese van de resultaten van de literatuurstudie naar moderne opvattingen over het goede leven, en de concrete conceptie ervan door deelnemers van dagbesteding op de zorgboerderij wordt gezocht naar die betekenis. In de literatuurstudie is gekeken naar welke reflecties de vermogensbenadering, de theorie van het authentieke leven, en de resonantietheorie te bieden hebben ten aanzien van respectievelijk: de neoliberale participatiesamenlevingsideologie; sociaal werk en - meer specifiek- de dagbesteding. Empirische bevindingen uit de praktijk van de zorgboerderij bieden naar verwachting een interessante aanvulling en klankbord in deze conceptuele synthese. Daar steekt dit praktijkonderzoeksdeel op in. De onderzoeksvraag voor het praktijkonderzoek luidt dan als volgt:

Hoe wordt er naar kwaliteit van leven gekeken in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen in Nederland door deelnemers en aanbieders van de dagbesteding?

De vraag is onderverdeeld in de volgende deelvragen:

1. *Welke betekenis geven deelnemers en de zorgboerderijen aan kwaliteit van leven?*
2. *Hoe zien deelnemers en zorgboerderijen de rol van de samenleving bij de realisatie van het goede leven?*
3. *Hoe draagt deelname aan dagbesteding bij aan het realiseren van het goede leven voor de deelnemer?*

6.2 Doelstelling en samenhangende aanpak

Dit praktijkgerichte onderzoek wil bijdragen aan de theorievorming met betrekking tot het kunnen werken aan kwaliteit van leven in de dagbestedingspraktijk, en dat dient uiteindelijk tot reflectie en concretisering van de moreel leidende principes in de neoliberale participatiesamenleving. Het doel van dit praktijkonderzoeksdeel is om opvattingen over het goede leven en de potentiële realisatie ervan in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen te definiëren om deze mee te kunnen nemen in de theorievorming.

Beschikbare onderzoeken over kwaliteit van leven in de context van zorgboerderijen zijn meestal tevredenheidsonderzoeken waarin deelnemers en hun naasten gevraagd is om op bepaalde aspecten van het leven een nominale waardering aan te geven, al dan niet aangevuld met enkele open vragen. Daarnaast zijn er onderzoeken gedaan waarin interviews gebruikt zijn. Deze onderzoeken zeggen weliswaar iets over de waardering van de deelnemers over het dagbestedingsaanbod, maar geven geen, of een impliciet beeld van hoe de praktijk van dagbesteding een betekenisvolle achtergrond vormt voor de deelnemer om op authentieke wijze het goede leven vorm te kunnen geven. Uit de bestaande kwalitatieve analyses valt af te leiden dat deelnemers van dagbesteding zich bewust zijn van het algemene nut van het bestaan van de praktijken (Haaster et al., 2019; Van Leeuwen, 2018; ZonMw, 2018). Dit is waardevol voor betalers en bepalers want de uitkomsten zijn voor hen van betekenis in politiek-economische discussies, maar het draagt onvoldoende bij aan de principiële reflectie op de inclusieve participatiesamenleving. Daarnaast tonen deze onderzoeken ook aan dat er sprake is, of tenminste kan zijn, van een reflectieve houding van de deelnemers in de

praktijk van dagbesteding. En zij zijn bij uitstek in de positie om kritisch te bekijken of ze via dagbesteding het goede leven kunnen realiseren. Maar het is ook bekend dat mensen om allerlei redenen sociaal wenselijke antwoorden op evaluaties geven. Dus is het van groot belang te kiezen voor een onderzoeksaanpak die uitnodigt om in eerste instantie te reflecteren op wat het goede leven voor hen betekent in de algemene zin, om daarna te evalueren hoe hun verbinding met de samenleving en de activiteiten op de dagbesteding daaraan bijdragen. Dat is wezenlijk anders dan te vragen hoe tevreden ze over de dagbesteding zijn. Voor zover bekend is dit onderwerp nog niet op die manier onderzocht in de Nederlandse praktijk van dagbesteding op zorgboerderijen. In het inleidend hoofdstuk van het onderzoek valt te lezen dat er überhaupt nog maar weinig onderzoek gedaan is naar hoe dagbesteding bijdraagt aan de verwezenlijking van het goede leven van de deelnemers in moreel spirituele zin, anders dan vanuit een voorgegeven opvatting over het goede leven als een productief arbeidsmatig leven. Met het goede leven in de moreel spirituele zin wordt bedoeld op levensbeschouwelijke, diep gewaardeerde opvattingen van mensen, al dan niet helder verwoord of verbeeld, over wat voor een leven zij willen leven, en wat voor een mens zij willen zijn. Vervolgens is het interessant om te bekijken aan welke bedoelingen en idealen van hun leven deelname aan de dagbesteding op een zorgboerderij bijdraagt, en hoe dat in zijn werk gaat. Het gaat hier dus om kwalitatief onderzoek naar de moreel spirituele aspecten van kwaliteit van leven.

6.3 Onderzoeksontwerp

Passend bij de inhoudelijke resultaten van de literatuurstudie naar het goede leven is het van belang om onderzoeksmethodes te gebruiken waardoor de deelnemers aan dagbesteding hun eigen stem kunnen laten horen. De personen om wie het gaat, nemen daarom zelf een afgebakende rol als onderzoeker in (Migchelbrink, 2016; Smaling, 2017). Hoewel het onderzoeksobject is afgebakend tot het bovenstaand concept van kwaliteit van leven, vraagt het om een aanpak waarin de mogelijkheid tot diversiteit gegarandeerd is. Ieder moet op eigen wijze mogen verwoorden en verbeelden wat het goede leven inhoudt. Ook valt in deze conceptie van kwaliteit van leven het object van studie samen met het subject. Het is namelijk alleen mogelijk iets over de sterke waarderingen en betekenisvolle achtergronden te weten te komen via de persoon om wie het gaat. Ze zijn dus object en subject tegelijk, want in de bestudering van 'jezelf zijn' vallen deze samen, zoals Taylor betoogt (2011). Er is in allerlei domeinen van welzijn al veel onderzoek gedaan naar kwaliteit van leven waarin aan de hand van schalen en voorgegeven criteria voor

het goede leven gevraagd wordt hoe tevreden men is over het leven. Volgens Rosa kom je dan vooral te weten hoeveel toegang mensen zeggen te hebben tot welke middelen, en maar weinig over de kwaliteit van de relatie die men heeft met de wereld waarin het leven zich voltrekt (Rosa, 2019, p. 452). Volgens hem zou er meer gekeken moeten worden naar de manier waarop mensen in contact staan met de wereld, en hoe ze dit uiten¹¹. Deze inzichten hebben geleid tot een participatieve, narratieve en verbeeldende onderzoeksaanpak. Het onderzoeksontwerp betreft dus een flexibel ontwerp met een beschrijvend en narratief karakter (Robson & McCartan, 2016). In participatief onderzoek is er het streven om met de mensen om wie het gaat in een bepaalde context te zoeken naar antwoorden op vraagstukken, langs samen ontworpen stappen, met uiteindelijk als doel een zekere sociale verandering (Liebenberg, 2018; Migchelbrink, 2016). Ook gaat deze vorm van onderzoek uit van het hebben van invloed op de realiteit: de onderzoekers zijn geen passieve observators, maar actieve actoren in die realiteit. Dit betekent in het geval van dit onderzoek dat de praktijken die mee hebben gedaan, bereid waren tot reflectie op werkwijzen en visie, ten gunste van het ideaal van het goede leven van haar deelnemers. Het onderzoek is narratief van karakter in die zin dat het verhaal dat de respondenten vertellen centraal staat. Het gaat om hún weergave van persoonlijke ervaringen en waarderingen met betrekking tot het goede leven. Het betreft dus geen narratief onderzoek in de narratieve onderzoekstraditie waar bepaalde eisen aan de structuur (tijd, opbouw, etc) van een verhaal worden gesteld (Roman et al., 2018). Het verbeeldende karakter van het onderzoek komt tot uitdrukking in de gekozen methoden die deels creatief of kunstzinnig te noemen zijn, ook wel bekend als art-based research, in die zin dat er niet alleen naar verbale informatie gezocht wordt, maar ook naar non-verbale of verbeeldende (Knowles & Cole, 2008). Hiermee is recht gedaan aan de diversiteit aan mogelijkheden die de respondenten hebben om op eigen wijze dat verhaal te vertellen.

De rijke politiek-filosofische, historische en sociologische beschrijvingen van Nussbaum, Taylor en Rosa over het moderne goede leven vormen een betekenisgevend kader voor de te onderzoeken empirische werkelijkheid. Ze worden in dit onderzoek ingezet als duidingstheorieën over de sociale werkelijkheid met betrekking tot het goede leven. De betreffende praktijken van dagbesteding en hun deelnemers handelen namelijk in de neoliberale seculiere wereld, waar die theorieën zich op richten en dus zijn ze daar bij uitstek geschikt voor.

¹¹ Rosa heeft quasi serieus opgemerkt dat er om kwaliteit van leven te meten een 'bright eyes index' ontwikkeld zou moeten worden. Hij suggereert serieuzer, gerelateerd aan zijn resonantie theorie dat de indicatoren zouden moeten gaan over wanneer en in welke mate mensen: lachen, dansen, zingen, huilen, fysiek- en oogcontact maken, enzovoorts, oftewel uitingen van resonante wereldrelaties laten zien (Rosa, 2019, p. 452).

6.4 Methoden van dataverzameling

In de periode van juni 2021 tot en met mei 2022 zijn er 16 casestudies verricht, verspreid over vijf verschillende zorgboerderijen, op locatie. Er is aan de deelnemer-respondenten in een individueel semigestructureerd interview gevraagd wat zij verstaan onder het goede leven en hun mogelijkheden daartoe. De medewerker-respondenten zijn bevraagd op hun visie op het goede leven namens de betreffende zorgboerderij. Ook hebben zij een rondleiding verzorgd, en gezorgd dat de onderzoeker deel kon nemen aan een eet- of koffiemoment, om zo bij wijze van participatieve observatie de algehele sfeer te kunnen proeven. De individuele interviews zijn opgenomen (audio) en woordelijk getranscribeerd. Ook is de deelnemer-respondenten gevraagd een creatieve verbeelding te maken van essentiële aspecten van het goed leven, waarvoor ze een maand de tijd kregen. Vervolgens zijn de creatieve producten gepresenteerd en besproken met de deelnemer-respondenten en de medewerker-respondent van de betreffende zorgboerderij. De creatieve producten zijn gefotografeerd voor zover er geen tot personen herleidbare zaken op te zien zijn en respondenten daarvoor toestemming hebben gegeven. Van de groepsgesprekken naar aanleiding van de gemaakte creatieve producten zijn ook audio opnames gemaakt, en deze zijn samengevat. De genoemde onderzoeksactiviteiten en de boogde opbrengsten zijn in overzicht terug te vinden in Bijlage 1.

6.4.1 Semi-gestructureerde interviews

Zowel de individuele gesprekken met de deelnemer-respondenten als met de medewerker-respondenten zijn semi-gestructureerd te noemen, omdat ze middels enkele open vragen het thema afbakenden, maar ook veel ruimte boden voor uiteenlopende antwoorden (McGrath et al., 2018; Verhoeven, 2011; Wengraf, 2001). Een dergelijk interview begint met een zogenaamde *SQUIN: Single QQuestion Inducing Narratives* (Wengraf, 2001). De precieze inhoud en het perspectief van het gesprek kunnen dan door middel van die vraag eenvoudig door de respondent zelf bepaald worden. De startvraag en de overige open vragen in de interviewhandleiding hangen samen met het onderzoeksobject en de literatuurstudie, en vormen daarmee deels het deductieve karakter van het onderzoek. Deze deductie van theorie over het goede leven heeft geleid tot de volgende onderwerpen die een plaats hebben gekregen in het interview:

1. De mogelijkheden die mensen hebben om tot zelfbepaalde, persoonlijke ontwikkeling te komen, ook wel essentiële mogelijkheden in de theorie van Nussbaum (Nussbaum, 2012);
2. Persoonlijke behoeftes, wensen en principiële standpunten ten aanzien van een goed leven, oftewel zwakke en sterke waarderingen naar de theorie van Taylor (Taylor, 2011);
3. Inspirerende of vervullende relaties en activiteiten, te weten resonante wereldrelaties volgens de theorie van Rosa (Rosa, 2019).

Er zit overlap en onderscheid in de theorieën. Om de theorie praktisch bruikbaar te maken voor een open gesprek zijn de kernbegrippen vertaald tot een aantal vragen zoals beschreven in de interviewleidraad (zie Bijlage 2). Er zijn vragen gesteld die betrekking hebben op wat respondenten fijn en/of belangrijk vinden, en waarmee ze zich verbonden voelen, corresponderend met de theorieën van Taylor en Rosa over jezelf zijn door te leven in lijn met sterke waarderingen en resonantie wereldrelaties (vragen nummer 2 en 3 in de interviewleidraad, te lezen in Bijlage 2). Vanuit Nussbaums theorie is gevraagd in hoeverre respondenten menen zichzelf te kunnen zijn en of ze daartoe over de benodigde mogelijkheden in de samenleving beschikken (zie vragen nummer 4 en 5 in de interviewleidraad, zie Bijlage 2).

Het doel van het interview met de medewerker-respondent was dat deze namens de organisatie van dagbesteding informatie gaf over de dagbestedingscontext, en als expert uit het veld bevraagd werd op de brede onderzoeksvraag. Specifiek is er ook ingegaan op de missie en visie van de zorgboerderij omdat daarin eveneens opvattingen over het goede leven schuilgaan. De gebruikte interviewleidraad is terug te vinden in Bijlage 3.

6.4.2 Creatieve werkplaats: verbeelding van het goede leven

Aan de deelnemer-respondenten is vervolgens gevraagd een verbeelding (foto's, tekenen, collage, etcetera) te maken van onderwerpen die voor hen beschrijven wat nodig is voor een goed leven. Deze opdracht is gebaseerd op de PhotoVoice-methode (Migchelbrink, 2016). Volgens Migchelbrink moedigt deze methode aan om te reflecteren op de sterktes en zwaktes van een bepaald onderwerp binnen een groep of gemeenschap. Door de verbeelding ontstaat er nieuwsgierigheid en wordt het ook gemakkelijker om met anderen over de verschillende reflecties te praten en gedeelde thema's of vragen letterlijk en figuurlijk in beeld te brengen. Om recht te doen aan de creatieve voorkeur van de deelnemers, en naar verwachting beter aan

te sluiten bij hun beleavingswereld en wat bij hen werkelijk resoneert (Rosa, 2019), konden deelnemers ook kiezen voor een ander medium dan fotografie, wat dus het oorspronkelijke medium is in de Photo Voice methode. De aanpak blijft dezelfde. De deelnemers hebben samen met de begeleiding van de dagbesteding gekeken wat prettig en haalbaar voor hen was. De onderzoeksvragen kaderden de opdracht af. In Bijlage 4 is de opdrachtformulering terug te vinden zoals deze aan de respondenten gegeven is. Om de deelnemers en medewerkers van de dagbesteding te ondersteunen tijdens het creatieve proces, zijn er hulpvragen geformuleerd en meegegeven, afgeleid van de interviewvragen (zie Bijlage 5).

6.4.3 Presentatie verbeelding van het goede leven en verdieping

De presentatie van de werkstukken over het goede leven heeft plaatsgevonden op de zorgboerderij van de deelnemer, samen met de andere deelnemers die mee hebben gedaan aan het onderzoek. Ook was de medewerker-respondent aanwezig, en de onderzoeker. Anders dan in de PhotoVoice methode zoals beschreven door Migchelbrink (2016) is er geen interpretatie aan de beelden gegeven door alle deelnemers. Omdat er initieel gevraagd is naar de beelden en gedachten van iedere afzonderlijke deelnemer-respondent over het goede leven, was dat het vertrekpunt van de presentaties. Wel is er in tweede instantie mogelijkheid gegeven tot verbreding van kennis aan de hand van associaties van de anderen die getuige waren van de presentatie. Om deze bijeenkomst gestructureerd te laten verlopen en te borgen dat er enerzijds ruimte was voor het individuele verhaal van de deelnemers-respondent, en anderzijds voor collectieve interpretaties en (h)erkenning, is er gebruik gemaakt van enkele stappen uit de algemene methode van intervisie (Hendriksen, 2000). Het idee van die methode is dat een persoon een verhaal inbrengt, welke eerst verkend en dan pas verdiept of verbreed wordt, om pas aan het eind gedeeld te worden met associaties en ervaringen van anderen. In de oorspronkelijke methode speelt advisering en oordeelsvorming ook nog een rol, omdat er dan gestreefd wordt naar een oplossing voor een concreet probleem (Hendriksen, 2000). In dit onderzoek is enkel het verkennende en gestructureerde karakter van intervisie gebruikt, gezien de doelstelling. In Bijlage 6 zijn deze uitgewerkte stappen als leidraad terug te vinden. Deze bijeenkomst is geregistreerd als audio-opname, teruggeluiderd en samengevat. Daarnaast zijn er foto's van de verbeeldingen toegevoegd aan de data.

6.5 Afbakening van de onderzoekspopulatie

Gezien de doelstelling van sociaal werk en de beschreven moderne idealen met betrekking tot het goede leven zou het met iedereen die gebruikt maakt van dagbesteding de moeite waard zijn om te onderzoeken hoe zij kwaliteit van hun leven zien, en hoe dagbesteding daar een rol in speelt. In wezen mogen we verwachten dat dit in de begeleidende zin gebeurt in alle praktijken van sociaal werk – want deze cyclische vorm van kwaliteitszorg vormt de basis van methodisch werken naar de maatstaven van de sector (Van Ewijk et al., 2016). Maar in dit onderzoek gaat het om reflectie op het grotere plaatje. Deelnemers die ervaren dat hun mate van erbij horen en/of mee kunnen doen aan de samenleving onder druk staat, kunnen een deel van dat antwoord geven. Geen enkel perspectief voor wat betreft reden van deelname aan dagbesteding, noch de mate van intensiteit, verblijfsduur, of tijdelijkheid is uitgesloten van het onderzoek. De deelnemer-respondenten mochten dus mensen zijn voor wie overduidelijk is dat zij vanwege hun beperking, condities of omstandigheden in principe zonder tijdslimiet op een bepaalde dagbesteding verblijven (Wlz-bekostiging). Maar ook mensen waarvan de verwachting was dat zij tijdelijk op een dagbesteding verblijven, om vervolgens een daginvulling elders in de samenleving te realiseren konden een interessant perspectief bieden (Wmo, Jeugdwet, etc). Het ging er namelijk om dat de deelnemer-respondenten het gevoel van net binnen of buiten de samenleving vallen herkenden en daarop konden reflecteren. Het eerste inclusiecriteria is dus geformuleerd als de aanwezigheid van de ervaring van een zekere dynamiek met betrekking tot bij de samenleving horen of niet. Omdat bestudering van het goede leven vraagt om verwoording en verbeelding van wat mensen zelf als het goede beschouwen is een tweede inclusiecriteria dat reflectie op en communicatie daarover mogelijk moet zijn. Gebleken is dat sociale fenomenen beter conceptueel geduid kunnen worden wanneer zij naast wetenschappelijke en praktische professionele kennis beschouwd worden via de derde bron van kennis, namelijk: in de ervaringen van de mensen om wie het gaat (Weerman, 2016). Ook vanuit het theoretisch kader van dit onderzoek valt dit als inclusiecriteria te onderbouwen. Taylor beschrijft namelijk als belangrijke voorwaarde voor een persoon om zichzelf te kunnen zijn, dat deze moet kunnen reflecteren op het eigen leven. Het ‘besef van de positie in het eigen levensverhaal’ (Taylor, 2011) wil namelijk zeggen dat men zichzelf een bepaalde plaats en toestand toekent met betrekking tot heden, verleden en de toekomst. Dit is een belangrijk inclusiecriteria bij de selectie van respondenten. In alle interviews zijn geschiedenis, heden en toekomst aan de orde gekomen, in meer of mindere mate naar gelang het verloop van het gesprek. Omdat alle respondenten aan dit inclusiecriteria voldeden, is er verder geen

reden om een specifieke analyse te maken van dit aspect, ook al is het wel één van de domeinen waar volgens Taylor het goede leven uit dient te bestaan. Waar het wel relevant bleek uit de data, bijvoorbeeld dat jongeren meer vooruitkijken en ouderen meer terugkijken op hun leven, is de positie in het eigen levensverhaal verbonden met het betreffende onderwerp.

6.6 Selectie van respondenten

Er is vervolgens per zorgboerderij met de zorgboeren gekeken of er twee of drie deelnemers in de dagbesteding zijn, die voldoen aan de geformuleerde criteria:

1. De deelnemer kent de spanning met betrekking tot de relatie met de samenleving.
2. De deelnemer is voldoende communicatief vaardig om hierover informatie te delen.
3. De deelnemer heeft goed besef hebben van het eigen levensverhaal in termen van heden, verleden en toekomst.

Omdat de medewerkers de deelnemers goed kennen, hebben zij de deelnemers geselecteerd en in eerste instantie uitgenodigd om mee te doen. Een argument tegen selectie door de zorgboerderij is dat de medewerker aspirant-respondenten zou kunnen werven die bijzonder positief zijn over de zorgboerderij, waardoor de ervaring van de dagbesteding met betrekking tot het goede leven mogelijk onderbelicht blijft. Maar door de beschreven inclusiecriteria, de narratieve en verbeeldende aanpak die over langere tijd gespreid is, en de drievoudige focus van de vragen (eigen opvattingen goede leven, verhouding tot samenleving als geheel, mogelijkheden tot ontwikkeling in de dagbesteding) is het onwaarschijnlijk dat een eenzijdig beeld in stand kan worden gehouden. Bovendien is vooraf de doelstelling goed besproken met de geïnteresseerde zorgboerderijen en deelnemers. Er is uitgegaan van de kracht van zowel de deelnemers als de zorgboerderijen, en niet van zwaktes.

Voor wat betreft de selectie van de zorgboerderijen door de onderzoeker is er naast praktische beschikbaarheid gekeken naar diversiteit. Binnen kwalitatief onderzoek wordt de betrouwbaarheid en validiteit niet zozeer bepaald door het aantal respondenten en/of te onderzoeken contexten, maar door de diversiteit die wezenlijke discussie en vragen oproept met betrekking tot het onderwerp. Om deze toegang tot diversiteit mogelijk te maken zijn op basis van missie en visie, en beschrijvingen van de doelgroepen vijf zorgboerderijen geselecteerd. De diversiteit is gezocht in verschillen in visie op ontwikkeling van mensen en/of levens-

beschouwelijkheid en werkwijzen. Ook is er gekeken naar diversiteit betrekking hebbend op in welke levensfase de deelnemers zitten. Veel zorgboerderijen hebben een diverse doelgroep qua problematiek en leeftijden, maar leggen toch wel een bepaald accent in hun profilering en aanbod.

Dit heeft geleid tot samenwerking met de volgende vijf zorgboerderijen (zie Tabel 2):

Tabel 2: Overzicht van geselecteerde zorgboerderijen

Nr.	Voornaamste doelgroep	Sleutelwoorden missie en visie
1.	Volwassenen, psychische/psychiatrische kwetsbaarheid	Ontwikkeling en herstel, holistisch
2.	Ouderen, dementie, NAH, lichamelijke beperkingen	Presentiebenadering en levensloopbenadering
3.	Jongeren, Jongvolwassenen, diverse hulpvragen	Ervaringsleren, toekomst
4.	Volwassenen, psychische kwetsbaarheid	Zelfstandigheid en zelfredzaamheid, erbij horen
5.	(Jong)Volwassenen, psychische kwetsbaarheid, lichamelijke e/o verstandelijke beperking	Werk naar mogelijkheden, antroposofische achtergrond

Bezien vanuit organisatie-theorie over soorten zorgboerderijen in Nederland (Hassink et al., 2012) blijkt ook dat diversiteit in ruime mate met deze selectie gedekt is. De typologie van Hassink, Hulsink en Grin wijst uit dat zorgboerderijen in Nederland op basis van drie wezenlijke aspecten ingedeeld kunnen worden, te weten: (1) de verhouding tussen agrarische en zorgproductie, (2) oorsprong en inspiratie (oprichter afkomstig uit agrarische-, zorg-, of andere sector), en (3) mate van samenwerking met formele zorginstellingen. De geselecteerde zorgboerderijen variëren op deze drie aspecten. Van een zeer actief zuivelbedrijf met daarbij dagbesteding voor ouderen (ZB 2), tot de organisatie van boerderij-activiteiten gebaseerd op de wensen en behoeften van de deelnemers (ZB 3 en 4). Van initiatief van de boerin, of zoon van boer (ZB 2, 3 en 5), tot voormalig zorgmedewerker (ZB 4), tot afkomstig uit een volledig andere branche (ZB 1). En met betrekking tot de samenwerking met zorginstellingen van ongebonden (ZB 1), tot subcontractor bij een grote regionale instelling (ZB 2), tot samenwerkend in het wereldbeschouwelijke netwerk (ZB 5), tot samenwerkend met andere instituties zoals bureau leerplicht (ZB 4). Deze organisatorische diversiteit in de selectie draagt bij aan een grotere betrouwbaarheid.

6.7 Zorgvuldig informeren, privacy en instemming

Wanneer de deelnemers mee wilden doen met het onderzoek, hebben ze van de onderzoeker via de zorgboer een informatiebrief met instemmingsformulier gekregen. In deze brief staat uitgelegd waar het onderzoek over gaat, waarom het gedaan wordt, en hoe het gedaan zal worden. Ook is in de brief uitgelegd hoe er voldaan is aan de AVG-eisen en de kwaliteitseisen die beschreven staan in de Handleiding Integer Onderzoek, die maatgevend is voor alle onderzoeksprojecten van de Hogeschool van Arnhem en Nijmegen (versie juni 2021). Er is de mogelijkheid geboden tot het stellen van vragen, en wanneer de aspirant respondent meende goed geïnformeerd te zijn en besloot mee te doen, is gevraagd om het toestemmingsformulier te ondertekenen. Het toestemmingsformulier geeft samen met de informatiebrief een goed beeld van de rechten van de aspirant-respondenten en van de details hoe privacy geborgd is. Deze aanpak, informatiebrieven en toestemmingsformulieren zijn gecontroleerd door de Ethische Commissie voor Onderzoek van de HAN, resulterende in een onvoorwaardelijk positief advies na enkele aanpassingen. Dit advies is bekeken en geaccepteerd door de ethische commissie van de Faculteit Filosofie, Religiewetenschappen en Theologie van de Radboud Universiteit.

6.8 Borging validiteit en betrouwbaarheid

Bij kwalitatief onderzoek wordt de betrouwbaarheid vergroot door middel van triangulatie op basis van de inzet van meerdere onderzoeksmethodes en het organiseren van intersubjectiviteit (Verhoeven, 2011, p. 342). Het gekozen onderzoeksonderwerp biedt voor de respondenten tijd om tot meer nauwkeurige verwoordingen en verbeeldingen van het goede leven te komen. Ook dat heeft de betrouwbaarheid vergroot van dit onderzoek. Daarom zijn er verschillende samenhangende methodes voor dataverzameling ingezet over een tijdsbestek van maximaal twee maanden. Omdat de onderzoeker via het coderen het narratief van de respondent geïnterpreteerd heeft, was het van belang dat de respondent de gelegenheid heeft gekregen om te controleren en te valideren of de weergave van de onderzoeker voldoende recht doet aan diens verhaal. De door de onderzoeker geïnterpreteerde data zijn ter inzage voorgelegd aan de respondenten ter validering in de vorm van een samenvatting van de belangrijkste bevindingen. Soms leidde dat tot kleine correcties door de respondent (bijvoorbeeld het precieze aantal dagdelen dat de respondent naar de dagbesteding gaat). Doordat er gewerkt is met woordelijke transcripties, gemaakt van audio opnames, is er

al sprake van een grote betrouwbaarheid. De opnames zijn op lagere snelheid afgespeeld tijdens het transcriberen om zo de betrouwbaarheid van de transcriptie te maximaliseren, wanneer dat nodig bleek om de respondent goed te kunnen verstaan. Dezelfde aanpak is toegepast voor de interviews met de medewerkers van de zorgboerderijen. Het resultaat daarvan is een samenvattende beschrijving van de visie van de zorgboerderij met betrekking tot de onderzoeksvragen. Ter validering is deze samenvatting voorgelegd aan de medewerker, waarna eveneens kleine correcties hebben plaatsgevonden.

6.9 Data-analyse

De data-analyse is gedaan volgens de principes van de theorie gestuurde inhoudsanalyse, zoals beschreven door Elo & Kyngäs (2008). Deze stappen verdelen het analytische proces van de theorie gestuurde inhoudsanalyse in drie fases: voorbereiding, organisatie, en rapportage.

In de voorbereidende fase wordt de reikwijdte van de data voor de analyse bepaald op bruikbaarheid. Van de interviews en werkstukpresentaties zijn audio opnames gemaakt. Deze zijn respectievelijk getranscribeerd en samengevat. De getranscribeerde gesprekken en samenvattingen zijn doorgelezen om weer vertrouwd te raken met het materiaal. Om de betrouwbaarheid van het analyse instrument te borgen is de interbeoordelaarsbetrouwbaarheid beproefd door een transcriptie ook door twee onderzoeksbegeleiders te laten coderen. Zij hebben met de onderzoeker een gedeeld begrip van het theoretische kader. Deze stap heeft geleid tot het bouwen van het coderingsinstrument en de discussie met betrekking tot inductief en deductief analyseren gescherpt, met als resultaat voorliggende uitwerking van de theorie gestuurde inhoudsanalyse. De deelnemer-respondenten lieten op basis van de inductieve analyse een beeld zien dat past bij de theorie over moderne opvattingen over het goede leven. Dat wil zeggen dat er geen van de theorie afwijkende duidingen van het goede leven door henzelf verwoord of verbeeld zijn. In de data zijn dus geen unieke duidingen van het goede leven overgebleven na deductie. De inductieve codering laat wel verschillen en eigenheid in concretisering van de begrippen zien. Omdat er inductief gecodeerd is tot het verzadigingspunt, en de overgebleven data na deductie gecontroleerd is op andersoortige duidingen van het goede leven is er geen sprake van een circulaire aanpak, gebaseerd op de gekozen theoretische kaders.

Ten slotte is in de voorbereidingsfase al het materiaal in onderzoekshulp-programma Atlas TI 9.0 ingevoerd.

In de organisatiefase is de categorisatiematrix ontwikkeld. Dit is gedaan in twee stappen. Eerst zijn er 5 interviews van respondenten van 5 verschillende zorgboerderijen open gecodeerd, om zo via inductie een eerste indruk te krijgen van veel voorkomende categorieën. Daarna zijn op basis van de literatuurstudie naar het goede leven hoofdcategorieën opgesteld (zie volgende paragraaf). De drie geselecteerde theorieën over het goede leven benadrukken elk bepaalde perspectieven en inhouden van het goede leven. De analyse van de theorieën heeft geleid tot zicht op overlap en onderscheid. Wat de theorieën van elkaar onderscheidt, is gebruikt voor de bepaling van initiële hoofdcategorieën. Vervolgens is gekeken hoe de categorieën afkomstig uit de inductief gecodeerde data zich verhouden tot de theorie gestuurde hoofdcategorieën.

In de rapportagefase zijn resultaten van de analyse geordend weergegeven aan de hand van de drie deelvragen van het praktijkonderzoek. Eventuele citaten en foto's van bijvoorbeeld de creatieve verbeeldingen over het goede leven zijn toegevoegd aan de samenvattingen wanneer deze de essentie nog scherper benadrukken, ter illustratie. Hierbij is gezorgd dat er geen naar directe personen herleidbare informatie te lezen of zichtbaar is.

6.10 Van theorie naar codeerbare categorieën

Zoals beschreven is na inductief coderen tot het verzadigingspunt overgegaan tot deductief coderen vanuit de theorie. De theorieën van Nussbaum, Taylor en Rosa zijn gebruikt als kader voor het coderingsinstrument. Waar de drie theorieën overeenkomen, is dat 'jezelf kunnen en mogen zijn' kenmerkend is voor het goede leven in neoliberale seculiere democratische samenlevingen. Dit morele appèl op een autonoom bestaan is sterk verweven met de doelstellingen van sociaal werk en praktijken van dagbesteding, en daarom passend bij het analyseren van data die uit die context afkomstig is. Daarnaast leggen de theorieën ieder ook een duidelijke nadruk op bepaalde inhouden of voorwaardelijke uitgangspunten. Deze onderscheidende accenten zijn gebruikt als logica voor de opzet van de hoofdcategorieën. In de theoretische synthese is als volgorde van de theorieën aangehouden: Nussbaums theorie, dan die van Taylor en tot slot die van Rosa, omdat dit vanaf de probleemanalyse in de inleiding organisch tot stand is gekomen. Samenhangend met de belevingswereld van de respondenten en hoe de

semigestructureerde interviews daar het beste bij konden aansluiten, is de keuze gemaakt om eerst de respondenten te vragen naar *wat* zij zien als een goed leven, en daarna naar de *voorwaarden* daarbij en de mogelijkheden die zij voor zichzelf zien in de samenleving. Dus is de volgorde van de theorieën voor zowel de dataverzameling als de data-analyse veranderd, ten opzichte van de synthese van de theorieën.

We hebben gezien dat Taylor (Taylor, 2011), tegen de subjectivistische neiging van de moderne filosofie in, stelt dat *wat* het goede moderne leven betekent wel degelijk in overstijgende, voor nagenoeg alle mensen geldende begrippen te duiden is, en niet volstrekt verschillend is van persoon tot persoon, al is de erkenning van de persoonlijke ervaringen ervan van belang. In interviews over het goede leven is het gemakkelijker om eerst iets te vertellen over de eigen dagelijkse praktijk, dan over de ervaren positie in de samenleving. Het is laagdrempeliger. Nussbaum legt in haar vermogensbenadering de nadruk op de maatschappelijke en politieke verantwoordelijkheid die er dient te zijn om te zorgen dat iedereen toegang heeft tot die essentiële mogelijkheden, en de mate waarin individuen daar gebruik van kunnen maken (Nussbaum, 2012). Vragen daaromtrent zijn in de interviews gesteld nadat de eigen invulling van het goed leven bevraagd is. Rosa's resonantietheorie biedt met name een peilstok voor de individuele ervaring van de mate van realisatie van dat goede leven, met als indicatoren de ervaring van resonante wereldrelaties tegenover vervreemding daarvan (Rosa, 2019). Daarom is in de weergave van de data-analyse gekozen voor een wijziging in de volgorde van de theorieën ten opzichte van hoe deze tot nu toe gepresenteerd zijn in: eerst Taylors authenticiteitstheorie, dan Nussbaums vermogensbenadering als analysekader, en als laatste Rosa's resonantietheorie. Oftewel: eerst is gekeken naar *wat* men beschouwt als het goede leven, vervolgens naar de *voorwaarden* die daarbij nodig zijn, en als laatste naar de *waardering* die men de genoemde aspecten toekent.

Bovenstaande heeft geleid tot operationalisering van de theorieën tot categorieën voor deductieve codering, waarbij voor het goede leven het idee van 'jezelf kunnen en mogen zijn', leidend is.

Categorieën met betrekking tot de inhoud van het goede leven

Als eerste beschrijft Taylor dat om jezelf te kunnen zijn 'betekenisvolle netwerken van gesprek' nodig zijn. Dit aspect bestaat uit twee zaken die de eerste categorieën vormen. Ten eerste geldt dat het noodzakelijk is om relaties aan te gaan om jezelf te kunnen worden en blijven. Familie, vrienden, partners, collega's – in allerlei

hoedanigheden gaat het om de aanwezigheid van relaties met **belangrijke anderen**. Ten tweede bevat een betekenisvol netwerk van gesprek ook een bepaalde moreel-spirituele achtergrond of wereldbeschouwing, en dit vormt de categorie: **betekenisvolle achtergrond**. Daarnaast stelt Taylor dat jezelf zijn betekent te leven in overeenstemming met sterke waarderingen, ten opzichte van zaken die een zwakkere waardering verdienen. Er zijn dus dingen die de eigen behoeften, of het eigen gemak, overstijgen. Het gaat daarbij enerzijds om een persoonlijk besef van hoe we goed kunnen leven, maar ook om een aantal universele waarden voor de moderne mens. Deze zaken komen voort uit: (1) het universele respect voor het leven, (2) het besef van het belang van een zinvol bestaan, en (3) het ervaren van waardigheid door het respect dat we bij anderen op weten te wekken. Het respect voor het menselijk leven leidt tot de categorieën: **algeheel welbevinden, vrijheid en zelfbeschikking** en het **vermijden van lijden**. Tevens is er een categorie **fijne dingen** opgenomen omdat deze verband houden met zogenaamde zwakke waarderingen, maar ook met resonante ervaringen, en dus van belang zijn voor de analyse. Het besef van het belang van een zinvol bestaan mondt uit in de categorieën: **gezinsleven** (met een partner, en al dan niet met kinderen, en/of huisdieren), en **productiviteit door groei** (scholing, werk, persoonlijke en/of professionele ontwikkeling). Want een zinvol leven wordt door de moderne mens gezocht in de bevestiging van het goede in een alledaags leven. Voor velen uit zich dat in het nastreven van een gezinsleven, een arbeidsmatig productief leven, en ook het ideaal van persoonlijke en/of professionele groei staat hoog in het moderne vaandel van de authenticiteit. Zaken die verwijzen naar het hogere, spirituele als verwezenlijking van een zinvol bestaan kunnen worden gecodeerd onder de categorie: betekenisvolle achtergrond. Hiermee wordt een onpraktische overlap in de data-analyse voorkomen. En het derde aspect van het leven in overeenstemming met sterke waarderingen betreft het streven naar waardigheid. Dit is geoperationaliseerd als **waardigheid** omdat het gevoel van welwillendheid van de ander om met het subject om te gaan op gelijke voet, een indicator van waardigheid is die in een interactie als zodanig waargenomen kan worden. Ook hoort bij het streven naar waardigheid het besef van het eigen doen en laten waarmee we denken respect op te wekken bij anderen, gecategoriseerd als: **zelfbeeld**. Voor alle categorieën is een op de theorie gebaseerde omschrijving geformuleerd, ter operationalisering ervan. Deze zijn terug te vinden in onderstaande tabel in de rechterkolom (zie Tabel 3).

Categorieënmatrix inhoudelijke aspecten van het goede leven (Taylor)

Tabel 3: Categorieënmatrix inhoudelijke aspecten van het goede leven

Concept	Categorie/Codering	Omschrijving
JEZELF ZIJN		
Netwerken van gesprek (Taylor, 2011, p. 79)	Belangrijke anderen	Betekenisvolle relaties met concrete anderen waardoor men zichzelf kan definiëren en de actuele toestand van zichzelf kan interpreteren
	Betekenisvolle achtergrond	Perspectief vanuit een bepaalde wereldbeschouwing, geloof, moreel-spirituele kaders, etc.
Leven in overeenstemming met sterke waarden (Taylor, 2011, pp. 40–57)	Algeheel welbevinden	Toestand van lichamelijke en geestelijke integriteit, welzijn, gezondheid
	Vrijheid en zelfbeschikking	Vrij zijn van dwang, eigen keuzes met betrekking tot allerlei aspecten van het leven mogen maken, gevoel van controle daarbij
	Vermijden van lijden	Fysiek en psychisch leed voorkomen of uit de weg gaan
	Fijne dingen	Consumeren, genot, ontspanning en plezier
	Gezinsleven	Samenleven met een partner en/of anderen
	Productiviteit en groei	Productiviteit door scholing, werk, persoonlijke en/of professionele ontwikkeling
	Waardigheid	Gevoel van welwillende, gelijkwaardige houding in contact met anderen
	Zelfbeeld	Besef van doen en laten waarmee we denken respect op te wekken bij de ander

Tijdens de interviews is ook gevraagd naar de visie van de respondenten op de samenleving, en in hoeverre zij het idee hebben mogelijkheden tot een goed leven te hebben. Dit gaat dus over een idee van *voorwaarden* voor een goed leven. Daarom is uit de theorie van Nussbaum het concept van de beschikbaarheid van **essentiële mogelijkheden in de samenleving** ook toegevoegd als categorie. De logica van Nussbaums theorie volgend, is er ook gecodeerd op gegevens die iets zeggen over de mate waarin de respondenten menen de aangeboren en/of aangeleerde vermogens te hebben om die aanwezige essentiële mogelijkheden te benutten voor de verwezenlijking van het goede leven. Deze categorie is **mogelijkheden kunnen benutten** genoemd. In onderstaande tabel zijn deze omschrijvingen terug te vinden (zie Tabel 4).

**Categorieënmatrix voorwaardelijke aspecten van het goede leven
(Nussbaum)**

Tabel 4: Categorieënmatrix voorwaardelijke aspecten van het goede leven

Concept	Categorie/Codering	Omschrijving
MOGELIJKHEDEN		
Mogelijkheden hebben (Nussbaum, 2012, pp. 40–42)	Essentiele mogelijkheden in de samenleving	Toegang ervaren tot mogelijkheden in de samenleving om te zijn wie men wil zijn en te doen wat men wil doen
	Mogelijkheden kunnen benutten	Menen te beschikken over aangeboren en/of aangeleerde vermogens om de mogelijkheden te benutten

Naast de vraag *wat* het goede leven volgens de respondenten inhoudt en hoe het hebben van mogelijkheden daarbij een rol speelt, wordt ook bekeken *hoe* zij de realisatie daarvan waarderen. Zijn zij er positief of negatief over? Ervaren ze juist verbinding of verstilling ten aanzien van die zaken? Om deze waardering te duiden is gebruik gemaakt van Rosa’s concept van **vervreemding** versus **resonantie**. Want een resonante manier van in de wereld zijn duidt op een betekenisvolle, wederkerige relatie met de dingen die men belangrijk vindt. Rosa’s theorie volgend, is resonantie dus een indicator voor het goede leven. Vervreemding van andere mensen, activiteiten of objecten, en van een bepaalde spirituele verbeelding van het goede duidt volgens Rosa op het tegenovergestelde. Daarom is per gecodeerd inhoudelijk fragment ook gecodeerd of het daarbij om een resonante of vervreemde beleving gaat. Dit levert een dichotoom code-paar op: resonantie of vervreemding. Wanneer geen van beide het geval lijkt te zijn, wordt het dichotome codepaar niet toegepast. Rosa onderscheidt drie soorten resonante relaties. Om nog specifiekere zicht te krijgen op wat voor een soort wereldrelaties van belang blijken, is ook codering met betrekking tot het soort wereldrelatie toegepast, wanneer er sprake is van resonantie: **horizontale as** met betrekking tot relaties met andere mensen, **diagonale as** met betrekking tot objecten en activiteiten, of **verticale as** met betrekking hebbend op verbeeldingen van het hogere of spirituele. Een discussiepunt in Rosa’s theorie (Haugaard, 2020; Steinfath, 2019) hangt samen met de conceptuele vraag waarom vervreemding altijd als emotioneel en meer negatief gezien moet worden, terwijl resonantie niet perse als de positieve tegenhanger, maar ook neutrale of aanvankelijk zelfs vanuit negatieve beroering tot stand komt. Het is namelijk mogelijk om op basis van een negatieve emotie of negatief meer oordeel in beweging te komen en de (de dingen in) wereld ten goede te willen veranderen. Geraakt worden, in beweging komen, en wederzijds transformeren is de definitie van resonantie. Om te kunnen analyseren in hoeverre vervreemding en resonantie nu op te vatten zijn als een algehele emotionele of evaluerende negatieve

of positieve waardering, zijn de fragmenten ook gecodeerd als **positief** of **negatief**, met betrekking tot hoe de respondent erover spreekt. Wat neutraal wordt verteld, is niet gecodeerd omdat die gegevens in termen van resonantie niet relevant zijn. De omschrijvingen van de categorieën staan in onderstaande tabel (zie Tabel 5).

Categorieënmatrix waarderende aspecten van het goede leven (Rosa)

Tabel 5: Categorieënmatrix waarderende aspecten van het goede leven

Concept	Categorie/Codering	Omschrijving
RESONANTIE (ROSA)		
Resonantie (Rosa, 2019, p. 174)	Resonantie	Mate van geroerd zijn door de ander of het andere, erdoor in beweging komen, met als gevolg wederzijdse transformatie, onderscheiden als horizontaal, diagonaal en verticaal
	- Horizontale as	Persoonlijke en/of politieke relaties met anderen
	- Diagonale as	Verhouding tot activiteiten en objecten, dieren als deze voor het subject middel zijn tot een doel
	- Verticale as	Verhouding tot moreel spirituele achtergronden, en/of verbeeldingen daarvan
Vervreemding (Rosa, 2016, p. 99)	Vervreemding	Toestand van relatie-loosheid tussen subject en wereld, verstilling, of het andere ervaren als bedreiging
Algemene waardering	Positief	Positieve emoties en/of morele waardering van het betreffende onderwerp
	Negatief	Negatieve emoties en/of morele waardering van het betreffende onderwerp

De beschrijvingen die respondenten geven van wat zij zoal doen, op de dagbesteding van de zorgboerderij zijn gecodeerd als **bezigheden dagbesteding ZB**, en daarbuiten als **bezigheden buiten dagbesteding ZB**. Deze zijn van belang om de inhoudelijke, kwalitatieve categorieën met betrekking tot het goede leven te concretiseren. Het is immers in de dagelijkse gang van zaken van waaruit de gesprekken over het goede leven gevoerd zijn met de betrokkenen. Er is gekozen voor het woord ‘bezigheden’ omdat dat meer ruimte biedt voor variatie dan ‘activiteiten’, wat al snel geassocieerd wordt met een zeker nut of mate van productief zijn, terwijl ook contemplatieve of passieve aspecten een rol spelen in het leven. Datgene wat benoemd is, heeft een **inductieve open code** gekregen, afhankelijk van de inhoud van de beschreven bezigheid of het besproken onderwerp in dat fragment. In onderstaande tabel zijn de omschrijvingen van de categorieën terug te lezen (zie Tabel 6).

Categorieënmatrix Bezigheden

Tabel 6: Categorieënmatrix Bezigheden

Concept	Categorie/Codering	Omschrijving
BEZIGHEDEN		
	Bezigheden dagbesteding ZB	Bezigheden tijdens deelname aan dagbesteding op de zorgboerderij
	Bezigheden buiten dagbesteding ZB	Bezigheden op andere momenten dan tijdens deelname aan dagbesteding op de zorgboerderij
	[Code in vivo]	Beschrijving van de betreffende bezigheden

Werkwijze voor coderen van tegenovergestelde categorieën

De categorieën in de coderingsmatrices zijn positief of neutraal geformuleerd. Wanneer een fragment gaat over het ontbreken, of aantasting van een bepaalde categorie, is die categorie evengoed toegepast. Hiermee komen dilemma's of problemen met betrekking tot het betreffende categorische aspect van het goede leven in beeld. Doordat deze belangrijke fragmenten ook gecodeerd worden vanuit de waarderende categorieën (resonantie-vervreemding, positief-negatief) in combinatie met de toegepaste inductieve open codering is de betreffende inhoud verduidelijkt.

6

6.11 Resultaten

De resultaten zijn geordend aan de hand van de drie deelvragen van het praktijkonderzoek:

1. *Welke betekenis geven deelnemers en de zorgboerderijen aan kwaliteit van leven?*
2. *Hoe zien deelnemers en zorgboerderijen de rol van de samenleving bij de realisatie van het goed leven?*
3. *Hoe draagt deelname aan dagbesteding bij aan het realiseren van het goede leven voor de deelnemer?*

De resultaten zijn geïllustreerd met citaten en enkele foto's van de creatieve verbeeldingen van de respondent-deelnemers. Er zijn bewoordingen van de respondenten gebruikt, geordend naar aspecten van het goede leven aan de hand van de deductieve data-analyse op basis van de theorie. Naast een beschrijvende codering op basis van de authenticiteitstheorie van Taylor hebben veel fragmenten

ook een waarderende codering meegekregen. Dat wil zeggen een code die aangeeft of de respondent positief, negatief of ambivalent ten opzichte van de betreffende inhoud staat. Daarnaast is nog een deductieve analyse gemaakt aan de hand van de resonantietheorie van Rosa, waarbij resonantie een uitdrukking is van de ervaring van het goede leven en vervreemding van het tegenovergestelde. Ten slotte is aan de hand van de vermogensbenadering van Nussbaum geduid in hoeverre respondenten menen voldoende mogelijkheden te hebben om het goede leven te realiseren in de samenleving.

6.11.1 Zorgboerderijen en deelnemers aan het woord

De betekenis die aan kwaliteit van leven gegeven wordt in de praktijk van de dagbesteding bestaat uit twee delen, namelijk: (1) de opvattingen van de zorgboerderij, verwoord door een medewerker in een interview in combinatie met wat daarover te vinden is in de missie- en visiebeschrijvingen van de betreffende praktijk, en (2) de opvattingen van de deelnemers, opgehaald volgens de beschreven methodes. Eerst zullen de opvattingen van de zorgboerderijen gepresenteerd worden met daarbij een beschrijving van de betreffende zorgboerderijen, zodat er een beeld is van het dagbestedingsaanbod waar de deelnemers gebruik van maken. Daarna worden de opvattingen van de deelnemers weergegeven. De opvattingen van de verschillende zorgboerderijen zijn per zorgboerderij geordend, terwijl de opvattingen van de deelnemers geordend zijn via de matrices afgeleid van de theorie.

6.11.1.1 Kwaliteit van leven volgens de zorgboerderijen

Voor de algemene beschrijvingen en missie en visie van de zorgboerderijen is gebruik gemaakt van publiek beschikbare documentatie (websites praktijk, en bij één zorgboerderij een onlangs verschenen naslagwerk over de geschiedenis ervan), soms gecombineerd met informatie uit de interviews. Omwille van de anonimiteit van de zorgboerderijen zijn de websites en de andere publiekelijk beschikbare bronnen niet opgenomen in de lijst van referenties en wordt er ook niet specifiek naar verwezen in de tekst. De informatie uit de interviews met de medewerkers van de zorgboerderijen is op dezelfde wijze geanalyseerd als de gesprekken met de deelnemers, en gebruikt om antwoord te vinden op de vragen.

Zorgboerderij 1.

Deze zorgboerderij net over de grens tussen Nijmegen (NL) en Kleve (DE) is opgericht met de bedoeling een plek te bieden waar mensen met psychische en psychiatrische problemen zich thuis kunnen voelen en zichzelf kunnen zijn, kunnen werken aan ontwikkeling en herstel, waar nieuwe ontdekkingen mogelijk zijn, en kwaliteit tot bloei kan komen - met uiteindelijk als doel zingeving en levensplezier (website zorgboerderij). Er is geen sprake van een bedrijfsmatige agrarische functie, al worden er in het seizoen wel onder andere biologische bloemen uit de bloementuin aan de straatzijde verkocht, bij wijze van productieve en sociale verbinding met de buitenwereld. De zorgboerderij biedt dagbesteding en logeermogelijkheden voor mensen vanaf 18 jaar. Binnen een vaste dagstructuur van gezamenlijke momenten kunnen mensen naar mogelijkheden en behoeften bezig zijn. Het gaat dan om activiteiten betrekking hebbend op: de moestuin en kas, koken en bakken, werkplaats en atelier, kruidentuin, boomgaard, bloementuin, zwembijver, diervoorzorging kleine dieren, en allerhande onderhoud dat bij deze plekken komt kijken. De dagbesteding wordt vooral bekostigd vanuit de Wmo, en deels vanuit de Wlz. Deelnemers komen er minimaal 4 dagdelen per week. Deze ondergrens houdt verband met de noodzakelijke continuïteit om ook daadwerkelijk succesvol te kunnen werken aan de twee doelen die gesteld worden in het persoonlijk ondersteuningsplan, maar ook vanwege de verbinding met de plek en elkaar, vertelt de medewerker (Medewerker RM1).

Missie en visie in de praktijk

De bedoeling van deze zorgboerderij is om via een heldere structuur rust en veiligheid te bieden, en daarbij ruimte te laten voor individuele behoeften en keuzes. Deze principes en de groene omgeving bieden de mogelijkheid tot heling aan mensen die dat nodig hebben, vertelt de geïnterviewde medewerker: "De kern is dat je een plek creëert waar mensen het gevoel hebben dat ze echt zichzelf kunnen zijn. En zich thuis voelen. En dat ze okay zijn." (Medewerker RM1). De medewerker merkt daarbij op dat er idealiter ook nog goede therapie geboden zou moeten worden, verwijzend naar antroposofische praktijken die in een aantal gevallen de combinatie wel kunnen maken. Een luisterend oor bieden is hier echter het hoogst haalbare, en zelfs dát staat vanwege het budget onder druk:

[...] ook daar worden we eigenlijk niet voor betaald. Groepen moeten steeds groter omdat de budgetten erg laag zijn. Als je voor €62,- dagbesteding moet bieden aan deze doelgroep per dag, dan moet je hele grote groepen moet gaan draaien. Dus ja, dan schiet je vaak heel veel tekort. (Medewerker RM1)

Volgens de medewerker schiet behandeling en/of andere begeleiding vaak tekort, of ontbreekt deze. De medewerkers proberen deze steun dan alsnog te verlenen, en dat gaat ten koste van andere zaken.

Op deze zorgboerderij is geen sprake van een specifiek levensbeschouwelijk perspectief, behalve dat men het belangrijk vindt om te proberen de ander in diens volledigheid te zien en te accepteren. De medewerker typeert dit als een holistische visie, welke in de loop van het gesprek vergeleken wordt met de antroposofische:

[...] de antroposofen kijken holistisch naar de mens en daar kan ik me in vinden. Maar ik kan mezelf niet antroposoof noemen, want er zitten ook heel veel kanten aan waar ik niet zoveel affiniteit mee heb. Zeker als het rigide wordt, dan wil ik het zeker niet. Maar dat de mens meer is dan alleen het biologische stuk, ja daar kan ik mij in vinden. Absoluut. (Medewerker RM1)

De medewerker benadrukt vol vertrouwen te zijn ten aanzien van de meerwaarde die de zorgboerderij heeft voor de mensen om wie het gaat, en daarmee ook voor een inclusieve samenleving. Dat merkt de medewerker uit positieve feedback die vrijwel altijd gegeven wordt door deelnemers en andere mensen die deze plek hebben leren kennen. Ook voelt de medewerker zich dankbaar en bevoorrecht dat ze er op zo'n mooie plek van betekenis kunnen zijn voor anderen.

Zorgboerderij 2.

Dit biologische melkveebedrijf in het Land van Maas en Waal kent al sinds de jaren negentig een samenwerking met GGZ (o.a. TBS) en gehandicaptenzorg (arbeidsmatige dagbesteding), en heeft de laatste 12 jaar vooral ouderen als cliëntenpopulatie. De dagbesteding is op het erf van het veebedrijf, maar er zijn niet veel deelnemers actief in de taken van het veebedrijf. Wel in de zaken eromheen, zoals in de tuin en gericht op de dagbesteding, zijn er activiteiten ontwikkeld zoals de verzorging van kleine dieren. Op deze zorgboerderij worden volwassenen

begeleid met geheugenstoornissen, NAH, lichamelijke-, geestelijke-, en zintuigelijke beperkingen, die lijden aan een burn-out of mensen met een psychische hulpvraag (website zorgboerderij). Er wordt gewerkt vanuit een vaste dagstructuur, met gezamenlijke koffie en eetmomenten, van maandag tot en met zaterdag. Bekostiging geschiedt in de meeste gevallen via Wmo of Wlz. Ook zijn er enkele jongeren te vinden, die een deel van hun leerplicht mogen invullen op de zorgboerderij door onder andere te helpen bij de verzorging van de maaltijden, spelletjes te doen, of bijvoorbeeld een wandeling te maken met enkele ouderen op het erf.

Missie en visie in de praktijk

De geïnterviewde medewerker beschrijft deze zorgboerderij als een echte 'buitenboerderij', omdat er mogelijkheden zijn om mee te werken in kleine taken in het reilen en zeilen van de boerderij, hoewel die taken onderschikt zijn aan het hebben van contact met andere mensen:

[...] vooral gezellig samenzijn, en jezelf zijn. Dus wat thuis niet meer gaat, kan hier met hulp wel. Als iemand thuis niet meer kan koken, maken we hier met z'n allen een driegangenmaaltijd. Dat is ook wel een beetje onze visie: samen kunnen we wel alles aan. (Medewerker RM2)

De kerntaak van de zorgboerderij is te zorgen dat mensen er een fijne dag hebben, maar ook betekenis kunnen geven aan wat er in hun leven speelt of heeft gespeeld, te meer omdat de populatie op een leeftijd is om terug te kijken naar hoe het leven was, en vaak ook de dood dichterbij komt. De medewerker vindt het belangrijk: "[...] dat mensen hier genieten, vrede hebben met het verleden en met vertrouwen naar de toekomst of de dood kijken" (Medewerker RM2). De manier van omgaan met de deelnemers is gekleurd door de levensloopbenadering (goed afstemmen op gebeurtenissen en karakteristieken passend bij een bepaalde levensfase) en de presentiebenadering (duidelijk laten blijken dat je de ander ziet, in diens actuele toestand, en dienstbaar zijn aan de persoon).

In de levensbeschouwelijke zin valt de populatie te kenmerken als traditioneel conservatief, volgens de medewerker: "De denkwijze [...] zou ik wel bestempelen als bekrompen. [...] Als ik hier een stagiaire heb die anders geaard is, en je hebt net een groep waarbij de remmingen nogal los zijn, vind ik dat best wel spannend" (Medewerker RM2). Er wordt wel op ingegrepen wanneer mensen gekwetst kunnen

worden door opmerkingen, want de grondgedachte is dat iedereen er zichzelf mag zijn en uiten, zolang daarmee niemand anders geschaad wordt, aldus de medewerker.

In essentie lukt het in de praktijk goed om de missie en visie na te leven, aldus de medewerker. Voor veel mensen draagt deelname aan de dagbesteding bij aan gevoelens van verbonden zijn met anderen, met het leven op zich, en wordt zo lang mogelijk mee actief blijven gestimuleerd. Ook van familieleden komt deze feedback regelmatig terug.

Zorgboerderij 3.

Deze kleinschalige zorginstelling in de Achterhoek biedt ambulante hulp op maat én dagbesteding op het erf van het voormalige landbouwbedrijf. Vanuit het gedachtegoed van ervaringsleren en door op zoek gaan naar de ‘geboeïdheden’ van de cliënten, stellen medewerkers zich tot doel om de cliënten te ondersteunen in het (weer) vlot trekken van hun ontwikkeling in leer- en arbeidsprocessen (website zorgboerderij). Op het erf kan gewerkt worden in de werkplaats, de tuin, met de dieren, en er is ook ruimte voor creativiteit en ontspanning. Er is ook een boerderijwinkeltje voor seizoensproducten. Ook biedt deze zorgboerderij een groenonderhoudsdienst aan voor bedrijven en particulieren, waar de deelnemers ook vaardigheden en positieve ervaringen in kunnen opdoen, gericht op interactie in de samenleving. Daarnaast wordt een deel van de oogst en eieren naar de Voedselbank gebracht. Waar mogelijk en gewenst, spelen de deelnemers een rol bij alle taken die samenhangen met deze diensten en activiteiten. De deelnemers zijn jongeren en jongvolwassenen die leven met een autistische stoornis, verstandelijke beperking, NAH, psychische of psychiatrische problemen, en mensen met een grote afstand tot de arbeidsmarkt. Ook is er na schooltijd en in het weekend opvang en activiteit voor kinderen om hun gezinnen te ontlasten. De kosten worden voor de meesten gedekt door de Wlz, en voor een aantal via de Jeugdwet, Wmo, Wajong of worden zelf betaald (Medewerker RM3).

Missie en visie in de praktijk

Op de website van de zorgboerderij valt in de visiebeschrijving te lezen dat gelijkwaardigheid, uitgelegd als er kunnen én mogen zijn, het hogere doel van de zorgboerderij is. Ervaringsleren (binnen en buiten de zorgboerderij) staat beschreven als de centrale werkwijze. Dat betekent dat werken vanuit persoonlijke interesses,

geboeïdheden genoemd, daarbij het vertrekpunt is. Er heerst een groot bewustzijn van de positieve gezamenlijke verantwoordelijkheid voor de boerderijtaken: “We zijn allemaal radertjes die samenwerken. Dat is dus een andere manier van denken. Iedereen heeft hier zijn eigen dingen te doen, maar ziet ook het belang van de dingen die moeten gebeuren in het grotere geheel” (Medewerker RM3). Ook is er ruimte voor het lijden aan het leven: “Dat deelnemers aan elkaar zien dat niet zo goed met ze gaat, en dat ook tegen ons zeggen. Er zit ook een stukje zorg onderling. Daar is ook ruimte voor” (Medewerker RM3).

Zorgboerderij 4.

Deze stadsboerderij in het oosten van het land is ooit ontstaan in de achtertuin van één van de oprichters. Deze wilde graag ondersteuning bieden aan (jong-) volwassenen die vanwege psychische problemen, een verstandelijke beperking of om andere redenen om een dag- en werkritme op te bouwen (website zorgboerderij). Inmiddels is de boerderij gevestigd aan de rand van de stad, in een modern ruim gebouw met huiskamer en keuken, met ruime grond voor de tuin, de kas, kleine dieren en een werkplaats. De zorgboerderij maakt onderdeel uit van een grotere regionale organisatie die ook wonen en ambulante hulp biedt. De deelnemers op de zorgboerderij worden begeleid in groepsverband. Het streven naar zo zelfstandig mogelijk leven, eigen regie en het onderzoeken van de mogelijkheden tot doorstromen naar (vrijwilligers)werk, studie of andere daginvulling zijn leidende principes. Er wordt een vaste dagstructuur geboden van gezamenlijke start- en pauze momenten, waar tussenin in blokjes van ongeveer een uur gewerkt kan worden aan één van de vele mogelijke taken. Uniek aan deze plek is dat er nog veel in de tuin ingericht moet worden, en daar worden de deelnemers actief in betrokken, van ontwerp tot uitvoering. Dit is een actueel voorbeeld van hoe de deelnemers gezien worden als actieve participant in het reilen en zeilen op de zorgboerderij. De bekostiging komt voor een klein deel uit de Wlz en grotendeels uit de Wmo, welke vaak voor veel deelnemers verlengd moet worden, omdat de uitstroom erg laag is (Medewerker RM4).

Missie en visie in de praktijk

De doelstelling van de zorgboerderij is om mensen een zinvolle daginvulling te bieden. Veel van de deelnemers hebben weinig maatschappelijk perspectief, in de zin van een reguliere opleiding kunnen doen, of een reguliere baan vinden en

behouden. Ook hebben velen een klein sociaal netwerk. Door iets bij te kunnen dragen op de boerderij, en doordat de begeleiding inzet op een sterke beleving en bewustwording van de resultaten die dat oplevert en het proces ervan, wordt er toch een bepaalde mate van zingeving ervaren, als een soort vervanging voor dat maatschappelijke perspectief, aldus de medewerker: “Verbinding en betrokkenheid, [...] daardoor vinden de deelnemers reden om hun bed uitgaan. Door weer en wind.” (Medewerker RM4). Een belangrijk uitgangspunt is dat mensen een plek nodig hebben zoals deze, waar ze naar toe kunnen, en waar ze erbij horen. Dit zodat ze letterlijk en figuurlijk dat deel van de dag in ieder geval even uit hun vaste omgeving zijn, om zo hun negatieve gevoelens even los te laten en positiviteit te ervaren.

Er is verder geen sprake van een conceptueel afgebakend kader, wat betreft missie en visie: “Nee... Dan kom je denk ik op ‘eclectisch’. Je probeert mensen op een positieve manier te motiveren en te stimuleren. Maar eigenlijk vliegen we het alle vijf anders aan” (Medewerker RM4).

Zorgboerderij 5.

Deze zorgboerderij is landelijk gelegen net buiten een dorp in het midden van de Achterhoek, en de dagbestedingspraktijk maakt onderdeel uit van een woon-werk gemeenschap op antroposofische grondslag. Het doel is in principe onveranderd sinds de oprichting medio jaren tachtig: ieders eigenheid en betekenis in de gemeenschap zichtbaar laten zijn, om zo respect te tonen voor ieders levensverhaal met daarin aanwezige kracht en kwetsbaarheid, die zichtbaar wordt in ieders ontwikkelingen in het leven. De mensvisie is holistisch te noemen, wat voor de praktijk betekent: “[...] aandacht hebben voor de lichamelijke, psychische, sociale en geestelijke aspecten van iedere persoon die bij ons woont en/of werkt” (website zorgboerderij). Het biodynamische boerenbedrijf omvat een melkveebedrijf, akkerbouw en tuinbouw, waarvan de producten in eigen winkel en daarbuiten, o.a. via een biologische winkelketen, verkocht worden. Hierdoor zijn er volop mogelijkheden voor (arbeidsmatige) activiteiten, verdeeld in de zogeheten ‘werkgebieden’: huis, vee, zuivel, tuin, winkel, hout en technische dienst. Er werken mensen die leven met psychische problemen, autisme, een verstandelijke beperking of die anderszins een afstand tot de arbeidsmarkt hebben. Oorspronkelijk werd er ook wel gesproken over ‘hulpvragers’ (GGZ) en zorgvragers (Gehandicaptenzorg), waarbij er bij hulpvragers wordt uitgegaan van een tijdelijk verblijf, terwijl er voor zorgvragers in principe geen limiet aan zit (boek historie zorgboerderij). Aan de

dagbesteding nemen mensen deel die wonen in de gemeenschap, maar er komen ook deelnemers van buiten. Principiële uitgangspunten zijn dat: gelijkwaardigheid en wederkerigheid, zinvol wonen en werken, aansluiten bij talenten en interesses van de deelnemers, vertrouwen op de vitaliserende werking van de groene omgeving, en goede ontmoetingen, - bij zullen dragen aan kwaliteit van leven. Met betrekking tot de visie op herstel plaatst de praktijk zichzelf in het paradigma van positieve gezondheid, waarbij gezondheid gezien wordt als: “een vermogen van mensen om met de fysieke, emotionele en sociale uitdagingen in het leven om te gaan en zoveel mogelijk eigen regie te voeren” (website zorgboerderij).

Missie en visie in de praktijk

Hoewel het doelstreven van de praktijk op hoofdlijnen onveranderd is sinds de oprichting ervan, is ze wel flink doorontwikkeld. ‘Jezelf zijn’ door naar eigen kunnen bij te dragen aan een productieve gemeenschap is het doel:

Heel algemeen is het doel dat iedereen die hier binnenkomt mag zijn wie die is. En dat het ook niet anders hoeft. We bieden je werk aan.
[...] Er wordt hier echt gewerkt. Onze visie is dat iedereen zijn eigen bijdrage levert, ook al is die soms klein. Je bent een radertje in het grote geheel. (Medewerker RM5)

De instelling is fors gegroeid in aantal deelnemers op de dagbesteding, er zijn meer woonmogelijkheden bijgekomen, en naast de oorspronkelijke gemeenschapsvisie is er ook meer sprake van focus op de doorstroom of uitstroom naar de samenleving buiten de gemeenschap. Enerzijds streeft de praktijk ernaar om een ‘thuis’ te bieden voor mensen die in de grote geïndividualiseerde samenleving niet goed tot hun recht komen. Maar anderzijds merkt de medewerker op dat hospitalisatie op de loer ligt, juist voor mensen die balanceren op het randje van de zelfredzaamheid:

[...] ik heb mensen zien binnenkomen in ons klinisch stuk. En we krijgen ze als het ware niet [terug] de maatschappij in. Want het is hier zo veilig, en zo fijn. Je mag hier nou jezelf zijn... En het is zo’n eilandje. Zie dan die overstap maar weer te maken naar de grote boze buitenwereld. (Medewerker RM5)

De structurering van de dagbesteding in de werkgebieden en het toegewijd zijn daaraan is nog steeds een belangrijke pijler waarmee gewerkt wordt, vertelt de

medewerker: "Antroposofen hebben altijd heel erg geloofd in ritme en regelmaat door werk" (Medewerker RM5). Maar waar men zich vroeger diende toe te leggen voor langere tijd op één werkgebied, vanuit de overtuiging dat dat de mens het meest goed doet, is de visie wat flexibeler geworden: men kan in meerdere werkgebieden werkzaam zijn in de week, en ook is er wat meer ruimte voor 'belevingsgerichte' dagbesteding naast de arbeidsmatige. Hierdoor is er ook voor deelnemers die niet wonen binnen de gemeenschap, maar die wel deelnemen aan de dagbesteding ook de mogelijkheid om naast productief zijn rust te ervaren en te herstellen wanneer dat nodig blijkt.

Samenvatting

Kortom, de aspecten van het goede leven waar de zorgboerderijen hun missie en visie aan relateren, hebben betrekking op: erbij horen, jezelf kunnen zijn, zingevende ervaringen van productiviteit en persoonlijke groei- en in sommige gevallen herstel en stabilisatie. Ook blijkt uit het soort activiteiten, doelen en benaderingswijzen dat zij differentiëren naar gelang levensfase en hulpvraag van de deelnemers. Zonder uitzondering worden de volgende zaken als functie van de zorgboerderijen gezien: contact blijven maken met andere mensen; onderdeel uitmaken van een groep; en daar betekenisvolle momenten ervaren, Het stimuleren van een positief zelfbeeld, en erkennen van waardigheid is op individueel niveau een doel, die vaak aangetast zijn door negatieve ervaringen in reguliere contexten in de samenleving, als gevolg van het anders-zijn. De zorgboerderijen zijn zich hier sterk bewust van. Deze aspecten van het goede leven komen voort uit observaties en eigen noties van de zorgboer(in) en de medewerkers. Hoe zien de deelnemers het goed leven?

6.11.1.2 Kwaliteit van leven volgens de deelnemers van dagbesteding.

Volgens Taylor betekent een hedendaags goed leven dat je jezelf kunt zijn in- en door middel van: (1) onderdeel te zijn van netwerken van gesprek, (2) door te leven in overeenstemming met sterke waarderingen, en (3) door besef te hebben van de positie in het eigen levensverhaal. Op basis van deze theorie is via deductie bekeken welke aspecten door de deelnemer-respondenten benoemd zijn, en door middel van welke uitdrukkingen zij dat deden. Hiervoor is in Atlas TI gebruik gemaakt van de 'Co Occurrence Explorer' analyse functie. Daarmee is bekeken welke open coderingen met welke deductieve coderingen samenvallen. Deze worden hieronder per aspect van het goede leven beschreven. De aspecten

zijn geoperationaliseerd in subcategorieën. Daarna volgen de resultaten van een deductieve analyse aan de hand van de resonantietheorie van Rosa, waarmee de waardering van de betreffende aspecten van het goede leven in termen van resonantie of vervreemding gepresenteerd wordt.

Netwerk van gesprek: belangrijke anderen en betekenisvolle achtergronden

We kunnen alleen onszelf worden en zijn in verbinding met voor ons belangrijke anderen en tegen een betekenisvolle, of betekenisgevende moreel spirituele achtergrond. Dit geheel noemt Taylor het netwerk van gesprek.

Belangrijke anderen

Bij belangrijke anderen gaat het over betekenisvolle relaties met concrete anderen waardoor men zichzelf kan definiëren en de actuele toestand van zichzelf kan interpreteren. Met betrekking tot deze betekenisvolle relaties met belangrijke anderen benoemen de respondenten de volgende zaken.

- (1) Belangrijke anderen zijn: familie (kinderen, ouders, ooms en tantes, grootouders), partner, vrienden, andere deelnemers van de dagbesteding, begeleiders/hulpverleners (van de dagbesteding, maar ook van andere voorzieningen), en (ex-) collega's. Familie wordt het eerst en het meest genoemd.
- (2) Activiteiten die geassocieerd worden met belangrijke anderen zijn: samen fijne dingen doen, fietsen en wandelen, sporten, naar culturele en sportieve evenementen gaan, uitgaan, en huishoudelijke taken, samenwerken, nadenken en praten over wat er in de wereld gebeurt, contact houden.
- (3) Ook benoemen respondenten wat de relatie met belangrijke anderen hen oplevert: steun, zorg, zorgen voor de ander, plezier maken, samen zijn, het leven delen, zingeving, levensvreugde, zichzelf kunnen zijn.
- (4) Respondenten voelen zich soms bezwaard om een beroep op anderen te doen. Een paar geven aan desnoods liever naar een verpleeghuis te gaan dan hun kinderen te laten mantelzorgen, omdat zij niet hun leven negatief willen beïnvloeden.



RD5 over hoe het gezin het fundament voor het goede leven vormt:

"Vroeger werkte ik altijd heel veel, [...]

Ik ben weinig thuis geweest. [...]

Als ze nu bellen voor hulp, en ik kan het, dan doe ik het!"

"Samen bij elkaar... Ik hoop dat we zo nog 20 - 30 jaar kunnen zitten. Dat iedereen gezond en gelukkig oud kan worden."

Afbeelding 1: Het gezin als basis voor een goed leven, gemaakt van klei door RD5

Betekenisvolle achtergronden

Betekenisvolle achtergronden zijn minder of meer samenhangende kaders die een perspectief op het leven bieden in de moreel spirituele zin.

- (1) Opvallend is dat dergelijke levensbeschouwelijke perspectieven zeer weinig benoemd worden in termen van een duidelijk kader.
- (2) Eén respondent benoemt hoe de relatie met God, het lezen in de Bijbel, en daarbij mediteren over de inhoud, én het hierover spreken met gelijkgezinden van grote betekenis is in diens leven. De inhoud van het geloof biedt leidraad in het leven, bijvoorbeeld in de omgang met anderen.
- (3) Eén respondent benoemt een vegetarische leefstijl te hebben, als verzet tegen dierenleed en de impact van de vleesindustrie op het milieu.
- (4) Overige duidingen zijn niet door de respondenten als een nadrukkelijke levensbeschouwing of leefstijl benoemd, maar als bepaalde morele principes, zoals: zo veel mogelijk te willen hergebruiken met het oog op milieu, het hebben van gedeelde waarden collega's in (vroeger) werk, open staan voor anderen, fatsoenlijk met elkaar omgaan, gelukkig willen zijn, nuttig en productief willen zijn, enzovoort.



RD11 over de rol van religieus geloof in het leven.

"Nou, dat je respect moet hebben voor de schepping, maar dus ook voor ieder mens. Heel veel mensen zijn heel anders. En het is wel heel belangrijk om iedereen dan ook in zijn waarde te laten, zoals die voor zijn leven kiest. Alleen denk ik wel dat de Schepper bepaalde normen, bepaalde geboden, heeft gemaakt."

Afbeelding 2: Vertrouwen op God, fragment uit de collage van RD11

Goed leven in overeenstemming met sterke waarden.

Taylor stelt dat hedendaagse morele intuïties onder te verdelen zijn in drie groepen, namelijk: (1) respect voor het menselijk leven, (2) het streven naar een zinvol bestaan, en (3) het aspect van de menselijke waardigheid. Het respect voor het menselijk leven bestaat vervolgens uit: de notie van algeheel welbevinden; vrijheid en zelfbeschikking; het vermijden van lijden; en het ervaren van fijne dingen. Een zinvol bestaan wordt hedendaags vooral gezocht in het alledaagse van het gezinsleven, en in productiviteit en groei. Het streven naar de menselijke waardigheid is nauw verbonden met ons zelfbeeld, en heeft betrekking op hoe we onszelf waarderen, en hoe anderen dat doen en omzetten in interacties.

Algeheel welbevinden

Over de toestand van lichamelijke en geestelijke integriteit, welzijn en gezondheid zeggen de respondenten het volgende.

- (1) Bij veel respondenten is sprake van verminderd mentaal en/of lichamenlijk welbevinden, wat de reden is voor hun deelname aan dagbesteding.
- (2) Zaken die het algeheel welbevinden volgens de respondenten bevorderen zijn: sport en bewegen, stilte, natuur, rust, eigen tempo bepalen, een dag-en/of weekstructuur hebben, toegang hebben tot 'veilige havens', ergens bij horen, voldoende geld hebben.

- (3) Belemmerend voor het algeheel welbevinden zijn zaken als: gebrek aan een gevoel van zingeving, 'regeldruk' en controle die ervaren wordt vanuit uitkeringsinstanties, het denken in hokjes door de zorgverzekeraars/diagnoses, gemis van belangrijke anderen.

RD10 over het bevorderen van algeheel welbevinden.

"Ik denk... Sociale contacten. Dat is één! En dat je goed voor je lichaam zorgt. Dat je goed sport. Goed eet. Gezond eet. En dat je gewoon van kleine dingetjes blij wordt! Dingen die je fijn vindt, waar je geen rot gevoel bij krijgt."

Vrijheid en zelfbeschikking

Met betrekking tot het vrij zijn van dwang, eigen keuzes met betrekking tot allerlei aspecten van het leven mogen maken, en de consequenties die daarbij horen, spelen voor respondenten de volgende zaken een rol.

- (1) Zelfstandig wonen met minimale en liefst geen begeleiding. Overigens wonen de meesten zelfstandig, alleen of met partner. Een enkeling nog bij de ouders, maar er liggen dan plannen voor begeleid wonen.
- (2) Zelfbepaalde daginvulling en daarbij doelen hebben.
- (3) Beschikken over voldoende geld. Meerdere keren noemen respondenten dat ze ervan overtuigd zijn dat hun uiteindelijke geluk daar niet vanaf hangt, maar dat ze wel voldoende geld moeten hebben om geen stress te ervaren met betrekking tot rond kunnen komen. Eén respondent ervaart veel stress omdat vanwege financiële afhankelijkheid van de bijstand, en hoge druk om daar weer uit te raken, terwijl dat niet waarschijnlijk is.
- (4) Mobiel zijn. Dit wordt genoemd door een respondent met een mobiliteitsbeperking, maar ook door anderen: zelf kunnen gaan en staan waar je wilt geeft vrijheid.
- (5) Consequenties van keuzes voor bijvoorbeeld het welbevinden. Een respondent vertelt dat een avond op stap gaan meestal betekent dat de dagen daarna meer rust voor herstel nodig is. Maar de vrijheid om die keuze te hebben wordt erg belangrijk gevonden, inclusief het omgaan met die consequenties.
- (6) Omgaan met vrijheid en eigen keuzes op de dagbesteding. De meeste respondenten ervaren het als plezierig dat ze op de dagbesteding iets kunnen doen dat bij ze past, of dat mogen ontdekken. Een enkeling benoemt daarbij wel dat die vrijheid er soms toe leidt dat respondent tot niets komt, en daar dan last van heeft.



RD3 over vrijheid en zelfbeschikking in het zoeken naar mogelijkheden terwijl men in de bijstand zit en daarom niet zomaar iets mag ondernemen.

"[...] aan de ene kant wordt het dus heel erg gezegd van: je eigen autonomie, en je moet het zelf allemaal voor elkaar krijgen - dat is hoe de maatschappij elkaar zit. Maar tegelijkertijd mág je eigenlijk helemaal niks."

Afbeelding 3: 'Diamondpainting' werkstuk voor rust en ontspanning van RD16

Vermijden van lijden

Bij vermijden van lijden gaat het om het voorkomen of uit de weg gaan van psychisch en/of lichamelijk leed.

- (1) Met het oog op herstel wordt benoemd dat in eerste instantie het vermijden van het lijden heel belangrijk is. Want er moet eerst weer wat ruimte en rust ontstaan om bepaalde problemen aan te gaan.
- (2) Ook wordt benoemd dat juist het praten over problemen met anderen heel belangrijk is, en daarmee het lijden dus juist niet uit de weg moet worden gegaan. Hierbij wordt aangegeven dat dat afhankelijk van de situatie een hulpverlener, een ervaringsdeskundige of iemand die wat afstand tot je heeft kan zijn.
- (3) Sommige jongere respondenten hopen dat het ze gaat lukken om uiteindelijk werk te vinden waar ze niet overprikkeld raken of stress ervaren, omdat ze weten dat ze dan niet goed functioneren. Ze zoeken dus naar plekken om productief te zijn op een manier die samengaat met het vermijden van voor hun bekende vormen van lijden.
- (4) Verder spreken de respondenten over de manieren waarop ze met hun lijden omgaan, zoals: conflicten vermijden, rust zoeken, dagdromen, fijne dingen doen, positief kijken naar alledaagse dingen, enzovoort.



Afbeelding 4: Rust en ontspanning, fragment uit de collage van RD7

Fijne dingen

De categorie 'fijne dingen' is gebruikt om sterke en zwakke waarderingen van elkaar te kunnen onderscheiden. Het gaat hierbij om zaken die voor plezier, ontspanning of genot worden geconsumeerd of ondernomen (zogenaamde zwakke waarderingen).

- (1) Een paar respondenten hebben laten blijken het moeilijk te vinden om fijne dingen in hun leven structureel een plaats te geven.
- (2) De meeste respondenten doen dat wel en dan gaat het om dingen als: contact met belangrijke anderen, hobby's, gebruik maken van multimedia, reizen of vakantie, plezier hebben van een huisdier, creatief bezig zijn, sport en beweging, genieten van buiten zijn, etcetera.
- (3) Soms worden fijne dingen puur als genot of plezier omschreven, maar vaak ook in verband gebracht met herstel, als investering in de relaties met belangrijke anderen, of om eigen kwaliteiten te benutten of te ontwikkelen.

RD13 over wat het leven fijn maakt en over de belangrijkste randvoorwaarden daarbij.

"Leuke dingen doen natuurlijk. Maar wel aangepast op mijn psychische problemen. Dat kan van alles zijn wat niet te veel stress oplevert. Wat te druk is dat vermijd ik liever. Maar voor de rest is het gewoon, ja, gelukkig zijn natuurlijk! Dingen doen die je leuk vindt."

Gezinsleven

Met gezinsleven wordt bedoeld op de sterke waardering voor het moderne ideaal van het gezin als samenlevingsvorm, en daarmee als bron van zingeving. In dit onderzoek gaat het dan om samenleven met een partner en/of anderen. De reflecties van de respondenten hierover hebben betrekking op:

- (1) De ervaring van een thuisgevoel.
- (2) Een eigen gezinsleven vormen, door bijvoorbeeld op het punt staan om het ouderlijk huis te verlaten, zelfstandig te wonen, wonen met huisgenoten, of graag een partner willen vinden om het leven mee te gaan delen.
- (3) Spijtgevoelens, want vroeger niet veel bij de kinderen geweest toen deze klein waren; het stigma op geen kinderen hebben of kunnen krijgen; buurtgezin zijn (vrijwillig een aantal dagdelen per week steungezin zijn voor een ander gezin uit de wijk); gemis ervaren van een partner of kinderen; vervulling van deel uitmaken van een gezin.

6



RD12 over het dominante ideaal van het gezinsleven en het daarover moeten verantwoorden wanneer men daar niet aan voldoet.

"En trouwens... Ook met betrekking tot het niet-hebben van kinderen, daar loop ik ook met regelmaat tegenaan. Dat je dan tot een soort van verantwoording geroepen wordt. [Inmiddels] krijg je die vaak minder vaak, maar toch nog heb je wel eens van: 'ach, je bent nog jong', of: 'het kan nog'. Vind ik soms wel storend."

Afbeelding 5: Bladzijde uit levensspreukenboekje gemaakt door RD12

Productiviteit en groei

Deze sterke waardering omvat het hedendaagse ideaal dat productief zijn en persoonlijke en/of professionele ontwikkeling doormaken, uitdrukkingen van een goed leven zijn. Met betrekking tot dit aspect spreken respondenten over de volgende zaken:

- (1) Respondenten die qua leeftijd in het arbeidsmatige leven passen, benoemen hun behoefte om zinvol werk of een opleiding kunnen doen. Ook ervaren zij in sommige gevallen schaamte bij zichzelf, en onbegrip door anderen wanneer dat niet lukt.
- (2) Hierdoor wordt hun gevoel van waardigheid soms aangetast: het gevoel niet echt mee te tellen.
- (3) Er wordt benoemd dat men druk ervaart vanuit systemen van de samenleving om aan de norm te voldoen, en de verlamme werking van deze systemen.
- (4) Ook wordt de gejaagdheid in de samenleving benoemd als een obstakel.

RD1 over het niet kunnen voldoen aan de dominante norm van productiviteit en persoonlijke groei.

"Het zelfrespect hangt in deze samenleving natuurlijk heel erg van werk af. Het eerste wat mensen aan je vragen is: wat doe je? Maar dat is wel een vraag die heel veel zenuwen opwerpt voor mij. En dat blijft. En daar kan ik nog niet heel goed mee omgaan. Het voelt toch als een stukje falen. Stukje schaamte. Stukje bang zijn dat die persoon je daarom ineens anders inschat, terwijl je misschien daarvoor een leuk gesprek gehad."

Waardigheid

Waardigheid heeft betrekking op het gevoel van een welwillende, gelijkwaardige houding in het contact met anderen van deze anderen. Bij de respondenten speelt waardigheid op bij zaken als:

- (1) Aanwezig zijn in de publieke ruimte. Een respondent vertelt soms moeite hebben met de hoeveelheid prikkels in bijvoorbeeld een supermarkt. En dat als daardoor het gedrag wat verandert, de respondent het gevoel heeft dat mensen gaan staren of vermijden, in plaats van dat zij steun bieden.
- (2) Erbij horen is een thema gerelateerd aan waardigheid dat bijvoorbeeld speelt bij een lidmaatschap van een reguliere sportclub. Een respondent vertelt

dat dit vanwege een lichamelijke beperking niet mogelijk is, en dat deze daardoor aangewezen is op een speciale sportclub, waar bovendien geen leeftijdgenoten komen.

- (3) In het algemeen geven respondenten aan net zoals andere mensen te willen leven. Het gaat dan om reeds genoemde zaken zoals: het hebben van (vrijwilligers)-werk, het doen van een opleiding, of zelfstandig wonen. Want wanneer dat lukt verwacht men gelijkwaardiger benaderd te worden door de ander.
- (4) Ook vertellen enkele respondenten over negatieve ervaringen in hun leven waarin zij op school of op werk gepest zijn vanwege anders zijn.



RD15 over hoe de waardigheid aangetast wordt in de publieke ruimte, door het onzichtbaar maken van mensen met een beperking.

"Toen heb ik een tijdje in de brasserie gewerkt. [...] Ja, dan zagen ze daar mensen met een beperking in de bediening, met een begeleider erbij. Sommige [klanten] gingen klagen. En dus moesten wij weg daar. Dat heb je met een beperking... Daar is een werkleider bij. En op een bepaalde manier zie je dat toch. De mensen [klanten] vonden dat niet fijn om naar te kijken."

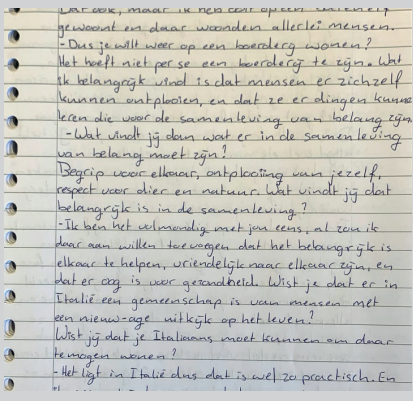
Afbeelding 6: Tekening over onrust door zorgen en stilte door RD15

Zelfbeeld

Het zelfbeeld heeft betrekking op het besef van doen en laten waarmee mensen denken respect van anderen op te wekken. Zaken die respondenten vertellen over hun zelfbeeld zijn:

- (1) Persoonlijke eigenschappen zoals 'ondernemend', 'creatief' of 'slim' zijn, en de mate waarin het lukt en bepaalde omstandigheden of fases van het leven zichzelf te zijn met die eigenschappen. De ervaring dat dat op een bepaald moment niet lukt duidt op vervreemding van zichzelf.
- (2) Algeheel positief of negatief oordeel over zichzelf hebben.

- (3) Schuldgevoelens naar familie, partner, vrienden of zichzelf, als gevolg van niet goed kunnen functioneren, te weinig te bieden hebben.
- (4) Met name bij de jongeren respondenten wordt ook gedacht over een identiteit betrekking hebbend op relaties, sekse, beroep, hobby's, etcetera.
- (5) Gevolgen van predicaten zoals 'arbeidsongeschikt' of diagnoses voor het zelfbeeld.



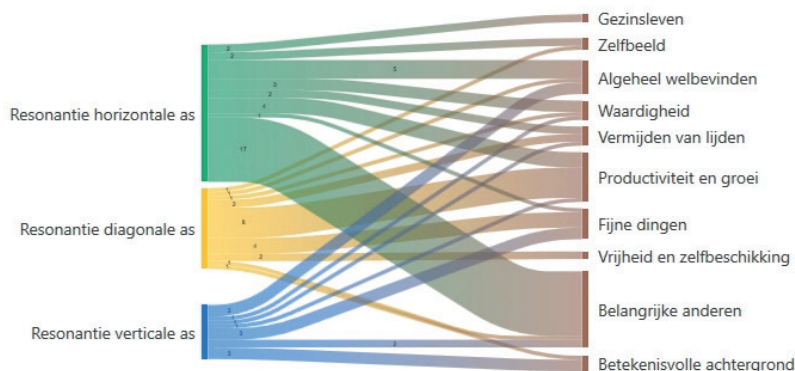
RD14 over een positief zelfbeeld samenhangt met productiviteit en persoonlijke groei.

"Vooral voor mezelf. Omdat ik mijn eigenwaarde daaraan vast wil knopen. Want als ik dan een gewone baan zou hebben, nadat ik een opleiding heb gedaan, dan voldoe ik aan een norm van de samenleving. En dan is het volgens mij makkelijker om naar jezelf te kijken, omdat je dan in dat opzicht goed genoeg bent."

Afbeelding 7: Fragment uit een dialogisch verhaal over het goede leven door RD14

Resonantie en vervreemding

Rosa's theorie volgend dat resonantie of vervreemding blijk geven van een goed leven of juist het tegenovergestelde ervan, zijn fragmenten waar dat van toepassing is deductief gecodeerd. Resonante wereldrelaties van het subject kenmerken zich door een mate van geroerd zijn door de ander of het andere, dat men erdoor in beweging komt, met als gevolg wederzijdse transformatie. Het soort relaties wordt onderscheiden en geordend als resonantie via horizontale, diagonale en verticale assen. Omdat resonant of vervreemdend evaluerende en waarderende begrippen zijn, staan ze niet los van een bepaalde inhoud. Deze inhoud is aan de hand van de coderingsmatrix van de aspecten van het goede leven gecodeerd, en wanneer die fragmenten blijk geven van resonantie, zoals gedefinieerd, zijn ze ook nog deductief gecodeerd als 'resonantie' met de betreffende as. Hetzelfde geldt voor de toepassing van de code 'vervreemding'. Vervolgens is gekeken welke assen van resonantie voorkomen met welke aspecten van het goede leven. Dat levert het volgende beeld op.



Figuur 4: Sankey diagram van resonantie afgezet tegen aspecten van het goede leven.

De Sankey diagram (zie figuur 4) is een weergave van het tegelijkertijd voorkomen van resonantie-assen (Rosa) met de aspecten van het goede leven (Taylor), en de mate waarin dit verhoudingsgewijs zo is. Opgemerkt kan worden dat voorbeelden van resonantie via de horizontale-as het meest genoemd zijn. Minder frequent worden resonante ervaringen via de diagonale as genoemd, en ervaringen via de verticale-as het minste. Hoewel terughoudendheid geboden is vanwege de kleine groep respondenten, is te zeggen dat resonante wereldrelaties of het gebrek daaraan vooral ervaren worden in het contact met anderen. Bezien vanuit de theorie is het voor de hand liggend dat bepaalde aspecten van het goede leven meer of minder verband houden met bepaalde assen van resonantie. Dit komt omdat Rosa's theorie ook gegrond is op Taylors werk, en hij min of meer de aspecten van het goede leven indeelt in de assen van resonantie. Dit neemt niet weg dat bepaalde aspecten van het goede leven echter langs verschillende assen betekenis kan worden gegeven door het subject. De analyse aan de hand van het Sankey diagram brengt dat in beeld. Zo valt eruit op te maken dat resonantie langs de horizontale as in de vorm van relaties onderhouden met belangrijke anderen als heel belangrijk wordt gezien. Uit de fragmenten blijkt dat het hebben van die relaties een doel op zichzelf is, en niet zozeer een middel tot iets anders. In mindere mate blijken horizontale resonante relaties betrekking te hebben op algeheel welbevinden, productiviteit en groei, en waardigheid. Diagonale resonante relaties hebben vooral betrekking op productiviteit en groei, het ervaren van fijne dingen, vermijden van lijden, en vrijheid en zelfbeschikking. Verticale resonante relaties komen voor in fragmenten die gaan over: betekenisvolle achtergronden als spiritueel kader, fijne dingen, vertrouwen en hoop met het oog op algeheel welbevinden, en het delen van deze verticale wereldrelaties met belangrijke anderen.

Resonantie langs de horizontale as

Resonantie langs de horizontale as heeft betrekking op persoonlijke relaties met anderen en met huisdieren, en met onbekenden in de politieke zin. Respondenten benoemen de volgende horizontale resonante relaties.

- (1) Contact hebben met (oud-)collega's waarmee je plezier kunt hebben, terwijl je vanuit gedeelde waarden aan een gezamenlijk doel werkt, of dat vroeger deed.
- (2) Contact met vrienden om te ontspannen, fijne dingen te doen, voor een goed gesprek of steun, en voor het delen van uitingen met betrekking tot bepaalde waarden.
- (3) Resonantie wordt ook gevonden in het gezinsleven. Respondenten benoemen hierbij zaken als: je thuis voelen; er zijn voor je (klein)kinderen, partner en huisdieren, maar ook in de vorm van zorgen voor andermans kinderen (buurtgezin, neefjes en nichtjes); fijne dingen doen; een gevoel van zingeving.
- (4) Ook met andere deelnemers op de dagbesteding worden momenten van resonantie ervaren: ze voelen zich vaak begrepen; er is veel vriendelijkheid en gezelligheid; en de diversiteit is vaak groot waardoor het anders-zijn nauwelijks een kwestie is, in vergelijking met de samenleving buiten de zorgboerderij. Een aantal respondenten spreekt in dit verband over een gewenste toestand van meer openheid voor diversiteit in de samenleving, op basis van bijvoorbeeld een eigen pestverleden.
- (5) Een aantal respondenten spreken het verlangen uit naar een intieme relatie met een partner om het leven mee te delen, plezier mee te hebben, en een thuis op te bouwen.

RD1 over hoe het hebben van werk de mogelijkheid tot horizontale resonante wereldrelaties biedt, in de vorm van contact met collega's.

"Ja. Maar ik heb wel heel lang gewerkt, dus ik weet ook hoe dát is. [...] ik mis het hebben van collega's en de gedeelde waarden die je voelt als je werkt. Ja, en ook de lol die je hebt!"

Resonantie langs de diagonale as

Hierbij gaat het om de verhouding van het subject tot activiteiten en objecten, en tot dieren wanneer deze gezien worden als een middel tot een doel. Respondenten benoemen de volgende aspecten horende bij diagonale wereldrelaties.

- (1) Fijne dingen, als ontspanning of met het oog op algeheel welbevinden die genoemd worden zijn activiteiten als: sport en bewegen; tuinieren; lezen; schrijven; gamen; films en series kijken; beeldende kunst maken (graffiti, schilderen, tekenen et cetera); fotografie; uitgaan, reizen en op vakantie gaan, enzovoort.
- (2) Zowel (vrijwilligers)werk buiten de dagbesteding, taken op de dagbesteding, als creatieve of hobbymatige activiteiten worden ervaren als zingevend, en als vorm van productief zijn en persoonlijke groei.
- (3) Een aantal respondenten noemt een opleiding doen als wens en koppelt dit aan een gevoel van waardigheid en een positief zelfbeeld.



Afbeelding 8: Fragment uit een collage over het goede leven door RD9

Resonantie langs de verticale as

Deze categorie beschrijft de verbondenheid die men ervaart in de verhouding tot moreel spirituele achtergronden, of verbeeldingen daarvan. Respondenten noemen de volgende relaties langs de verticale as.

- (1) De natuur wordt door veel respondenten opgemerkt als een belangrijke bron om zichzelf te zijn of te hervinden. In dit verband wordt gesproken over zaken als: rust; frisse lucht; ruimte; wijds zicht; stilte; dieren; kleuren; de helende werking van de natuur.
- (2) Een enkeling benoemt de regionale geschiedenis en bijbehorende filosofieën als bron van inspiratie, en als iets fijns om me bezig te zijn.
- (3) De band met de Schepper wordt ook genoemd door een respondent. Lezen in de bijbel, daarover mediteren, en de inzichten daaruit toepassen in het dagelijks leven geven houvast en betekenis aan de dingen.
- (4) Vegetarisme wordt door een respondent benoemd als leefstijl, en als bron van inspiratie om goed te leven.
- (5) Vitaal zijn door middel van sport en beweging, en goede voeding wordt ook opgemerkt als een hoger doel, met bepaalde keuzes en gedragsveranderingen tot gevolg.



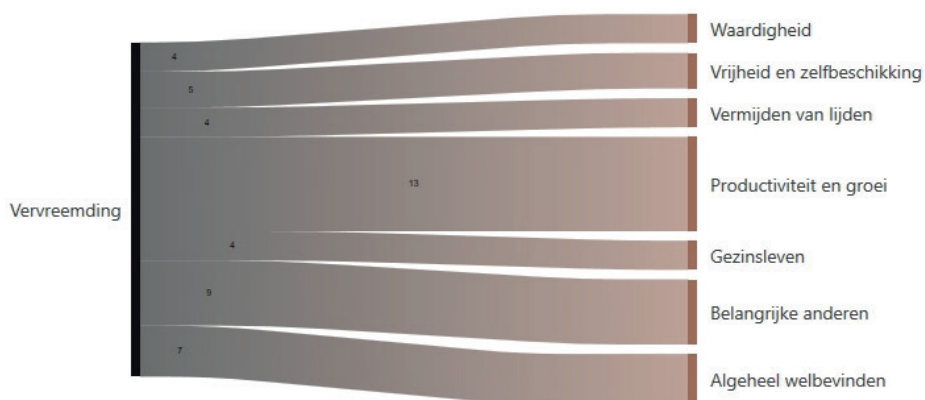
RD1 over de natuur als verticale as voor resonantie.

"[...] ik zocht een plek, zoals dit, waar je het weidse, de kleuren van de bomen... het doet iets met je. Het doet iets met je systeem. Met iets rust. Wat ik heel hard zoek. Ik moet ontspannen. [...] een stukje natuur, die een beetje helend werkt. Ja..."

Afbeelding 9: Fragment uit een collage over het goede leven door RD1

Vervreemding

Vervreemding is gedefinieerd als het omgekeerde van resonantie. Vervreemding betreft een toestand van relatieloosheid tussen subject en wereld, gekenmerkt door verstilling oplopend tot het andere ervaren als bedreiging.



Figuur 5: Vervreemding en aspecten van het goede leven.

In deze diagram is te zien welke fragmenten gecodeerd zijn als ‘vervreemding’ in combinatie met een van de aspecten van het goede leven. Enkele aspecten van het goede leven zijn helemaal niet samen met vervreemding gecodeerd, en komen daarom ook niet voor in het diagram, te weten: zelfbeeld, fijne dingen, en betekenisvolle achtergrond. Duidelijk naar voren komt dat productiviteit en groei meermaals geassocieerd is met vervreemding, en in iets mindere mate belangrijke anderen en algeheel welbevinden.

Over vervreemde relaties met de wereld om hen heen zeggen de respondenten het volgende.

- (1) Vervreemding in de vorm van een gemis wordt door een deel van de respondenten ervaren op het vlak van: het hebben van een partner; passend werk; het gevoel nuttige bijdrage te leveren aan de maatschappij; en een enkele respondent heeft aangegeven helemaal geen contact meer met diens kinderen en ex-partner te hebben.
- (2) Met betrekking tot waardigheid ervaren een aantal respondenten vervreemding als het gaat om geen lid kunnen zijn van een gewone sportclub, maar enkel van een sportclub voor mensen met een (lichamelijke) beperking.
- (3) Ook wordt herhaaldelijk onbegrip onder familie en vrienden met betrekking tot het niet hebben van regulier werk of opleiding ervaren als een negatief effect op het gevoel van waardigheid.
- (4) Procedures en instituten die over uitkeringen en persoonsgebonden budgetten gaan werken belemmerend voor het herstel en de creativiteit van een aantal respondenten. Zo geven zij aan voortdurend druk te voelen vanuit

de regels, bang te zijn om fouten te maken waar ze op worden afgerekend, en durven ze geen initiatieven te nemen richting zelfstandig ondernemen. Ook wordt er ervaren dat het bijna niet mogelijk is om vanuit een leven met een uitkering een deeltijdopleiding te gaan doen (tenzij men onder de Wajong-regeling valt).

- (5) Tempo (van bijvoorbeeld werk) en algehele gerichtheid op snelheid en efficiëntie in de samenleving zijn voor een aantal respondenten ook problematisch. Er is behoefte om bijvoorbeeld werk te vinden waar het tempo omlaag kan. En als een meer algemene kritiek benoemen enkele respondenten dat mensen zo weinig tijd hebben voor elkaar, veel te volle agenda's hebben en te veel op hun smartphones bezig zijn. Volgens hen gaat dat ten koste van echt contact.
- (6) Voor een aantal respondenten met een psychische kwetsbaarheid geldt dat zij ervaren (hebben) vervreemd van zichzelf te zijn. Rust en herstel, en soms ook medicatie zien zij als fundamenteel belangrijk om doelen te stellen of te verwezenlijken.



Afbeelding 10: Natuurfotografie en contact maken collage door RD2

6.11.2 De rol van de samenleving volgens deelnemers en zorgboerderijen

Aan de respondenten is ook gevraagd in hoeverre zij vinden dat ze de mogelijkheden hebben in de samenleving om een goed leven te leiden. Hierbij is uitgegaan van Nussbaums theorie dat een goed leven betekent mogelijkheden hebben als individu om te zijn wie je wilt zijn, en te doen wat je wilt doen. In de data-analyse zijn vanuit de theorie deductief fragmenten gecodeerd die betrekking hebben op (1) dat deelnemer-respondenten vinden voldoende toegang tot essentiële mogelijkheden te hebben in de samenleving, en (2) in hoeverre deelnemer-respondenten menen te beschikken over aangeboren en/of aangeleerde vermogens om de mogelijkheden te kunnen benutten.

6.11.2.1 Visie van deelnemers op de rol van de samenleving.

6

Essentiële mogelijkheden in de samenleving

In grote lijnen valt op dat de jongste respondenten (16-25 jaar) vertrouwensvol spreken over de mogelijkheden die de samenleving hen biedt, met als kanttekening dat zij het idee hebben dat veel werkgevers nog veel stappen moeten zetten om daadwerkelijk aangepaste werkomstandigheden voor hen te creëren, en dat het belangrijk is dat de (directe) samenleving goed geïnformeerd is over de mogelijkheden en grenzen van mensen, in het bijzonder bij onzichtbare beperkingen. De middelste leeftijdsgroep (26-49 jaar) spreekt zich bezorgd uit over de druk die zij voelen om iets productiefs te moeten bijdragen aan de samenleving, dat zij daardoor stress ervaren en dat de uitkeringssystemen en controlerende instituties daarbij belemmerend werken. De oudste groep (55-71 jaar) spreekt vooral uit dankbaar te zijn voor de fundamentele mogelijkheden of voorzieningen die zij zien en/of zelf genieten, vinden dat mensen te veel klagen en gejaagd zijn, en hechten groot belang aan de kunst van het tevreden zijn.

Naast deze algemene noties laat de systematische analyse een aantal bevindingen zien, onderverdeeld in vier categorieën: (1) werk, opleiding en inkomen, (2) toegang tot zorg, (3) intolerantie in de publieke ruimte, en (4) algemene reflecties die ook minder uit persoonlijke verhalen zelf voor leken te komen, maar meer als (politieke) mening verkondigd werden door de respondenten.

Werk, opleiding en inkomen:

- (1) Er zijn onvoldoende mogelijkheden voor beschut werk voor mensen met een onzichtbare/psychische kwetsbaarheid. Dit lijkt beter geregeld te zijn voor mensen met een structurele lichamelijke of verstandelijke beperking.
- (2) Het proces van krijgen van een bijstandsuitkering, en het onderzoeken van andere mogelijkheden zoals een Wajonguitkering, wat weer betere mogelijkheden biedt in het perspectief van zinvolle dagbesteding, is erg pijnlijk, maar wel noodzakelijk.
- (3) Een basisinkomen zou bevrijdend werken, omdat dat minder als repressie ervaren wordt, en stimuleert om zelf weer wat te ondernemen.
- (4) Ook al mag je in het algemeen jezelf zijn: op de werkvloer is dat al snel een probleem omdat je dan niet productief genoeg bent.
- (5) De verschillende uitkeringsvormen werken ongelijkheid in de hand, omdat een werkgever voor de ene beschutte werkplek wel geld krijgt, en voor een andere niet of minder. Dat geldt ook voor de mogelijkheden tot het volgen van een opleiding.
- (6) Mensen op beslisfuncties, zoals zorgconsulenten van de gemeente, hebben te weinig verstand van zaken en doelgroepen. Het gebeurt te vaak dat ze de plank volledig misslaan, met nog meer ellende voor de cliënt als gevolg.

RD7 over een gewenste arbeidsmatige toekomst.

"[...] Ik ben nu ook niet voor een diploma aan het gaan, wel voor een certificaat. Dus als ik ergens ga werken dan zeg ik ook: ik heb geen diploma's, maar je hoeft me ook niet dik te betalen, ik wil gewoon dat ik gelukkig ben hier. En natuurlijk wel dat ik rond kan komen."

RD8 over hoe de huidige Participatiewet het volgen van een hogere opleiding beperkt, en daarmee een negatief effect heeft op diens toekomstperspectief.

"Participatiewet moet ook zorgen dat je juist toegang hebt tot opleidingen, en ook desnoods hogere opleidingen, zodat die je vooruitgang bieden. [Nu is het] van: zorg maar dat ze weer iets gaan doen. Dat kan op korte termijn werken. Om ze zo snel mogelijk door te schuiven. Maar op langere termijn kan heel veel fout gaan, en dan val je tussen wal en schip."



Afbeelding 11: Beelden uit fotopresentatie over het goede leven door RD8

Toegang tot zorg:

- (1) Er is onvoldoende zorg, zoals in verpleeghuizen, voor iedereen die het nodig heeft.
- (2) Er wordt te veel beroep gedaan op mantelzorg, waardoor de mantelzorgers niet hun eigen leven kunnen leiden.
- (3) Veel voorzieningen zijn geregeld door mensen in bepaalde hokjes te plaatsen, op basis van een diagnose en/of protocol, maar er zijn ook een hoop mensen die eigenlijk net niet in dat hokje passen, en meer flexibiliteit nodig hebben.
- (4) Er is veel goede hulp en ondersteuning mogelijk in Nederland, maar het duurt helaas erg lang voordat je op de goede plek terecht komt. Dat zou beter moeten.

Intolerantie in de publieke ruimte:

- (1) In de publieke ruimte is nog veel intolerantie voor afwijkend gedrag, bijvoorbeeld wanneer de hoeveelheid prikkels in de supermarkt leiden tot opvallend gedrag als gevolg van opgebouwde spanning. Omstanders weten vaak niet wat ze moeten doen. Of voor een beschutte werkplek bij de reguliere horeca, waar klanten dan gaan klagen omdat ze het geen prettig gezicht vinden dat er iemand met een beperking en een werkbegeleider rondloopt.

Bijgevolg is de betreffende horecagelegenheid gestopt met het bieden van zulke werkplekken.

- (2) Er zijn wel speciale sportclubs voor mensen met een beperking, maar het is lastig en soms onmogelijk om lid te worden van een gewone sportclub wanneer iemand met een beperking dat liever zou willen, vanwege het algehele gevoel van erbij horen en niet geïsoleerd te worden vanwege je beperking.

Algemene reflecties:

- (1) Het is moeilijk om verbinding te krijgen met mensen in de samenleving omdat deze zo individualistisch op succes gericht is.
- (2) Er is gebrek aan voldoende woonruimte en voldoende inkomen om fatsoenlijk rond te komen voor veel mensen.
- (3) Er zijn fijne mogelijkheden voor een kleine vakantie in eigen land, inclusief het realiseren van aangepaste voorzieningen, zoals het huren van een aangepaste fiets.
- (4) De snelheid en gejaagdheid in de samenleving is te groot. Daardoor is er te weinig contact met elkaar, zelfs thuis.
- (5) Er wordt te veel geklaagd. Er zijn zoveel instanties waar men hulp kan krijgen.

Mogelijkheden kunnen benutten

Om essentiële mogelijkheden te kunnen benutten in de samenleving hebben mensen aangeleerde en aangeboren vermogens nodig (persoonlijke eigenschappen, vaardigheden, etc). De respondenten kijken als volgt naar hun vermogens om de essentiële mogelijkheden in de samenleving te kunnen benutten.

- (1) De bevestiging, feedback, aanmoediging en steun van anderen is belangrijk want helpend, ook van onbekenden in de publieke ruimte zoals in de supermarkt of op straat. Omgekeerd is afwijzend, negerend of pestgedrag funest voor het zelfvertrouwen en het benutten van eigen mogelijkheden in de samenleving.
- (2) Soms staan vermeende en ervaren verschillen met anderen het benutten van eigen vermogens in de weg. Het gevoel disfunctioneel te zijn overheerst dan. Zicht op eigen kwaliteiten, en dit in het hier-en nu kunnen beseffen, helpt.
- (3) Lage werkdruk, het eigen tempo mogen bepalen, en eventueel een prikkelarme en/of anderszins aangepaste werkomgeving worden genoemd als randvoorwaardelijk om te kunnen floreren. Ook wordt daarbij benoemd

- dat dit op de zorgboerderij goed kan, en dat men denkt dat dit op reguliere werkplekken vaak niet het geval is.
- (4) Respondenten die zich angstig, gestrest of overspannen voel(d)en merken op dat die spanning eerst opgelost of onder controle moet zijn, dat er sprake moet zijn van een bepaalde geestelijke stabiliteit voordat zij met vertrouwen in hun eigen mogelijkheden buiten de dagbesteding (weer) kunnen gaan werken of iets dergelijks. In dat verband is het belangrijk om niet te snel allerlei doelen te stellen, of dat bijvoorbeeld gemeentelijke instanties daarom vragen. Dat werkt averechts, want dan overheerst die prestatiedruk de rust die nodig is voor herstel.
- (5) Sommige respondenten, met name die in een leef-werkgemeenschap naar dagbesteding gaan, spreken over hun taken op dagbesteding als over hun werk, en een enkeling beschouwt die gemeenschap als diens samenleving. Opvallend is dat deze persoon enerzijds duidelijk aangeeft gelukkig te zijn op deze manier, maar eigenlijk ook vindt dat volledig zelfstandig wonen (nu nog met een beetje begeleiding) nog zou moeten. Desgevraagd geeft de respondent aan dat het eigenlijk niet hoeft, maar dat het toch een groter gevoel van zelfstandigheid oplevert, naar verwachting.



Afbeelding 12: Fragment uit collage en schilderwerk over het goede leven door RD4

Visie van zorgboerderijen op de rol van de samenleving bij de realisatie van het goede leven

Wat de zorgboerderijen zien als rol van de samenleving bij de realisatie van het goede leven is hieronder per zorgboerderij beschreven.

Zorgboerderij 1.

De zorgboerderij is zich bewust van haar rol in het grotere aanbod van psychische hulp, en neemt deze rol zeer serieus, ook al staat deze budgettair gezien onder grote druk:

[...] we richten ons op wat we wél kunnen doen, en daarmee merk je dat je het leven van mensen in ieder geval al een stuk leefbaarder maakt. En dat je [...] toch aanzienlijk minder opnames hebt voor zover ik kan inzien. En dat mensen toch beter in hun vel komen. En soms is het echt wel een beetje de status quo handhaven, dat het niet erger wordt. (Medewerker RM1)

Als het gaat om uitstroombmogelijkheden naar een productief arbeidsmatig leven, lijkt het erop dat de zorgboerderij realistisch is, omdat een deel van de deelnemers al zoveel heeft meegemaakt dat de lat echt laag moet worden gelegd, áls er al een lat moet worden gelegd. Ook is ze kritisch op het eenzijdige beeld dat in de samenleving gepropageerd wordt van het hebben en houden van een reguliere baan als realisatie van het goede leven:

[...] bij een aantal mensen speelt het wel degelijk: dat ze het ontzettend moeilijk vinden dat ze voor hun gevoel pas meetellen in de samenleving als je een baan hebt, een auto en een eigen huis. Ja, daar worden sommige mensen wel depressief van. [...] En kwaliteit van leven bestaat natuurlijk uit veel meer dan dat. En daar zitten mensen wel degelijk in gevangen want ze hebben die vergelijking wel meegekregen van vroeger. Bijna iedereen krijgt dat beeld toch mee. En dan voel je dus dat je niet voldoet aan het geheel. 95% van de mensen krijgt dat mee, dat plaatje, zo van: zo hoort het! (Medewerker RM1)

De zorgboerderij ziet zich als een eiland in de samenleving om juist die mensen die continu stress ervaren aan bovenstaand productiviteitscredo een kalm alternatief te bieden: “een veilige haven waar mensen kunnen bijtanken en hopelijk een stuk heling kunnen vinden”. In de uitvoering lopen ze tegen belemmeringen aan wegens slechte communicatie met Zorgkantoren en contacten in de PGB-keten: bureaucratie en onvoldoende mensen die begrijpen wat er precies haalbaar is voor de doelgroep en waarom nu juist plekken als deze zo wezenlijk zijn. Gemeentes zijn steeds meer kwaliteitseisen gaan stellen maar betalen onvoldoende, met grotere groepen als gevolg, om toch de financiële lasten te kunnen dragen. En dat drukt weer op de kwaliteit.

Positief is dat ketenpartners die op bezoek zijn geweest enthousiast zijn over de plek en vaak wat beter gaan begrijpen wat de bedoeling van de zorgboerderij is, en wat voor sommige deelnemers haalbaar is.

Zorgboerderij 2.

Over de rol van de zorgboerderij in de samenleving zegt de medewerker dat het naar de zorgboerderij gaan voor velen betekent dat ze tenminste nog, of weer, met één been in de samenleving staan, in plaats van thuis weg te kwijnen: “Voor sommige mensen is zo’n boerderij echt een tweede thuis. Een reden om voor op te staan. Een manier om zelfredzaam te blijven, of meer zelfredzaam te worden na een hersenbloeding bijvoorbeeld” (Medewerker RM2).

Door het ritme van naar dagbesteding gaan, worden mensen vaak ook weer positiever en zekerder van zichzelf waardoor ze überhaupt weer meer gaan ondernemen in hun leven. Dit bewustzijn is er duidelijk bij de begeleiding en ook bij deelnemers, blijkt uit de gevoerde gesprekken. Maar er heerst ook een waardeoordeel in de lokale samenleving over zorgboerderijen, of in ieder geval de angst daarvoor:

[...] ik zie ook dat het soms beklemmend werkt, bijvoorbeeld voor mensen uit het dorp die iemand kennen die hier zit, dan is het al snel van: ‘dat is net een gekkenhuis. Daar wil ik niet naartoe!’. Je ziet dan dat mensen hier uit het dorp voor een zorgboerderij twee dorpen verderop kiezen. (Medewerker RM2)

Ook heeft de zorgboerderij een rol in informatie en voorlichting over allerlei doelgroep gerelateerde zaken. Dit is georganiseerd in maandelijkse bijeenkomsten voor lotgenotencontact, samen met de gemeente.

Als deelname aan dagbesteding dus opgevat wordt als meedoen aan de samenleving- en niet als daarbuiten-, kunnen we zeggen dat de zorgboerderij bijdraagt aan het creëren van essentiële mogelijkheden in de samenleving, op een overzichtelijke veilige manier, passend bij de levensfase van de meeste deelnemers. Deze stimulans is vooral gericht op de beleving en acties van de deelnemer, en enigszins via voorlichting en de lotgenotengroep gericht op de maatschappij. Dit is een interessant punt voor verdere reflectie omdat de medewerkers van zorgboerderij zich bewust zijn van stigma's die leven in de samenleving en waar sommige deelnemers last van hebben.

Zorgboerderij 3.

Op deze zorgboerderij speelt de ambivalentie met betrekking tot de positie in de samenleving een duidelijke rol. Enerzijds ervaren deelnemers dat bijdragen aan het reilen en zeilen op de zorgboerderij hun werk is, zoals ieder ander ook over diens baan kan spreken. De medewerker noemt het een participatieplek: "Mensen noemen het ook echt: 'ik ga naar werk'. En dat is voor hen denk ik ook hetgeen het moet zijn" (Medewerker RM3). Er heerst een grote mate van taakverantwoordelijkheid én veel begrip en zorg voor elkaar. Zowel medewerkers als deelnemers onderling houden sterk rekening met elkaars mogelijkheden. Anderzijds is er het besef dat de samenleving daarbuiten minder sociaal en flexibel is, en dat speelt vroeg of laat vaak een rol, omdat de meesten toch uiteindelijk door moeten stromen naar scholing of arbeid. De zorgboerderij begrijpt dat het systeem nu eenmaal zo in elkaar zit, en probeert deze jongeren dan ook via arbeidstraining voor te bereiden op die doorstroom. Ze oefenen dan vaardigheden en incasseringsvermogen die nodig zijn om in de reguliere wereld te kunnen functioneren. De medewerker is van mening dat de overgang vaak toch te abrupt of groot is, en dat het erg nuttig zou zijn als de begeleiding van zorgboerderij ook nog een rol kan blijven spelen in de begeleiding op en naar het nieuwe werk om een stevige brug te slaan. Als voorbeeld zegt de medewerker over een jongeman die 18 wordt en leeft met autisme, met betrekking tot zijn opleidingsstage: "Ik vind dat de begeleiding nu al zou moeten instromen bij zijn stage. [...] Dan help je ook aan de andere kant die werkgever om te leren om te gaan met jongens zoals hij. [...] Vertaler, dat ben je eigenlijk" (Medewerker RM3). Volgens de medewerker schieten jobcoaches in zulke trajecten vaak tekort, omdat zij de persoon in kwestie onvoldoende kennen en te veel gefocust zijn op de werktaak en de daarvoor benodigde vaardigheden.

Ook is er volgens de medewerker van de zorgboerderij nog werk te doen in de beeldvorming van anderen in de samenleving, ook bij hen die de beste bedoelingen hebben:

Laatst waren we bij een nieuwe tuinklus. En toen zei de opdrachtgever hoe nobel hij het vond dat we dit deden. [...] Zo zie ik het helemaal niet. Ik ben gewoon op zoek naar een plek waar de jongens lekker hun gang kunnen gaan. [...] Ik vind dat wel lastig. Ik probeer [...] dan ook aan te geven dat deze mensen net als iedereen iets willen doen met hun leven. (Medewerker RM3)

Volgens de medewerker blijkt uit zulke voorbeelden dat het verschil tussen mensen met een beperking en mensen zonder beperking de boventoon voert, in plaats van het besef dat er een klus is die gedaan moet worden, en dat de deelnemers dat kunnen.

De beelden die gemeentes en andere ketenpartners hebben van hoe zorgboerderijen bijdragen aan een goed leven hebben bijstelling nodig, aldus de medewerker:

Gemeentes zien zorgboerderijen als een soort van noodoplossing, of tussenoplossing, de plek waar je konijntjes knuffelt. Natuurlijk, van oudsher zijn er ook zorgboerderijen die vanwege de inkomsten ook 'maar zorg' zijn gaan aanbieden... Maar inmiddels werken er op de meeste zorgboerderijen mensen met een zorgdiploma. Maar we zitten nog steeds wel behoorlijk vast aan een bepaald plaatje, of profiel, waarvan ik denk dat we tekort worden gedaan. (Medewerker RM3)

Al met al valt te zeggen dat deze zorgboerderij zich inspant om essentiële mogelijkheden tot het goede leven te creëren voor haar deelnemers, en dat het constant laveren is tussen een veilig, van de veeleisende snelle samenleving afgesloten plek, naar verbindingen leggen met die samenleving waarin situaties ontstaan om te oefenen en om daadwerkelijk bij te dragen door middel van zinvolle werkopdrachten. Volgens de medewerker is vooral beeldvorming een probleem, dat niet zozeer door de deelnemers komt, maar in de samenleving heerst over dagbesteding en deze jongeren, en dat ook ketenpartners onvoldoende besef hebben van de kwaliteiten van de jongeren en de zorgboerderij. Ook wordt er gepleit voor betere doorlopende begeleiding vanuit de zorgboerderij naar reguliere stage – en arbeidsplaatsen.

Zorgboerderij 4.

De rol die de zorgboerderij voor zichzelf ziet met betrekking tot het bijdragen aan essentiële mogelijkheden is hoofdzakelijk het bieden van een plek waar mensen zichzelf kunnen zijn, door iets van zingeving te ervaren in de mogelijkheden op de zorgboerderij. De zorgboerderij wil nadrukkelijk een veilige haven bieden aan haar deelnemers, die voor een groot deel niet of nauwelijks zullen doorstromen naar reguliere vormen van tijdsbesteding: "Ik denk dat die geborgenheid, die veiligheid van het eilandje [in de samenleving] juist de kracht is" (Medewerker RM4). De dagbesteding is dus meer een alternatief voor reguliere tijdsbesteding in de samenleving voor een groot deel van de doelgroep. De medewerker vat de meerwaarde van deelname aan de dagbesteding als volgt samen:

Geef mensen een reden om uit bed te komen. Zingeving. En je zorgt dat mensen tijdelijk uit de misère stappen waar ze vaak in zitten, waardoor het elastiek wat heel vaak te strak staat even wat kan ontspannen. En dan kun je zeggen: wat heeft het voor zin, want de situatie wordt hiermee toch niet opgelost? Jawel, maar even is de spanning er af geweest. Even uit je hoofd, door iets te doen. Door echt iets te gaan maken, of te doen. En daarin zijn wij heel breed. Je kunt kleuren, koken, schoffelen, dieren verzorgen, enzovoort... Bijna alles is mogelijk. (Medewerker RM4).

De medewerker merkt op dat de beeldvorming over de dagbesteding op de zorgboerderij onjuist is:

Als ik dan vertel dat ik op een zorgboerderij werk, dan hebben ze er een beeld van dat ik hier met 40 rainman-types rondloop. [...] Maar we hebben hier ook een aantal dames met een universitaire opleiding, en die zijn in het leven vastgelopen, en die komen hier om te re-integreren. Prachtig! Die heb je daar graag bij. Een van hen heeft een heel moestuinplan opgezet. Ja, het komt dus bij heel veel mensen niet op dat er die mogelijkheid er ook is. Of mensen denken dat er hier allemaal mensen zitten met een IQ van ver beneden 70. Dat is niet zo. En dat vind ik wel een dingetje! Er is inderdaad een stigma dat niet klopt. (Medewerker RM4).

Ook merkt de medewerker op dat met de toenemende uitval van jonge mensen in de samenleving, plekken zoals deze van steeds groter belang zullen zijn. En er zijn er onvoldoende (dit is de enige in deze stad) en de bekostiging en beloning is onder de maat.

Samenvattend staat het realiseren van een gevoel van verbondenheid en betrokkenheid met de nabije wereld, tegenover het vaak aanwezige psychisch lijden, door middel van de ervaring van zinvolle dagbesteding centraal. Door een haalbare mate van productiviteit en persoonlijke groei wordt er dan meer waardigheid en een positiever zelfbeeld ervaren. Hiervoor wordt nadrukkelijk ingezet op het stimuleren van horizontale en diagonale relaties met de wereld.

Zorgboerderij 5.

Op verschillende manieren spant de zorgboerderij zich in om bij te dragen aan essentiële mogelijkheden voor een goed leven van de deelnemers, zowel richting de deelnemers zelf, als richting andere betekenisvolle netwerken in de samenleving.

De leef-werk gemeenschap tracht duidelijk een betere versie van de samenleving te zijn, dan waar de deelnemers doorgaans vandaan komen. Er is ook een overeenkomst te noemen tussen de huidige participatie-ideologie van productiviteit en het antroposofische idee van dat het goede leven zich manifesteert in kunnen bijdragen aan de gemeenschap via werk, aldus de medewerker: “Ja, dat je daardoor van waarde bent voor de gemeenschap omdat je er aandeel in levert. [...] en omdat het wat doet met je eigenwaarde” (Medewerker RM5). Het verschil met de neoliberale participatievisie ziet de medewerker op het vlak van de erkenning van mogelijkheden “[...] op het niveau van de individuele mens”, waar binnen de gemeenschap zoveel mogelijk bij aangesloten wordt. Dat betekent dat daar persoonlijke mogelijkheden en inspanningen de norm zijn, en niet zozeer een specifieke productienorm. Dit betekent overigens wel dat wanneer deelnemers een slechte dag hebben, de werkleiders de productie op moeten vangen, want het betreft hier wel een actief bedrijf dat moet leveren aan klanten. Kortom: bedrijfsmatig moet onderproductie wel opgevangen kunnen worden, om zo flexibel te blijven.

Zoals eerder benoemd, leidt het gevoel van geborgenheid in de gemeenschap ook tot dilemma's. Want wanneer cliënten niet meer elders willen werken of wonen, stagneert de doorstroom. Daar staat tegenover dat gemeentes en zorgverzekeraars

zo kort mogelijke trajecten willen in verband met de kosten. En dat leidt ook tot het onderzoeken van nieuwe kansen: “Afgelopen jaar hadden we de eerste Wlz-er die uitgestroomd is. Ik moest even bellen met zorgkantoor: cliënt wil wel ambulant begeleid worden, hoe werkt dat?” (Medewerker RM5). Uiteindelijk zijn er dan mogelijkheden voor de cliënt om via modulaire zorgpakketten meerdere partijen betrokken te laten zijn, om zo toch aan de dagbesteding te blijven deelnemen, ambulante hulp te ontvangen, en elders te kunnen wonen.

Ook is er een samenwerkingsverband met sociale woningverhuur, die zorgen dat mensen die eraan toe zijn om zelfstandig te gaan wonen binnen een jaar in aanmerking komen voor een woning. Deze samenwerking is ook belangrijk voor de doorstroming en om bij te dragen aan gelijke kansen in de samenleving, namelijk: dat mensen met een verstandelijke of psychische beperking wél toegang tot zelfstandig wonen hebben, wat in de reguliere woningmarkt vaak niet lukt. Daarnaast is er ook een goede samenwerkingsrelatie met een lokale zorginstelling voor ouderen, waar dan een aantal cliënten van de leefgemeenschap als vrijwilliger helpen bij de maaltijden met de ouderen.

Volgens de medewerker zou het helpend zijn voor de diversiteit in de samenleving wanneer er meer solidariteit op de arbeidsmarkt zou zijn, namelijk door in meer reguliere bedrijven meer arbeidsplaatsen voor mensen met een beperking te creëren, en zich dus ook aan de daartoe bedoelde regels met betrekking tot beschut werk houden. En dan gaat het daarbij ook de juiste mentaliteit op die werkvloer: “Ja, dat is toch die inclusie [...] Dat je gewoon mag zijn wie je bent, en mag bijdragen daar waar je kunt. Dat dat in de ‘grote boze buitenwereld’ ook iets meer kan!” (Medewerker RM5).

6.11.3 Dagbesteding en het goede leven

In deze paragraaf worden de onderzoeksresultaten beschreven met betrekking tot de vraag: “*Hoe draagt deelname aan dagbesteding bij aan het realiseren van het goede leven voor de deelnemer?*”. Gedurende de interviews, de beeldpresentaties en het groepsgebesprek hebben respondenten zich uitgesproken over hun beleving bij de zorgboerderij. In de data is dat gecodeerd. Ook is er gekeken naar wat de zorgboerderijen zeggen over hun meerwaarde met betrekking tot het goede leven van de deelnemers.

6.11.3.1 Deelnemers over dagbesteding en de realisatie van het goede leven

De waardering van de deelnemer-respondenten ten aanzien van hun deelname aan de dagbesteding met betrekking tot de realisatie van het goede leven toont zich als volgt:

- (1) Aanspraak hebben, niet alleen thuis zitten, gezelligheid, ergens bij horen, contact hebben met anderen, kunnen en mogen zorgen voor iets of iemand anders, en vergelijkbare bewoordingen, worden gebruikt door veel respondenten om uit te drukken wat deelname aan de dagbesteding op de zorgboerderij voor hen betekent.
- (2) Verschillende respondenten geven aan dat ze op de dagbesteding grote mate van openheid en diversiteit ervaren met betrekking tot mensen die de ene keer in betere doen zijn dan de andere keer. Er wordt niet geoordeeld, maar juist begrip getoond en steun geboden. Dat geeft het gevoel dat je jezelf mag zijn.
- (3) Er wordt benoemd dat de begeleiding goed op maat is. De een wordt juist wat meer aangemoedigd om actiever te worden, terwijl de ander afgeremd wordt om de nodige rust te nemen voor herstel.
- (4) De natuurlijke groene omgeving, aanwezigheid van planten en dieren, en een grote diversiteit aan huishoudelijke en creatieve taken bieden veel mogelijkheden, waardoor er altijd wel iets voor iemand te doen is.
- (5) Het feit dat het tempo van activiteiten, en de mate van productief zijn niet leidend is, maar wat de deelnemer op dat moment nodig heeft, biedt veiligheid, rust en soms ook ontwikkelmogelijkheden.

De bijdrage van dagbesteding aan de realisatie van het goede leven wordt dus door de deelnemer-respondenten in verband gebracht met zingeving, erbij horen en geaccepteerd worden, en variabele mogelijkheden voor wat betreft productiviteit en persoonlijke ontwikkeling. Deze zaken hebben betrekking op henzelf, maar ook hun relaties met anderen, binnen en buiten de zorgboerderij.

6.11.3.2 Visie van de zorgboerderij op de bijdrage van dagbesteding aan de realisatie van het goede leven

De bijdrage van de zorgboerderijen aan het goede leven van hun deelnemers is per zorgboerderij beschreven, en geordend via de theoretische kaders met betrekking tot het goede leven.

Zorgboerderij 1.

Opvallend is dat deze zorgboerderij een groot besef heeft van het belang van een positief zelfbeeld en de ervaring van menselijke waardigheid voor een goed leven, en dat de deelnemersgroep veel leed kent op precies dat vlak. Dus er wordt ingezet op laagdrempelige activiteiten en momenten waarin deze zaken juist ervaren kunnen worden. Ook worden (gelijk-)waardigheid en een positief zelfbeeld gestimuleerd door de deelnemers- wanneer ze eraan toe zijn - te betrekken in het organiseren van de activiteiten, gebaseerd op hun eigen mogelijkheden en interesses. Zo kreeg een deelnemer die ooit in een bloemenzaak gewerkt heeft een aansturende rol naar de andere deelnemers in het samenstellen van de bloemboeketten voor de verkoop aan de straat.

Daarnaast komt het met name bij de jongere deelnemers voor dat een deel kan werken aan het ideaal van zingeving via productiviteit en persoonlijke groei door uiteindelijk door te stromen naar bijvoorbeeld vrijwilligerswerk of een opleiding, en een enkeling naar een reguliere (deeltijd)baan.

Met betrekking tot de mogelijkheden tot resonantie valt op te merken dat de spelregel om minimaal 2 dagen of 4 dagdelen deel te nemen aan de dagbesteding praktisch werkt als een randvoorwaarde om tot resonante relaties te komen:

[...] anders schiet je doel voorbij qua structuur en verbinding met dat wat je bereikt. Kijk, dat 'bereiken' is dus bijna nooit dat iemand echt weer aan het werk gaat in de zin van een baan of zo. [...] Maar wel bereik je dat mensen betere kwaliteit van leven hebben. En dat ze er gewoon nog zijn. [...] dat ze misschien weer wat lol hebben gekregen in de dingen en dat ze paar vrienden hebben opgedaan, en dat ze weer eens flink gelachen hebben, ...en dat ze zich veilig voelen.
(Medewerker RM1)

Zowel contact krijgen met anderen (horizontale resonantie), als het ontdekken van bezigheden die een zinvol of goed gevoel geven (diagonale resonantie) worden gestimuleerd en als belangrijk gezien op deze zorgboerderij.

Zorgboerderij 2.

Centraal staat het algeheel welbevinden van de deelnemers, als indicator voor het goede leven, en dat hangt vooral samen met de verbondenheid met belangrijke anderen, of juist het gemis daaraan in het leven, aldus de geïnterviewde medewerker:

Wat mensen gelukkig maakt... Ik denk toch wel de ontmoetingen. Want de meeste mensen wonen veelal op zichzelf of in een woonvorm, en zijn toch wel eenzaam. Dat is vaak ook een reden tot indicatie: het hele kleine netwerk en het sociaal isolement. Dus dat er hier [op de zorgboerderij] iemand voor jou is, dat draagt denk ik wel echt bij. Iemand die met je meedenkt, gewoon er voor jou is. Ik denk dat dat wel een groot iets is. (Medewerker RM2)

Er wordt naar gestreefd dat de deelnemers elkaar gaan vinden en steunen, zodat er een krachtig mechanisme van wederkerigheid op gang kan komen. In de eerste instantie moet dit meestal gefaciliteerd worden door de begeleiding, die mensen met elkaar verbindt door gezamenlijke interesses te zoeken en mensen bij elkaar te zetten. Langs deze weg wordt er gewerkt aan het maximaliseren van vrijheid en zelfbeschikking en productiviteit en groei, passend bij leeftijd en omstandigheden. Er wordt namelijk gezocht naar persoonlijke groei in de zin van weer wat meer kunnen ondernemen en genieten van de dingen, ook buiten de zorgboerderij.

Resonantie wordt vooral gestimuleerd op het vlak van contact met anderen, oftewel langs de horizontale as. Activiteiten zijn daarbij een middel, maar het is ook prima als iemand op kan gaan in een activiteit en zo dus resonantie ervaart langs de diagonale as, hoewel daar niet de nadruk op lijkt te liggen op deze zorgboerderij. Verbonden blijven met andere mensen is het hogere doel.

Zorgboerderij 3.

Op een gelijkwaardige én waardige manier erbij horen, zowel binnen de groep op de zorgboerderij als op andere plekken in de samenleving, blijkt een belangrijk criterium te zijn voor een goed leven op deze zorgboerderij. Betekenisvolle relaties ervaren, oftewel de relatie met belangrijke anderen, staat daarom hoog in het vaandel. Enerzijds als dagelijkse realiteit op de zorgboerderij, namelijk door plezierig samen te werken en voor elkaar te zorgen is er op dat moment sprake van

een verwezenlijking van het goede leven op zich. Anderzijds wordt er door middel van deze relaties ook geoefend voor wat er in toekomst en buiten de zorgboerderij op het pad van de deelnemers komt. Ook vrijheid en zelfbeschikking staan op de voorgrond, op een nuchtere manier. Er wordt gestimuleerd zoveel mogelijk eigen keuzes te maken met betrekking tot allerlei aspecten van het leven, maar ook geleerd dat je je wel moet verhouden tot anderen en systemen in de samenleving, ook al zijn die niet altijd prettig of gemakkelijk. Ook spelen productiviteit en groei een belangrijke rol, passend bij de leeftijdsadequate zoektocht van jongeren en jongvolwassenen.

In een breder perspectief speelt (gelijk)waardigheid en de dilemma's daaromtrent in de samenleving voor mensen met een beperking een grote rol in de algehele visie en missie van de zorgboerderij. Werken aan een positief zelfbeeld en aan waardigheid van de deelnemers zijn onderliggende doelen waar door middel van allerlei concrete praktische ervaringen aan gewerkt wordt. De medewerker beschrijft waaruit blijkt dat ze floreren:

Ja, ik denk als ze zichzelf toch overtreffen. [...] Veel van hen zijn in het verleden weggezet als personen die niks kunnen. En ze zijn dat helaas gaan geloven. En dat je dan kunt prikkelen, iets kunt laten doen, wat dan lukt! En dat ze er zelf bij staan te kijken van: 'heb ik dat gedaan?'. [Een deelnemer] heeft altijd buiten de groep geleefd. Op een gegeven moment hebben we voor hem een hendel op de grasmaaier gemaakt, zodat hij dat niet meer met zijn voeten hoeft te doen (wat fysiek onmogelijk is voor hem). En toen werd hij in één keer het middelpunt. Iedereen stond naar hem te kijken. Had hij best wat moeite mee, dat vond hij lastig. Want ineens kon hij iets, en had hij ook nog een belangrijke functie in de groep. En zo spraakzaam en uitgesproken als dat hij nu kan zijn, ... Zo was hij helemaal niet. (Medewerker RM3)

Het idee van werken vanuit persoonlijke geboeidheid en op basis van betekenisvolle interacties is overeenkomstig met het concept van diagonale en horizontale resonante wereldrelaties. Per deelnemer wordt gekeken met welke werkgebieden en materialen zij een verbinding ervaren. Er wordt zoveel mogelijk aangesloten bij persoonlijke voorkeuren, maar er wordt dus ook gekeken naar wat nodig is om voorbereid te worden op het kunnen deelnemen aan reguliere arbeid. En zoals al beschreven staat de interactie met elkaar hoog in het vaandel. In de gesprekken met de deelnemers komt dit ook steeds weer terug. Als het gaat om verticale vormen van resonantie valt te zeggen dat sociale waarden belangrijk gevonden worden en

concreet ervaren worden als een hoger doel, doordat er wordt bijgedragen met de oogst aan de voedselbank. Deelnemers worden ook betrokken in dat hele proces en steeds wordt benoemd hoe belangrijk zo'n project is en ook hoe belangrijk hún rol daarin is- of dat nu zaaien, mesten, wieden, oogsten of iets anders is.

Zorgboerderij 4.

Productiviteit en groei worden duidelijk gezien als belangrijk, en niet zozeer om resultaten in de zin van producten, maar omdat men ervan overtuigd is dat het nodig is voor psychisch herstel en/of onderhoud. Dit blijkt ook uit hoe er naar de pauzes gekeken wordt:

De pauzes zijn bedoeld om de mensen de kans te geven om ook sociaal met elkaar in contact te komen. Gewoon even ontspannen, een praatje maken. Iedereen vindt dat heerlijk. Prima om met elkaar in gesprek te komen, maar dan wel weer aan de gang. Want anders ga je weer alleen maar in het hoofd, alleen maar denken. (Medewerker RM4)

Er wordt door de medewerkers ook ervaren dat deze aanpak en focus goed werkt. Deelnemers die eerst weinig zichtbaar zijn, of een heel vermoeide en depressieve indruk wekken, komen vaak toch op hun eigen manier tot bloei. In wezen wordt productiviteit en groei dus gezien als een manier om het algeheel welbevinden te vergroten. Bij veel deelnemers is er sprake van psychisch leed of een structurele psychische kwetsbaarheid. Door deelname aan de dagbesteding op de zorgboerderij, en de aanpak daar, wordt er een groter gevoel van waardigheid en een positiever zelfbeeld ervaren:

Wat ik waarneem is dat een deelnemer die bijvoorbeeld maandenlang met depressie, insomnia, suïcidaliteit, - de hele handel - op de boerderij komt, en die in het begin moeite heeft met iedere kleine taak, uiteindelijk trots en lachend op de foto wil met zelfgekweekte kroppen sla... Of iemand die ontdekt hoe fantastisch het is om met de geiten te werken, of zelf andere ideeën krijgen over wat ze willen doen en daar dan over komen spreken met ons. (Medewerker RM4)

Via de werkwijze en structuur van zinvolle taken, afgewisseld met sociale momenten in de pauzes, wordt er geïnvesteerd in de omstandigheden om resonante relaties met anderen (horizontale resonantie) te kunnen aangaan, en diagonale

resonantie te ervaren in de taken die men doet. En dit heeft twee functies. Enerzijds als op zichzelf staande positieve ervaringen in het hier en nu, en anderzijds als mogelijkheid om te werken aan herstel, zodat voor sommigen doorstroom naar reguliere scholing, arbeid of vrijwilligerswerk een optie wordt.

Zorgboerderij 5.

Als het gaat om de aspecten van het goede leven valt bij deze zorgboerderij heel duidelijk de uitgesproken betekenisvolle achtergrond van de antroposofie en de biodynamische landbouw op. Deze betekenisvolle achtergrond, en de geschiedenis ervan, geeft de organisatie een duidelijke positie in het landschap van zorg en welzijn. Dit heeft in de loop der jaren gezorgd voor groei van de organisatie, en voor een stabiele positie op de markt van dagbesteding (en wonen). Het is één van de plekken die hoofdaanbieder is voor de Achterhoekse gemeentes. De instelling is goed bekend bij gemeentes en zorgkantoren. Hierbij is de rol van de directie en medewerkers van groot belang. Volgens de medewerker is het belangrijk dat zij de antroposofische visie kunnen uitdragen, maar zich ook goed kunnen verhouden tot de systemen en taal waarin de zorg nu eenmaal georganiseerd is (Medewerker RM5). Ook is er sprake van een goede samenwerking met de reguliere GGZ en met huisartsen in de regio, die mensen doorverwijzen naar de dagbesteding, en op hun beurt bijvoorbeeld zorg dragen voor de crisisdienst. Voor de deelnemers leidt de geformuleerde betekenisvolle achtergrond tot een bepaalde dagstructuur en mogelijke taken in de verschillende werkgebieden.

Productiviteit en groei als aspect van het goede leven is fundamenteel belangrijk in de antroposofische dagbestedingspraktijk, om uiteindelijk een goed leven te kunnen leiden. Op eigen wijze productief kunnen en mogen zijn, en daarbij successen en tegenslagen mogen ervaren zal in de visie van deze praktijk bijdragen aan een hogere mate van vrijheid en waardigheid, en een positiever zelfbeeld. Laatstgenoemde aspecten van het goede leven komen heel nadrukkelijk terug in de missie.

Resonantie langs de diagonale as, in de vorm van bijdragen in één van de werkgebieden op de zorgboerderij is dé basis van de antroposofische werkwijze, en in die zin wordt resonantie via nuttig werk flink gestimuleerd. Ook het gevoel erbij te horen, dus de ervaring van horizontale resonantie met anderen, zowel mensen en dieren, staat hoog in het vaandel. Deze twee vormen van resonantie worden gebruikt als graadmeters voor de kwaliteit van leven, blijkt uit het voorbeeld dat de medewerker geeft. Het betreft een deelnemer die leeft met een verslaving, die er al enkele jaren zijn heil vindt:

Hij ziet er verzorgd uit, hij is beter doorvoed, meer open in het contact. En natuurlijk valt hij af en toe terug, want verslaving is levenslang. Je ziet het soms dus in het fysiek van iemand, en in de mimiek. Je ziet het natuurlijk bij dagbesteding of ze überhaupt komen of niet. En dat hoor je dan ook terug van werkleiders: hij doet het goed, hij pikt het op, heeft het naar zijn zin, lacht, heeft praatjes... Je hoeft er dan niet aan te trekken. Het gaat dan vanzelf. En als dat niet zo is, dan moeten we verder zoeken. Dan kijken we naar een ander werkgebied. (Medewerker RM5)

Resonantie via de verticale as wordt in ieder geval aangesproken in de antroposofische visie en gebruiken (grondspreuk, gedicht en spreuk voor de maaltijd, verschillende jaarfeesten, etc.), hoewel de medewerker ook duidelijk heeft aangegeven dat het merendeel van de mensen zichzelf niet als antroposofisch ziet, maar de zienswijze wel respecteert en dus ook meedoen met de gebruiken. De gemeenschapszin en het arbeidsethos die zo centraal staan in de visie, maken samen met de omliggende natuur, de symboliek, geschiedenis, inrichting, etc., dat deelnemers meestal goed gedijen en kunnen ontdekken wat voor hen bijdraagt aan een goed leven. De medewerker beschrijft dit als volgt:

Ik denk dat mensen hier oppikken waar ze het goed op doen. Dat dat net iets verder gaat dan dat dit enkel een plek is waar je kunt werken, dus een reguliere dagbesteding plek. Dat is dan toch wel die gemeenschapszin, denk ik. Het feit dat het hier toch wel een soort van dorpje is. In alle diversiteit. Plus de omgeving, de plek. Dat maakt het hier uniek. Ja, we zien je echt wel wondertjes gebeuren. Dat mensen heel goed opknappen. En dat is dan niet per se omdat wij het zo goed doen, maar de plek heeft er echt een aandeel in. (Medewerker RM5)

6.12 Conclusies praktijkonderzoek

In deze paragraaf worden de conclusies met betrekking tot het praktijkonderzoeks-deel op een rij gezet, geordend naar de drie deelvragen.

6.12.1 Deelnemers en de zorgboerderijen over kwaliteit van leven

Samenvattend wordt het goede leven volgens de deelnemers vooral gekenmerkt door het ervaren van betekenisvolle relaties met anderen, zelfbeschikking, een bepaalde mate van productiviteit en persoonlijke groei, en de behoefte aan ervaring van zingeving in het alledaagse. Belemmeringen met betrekking tot het goede leven van de deelnemers hangen samen met verminderd welbevinden wat doorgaans de reden is voor hun beroep op zorg en/of ondersteuning, het gevoel niet te voldoen aan de verwachtingen van de samenleving voor wat betreft de gemiddelde betekenis die toegekend wordt aan productiviteit en groei, en aantasting van de waardigheid en zelfbeeld als gevolg van het hebben van een beperking of vanuit een idee anders dan anderen te zijn. Resonante relaties met andere mensen (en dieren) worden belangrijk gevonden, ervaren, en soms gemist (horizontale resonantie). Dit geldt ook voor het hebben van een zinvolle dagbesteding en bijdragen aan de maatschappij (diagonale resonantie). Over verticale vormen van resonantie wordt nauwelijks spontaan gesproken, en waar dat wel het geval is, heeft het meestal betrekking op waarden gerelateerd aan sociale aspecten in de samenleving, en op (zorgen om) natuur, milieu en de planeet in het algemeen. Verticale resonantie via het religieuze wordt nauwelijks spontaan benoemd, en desgevraagd zelden herkend.

Om een overstijgende conclusie te trekken over de betekenis die de zorgboerderijen, vertegenwoordigd door de medewerker-respondenten geven aan het goede leven, is gekeken naar over welke items uit de theorie zij vooral spreken, in zowel de interviews als in hun missie – en visieomschrijvingen. Ze laten blijken een goed leven te zien als een leven waarin iemand zingeving ervaart, op eigen wijze productief kan zijn en persoonlijke groei kan doormaken, en dat de interpretatie van wat dat precies betekent vaak verschillend is in de ogen van deelnemer en zorgboer tezamen, tegenover vertegenwoordigers van het bekostigingssysteem (gemeente, zorgkantoor, etc.) en de samenleving in het algemeen (toekomstige werkgevers voor deelnemers, buurtbewoners, en de samenleving als een abstractie). Dit leidt tot uitdagingen in de samenwerking en de noodzaak tot een betere beeldvorming, ten gunste van de mogelijkheden en wensen van de deelnemers. Ook streven de

bestudeerde zorgboerderijen na dat deelnemers recht gedaan wordt voor wat betreft hun waardigheid (erbij horen, serieus genomen worden, gewaardeerd worden voor eigen inbreng en kwaliteiten, etc.) en staat vrijheid en zelfbeschikking hoog in het vaandel.

Zowel zorgboerderij als deelnemers zijn met het oog op de realisatie van het goede leven voor de deelnemers voortdurend zoekende naar de juiste balans tussen rust en herstel enerzijds, en persoonlijke groei en productief zijn anderzijds. De invulling van deze zaken verschilt echter per leeftijdsgroep, hulp-of zorgvraag, en per persoon.

6.12.2 Deelnemers en zorgboerderijen over de rol van de samenleving

Deelnemer-respondenten zeggen over de rol van de samenleving met betrekking tot hun mogelijkheden tot realisatie van het goede leven verschillende zaken zoals gepresenteerd in de resultaten paragraaf, gerelateerd aan: werk en inkomen; toegang tot zorg; (in)tolerantie van het anders-zijn; algemene reflecties die te typeren zijn als het karakter van de samenleving als een abstractie (bijvoorbeeld: dat de samenleving steeds gejaagder is geworden, dat mensen niet zo moeten klagen, etc.). Het geheel overwegend valt te zeggen dat bijna alle respondenten zich positief hebben uitgesproken over de algemene kwaliteit van leven die er in Nederland mogelijk is, en dat zij daar zelf ook veel van ervaren. Er ontstaat een ambivalent beeld wanneer het gaat over: productief kunnen zijn; opvallen door afwijkend gedrag of een beperking; en het idee meer afhankelijk zijn van anderen dan de gemiddelde mens. Op die punten wordt er dus een negatieve vergelijking gemaakt. Met name bij de groep volwassenen die de leeftijd heeft om productief te zijn in de arbeidsmatige zin spelen deze zaken. Dit heeft enerzijds betrekking op het zelfbeeld en een gevoel van (minder)waardigheid, en anderzijds op te weinig mogelijkheden zien en krijgen in bijvoorbeeld aangepast werk, gebrek aan flexibiliteit bij uitkeringsregelingen, etcetera. Opvallend is dat sommige deelnemer-respondenten het deelnemen aan dagbesteding benoemen *in* de samenleving zijn, terwijl anderen juist opmerken dat ze het gevoel hebben *buiten* de samenleving te staan door naar de zorgboerderij te gaan. Er wordt ambivalent en inconsequent over gesproken (verschillen tussen respondenten, maar ook inconsequenties in individuele interviews), wat laat zien dat er minstens sprake is van onzekerheid over de morele gesteldheid van de inclusieve participatiesamenleving.

De zorgboeren reflecteren hier ook op, ingegeven door het heersende beleid om deelnemers zo snel mogelijk uit te laten stromen, waar dat kan – en over dat laatste bestaat geen consensus. Soms zeggen zorgboerderijen een eiland of veilige haven in de samenleving te (willen) zijn, en soms juist dat het dat niet te veel moet worden, uit angst voor vormen van hospitalisatie. Zorgboeren erkennen dat de maatschappelijke norm voor een goed leven vaak wordt afgemeten aan of mensen een eigen salaris kunnen verdienen, bij voorkeur zonder speciale begeleiding of aanpassingen op de werkplek. Maar het is een gegeven dat dit niet voor iedereen is weggelegd. Hoe gaan we daar dan mee om? Hoe kan dagbesteding een waardig alternatief zijn als onderdeel van de samenleving, in plaats van beschouwd worden als daarbuiten en een minderwaardige vorm van tijdsbesteding? Naast dat zij kritisch zijn op deze maatschappelijke moraal van de succesvolle, zelfstandige productieve mens, laten deelnemers en zorgboeren ook blijken dat er überhaupt een stigma van falen rust op naar dagbesteding gaan, en dat leidt tot schaamte oftewel een verlaagd gevoel van waardigheid. Een enkeling spreekt ook over stigma's over het hebben van een beperking, zelfs binnen de zorgboerderij: onzichtbare beperkingen krijgen minder erkenning dan zichtbare, of dan die met een duidelijke diagnose. Kortom: de negatieve beeldvorming met betrekking tot het hebben van een beperking en ten aanzien van dagbesteding in het algemeen werkt gevoelens van uitsluiting, een negatief zelfbeeld en minder waardigheid in de hand. Deze beeldvorming speelt ook bij ketenpartners, aldus de zorgboeren. Ook brengen de zorgboeren naar voren dat deelnemers die erin slagen een reguliere arbeids- of vrijwilligersplek te bemachtigen vaak niet goed begeleid worden, meestal door jobcoaches van de gemeente. Het probleem dat zij signaleren is dat deze jobcoaches de deelnemers onvoldoende kennen, en gefocust zijn op de werktaken en daarvoor nodige vaardigheden, terwijl de afbreukrisico's vooral van psychosociale aard zijn. Zou het vanuit moreel en economisch perspectief rendabeler kunnen zijn wanneer de begeleiding bijvoorbeeld een overgangsperiode kent, zoals één van de zorgboeren suggereert?

6.12.3 Dagbesteding en het goede leven voor de deelnemer

Ten eerste ligt de focus van zowel de dagbestedingspraktijk als de deelnemers ten aanzien van het goede leven doorgaans in het verlengde van wat er op het spel staat voor de doelgroep. In andere woorden: dat wat bedreigd wordt en wat zij mogelijk gaan verliezen – door ziekte of door maatschappelijke uitsluiting – wordt hoofdzakelijk als belangrijk gezien. Zo wordt er op de zorgboerderij waar vooral jongvolwassenen deelnemen aan dagbesteding hoofdzakelijk gesproken over het

stimuleren van een positief zelfbeeld, daarmee samenhangend een gevoel van waardigheid in de publieke ruimte, en ook over productiviteit en persoonlijke groei richting arbeid en scholing. Terwijl bij de betrokken zorgboerderijen waar met name volwassenen komen, die omwille van een psychische kwetsbaarheid uit koers zijn geraakt; herstel en hervinden van zichzelf, weer open staan voor contacten met anderen, en het weer kunnen lachen en ontspannen centraal staan. Het algeheel welbevinden optimaliseren en de zoektocht naar zingeving in het alledaagse zijn dan de ijkpunten voor een succesvolle deelname aan dagbesteding. En bij de zorgboerderij met veel oudere deelnemers, lijdend aan de gevolgen van ouderdom of niet-aangeboren hersenletsel gaat de aandacht vooral uit naar contact maken of houden met anderen – tegen de eenzaamheid, een gezonde maaltijd eten, eenvoudige activiteiten die achteruitgang vertragen, enzovoorts.

Ten tweede biedt deelname aan dagbesteding de mogelijkheid tot bijdragen aan het grotere geheel, zoals reguliere arbeid en scholing dat ook doen. Een voorwaarde, en ook methodische richting om dit te voor elkaar te krijgen, is dat de zorgboerderij er alles aan doet om omstandigheden te creëren waarin resonante wereldrelaties ontdekt kunnen worden door de deelnemers. Want zich verbonden voelen met grotere geheel, of het andere, is wat er onder resonantie verstaan wordt. Wat valt dan in grote lijnen te concluderen over de bezochte zorgboerderijen? Voorzichtigheid is geboden gezien de kleine onderzoekspopulatie, maar in dit onderzoek is opgevallen dat de zorgboerderij die gericht is op voornamelijk oudere mensen resonantie stimuleert op hoofdzakelijk het horizontale vlak. De verbinding met andere mensen op de zorgboerderij maar ook om te oefenen wat nodig is om dat in de eigen woonomgeving (weer) te realiseren, wordt als het allerbelangrijkst gezien. Terwijl bij de andere vier zorgboerderijen waar de leeftijd van de deelnemers gemiddeld lager ligt en progressieve ziektebeelden ook veel minder aan de orde zijn, er naast horizontale resonantie ook nadrukkelijk naar diagonale resonantie gezocht wordt. Het goede leven wordt daar dus meer gekoppeld aan productiviteit en persoonlijke groei, die arbeids- of activiteiten gerelateerd is. Verticale resonantie werd bij deze zorgboerderijen zichtbaar in die zin dat er ruimte is om de eigen spirituele en/of religieuze levensbeschouwing te mogen uiten, principieel passend bij een algemeen beeld daaromtrent in de Nederlandse samenleving. Een extra kans die wellicht door meer zorgboerderijen benut kan worden op het vlak van verticale resonantie heeft betrekking op sociale waarden. Bijvoorbeeld door de deelnemers heel bewust te laten zijn van hun bijdrage aan het kweken van groenten en fruit voor de voedselbank en dergelijke projecten. Resonantie mogelijk maken kost tijd. Rosa stelt dat resonantie zich niet laat afdwingen. We kunnen verrast worden door resonante ervaringen. Aan de andere kant spreekt bij een resonante ervaring het

andere tot het subject, dat wil zeggen, dat er iets wat in het subject aanwezig is, aangesproken wordt. Daarvoor is per definitie tijd nodig. Er is in die zin wat voor te zeggen dat zorgboerderijen een minimale hoeveelheid tijd voorstellen aan de deelnemers om per week in ieder geval aanwezig te zijn, om zo de omstandigheden te creëren waarin resonantie kan plaatsvinden. Eén van de zorgboerderijen heeft dit ook als beleid benoemd.

Deelnemers kunnen werken aan hun zelfvertrouwen en een positiever zelfbeeld, op basis van praktische vaardigheden en het aangaan van contacten met anderen, binnen en buiten de zorgboerderij. Dit gebeurt via het programma op de zorgboerderij, en door activiteiten die op de buitenwereld gericht zijn (winkel, op klus gaan bij klanten, etc). Daarnaast hebben een aantal zorgboerderijen de mogelijkheid om belanghebbenden en belangstellenden buiten de zorgboerderij te wijzen op de mogelijkheden van hun deelnemers, maar ook op de belemmeringen waar zij tegen aan lopen in de samenleving (met betrekking tot aanpassingen werk, school, gebrek aan flexibiliteit uitkeringssysteem, etc). De waardigheid van de deelnemer moet dus ook politiek bevochten worden, en hier is volgens de zorgboeren weinig tijd voor als gevolg van grote groepen en de niet toereikende bekostiging. De vraag rijst of directe politieke en voorwaardelijke structuren (gemeentes, zorgkantoren, etc) en zorgboerderijen (individueel maar ook via brancheorganisaties) voldoende met elkaar in gesprek zijn over de morele aspecten van kwaliteit van leven, naast de doelstellingen die geformuleerd worden over productie en uitstroom. Hoe kan er gebouwd worden aan een werkelijk diverse samenleving waarin dagbesteding als gelijkwaardig wordt beschouwd ten opzichte van reguliere arbeid en scholing als dagbesteding?



Hoofdstuk 7

Samenvatting, discussie en conclusies

7. Samenvatting, discussie en conclusies

Aan het begin van dit proefschrift heb ik betoogd dat de neoliberale visie op participatie problematisch is voor het realiseren van het goede leven. Dat geldt in het bijzonder voor mensen die door een (tijdelijke) beperking niet kunnen voldoen aan de verwachting van de samenleving om productief te zijn in termen van arbeid en scholing. Een alternatief voor hen is deelname aan dagbesteding. Daarbij is opgemerkt dat deze praktijken zich al decennialang richten op drie gecultiveerde opvattingen over het goede leven. Te weten: uitgaan van mogelijkheden; jezelf kunnen zijn; en verbondenheid. In dit onderzoek is onderzocht wat eigenlijk hedendaagse noties van het goede leven zijn in een neoliberale samenleving als de Nederlandse, en welke betekenis daaraan in praktijken van dagbesteding gegeven wordt. Ter afbakening is gekozen voor dagbestedingspraktijken op zorgboerderijen als specifieke context voor een praktijkstudie, omdat deze branche exponentieel gegroeid is in twintig jaar tijd in omvang, variatie en bekendheid, en daarmee grote actuele relevantie en meerwaarde tonen. Net als in andere praktijken van dagbesteding worden ook daar doelen gesteld, beleid en afspraken gemaakt met indicatie-stellende en gemeentelijke instanties die van invloed zijn op de kwaliteit van leven van de deelnemers. Voor mensen die niet onder de Wlz vallen, zijn deze doelen en het beleid gericht op het zo snel mogelijk kunnen uitstromen naar regulier werk of scholing. Daarmee lijkt bepaald te worden voor de deelnemers dat productiviteit essentieel is voor een goed leven, als intrinsiek doel of als voorwaarde. Maar er is weinig bekend over de betekenis die deelnemers aan het goede leven geven, terwijl zowel het neoliberalisme als de conceptuele kaders van sociaal werk en dagbesteding voorschrijven dat het individu centraal staat en als zodanig gehoord en gezien moet worden. Daarom is het relevant om met cliënten zelf te bekijken wat nu eigenlijk verstaan wordt onder het 'hebben van mogelijkheden', 'jezelf kunnen zijn' en het ervaren van 'verbondenheid'. Hierbij biedt geesteswetenschappelijke theorie over het moderne goede leven taal en een wetenschappelijk kader om de empirische werkelijkheid te duiden. De theorieën zijn geselecteerd op basis van wetenschappelijke erkenning voor de kwaliteit ervan, en op basis van argumentatie waarom ze als geschikt raamwerk kunnen fungeren in deze kwestie in relatie tot de neoliberale participatie-samenleving, de basis van sociaal werk, en het concept van dagbesteding. Voor het ideaal van het hebben van mogelijkheden is de politiek filosofische vermogensbenadering van Martha Nussbaum geraadpleegd. Het moderne idee van jezelf zijn is onderzocht aan de hand van de theorie en geschiedenis over het authentieke zelf van Charles Taylor. En het relationele denken over verbondenheid is bekeken met hulp van Hartmut Rosa's sociologie over de zich versnellende samenleving, vervreemding, en resonante

wereldrelaties. Vanuit bestudering van de drie theorieën is antwoord gegeven in respectievelijk hoofdstuk 2,3 en 4 op de drie theorie-gerichte deelvragen:

1. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de vermogensbenadering?
2. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de authenticiteitstheorie?
3. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de resonantiethorie?

Iteratief zijn de theorieën ook gebruikt om de probleemstelling en het onderzoeksontwerp verder aan te scherpen. Vanuit de theorieën is vervolgens gereflecteerd en beargumenteerd in welke mate het goede leven gerealiseerd kan worden in de brede neoliberale samenleving, hoe het concept van sociaal werk zich daartoe verhoudt, en nog verder ingezoomd: wat dit betekent in het kader van dagbesteding. Dit heeft in hoofdstuk 5 geleid tot het beantwoorden van deelvraag 4:

4. Wat betekent in Nederland kwaliteit van leven in het (a) paradigma van de neoliberale participatiesamenleving, (b) de principes van sociaal werk, en (c) het algemene concept van dagbesteding?

Deze synthese van concepten is vervolgens aangevuld met een kwalitatief praktijkonderzoek naar de opvattingen van 16 deelnemers en 5 zorgboeren van 5 verschillende zorgboerderijen, om de opvattingen over het goede leven van de deelnemers in beeld te krijgen. Op basis van het analyseren van de eerste interviews is gebleken dat de data in relatie tot de drie theorieën een goed verzadigingsniveau hadden, en er geen duidingen over het goede leven buiten het theoretisch raamwerk vielen. De concrete, persoonlijke duidingen over het goede leven bleken in overeenstemming met categorieën afgeleid van de theorieën. Daarom zijn de theorieën gebruikt in de analyse, en de resultaten en conclusies van het praktijkonderzoek geordend aan de hand van deelvraag 5 gericht op de praktijk, uitgewerkt in hoofdstuk 6, en deze vraag luidde:

5. Hoe wordt er naar kwaliteit van leven gekeken in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen in Nederland door deelnemers en aanbieders van de dagbesteding? Verdeeld in drie deelvragen:
 - a. Welke betekenis geven deelnemers en de zorgboerderijen aan kwaliteit van leven?
 - b. Hoe zien deelnemers en zorgboerderijen de rol van de samenleving bij de realisatie van het goede leven?
 - c. Hoe draagt deelname aan dagbesteding bij aan het realiseren van het goede leven voor de deelnemer?

De gedetailleerde antwoorden op bovenstaande deelvragen vormen deels het antwoord op de leidende onderzoeksvraag:

Wat is de betekenis van kwaliteit van leven op de dagbesteding van zorgboerderijen, tegen de achtergrond van de neoliberale participatiesamenleving?

De reikwijdte van deze vraag is groot. Er hangen diverse concepten aan vast, die met elkaar verweven zijn. Aan de hand van het verdelen van de vraag in de deelvragen en het beantwoorden daarvan, heb ik orde willen scheppen in die complexiteit.

Nu rest enkele conclusies te formuleren met betrekking tot de kwestie. Daarvoor is het nuttig om het goede leven, zoals dat beschouwd wordt in de neoliberale samenleving, kernachtig te duiden. Zoals eerder beschreven zit er overlap in de theorieën, maar zijn ze ook onderscheidend op een aantal punten die wijzen naar de complexiteit en dilemma's van het denken over het goede leven in de moderniteit. Op basis van een synthese van de literatuurstudie stel ik een definitie van het goede leven voor, om vervolgens met die bril naar de hypothesen te kijken om tot een aantal conclusies te komen. Als volgt:

Een goed leven betekent handelen naar onze vermogens, gericht op wat we als het goede beschouwen. Naast individuele voorkeuren en verlangens bestaan er universele noties van het goede, gebaseerd op: een zeker respect voor het (menselijk) leven; het streven naar een zinvol bestaan; en het ervaren van waardigheid waarvan we ons bewust worden in relatie met anderen. De precieze invulling van wat we als zinvol ervaren en van zaken die ons respect verdienen, ontdekken we het beste in resonante relaties met de wereld om ons heen. Het gewaarworden van vervreemding is functioneel omdat dat problemen in de realisatie van het goede leven signaleert. Voorwaardelijk voor het goede leven is dat we vrij zijn van onderdrukking, maar ook dat we voldoende toegang tot essentiële mogelijkheden hebben om onszelf te ontwikkelen. Betekenisgevende, moreel spirituele achtergronden en belangrijke anderen vormen onze netwerken van gesprek waarin deze ontwikkelingen plaatsvinden.

Via literatuurstudie, documentstudies en een empirische studie heb ik laten zien dat de neoliberale visie (1) in het algemeen tornt aan bovenstaande opvattingen over het goede leven, (2) problemen oplevert voor het nastreven van de missie van sociaal werk, en (3) en voor een deel van de deelnemers aan dagbesteding het leven juist minder goed maakt. Vanuit ethisch oogpunt lijkt er een centraal probleem te zijn in de neoliberale participatie-ideologie, als volgt geformuleerd in twee delen:

- (1) Waardigheid en zingeving zijn in de neoliberale participatiesamenleving gecultiveerd tot financiële en morele onafhankelijkheid. Onterecht, want deze onafhankelijkheden zijn slechts randvoorwaarden daartoe, en bovendien is de morele onafhankelijkheid theoretisch discutabel, gezien de aard van de mens en de manier waarop het goede leven tot stand komt en onderhouden wordt. We kunnen alleen maar een zelf zijn te midden van andere zelden.
- (2) De verheerlijking van onafhankelijkheid en productiviteit, om daarmee te tonen een geslaagd persoon zijn, leidt omgekeerd voor wie dat niet kan op existentieel niveau tot aantasting van de ervaring van een zinvol bestaan, en relationeel gezien tot verlies van waardigheid met betrekking tot de eigenwaarde, in de zin van het onvoldoende genieten van respect van anderen.

Dat is de centrale uitkomst van dit onderzoek.

In omgekeerde volgorde, om zo mijn betoog te eindigen in het brede perspectief van de samenleving met de uitdagingen waar we als samenleving dan voor staan, zal ik nu de belangrijkste conclusies per hypothese samenvatten.

7.1 Dagbesteding

In de inleiding is de hypothese gesteld dat de neoliberale visie op participatie eerder belemmerend dan bevorderend werkt voor deelnemers aan dagbesteding op zorgboerderijen in hun realisaties van het goede leven. Naast de algehele belemmering die de neoliberale moraal opwerpt, en die dus ook doorwerkt in de praktijken van dagbesteding, zijn er ook nog een paar specifieke zaken te benoemen. Deze hebben betrekking op de positionering van dagbesteding in de samenleving, de beeldvorming daarbij, en op conceptuele en methodische reflecties.

Positie van dagbesteding in de samenleving

Uit het empirisch onderzoekdeel en de grijze literatuurstudie blijkt dat deelname aan dagbesteding op een zorgboerderij aan veel aspecten van het moderne goede leven tegemoet komt. Er is ruimte voor persoonlijke vormen van productiviteit en groei, alledaagse zingeving, en op basis van waardigheid en wederkerigheid ervaren veel deelnemers ergens bij te horen. De kleinschaligheid, grote variatie aan taken, diversiteit in doelgroepen, de groene context - meestal met plant en dier, dragen daaraan bij. Toch worstelen sommige deelnemers en zorgboeren met de

positie van dagbesteding ten opzichte van de rest van de samenleving. Maken ze er nu onderdeel van uit, of toch niet omdat ze juist een alternatief bieden voor de gejaagde reguliere samenleving? De vermogensbenadering schrijft voor dat een fatsoenlijke samenleving de morele plicht heeft iedereen te voorzien in essentiële mogelijkheden. Dan zou er dus ook voldoende variatie moeten bestaan voor wat betreft de moderne moraal van de productiviteit en groei. Het gaat dus om plekken waar het tempo en kwaliteitseisen van het productief-zijn anders geformuleerd worden, waar men flexibeler is, misschien veeltalig moet communiceren met elkaar, en waar ruimte is om 'anders', of liever: 'eigen' te zijn in zelfexpressie. Dus van de aanbodzijde valt te eisen dat er (a) voldoende van zulke plekken moeten zijn, en (b) dat de individuele mogelijkheden leidend moeten zijn in het bepalen van de richting, en niet de neoliberale norm van onafhankelijkheid en productie.

Maar er is ook een ingewikkeldheid gaande aan cliëntzijde. Adaptieve preferenties zijn inherent aan mens-zijn. Wie in een bepaalde mate naar de wereld om zich heen kan kijken en naar zichzelf, zal zichzelf ook vergelijken met dat wat als 'het gewone' wordt beschouwd. En volgens Taylor wordt in de moderniteit het goede leven grotendeels gezocht via bevestiging in het gewone leven. De mogelijkheden hiertoe en het verwezenlijken ervan zijn onze interpretaties van: (1) respect voor het menselijk leven; (2) het leiden van een zinvol bestaan; en (3) het streven naar menswaardigheid. In een neoliberale samenleving als de Nederlandse is arbeidsmatig productief zijn, en daarin doorgroeien de operationalisering geworden van die drie sterke waarderingen. Dit is een groot probleem voor mensen die eigenlijk het beste floreren in een praktijk van dagbesteding die ze niet als een tijdelijke ligplaats hoeven te beschouwen, maar als inclusief onderdeel van de samenleving. De trend "uitgaan van mogelijkheden" in het concept van dagbesteding omvat hetzelfde uitgangspunt als de vermogensbenadering, gebaseerd op eenzelfde soort mensbeeld, namelijk dat van de mens als rationeel, zichzelf-bepalend en zelf-realiserend wezen. De vraag die ten aanzien van dit punt rijst is in hoeverre dit geen holle woorden zijn geworden, terwijl ze ooit uitdrukking hebben gegeven aan een tijdperk van emancipatie en de veranderende (machts) verhouding tussen patiënt en hulpverlener (empowermentbeweging, anti-psiatrie, enzovoorts). Hier speelt economische en maatschappelijke druk een grote rol. Staat de neoliberale samenleving toe dat dagbesteding cliënten niet richting reguliere arbeid of scholing beweegt? Betekent een werkelijk inclusieve samenleving dan niet een diverse samenleving waarin andere vormen van tijdsbesteding dan betaalde arbeid en scholing respect en waardering verdienen, óók wanneer deze door nood geboren is, zoals vanwege het hebben van een beperking voor wat betreft reguliere arbeid?

De beeldvorming moet anders, bij alle betrokkenen

De algemene devaluerende waardering voor dagbesteding in de samenleving komt allereerst omdat de dominante idealen van productiviteit en persoonlijke groei sterk geassocieerd worden met het hebben van regulier werk of het volgen van reguliere scholing. En zowel binnen als buiten het domein wordt dagbesteding al decennialang gezien als een alternatief voor mensen die deze idealen niet waar kunnen maken. Het waarderende onderscheid tussen dagbesteding en reguliere arbeid werkt stigmatiserend en dus vervreemding in de hand, en daarom zoekt men naar manieren om dagbesteding te herpositioneren, veelal door te zoeken naar andere benamingen zoals ‘zinvolle daginvulling’ (Akwa GGZ, 2023; Onderzoeksbureau AEF, 2021; Van Houten et al., 2017). Het hernoemen van het concept zal niet veel veranderen, hooguit voor wat bewustwording van stigmatisering zorgen. Herwaardering zal veel meer in dialoog met alle actoren moeten plaatsvinden, en vraagt om reflectie op het algehele productiviteitsideaal. Praktijken van dagbesteding, waar mensen minder dan de gemiddelde Nederlander productief zijn in termen van economische resultaten, worden dus gezien als alternatief of als tijdelijke tussenstop, en als buiten de samenleving. Dit blijkt uit evaluaties, visies en beleid van de praktijken zelf en van de bekostigende en indicatie stellende instanties, die zich erop richten zo snel mogelijk toe te leiden naar reguliere arbeid of scholing. In haar inaugurele rede tot Bijzonder Hoogleraar Arbeid en Zingeving beschrijft Maroesjka Versantvoort hoe arbeid en de ervaring van een zinvol leven in de voortgaande secularisatie van de samenleving steeds meer zijn gaan samenhangen, omdat met de afname van religieuze referentiekaders arbeid op zich zelf steeds meer als bron van zingeving gezien wordt (Versantvoort, 2022). Naast de moreel-spirituele impact benoemt Versantvoort tevens de sociaalmaatschappelijke consequentie van het al of niet kunnen participeren aan arbeid: “Werk geeft positie op de maatschappelijke ladder, zo is het idee. Je hoort ergens bij. [...] Je levert een bijdrage aan het grotere geheel” (Versantvoort, 2022, p. 17). Versantvoort reflecteert ook op de andere kant van de medaille van arbeid als bron van zingeving: wat als je meent dat je een ‘bullshitjob’ hebt? Of als je veel conflicten met collega’s hebt? Of zelfs gediscrimineerd of gepest wordt? Enzovoorts. Die situaties leiden dan omgekeerd evenredig tot zinverlies. Dit impliceert dus ook dat er normen zijn over wat goede, te waarden arbeid is, en wat niet. Versantvoorts redenering ondersteunt dus de conclusie dat mensen die naar dagbesteding gaan en er last van hebben dat het ze niet lukt (weer) naar reguliere arbeid door te stromen en die positie te bestendigen op de maatschappelijke ladder, een verlies van zingeving zullen ervaren. Maar in hoeverre ligt dat aan het individu, en niet aan de collectief heersende normatieve opvatting over wat goede, nuttige arbeid is, die dan leidt tot uitsluiting van mensen die dat niet waar kunnen maken?

Ook menen de praktijken van dagbesteding geen eilanden te moeten worden in de samenleving, wat in ieder geval signaleert dat ze zich afvragen in hoeverre ze zich als onderdeel van de samenleving zien of als daarbuiten. Hier rijst de vraag of deze visie van praktijken en omringende instanties daarmee mede debet is aan een niet- inclusieve samenleving. Ook werpt dit de vraag op wat dit doet met de preferenties en persoonlijke doelstellingen van de cliënten. Kunnen zij dan werkelijk zichzelf zijn? Of voelen zij voortdurend de druk om mee te moeten doen aan het grotere morele verhaal van de neoliberale marktgedreven samenleving, terwijl dit juist voor hen een onmogelijke opgave wordt? Een herziening van deze visie en bijbehorend beleid zou wat meer ruimte kunnen geven aan deze groep mensen voor wie die praktijk van dagbesteding op zichzelf juist meedoen aan de samenleving is. De huidige visie is wellicht steunend voor een groot deel van de cliënten die inderdaad het vermogen hebben om meer regie op het eigen leven te krijgen door toeleiding naar scholing of arbeid. Zorgondernemers geven ook aan in hun visie dat iedereen bij hen zichzelf kan zijn, maar ook in evaluaties eigenlijk meer maatwerk te willen leveren, en vaak geitenpaadjes bewandelen om iemand toch een beetje in bescherming te nemen. Het bekostigingssysteem uitgevoerd door gemeentes, die met steeds minder partijen willen samenwerken voor hun eigen administratieve en controlematige voordeel, leidt noodgedwongen tot perverse of oneigenlijke keuzes bij zorgondernemers zoals fuseren, een coöperatie vormen, of beloftes om binnen een bepaalde tijd toe te leiden naar reguliere arbeid terwijl ze van sommige cliënten weten dat dit niet goed voor ze is. Dit gaat ten koste van maatwerk voor de cliënt en van kleinschaligheid waarvan cliënten in evaluaties vaak noemen dit als veilig en belangrijk te ervaren. Maar als deze zorgondernemers niet doen wat de betaler hen vraagt, doet een collega in de regio dat wel. Tot nu toe was er geen goede informatie te vinden over de visie van de cliënten hierop en hoe zij ervaren dat deze aanpak bijdraagt aan hun kwaliteit van leven. Er is nog meer onderzoek hieromtrent nodig. Ook kunnen we ons afvragen waarom het legitiem is dat gemeentes en andere cruciale beslissers met betrekking tot financiële middelen zichzelf naast betaler ook als bepaler beschouwen. Dat veronderstelt dat zijn expertise hebben op kwaliteit van leven. Hebben zij dat? Hoe is de kwaliteit van die expertise dan gegarandeerd? Zolang het beslis- en bekostigingssysteem als zodanig is geregeld én men de moderne idealen van het goede leven wil nastreven, dan moet die vraag gesteld en verantwoord worden, consequent aan die moraal zelf. Ook de vragen rond deze kwestie verlangen verder onderzoek.

Conceptuele en methodische reflectie

Om de beeldvorming te veranderen en meer recht te doen aan de moderne opvattingen van het goede leven zijn inspanningen vereist op conceptueel en praktisch niveau. Hier ligt ook een taak voor de overkoepelende branche-/domeinorganisaties die zich bezighouden met onderzoek, visie en methodiekontwikkeling rond dagbesteding. Het conceptuele denken over dagbesteding (voor zover beschikbaar) is sterk gekleurd door de neoliberale visie op productief zijn als hoger doel. Een revisie op het concept van dagbesteding zou onderdeel kunnen zijn van een verandering, en daarbij is Rosa's idee over resonante wereldrelaties in potentie toepasbaar in de dagbesteding als ruimte voor resonantie (zie paragraaf 5.3.3). De maatschappijkritische aspecten uit Rosa's theorie, gebaseerd op de versnelling en vervreemding, geven handvatten voor het stellen van vragen aan het gehele systeem waarin praktijken van dagbesteding zijn ingebed. De centrale vraag die vanuit de theorie te stellen is aan praktijken van dagbesteding, en dus ook aan omliggende partijen van invloed, luidt: leidt deelname aan de dagbesteding tot resonante wereldrelaties? Omdat praktijken van dagbesteding een grote variëteit aan mix van doelgroepen, activiteiten en doelstellingen kennen, zou die vraag in verschillende settings onderzocht moeten worden. Ook is het in het belang van de diversiteit in de samenleving dat er goed gekeken wordt of de doelen en werkwijzen in de praktijken wel voldoende ruimte bieden voor diversiteit in termen van resonante wereldrelaties. De dominante missie is nu toeleiding naar een reguliere tijdsbesteding (werk of scholing), omdat dit verondersteld wordt voor de meeste mensen een belangrijk onderdeel van het goede leven te zijn. Maar dit kan voor een bepaalde groep deelnemers juist tot vervreemding leiden omdat de productieve- en sociaalcommunicatieve eisen die daar gesteld worden veelal worden afgemeten aan wat 'normaal' is, en voor hen juist tot stress en uitval leiden. Wat zou voor hen een dagbesteding zijn op de lange termijn, waardoor de mogelijkheid tot resonante wereldrelaties meer geborgd is? En wat impliceert dat dan voor de randvoorwaarden van een inclusieve samenleving? Ook vanuit de vermogensbenadering valt te betogen dat structurele reflectie op het goede leven met de individuele deelnemers aan dagbesteding noodzakelijk is voor de realisatie ervan. Vrijwel alle Nederlandse praktijken van dagbesteding claimen cliëntgericht te werken – getuige hun missie en visie omschrijvingen, terwijl er in vakliteratuur bijzonder weinig specifieke methodiek daartoe terug te vinden is. Op welke wijze wordt er met de deelnemers structureel gereflecteerd op de aard en realisaties van het goede leven? Omdat mogelijkheden ook levensfase gebonden zijn, en zich überhaupt ontwikkelen, zijn de mogelijkheden die iemand heeft en wenst dus veranderlijk. Ook hier zou gericht onderzoek, uitwerking van methodiek van

goede parkijken en kennisdeling zeer nuttig zijn. Rosa stelt het uitwerken van een *'Bright Eyes Index'* voor, als graadmeter voor het goede leven. Wanneer we voldoende momenten van resonantie in ons leven ervaren, voelen we ons verbonden en is er een zekere mate van zingeving, en dat is te zien aan 'de twinkeling in de ogen'. Dit uitgangspunt zegt dus veel meer over iemands kwaliteit van leven, dan of die persoon toegeleid is naar regulier werk of scholing. Zoals eerder gezegd, natuurlijk is dat laatste belangrijk – als het haalbaar is – omdat dat ook voor bepaalde vrijheden, waardigheid en praktisch levensonderhoud zorgt. Maar een Bright Eyes Index- gerelateerde benadering waarin resonantie het doel op zichzelf is, en niet een prettige bijkomstigheid, draagt dus vanuit de theorie bezien meer bij aan het goede leven. Praktische doelen zoals toeleiding naar werk of scholing kunnen naast existentiële doelen zoals het ervaren van resonantie bestaan. Ze zijn beide nodig voor een goed leven, maar in de dwingende systeemwereld ligt de nadruk nu te veel op de praktische doelen, gezien de eisen die gemeentes bijvoorbeeld stellen.

7.2 Sociaal werk

De tweede hypothese luidt dat het goede leven onvoldoende gerealiseerd kan worden door sociaal werk in de neoliberale visie op participatie. Omdat dagbesteding een concrete vorm van sociaal werk is, is op deze hypothese al deels gereflecteerd in de vorige paragraaf, en zal er op overstijgend niveau ook nog een en ander over gezegd worden. Vanuit de theorie over het goede leven zijn er nog enkele specifieke reflecties te geven op de verhouding tussen het moderne goede leven en sociaal werk.

De conceptuele uitgangspunten van sociaal werk en de essenties van de vermogensbenadering tonen veel overeenkomsten, zoals het streven naar een menswaardig bestaan voor alle mensen in een rechtvaardige samenleving. De vraag rijst in hoeverre sociaal werk in Nederland deze principes voor het individu nastreeft, en in hoeverre zij gehinderd wordt doordat zij (te) sterk bepaald wordt door de dominante neoliberale politiek. Zou sociaal werk haar eigen principes en die van Nussbaum strikter volgen, dan zou sociaal werk meer dan het nu het geval is een politiserende praktijk moeten zijn. Anders gezegd, nu is sociaal werk vooral een uitvoerende praktijk die zich voegt naar de neoliberale dominante opvattingen over het goede leven waarin arbeid, scholing en economische groei de basis vormen, terwijl sociaal werk nadrukkelijker zou moeten opkomen voor mensen die anders willen of móeten leven dan gemiddeld. De vermogensbenadering is hier uitgesproken in. Want in naam van sociale rechtvaardigheid eist de vermogensbenadering van de overheid dat deze alle essentiële mogelijkheden voor alle mensen garandeert. Dat zou betekenen dat als

voor sommige mensen het goede leven beter gerealiseerd kan worden in contexten waarin productiviteit anders gedefinieerd moet worden, de overheid genoeg van zulke praktijken moet realiseren, omdat ieder mens daar recht op heeft. Maar daarbij dient in acht te worden genomen dat de vermogensbenadering op zichzelf niet meer is dan een theorie, en sociaal werk ook als een uitvoerend instituut moet functioneren, zich verhoudend tot allerlei partijen, systemen en beschikbare middelen. De vermogensbenadering kent in die zin geen geleefde wereld, maar bestaat enkel uit een filosofie. Concluderend valt daarbij op te merken dat de vermogensbenadering wel gezien kan worden als een revitalisering van de principes van sociaal werk en daarvoor aangewend kan worden: als een taal om de problemen voor het voetlicht te brengen.

Wanneer we Taylors algemene kritiek op de moderne moraalfilosofie en zijn ideeën over de moderne identiteit doortrekken naar de praktijk van sociaal werk in de Nederlandse neoliberale kapitalistische democratie, blijkt deze van belang in het verwoorden van in ieder geval twee actuele kwesties. Ten eerste wijst Taylor op de noodzaak van het definiëren van het goede. Zeker wanneer het goede leven juist niet vanzelfsprekend is maar wel nagestreefd wordt, zoals in het domein van sociaal werk, kan discussie over de aard van het goede niet buiten beschouwing gelaten worden. Het subjectivisme, als gevolg van processen van individualisering, heeft de oorspronkelijk normatieve en politiserende aard van sociaal werk geen goed gedaan. Want het emanciperen en steunen van mensen die niet vanzelfsprekend tot realisatie van het goede leven kunnen komen, kan principieel alleen maar door over de aard ervan in gesprek te zijn, en niet door deze te reduceren tot een louter persoonlijke voorkeur. Sociaal werk wordt met reden geacht een normatief beroep te zijn. Dat 'beroepsgen' is ooit ontstaan omdat juist de sociaal werker opgestaan is om te helpen verwoorden wat er mis is en wat goed gaat met betrekking tot verschillende aspecten van kwaliteit van leven van mensen die daar zelf onvoldoende alleen of louter met hun directe netwerk toe in staat zijn. In dat opzicht moet sociaal werk veel meer een politiserende rol krijgen dan de uitvoerende rol die zij nu op zich neemt, door cliënten te ondersteunen hun stem te laten horen, of door dat met hen samen te doen. Taylors theorie over het authenticiteitsideaal: trouw kunnen zijn aan jezelf op basis van sterke waarderingen, is een voorbeeld van een theorie die woorden kan geven aan dat wat er gaande is. Politisering ontstaat dan vanuit de inhoud, namelijk door deze sterke waarderingen voortdurend te onderzoeken en als inhoudelijk vertrekpunt te nemen, in plaats van procedures die de weg wijzen naar 'opkomen voor jezelf', zoals dat nu vooral het geval is. Ten tweede valt te constateren dat Taylors uiteenzetting over het authentieke leven bij kan dragen aan de ethiek van sociaal werk in termen van het concretiseren en bespreken van sterke waarderingen en de discrepanties hieromtrent in de samenleving.

Rosa's idee over resonantie is een sterk relationele theorie over het goede leven. Een resonante manier van in de wereld zijn, is essentieel voor kwaliteit van leven (Rosa, 2019, p. 459). De theorie biedt een raamwerk om de kwaliteit van wereldrelaties te onderzoeken in zowel de beschrijvende als in de normatieve zin in allerlei domeinen van het menselijk bestaan, en draagt dus in potentie bij aan empowerment van mensen (Susen, 2019). Daarom is de theorie zeer geschikt als reflectief kader voor praktijken van sociaal werk die zich dat tot doel stellen. De resonantiethorie vereist ook van het proces van emancipatie van mensen dat dit nooit strikt autonoom noch strikt heteronoom kan verlopen. Hiermee draagt de theorie bij aan het reflectief kader op de geestelijke beginselen van sociaal werk. Is sociaal werk in Nederland bestand tegen neoliberale imperatieven van sterke, onafhankelijke individuen waarin succes in het leven een eigen verdienste is? Of laat ze zich, paradoxaal genoeg, daardoor dicteren welke doelstellingen, zienswijzen en aanpak daarbij hoort? Een resonante houding van (professionele) betrokkenen in het sociaal werk, en van sociaal werk als algehele discipline zal bijdragen aan niet alleen emancipatie van de gebruikers van sociaal werk, maar ook van sociaal werk zelf om een kritische, empathische en eigen stem te zijn in de samenleving. Want een resonante houding betekent een continu terugkeren naar de bedoeling van sociaal werk: ervoor zorgen dat alle mensen op resonante wijze hun leven kunnen vormgeven.

7.3 De neoliberale samenleving: tijd voor het waardigheidsparadigma?

De derde en ook laatste hypothese luidt dat de neoliberale visie op participatie onvoldoende ruimte biedt aan moderne opvattingen over het goede leven.

Waarom neoliberalisme problematisch is voor een diverse samenleving waarin voor iedereen naar eigen vermogen onderdeel van zou moeten uitmaken, is al ruimschoots besproken. Ik zal afsluiten door deze laatste hypothese in een toekomstperspectief te zetten. Als het neoliberale participatieparadigma over de productieve, onafhankelijke burger onvoldoende recht doet aan het goede leven, welk perspectief dan wel?

Een deel van de deelnemers aan dagbesteding heeft het gevoel niet bij de samenleving te horen. Beleid en instanties zijn erop gericht mensen zo kort mogelijk gebruik te laten maken van dagbesteding, en ze zo snel mogelijk (weer) naar reguliere arbeid of scholing te leiden. En op hun beurt zitten de zorgboeren vaak in een spagaat, omdat ze heel goed beseffen dat een deel van de deelnemers beter af zouden zijn in de afgebakende veilige context van de zorgboerderij in

plaats van in reguliere arbeid, zeker als de begeleiding daar onvoldoende om kan gaan met verschillen, en te veel taak- en productiegericht is. De algemene notie in de samenleving van dagbesteding is dat het plekken zijn voor mensen die niet normaal mee kunnen komen. En wat normaal is volgens de sociaal-culturele norm in Nederland voor een goed en zinvol leven is in lijn met het door Taylor en Rosa beschreven moderne ideaal van productiviteit en groei, en zelfbepaling. Rosa laat zien hoe de zich steeds maar versnellende wereld voor iedereen überhaupt een probleem is, laat staan wanneer iemand vanwege een (tijdelijke) beperking minder mogelijkheden heeft dan gemiddeld om het leven te leiden zoals gewenst. In de neoliberale participatiesamenleving is krachtig burgerschap het ideaal, en dat is niet onomstreden, hebben we gezien aan de hand van de analyse van Tonkens (Tonkens, 2015). De opvatting over inclusie blijkt sterk gerelateerd aan het participeren aan reguliere arbeid of vergelijkbare vormen van productief of 'succesvol' zijn, en dat leidt tot (het in standhouden van) vervreemding, aldus de theorie volgend. Deze vorm van vervreemding uit zich via een dualistische manier van naar de wereld kijken.

Binnen of buiten: hardnekkig dualistisch misverstand

7

In de praktijk valt op dat er door alle mogelijke betrokkenen vaak - vermoedelijk vrij ondoordacht, en als een soort vast gegeven-, gesproken wordt in termen van 'binnen'- en 'buiten' de samenleving. Dat is een normatieve en (dis)kwalificerende manier van kijken naar de wereld. Dit probleem wordt dus in het algemeen gevoed door het maatschappelijk breed gedragen idee dat productiviteit de norm is voor tijdsbesteding, en meer specifiek we hebben gezien dat in de conceptualisering van dagbesteding dit ook nog steeds de basis is. Praktijken van dagbesteding wijzen juist op wat er mis gaat in de samenleving, gezien de grote toename van deelnemers en praktijken. Zo bekeken zijn praktijken van dagbesteding dus een uiterst belangrijk diagnostisch orgaan van de samenleving, en staan ze er dus niet buiten. Ze staan er middenin en hebben een belangrijke functie. Praktijken van dagbesteding geven zicht op de toestand van maatschappelijke vervreemding, signalerend als de kanarie in de kolenmijn. Natuurlijk zijn er brede maatschappelijk gedragen initiatieven om te strijden tegen overvraging, burn-out's, depressies, eenzaamheid, enzovoort. Dus we zouden kunnen zeggen dat er wel iets wordt geleerd van de kanarie in de kolenmijn, die ongetwijfeld ook op andere plekken aanwezig is. En andersom is het ook niet zo dat alle deelnemers worden klaargestoomd om (weer) het reguliere arbeidsproces in te gaan. Er zijn ook alternatieven, zoals vrijwilligerswerk, of soms toch herindicatie richting Wet langdurige zorg. Maar

het blijft een feit dat de dominante norm van via productiviteit en groei kunnen bijdragen aan de samenleving het basale idee over het goede leven is, en daarmee beleidsbepalend. Er zou op de zorgkantoren en bij de indicatiestellers veel meer bewustzijn moeten zijn van de diversiteit en alternatieven die mogelijk zouden zijn wanneer er beter werd kennism gemaakt met de opvattingen over het goede leven van de deelnemers. Langs die weg kan er beter geïnvesteerd worden in resonante samenwerkingsrelaties met de deelnemers en andere betrokken partijen. Rosa stelt dat dat intrinsiek het goede is om te doen. En zelfs wanneer men toch de tijdelijke positie van dagbestedingspraktijken zou willen handhaven: de weg naar herstel, gedragsverandering en het ontdekken van nieuwe mogelijkheden komt ook eerder in zicht via resonantie, niet via vervreemding, dus is nog steeds hetzelfde gesprek nodig. Om met Taylor te spreken: alle actoren mogen zich realiseren dat zij de betekenisgevende achtergronden en belangrijke anderen vormen in de netwerken van gesprek, waarin sterke waarderingen gevormd worden. De hardnekkige dualistische opvattingen over binnen en buiten de samenleving, gebouwd op neoliberale de moraal van de productieve mens staan het realiseren van zo veel mogelijk waardigheid voor alle mensen in de weg.

Van burgerschap naar waardigheid

Kijkend naar toekomstige perspectieven, kom ik tot de conclusie dat de uitkomst van de conceptuele synthese als theoretische onderbouwing aansluit bij het huidige discours over de verandering van het neoliberaal ingekleurde burgerschapsparadigma naar het *waardigheidsparadigma*. Het burgerschapsparadigma was de reactie op het ontwikkelings- en het daar voorafgaande defectparadigma met betrekking tot hoe er gekeken werd naar mensen met een beperking (Buntinx, 2020; Van Gennep, 2000). Het burgerschapsparadigma lijkt sterk op de participatiesamenleving. We kunnen zeggen dat het sociale domein dus al sinds de jaren negentig, nog ruim voor de politiek uit dus, al bezig was met deze kwesties. Los van discussies die over het burgerschapsparadigma gevoerd zijn (Reerink et al., 2017; Van Gennep, 2012), is de morele boodschap die eraan ten grondslag lag alom aanvaard, en passend bij de tijd van inclusie en integratie van de jaren negentig: mensen met een beperking zijn burgers, en dienen als zodanig behandeld te worden. In plaats van als patiënt of leerling moeten ze vooral gezien worden als gewone burgers met rechten en plichten, gebruikmakend van de aanwezige voorzieningen in de samenleving die er voor iedereen zijn. Maar als gevolg van de niet geslaagde inclusie-campagne (Meininger, 2007), en dus ook als gevolg van de toegenomen neoliberale ideologie van productief en succesvol zijn als ware dat het goede zoals in dit proefschrift

beargumenteerd, is de zoektocht verdergegaan naar een treffende zienswijze. Wat is dan nu de morele status van de verhouding tussen mensen mét en zonder beperking? Reerink, The en Roelofsen (2017) hebben het zogenoemde ‘waardigheidsparadigma’ voorgesteld. In het waardigheidsparadigma verschuift de status van de persoon van ‘burger’ naar ‘medemens’, en de maatschappelijke houding van ‘integratie en inclusie’ naar ‘verwachtingsvolle acceptatie’, zie Tabel 7 (Reerink et al., 2017).

Tabel 7: Overzicht historische ontwikkeling paradigma's (Reerink et al., 2017)

Paradigmata mensen met een beperking				
	Defect-paradigma	Ontwikkelings-paradigma	Burgerschaps-paradigma	Waardigheids-paradigma
Mensvisie	Mens met beperkingen	Mens met mogelijkheden	Mens met rechten en plichten	Mens met verlangens en ervaringen
Status persoon	Patiënt	Burger	Leerling	Medemens
Begeleiding	Verzorgen/ Behandelen	Trainen/ Ontwikkelen	Ondersteunen	Verplaatsen in/ Prikkelen
Plaats van ondersteuning	Instituut	Speciale voorzieningen in de samenleving	Gewone voorzieningen in de samenleving	In vitaal netwerk
Maatschappelijke houding	Segregatie	Normalisatie	Integratie/ Inclusie	Verwachtingsvolle acceptatie

Reerink et al. (2017) reflecteren in het waardigheidsparadigma op de relatie tussen hulpverleners en cliënten, en geven daarbij professionals aanwijzingen voor goed handelen. Bovendien stellen ze de morele laakbaarheid van de gedwongen aanpassing tot het ‘normale’, onder de noemer van inclusie aan de kaak. Laatstgenoemde is ook de reden dat ik uiteindelijk uitkom bij het waardigheidsparadigma. Maar het eerste punt is misschien wel de zwakte van het denken in paradigma's vanuit ‘de doelgroep’. Het waardigheidsparadigma is ontwikkeld vanuit de theoretisering over werken met mensen met een verstandelijke beperking, en zoekt daarbinnen naar de oplossing. Maar in essentie wordt in zulke paradigmata de algehele verhouding tussen mensen met en zonder beperking aan de orde gesteld. Het gaat dus over iedereen in alle denkbare domeinen van de samenleving, omdat de ontmoeting met de ander centraal staat. Ik stel dus op basis van dit onderzoek een bredere toepassing voor van het waardigheidsdenken als kritische tegenhanger van de neoliberale normen voor het goede leven.

Waardigheid vraagt om vergroten van attitudinaal respect en om politiserend werk

De belangrijkste conclusie van dit onderzoek heeft betrekking op de mogelijkheid tot een waardig bestaan in de neoliberale samenleving, en daarmee sluit ik aan bij de essenties van het waardigheidsparadigma. Vanuit de theorieën van Nussbaum, Taylor en Rosa is die zienswijze moreel te verdedigen. Tegelijk wil ik erop wijzen dat het waardigheidsparadigma het risico loopt een 'naar binnen gekeerde' zienswijze te zijn. Dat wil zeggen dat er opnieuw van cliënt(systeem) en hulpverlener(sorganisatie) verlangd wordt te bewijzen dat de cliënt recht heeft op een menswaardige behandeling. Hoe staat het met de morele reflectie en verantwoordelijkheid van overheden, instituties en samenleving? Ik verwacht dat het waardigheidsparadigma minder makkelijk aanvaard zal worden in de systeem- en leefwereld van de neoliberale samenleving dan diens voorganger: het burgerschapsparadigma. Deze blijkt breed geaccepteerd te zijn in zowel het sociale domein als in de bredere samenleving en in bestuurlijke politiek (Frederiks et al., 2009). De logica ervan is dat deze in wezen erg goed aansloot bij de neoliberale ideologie. Want wanneer de inzet is om zoveel mogelijk mensen productief te laten zijn, en dat zij hooguit enigszins gebruik hoeven te maken van bepaalde gemeenschappelijke nutsvoorzieningen, is er praktisch en moreel gezien ook minder nodig van de overheid, en hetzelfde geldt voor acceptatie in de vorm van respect van anderen in de samenleving. Het is dus niet zo gek dat het burgerschapsparadigma goed aansloot bij de neoliberale koers die Nederland gevaren heeft: een zich terugtrekkende overheid, een normatieve sprong naar de participatiesamenleving, en in lijn met de sociaal-culturele norm van productiviteit en individualistisch succes als bronnen van zingeving. Daarbij sluit de taal van het burgerschapsparadigma ook gemakkelijker aan bij meer domeinen, zoals de vermogensbenadering daar ook goed in geslaagd is. Maar het waardigheidsparadigma hoeft niet op hetzelfde enthousiasme te rekenen. Politiek niet, en sociaal-cultureel niet. Dat komt omdat waardigheid zó relationeel is, dat deze alleen maar werkelijk tot stand kan komen wanneer er een breder besef ontstaat van welke eisen dat stelt aan een welwillende houding van iedereen in de ontmoeting met de ander met een beperking. Taylor spreekt in dat verband over *attitudinaal respect*, als cruciaal element van het derde morele domein van sterke waarderingen, namelijk de menselijke waardigheid - waar volgens hem de moderne mens op rekt (naast 'respect voor het leven', en het 'vormgeven van een zinvol bestaan'). Enkel actief respect door geen inbreuk te maken op iemands vrijheden, bijvoorbeeld door een prikkelarme werkomgeving te regelen waardoor iemand met een zekere overgevoeligheid toch ergens zou kunnen werken of naar

school kan gaan, is niet genoeg. Want waardigheid ervaren we pas echt wanneer de ander in houding laat blijken respect te hebben voor ons als uniek persoon, dus niet omdat we toch iets 'normaals' kunnen doen, ondanks onze beperking. In hoeverre zijn mensen zonder beperking bereid om iemand met een beperking te bewonderen, tegen hen op te kijken, of een vriendschap aan te gaan? In het waardigheidsparadigma wordt de maatschappelijke houding beschreven als 'verwachtingsvolle acceptatie' (zie tabel 7). Daar moet aan worden toegevoegd: 'attitudinaal respect', of in ieder geval mag het die uitleg mee krijgen.

Tot slot

In dit proefschrift is beargumenteerd dat de neoliberale moraal en visie op participatie te beperkt zijn voor het realiseren van een goed leven voor mensen die deelnemen aan dagbesteding. Of in termen van paradigmata over mensen met een beperking in relatie tot de samenleving: de neoliberale moraal en bijbehorende paden gaan niet helpen bij een paradigmawisseling van krachtige burger naar waardige medemens. Hedendaagse gedeelde sociaal-culturele normen voor het goede leven, te weten: de menselijke waardigheid, zingeving en diversiteit staan op het spel. De kunst zal zijn voldoende resonantie te ontlokken tussen de verschillende actoren binnen dagbesteding, het brede sociale domein, en in de samenleving als geheel. Zulke resonantie relaties met anderen en de wereld om ons heen werpen ons terug op een voller besef van wat het betekent om mens te zijn. Dat we alleen maar *samen* mens kunnen zijn. Samen betekent niet hetzelfde, eerder ruimte voor, en recht doen aan verschillen tussen mensen en deze bewonderen en koesteren. Dan krijgt ook de tragedie voor diegenen die niet of nooit zullen voldoen aan de neoliberale morele eisen van de samenleving de ruimte die nodig is om van vervreemding te bewegen naar resonantie. Maar daar is een groot sociaal-cultureel en politiek draagvlak voor nodig. Hoe krijg je hen die in een comfortabele bubbel zitten, en voor wie de neoliberale onafhankelijkheid en productiviteit juist voelt als een zinvol en waardig leven in de dialoog over de maatschappelijke verantwoordelijkheid om zich maximaal in te spannen de voorwaarden voor het goede leven voor *iedereen* te realiseren? Er ligt nog veel denk- en doe werk op stapel, voor en met iedereen die gewild of ongewild betrokken is. Het is een kwestie van eerbiediging van een fatsoenlijke moderne samenleving.



Hoofdstuk 8

Samenvatting Summary

Samenvatting

Dit proefschrift gaat over hedendaagse opvattingen over het goede leven, en de betekenis daarvan voor mensen die naar dagbesteding op zorgboerderijen gaan. Het onderzoek wil bijdragen aan het discours over de morele ruimte die de neoliberale participatiesamenleving biedt voor het sociale domein, door de vraag te stellen *welke betekenis er wordt gegeven aan kwaliteit van leven in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen, tegen de achtergrond van de neoliberale samenleving.*

Hoofdstuk 1 beschrijft de aanleiding, onderzoeksvragen, achtergronden, kernbegrippen en onderzoeksaanpak. In het domein van zorg en welzijn heerst het streven om mensen die leven met een beperking in overeenstemming met hun mogelijkheden en ambities een zinvolle plek in de samenleving te laten innemen, zodat ze zichzelf kunnen zijn. Naast de economische doelstelling om de zorgkosten terug te dringen, is deze vermaatschappelijking van zorg geënt op het neoliberale ideaal van een participatiesamenleving waarin actieve, mondige en zo zelfredzaam mogelijke burgers productief zijn, en zich weten te verbinden met anderen en de wereld om hen heen. Binnen dit normatieve kader voor wat een goed leven is, bieden praktijken van dagbesteding zoals die op de zorgboerderij een daginvulling aan mensen die niet van reguliere arbeid of scholing profiteren, en die problemen ervaren in het deelnemen aan allerlei alledaagse interacties in de samenleving. Dagbesteding is de afgelopen decennia sinds de afbouw van de grote instituten ‘in de bossen’ in rap tempo gegroeid in omvang, en in vormen en functies voor zeer diverse groepen. Hoewel ‘meedoen in samenleving’ het leidende principe is voor doelstellingen, kwaliteitscontroles en beleid in het sociale domein is er weinig fundamenteel onderzoek gedaan naar de moraal van de neoliberale participatiesamenleving in relatie tot de opvattingen over kwaliteit van leven in praktijken van dagbesteding en die van haar deelnemers. Dit heeft geleid tot formulering van vijf onderzoeksvragen:

1. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de vermogensbenadering?
2. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de authenticiteitstheorie?
3. Wat betekent kwaliteit van leven volgens de resonantietheorie?
4. Wat betekent in Nederland kwaliteit van leven in het (a) paradigma van de neoliberale participatiesamenleving, (b) de principes van sociaal werk, en (c) het algemene concept van dagbesteding?
5. Hoe wordt er naar kwaliteit van leven gekeken in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen in Nederland door deelnemers en aanbieders van dagbesteding?

Hiervoor is literatuurstudie verricht naar de filosofie van het goede leven aan de hand van drie normatieve dominante begrippen in het sociale domein, te weten: mogelijkheden hebben; jezelf kunnen zijn; en verbinding aan kunnen gaan met anderen en de wereld om je heen. Voor de duiding van deze begrippen zijn drie moderne filosofen geselecteerd en geraadpleegd. Op systematische wijze zijn achtereenvolgens de vermogensbenadering van Martha Nussbaum (hoofdstuk 2), de authenticiteitstheorie van Charles Taylor (hoofdstuk 3), en de resonantiethorie van Hartmut Rosa (hoofdstuk 4) bestudeerd om te beschrijven wat de essenties zijn van het moderne goede leven. Vervolgens is er een conceptuele synthese geformuleerd (hoofdstuk 5) van de drie theorieën met de normatieve beginselen van de instituties waarin de dagbestedingspraktijk op zorgboerderijen gesitueerd is, te weten: de neoliberale participatiesamenleving; het sociaal werk; en de dagbesteding. Vervolgens is de conceptuele synthese aangevuld met empirisch kwalitatief onderzoek met gemixte methodes, waarbij de data geanalyseerd zijn via een theorie gestuurde inhoudsanalyse (hoofdstuk 6). Tenslotte komen de bevindingen uit de theorie en praktijk samen in de vorm van een inhoudelijke samenvatting, conclusies en discussie (hoofdstuk 7).

Hoofdstuk 2 beschrijft het antwoord op deelvraag 1: *‘Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de vermogensbenadering?’*. Het goede leven betekent in Nussbaums vermogensbenadering voor ieder individu de realisatie van een menswaardig bestaan gebaseerd op positieve en negatieve vrijheden, waarin wordt voorzien door de samenleving. Dat wil zeggen dat mensen kunnen zijn wie zij willen zijn, en doen wat zij willen doen en dat daartoe de mogelijkheden met een zeker minimum gegarandeerd zijn in een fatsoenlijke samenleving. Gerelateerd aan de onderzoeksvraag valt te beargumenteren dat er vanuit de theorie wordt geëist van instituties en beleid die de samenleving vertegenwoordigen, dat ze zich maximaal moeten inspannen om ieder individu te erkennen in diens wensen en mogelijkheden tot een goed leven. Een moeilijkheid in het hanteren van deze filosofie, is dat de theorie strikt liberaal pluralistisch is en in daarmee voorschrijft dat er geen collectieve norm voor het goede leven bestaat. Aan de andere kant stelt de vermogensbenadering dat via een democratisch proces de stem van ieder individu gehoord moet worden om zo de minimale drempel aan mogelijkheden te bepalen en te bewaken. Dus van uitvoerende praktijken, zoals sociaal werk, wordt wel degelijk verwacht dat zij normatief handelen. De sociaal werker moet reflecteren op professionele en persoonlijke normen en waarden om de belangen van de individuele cliënten en de samenleving zo goed mogelijk te behartigen. Daarom is er een functionele noodzaak, naast een sociaal filosofisch en empirisch argument voor de ontologie van het goede.

Hoofdstuk 3 gaat in op het denken van Taylor, waarin authentiek leven de maatstaf voor een goed leven is. In tegenstelling tot Nussbaum stelt Taylor dat er wel universele kenmerken bestaan met betrekking tot het goede en het menselijk handelen daaromtrent. Deelvraag 2: *‘Wat is de betekenis van kwaliteit van leven volgens de authenticiteitstheorie?’* wordt in dit hoofdstuk beantwoord. Volgens Taylor betekent authentiek leven, oftewel ‘jezelf zijn’, handelen in overeenstemming met respect voor het (menselijk) leven, het leiden van een zinvol bestaan veelal gerealiseerd in alledaagse productiviteit en groei, en het besef van eigen waardigheid en hoe we respect van de ander opwekken. Hierbij worden we uitgedaagd door drie met elkaar samenhangende problemen en gevolgen, namelijk: het algehele verlies van zingeving als gevolg van de sterk gegroeide individualisering, de onttovering van de wereld en daarmee samenhangende doorgeschoten instrumentele rede, en het comfortabele geprivatiseerde leven waardoor politiek engagement achteruitgegaan is. Maar ondanks deze zorgen stelt Taylor juist vast dat individualisering één van de belangrijkste positieve aspecten van de menselijke ontwikkeling in de moderniteit is. Hij is ervan overtuigd dat wanneer mensen er juist in slagen authentiek leven, dat wil zeggen: in verbinding met anderen en de wereld om hen heen te ontdekken welke zaken hun sterke - en welke zwakke waarderingen verdienen, de mens juist een goed leven voor zichzelf en de ander kan realiseren. Hiervoor is reflectie nodig. Taylor beseft dat dit niet eenvoudig is en dat er een rol weggelegd is voor de geesteswetenschappen en voor andere professionals in het sociaal domein om het respect voor het menselijk leven, het zoeken naar een zinvol bestaan, en het ondersteunen van een besef en realisatie van (eigen)waardigheid te bevorderen.

Hoofdstuk 4 beschrijft de resonantietheorie van Rosa als kijkvenster voor een blik op het goede leven, en beantwoordt de vraag: *‘Wat betekent kwaliteit van leven volgens de resonantietheorie?’*. Rosa borduurt voort op Taylors analyse van de malaise van de moderniteit, en stelt vast dat de niet te stoppen maatschappelijke versnelling leidt tot het vervreemden van het individu tot de wereld. Deze vervreemding uit zich in toename van burn-outs, depressies en andere problemen gerelateerd het ontbreken van betekenisvolle relaties tussen individu en wereld. Volgens Rosa helpt een resonante manier van in de wereld staan de individuele moderne mens om vervreemding tegen te gaan met het oog op een goed leven. Rosa stelt zelfs dat het hebben van resonante wereldrelaties de manifestatie van het goede leven is. Het gaat erom te ontdekken wat ons raakt, tot ons spreekt en in beweging weet te brengen. Rosa ordent zulke zaken in drie categorieën, gedacht vanuit assen van interactie tussen individu en de wereld. Wereldrelaties langs de horizontale as hebben betrekking op andere mensen, zowel persoonlijk als politiek.

De diagonale as gaat over de relatie van het individu met de dingen, materialen en activiteiten of handelingen. De verticale as betreft de verbondenheid met het overstijgende, levensbeschouwelijke noties, die te vinden zijn in het religieuze, spirituele, de kunsten, maar ook in het besef van onze geschiedenis, enzovoorts. Omdat praktijken van sociaal werk, en meer specifiek in die van dagbesteding gericht zijn op mensen die op de één of andere manier lijden in hun contact met de wereld om hen heen, biedt de theorie een reflectiekader voor zowel de positie van deze mensen in de neoliberale participatiesamenleving, als voor het handelen van de sociaal werk praktijken.

Hoofdstuk 5 presenteert een conceptuele synthese van de drie theorieën over het goede leven met de kernconcepten van de instituties waar de dagbestedingspraktijken van zorgboerderijen deel van uitmaken. Op systematische wijze wordt beargumenteerd welke inzichten en vragen er rijzen vanuit de drie theorieën ten aanzien van de bredere context van de neoliberale samenleving, de missie en visie van sociaal werk, en in het concept van dagbesteding. Hiermee wordt antwoord gegeven op deelvraag 4: *‘Wat betekent in Nederland kwaliteit van leven in het (a) paradigma van de neoliberale participatiesamenleving, (b) de principes van sociaal werk, en (c) het algemene concept van dagbesteding?’*. Aan de hand van de drie theorieën valt te zeggen dat de neoliberale participatiesamenleving de belofte doet van een goed leven in termen van zelfbeschikking en vrijheid via mogelijkheden voor iedereen in een pluriforme en liberale samenleving. Het blijkt echter dat individualisering, kapitalisme en secularisatie hebben geleid tot een dwingend normatief kader waarbinnen (zelf)respect en (eigen)waardigheid sterk bepaald worden door de mate van productief zijn, bij voorkeur in de arbeidsmatige zin. ‘Meedoen’ is dus hoofdzakelijk daaraan gelieerd. In relatie tot sociaal werk valt te concluderen dat de vermogensbenadering van Nussbaum het sociaal werk erop wijst dat de realisatie van mogelijkheden tot een goed leven een sterke collectieve verantwoordelijkheid meebrengt, terwijl momenteel sociaal werk te veel uitvoerder lijkt te zijn van de neoliberale maakbaarheidsvisie, waarin de verantwoordelijkheid te veel bij het individu wordt gelegd en te weinig de kritische tegenstem hierbij laat horen. Ook de authenticiteitstheorie van Taylor stuurt aan op het bevorderen van de menselijke waardigheid van het individu door meer aandacht te hebben voor de dialoog over diens sterke waarderingen, om zo een authentiek en daarmee goed leven te kunnen leiden. Hierbij biedt deze theorie ook het inzicht dat het goede niet louter subjectief is, maar in netwerken van gesprek vorm ook collectief vorm krijgt. Er bestaat een gedeeld besef van wat het goede is en welke politieke verantwoordelijkheid dat met zich meebrengt. In Rosa’s resonantietheorie vinden we argumenten om niet te proberen praktijken

van sociaal werk te minimaliseren, te onderwerpen aan het dogma van efficiëntie, en als buiten de samenleving te zien, maar ze juist te omarmen als veilige havens in de zich versnellende wereld. Bovendien signaleren deze praktijken wat de kwalitatieve toestand is voor wat betreft diversiteit en inclusie van de samenleving, als een kanarie in de kolenmijn. Kijken we naar de leidende doelstellingen en visies in dagbesteding dan valt op dat er sprake is van een sterke focus op toeleiding naar arbeid of scholing, en dat dit leidt tot een ongewenste ervaring van slagen of falen. Vanuit de vermogensbenadering bezien, neemt het systeem van dagbesteding hiermee onvoldoende verantwoordelijkheid in het borgen van minimale drempels aan essentiële mogelijkheden, en is ze slechts gefocust op enkele van vele mogelijkheden die nodig zijn voor een goed leven. Door de bril van de authenticiteitstheorie valt te zeggen dat de idealen van respect voor het menselijk leven, een zinvol bestaan door productiviteit, en de ervaring van waardigheid en erkenning in lijn is met de neoliberale moraal van de Nederlandse samenleving. Het probleem dat daarmee ontstaat, is dat dagbesteding bedoeld is voor mensen voor wie de gemiddelde norm van de productiviteit, waar vervolgens de ervaring van een zinvol bestaan en waardigheid mee samenhangen, niet vanzelfsprekend is. Hierop wordt nauwelijks gereflecteerd in het domein. Eerder wordt er gezocht naar cosmetische oplossingen zoals het bedenken van een andere naam voor dagbesteding, om zo van de pijn weg te bewegen in plaats van de oorzaak aan te pakken. Maar niet alleen het gebrek aan morele reflectie binnen dagbesteding zelf is hier debet aan, ook staan praktijken van dagbesteding onder druk door perverse financiële prikkels van bijvoorbeeld gemeenten en andere overheidsinstanties. Naast de morele vraag, kunnen we ons ook afvragen of deze benadering wel efficiënt is. Tenslotte biedt de resonantietheorie van Rosa een richtlijn voor reflectie en methodiekontwikkeling in de praktijken van dagbesteding. Want als het lukt om voldoende ervaringen van resonantie te ontlokken zal dat de deelnemer helpen te ontdekken wat diens motieven en mogelijkheden zijn. Al met al blijkt dat de neoliberale moraal van productiviteit en groei op onvoldoende weerwerk stuit in sociaal werk. De heersende moraal en concepten van sociaal werk en dagbesteding zouden meer moeten verwoorden wat nodig is voor mensen die niet kunnen voldoen aan de neoliberale norm voor het goede leven. Of dit naast een conceptueel probleem ook een handelingsprobleem blijkt, is onderzocht in het praktijkonderzoek, weergegeven in hoofdstuk 6.

Hoofdstuk 6 doet verslag van het praktijkonderzoek. In dit hoofdstuk valt te lezen hoe het onderzoek is opgezet en uitgevoerd, en wat de resultaten ervan zijn. Het doel van het praktijkonderzoek was om te ontdekken hoe er naar kwaliteit van leven gekeken wordt in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen in Nederland door

deelnemers en aanbieders van de dagbesteding. Er is gezocht naar antwoorden op de drie deelvragen. De eerste deelvraag luidt: *‘Welke betekenis geven deelnemers en de zorgboerderijen aan kwaliteit van leven?’*. De deelnemers ervaren het goede leven in betekenisvolle relaties met anderen, zelfbeschikking, een bepaalde mate van productiviteit en persoonlijke groei, en de behoefte aan ervaring van zingeving in het alledaagse. Het goede leven wordt volgens deelnemers belemmerd door verminderd welbevinden, het gevoel niet te voldoen aan de verwachtingen van de samenleving als het gaat om productiviteit en groei, en aantasting van de waardigheid en zelfbeeld als gevolg van het hebben van een beperking of vanuit een idee anders dan anderen te zijn. De aanbieders van dagbesteding (zorgboeren) zien een goed leven als een leven waarin iemand zingeving ervaart, op eigen wijze productief kan zijn en persoonlijke groei kan doormaken. Daarnaast menen zij dat de invulling van deze zaken door de deelnemer en de zorgboer erg verschillen van de ideeën daarover van instituties en personen van buiten de zorgboerderij. Zowel zorgboerderij als deelnemers zijn met het oog op de realisatie van het goede leven voor de deelnemers voortdurend zoekende naar de juiste balans tussen rust en herstel enerzijds, en persoonlijke groei en productief zijn anderzijds. Met betrekking tot de vraag: *‘Hoe zien deelnemers en zorgboerderijen de rol van de samenleving bij de realisatie van het goede leven?’* valt op dat bijna alle respondenten zich positief hebben uitgesproken over de algemene kwaliteit van leven die er in Nederland mogelijk is, en dat zij daar zelf ook veel van ervaren. Er ontstaat een ambivalent beeld wanneer het gaat over productief kunnen zijn, opvallen door afwijkend gedrag of een beperking, en het idee meer afhankelijk zijn van anderen dan de gemiddelde mens. Met name bij de groep volwassenen die de leeftijd heeft om productief te zijn in de arbeidsmatige zin leeft de ervaring minder mee te tellen. Ook valt op dat de ene deelnemer ervaart nog mee te doen met de samenleving via de dagbesteding, terwijl de ander dat ervaart als buiten de samenleving staan. De zorgboeren reflecteren ook op dit inclusievraagstuk. Zij geven aan dat het beleid gericht op zo snel mogelijke arbeidsparticipatie te eenzijdig is, en dat er vaak sprake is van gebrekkige begeleiding buiten de zorgboerderij voor deelnemers die daadwerkelijk doorstromen naar reguliere arbeid. De vraag: *‘Hoe draagt deelname aan dagbesteding bij aan het realiseren van het goede leven voor de deelnemer?’*, heeft geleid tot drie inzichten. Ten eerste ligt de focus van zowel de dagbestedingspraktijk als de deelnemers ten aanzien van het goede leven doorgaans in het verlengde van wat er op het spel staat voor de doelgroep. Bijvoorbeeld rust en herstel bij mensen met psychische klachten, of ergens aan mee kunnen doen voor ouderen, of juist persoonlijke ontwikkeling en vaardigheden voor jongvolwassenen. Ten tweede biedt deelname aan dagbesteding de mogelijkheid tot bijdragen aan een groter geheel, zoals reguliere arbeid en scholing dat ook doen. Hiervoor is het

noodzakelijk dat de zorgboerderij er alles aan doet om omstandigheden te creëren waarin resonante wereldrelaties ontdekt kunnen worden door de deelnemers. Dat wil zeggen dat zij ontdekken wat hen raakt, in beweging brengt, en uitnodigt tot een zekere vorm van wederzijdse transformatie. Ten derde kan deelname aan dagbesteding bijdragen aan het werken aan waardigheid van de deelnemers, zowel binnen als buiten de praktijk. De belangrijkste vraag hierbij is of betrokken instituties voldoende de dialoog met elkaar aangaan over wat precies een goed leven is, of te veel zonder reflectie daarop handelen naar het productiviteitscredo van de neoliberale samenleving.

Hoofdstuk 7 omvat een samenvatting, conclusies en discussievragen. De samenvatting geeft de rode draad van alle hoofdstukken weer in hun inhoudelijke samenhang. Vervolgens wordt er op basis van de conceptuele synthese een definitie voor het goede moderne leven gegeven. In relatie tot die definitie zijn er twee overstijgende conclusies getrokken. Ten eerste dat twee fundamentele aspecten voor het goede leven, te weten: waardigheid en zingeving, in de neoliberale participatiesamenleving gereduceerd en gecultiveerd zijn tot financiële en morele onafhankelijkheid. Ten tweede dat wie niet voldoet aan die norm des te meer een gebrek aan zingeving, eigenwaarde en respect van anderen ervaart, en daarmee gemarginaliseerd wordt. Vervolgens valt in de conclusies te lezen wat deze uitkomsten betekenen voor de institutionele concepten van dagbesteding, sociaal werk, en de neoliberale samenleving als geheel. Over de dagbestedingspraktijk wordt geconcludeerd dat deze initieel veel te bieden heeft aan de deelnemers om daar te werken aan wat voor hen een goed leven is. Er is een rijkdom aan resonante wereldrelaties mogelijk. Aan de andere kant worstelen de praktijken met de mate waarin ze zichzelf als binnen of buiten de samenleving zien, en bijgevolg het neoliberale productiviteitsideaal aanvechten, zich eraan over geven of er geen probleem inzien. Samenhangend ontbreekt het ook aan een voldoende waarderende beeldvorming in de samenleving. Tenslotte wordt er geconcludeerd dat dagbesteding er baat bij heeft om meer te reflecteren op het leidende concept van dagbesteding vanuit de moderne filosofie over het goede leven, zoals bijvoorbeeld uitgewerkt in dit proefschrift. Over sociaal werk wordt geconcludeerd dat er een spanning bestaat tussen de missie van sociaal werk en de realisatie ervan, vanwege het heersende neoliberale politieke beleid. De vermogensbenadering biedt een kader om daarop te reflecteren en sociaal werk te revitaliseren. Vanuit de authenticiteitstheorie kunnen we beargumenteren dat een gebrek aan definitie van het goede, of de overmatige subjectivering daarvan, de normatieve taak van sociaal werk in de weg staat. Want dialoog over sterke waarderungen en discrepanties daaromtrent in de samenleving is noodzakelijk voor een goed leven, en sociaal werk

is nu juist bedoeld om die dialoog te bevorderen. Ook vanuit de resonantietheorie kunnen we reflecteren op de oorspronkelijke bedoeling van sociaal werk: het opsporen van vervreemding en het stimuleren van resonantie. Via de assen van resonante wereldrelaties vinden we methodische aanwijzingen. Tenslotte wordt via reflectie op de toestand van het goede leven in de neoliberale samenleving een voorstel gedaan voor een paradigmawijziging, die geleerd kan worden van de geschiedenis van de ontwikkeling van het mensbeeld in de zorg voor mensen met een (verstandelijke) beperking. Namelijk dat het waardigheidsparadigma niet alleen relevant is voor die sector, maar in essentie een kritiek en moreel kompas biedt voor de hele samenleving, waarlangs ook naar economische, culturele, sociale aspecten van de politieke agenda en beleidsrichtingen gekeken zou moeten worden. Want het burgerschaps- of participatieparadigma is gericht op aanpassing van eenieder aan de neoliberale productiviteitsnorm als toonbeeld van het goede leven, terwijl het waardigheidsparadigma een basis legt voor een meer diverse, werkelijk liberale en inclusieve samenleving. Het waardigheidsparadigma is gebaseerd op het idee dat ieder individu het goede leven vorm wil geven vanuit: persoonlijke verlangens en ervaringen; gelijke posities op basis van mens-zijn in plaats van de mate van productief of afhankelijk zijn; een vitaal netwerk waarin alle vormen van dagbesteding worden gezien als binnen de samenleving, waarmee reguliere arbeid of scholing geen hogere status verdient dan andere vormen van tijdsbesteding waarin eigen mogelijkheden aangewend worden om resonante relaties aan te gaan; en waarbij de maatschappelijke houding er één is van daadwerkelijk respect tonen via gelijkwaardigheid. Op het laatste punt ligt een bijzonder grote uitdaging. Waar het waardigheidsparadigma mensen met een beperking, hun sociale omgeving en de zorg- en welzijnssector aanmoedigt om te bewijzen dat alle mensen die positie verdienen, wordt in dit proefschrift beargumenteerd dat de instituten, mechanismen, en beeldvorming die waardigheid in de weg staan of afremmen tot de orde moeten worden geroepen en zich zouden moeten verbeteren. Deze visie geeft richting aan de invulling aan de politiserende taak van sociaal werk. In het waardigheidsparadigma is de 'maatschappelijke houding' één van kenmerken van de verschillende paradigmata, en die is daar geformuleerd als een houding van 'verwachtingsvolle acceptatie'. In dit proefschrift is betoogd dat attitudeel respect tonen in persoonlijke interactie en via beleid, dus op micro, meso en macroniveau, de concretisering van de verwachtingsvolle acceptatie van de samenleving zou moeten zijn. Krachtig burgerschap is slechts een middel, maar leven in waardigheid het doel.

Summary

This dissertation is about contemporary views on the good life, and their meaning for people who attend at adult day care activities on care farms. The research aims to contribute to the discourse on the moral space offered by the neoliberal participation society for the social domain, by asking *what meaning is given to quality of life in the adult day care practice of care farms, against the background of the neoliberal society*.

In **Chapter 1**, a general introduction is given on the topic of research by describing the matter, research questions, backgrounds, key concepts and research approach. An important aim in the fields of care and social work is to support people living with a disability to take a meaningful place in society in accordance with their abilities and ambitions, so that they can be themselves. In addition to the economic objective of reducing care costs, this vision is based on the neoliberal ideal of a participation society in which active, assertive and as self-reliant as possible citizens are productive, while connected with others and the world around them. Within this normative framework for what a good life is, practices of adult day care services such as those on care farms provide daily activities for people who do not benefit from regular work or education, and who experience problems in participating in various everyday interactions in society. Adult day care practices have grown rapidly in size, forms and functions for very diverse groups in recent decades since the dismantling of the large institutions 'in the forests'. Although 'participating in society' is the guiding principle for objectives, quality controls and policy in the social domain, there has been little fundamental research into the morality of the neoliberal participation society in relation to views on quality of life in adult day care practices and those of its participants. This has led to the formulation of five sub-questions:

1. What does quality of life mean according to the capability approach?
2. What does quality of life mean according to the authenticity theory?
3. What does quality of life mean according to the resonance theory?
4. What does quality of life mean in the (a) paradigm of the neoliberal participation society, (b) the principles of social work, and (c) the general concept of adult day care services in the Netherlands?
5. How is quality of life viewed in the adult day care practice of care farms in the Netherlands by participants and providers of these practices?

For this purpose, a literature study was carried out on the philosophy of the good life based on three dominant normative concepts in the social domain, namely: having capabilities; being able to be yourself; and being able to connect with others

and the world around you. For the interpretation of these concepts, three modern philosophers were selected. The capability approach of Martha Nussbaum (chapter 2), the authenticity theory of Charles Taylor (chapter 3), and the resonance theory of Hartmut Rosa (chapter 4) were systematically studied to describe the essences of the modern good life. Subsequently, a conceptual synthesis was formulated (chapter 5) of the three theories with the normative principles of the institutions in which the adult day care practices on care farms are situated, namely: the neoliberal participation society; social work; and adult day care services. This conceptual synthesis was then supplemented with empirical qualitative research using mixed methods, with the data analyzed following the method of directed content analysis (chapter 6). Finally, the findings from theory and practice come together in the form of a substantive summary, conclusions and discussion (chapter 7).

Chapter 2 describes the answer to sub-question 1: *'What is the meaning of quality of life according to the capability approach?'*. The good life in Nussbaum's capability approach means for everyone the realization of a dignified existence based on positive and negative freedom, which is provided for by society. This means that people can be who they want to be, and do what they want to do, and that the capabilities for it with a certain minimum are guaranteed in a decent society. Related to the research question, it can be argued that the capability approach demands from institutions and policies representing society that they should make maximum efforts to recognize each individual in their desires and possibilities for a good life. A difficulty in handling this philosophy is that it is strictly liberal pluralistic and thereby prescribes that there is no collective norm for the good life. On the other hand, the capability approach states that through a democratic process, the voice of each individual must be heard in order to determine and monitor the minimum threshold of possibilities. So executive practices, such as social work, are indeed expected to act normatively. The social worker must reflect on professional and personal norms and values to best serve the interests of the individual clients and society. Therefore, there is a functional necessity, in addition to a social philosophical and empirical argument, for the ontology of the good.

Chapter 3 elaborates on Taylor's philosophy, in which authentic living is the standard for a good life. In contrast to Nussbaum, Taylor argues that there are indeed universal characteristics about the concept of good and human action in this regard. Sub-question 2: *'What is the meaning of quality of life according to the authenticity theory?'* is answered in this chapter. According to Taylor, authentic living, or 'being yourself', means acting in accordance with respect for (human) life, leading a meaningful existence often realized in everyday productivity and growth,

and the awareness of one's own dignity and how we elicit respect from others. Here we are challenged by three interrelated problems and consequences, namely: the overall loss of meaning because of the greatly increased individualization, the disenchantment of the world and the associated excessive instrumental reason, and the comfortable privatized life due to which political engagement has declined. But despite these concerns, Taylor specifically states that individualization is one of the most positive aspects of human development in modernity. He is convinced that when people do succeed in living authentically, that is, in connection with others and the world around them, discovering which matters are to be considered as strong - or weak evaluations, the humans can indeed realize a good life for themselves and for others. This requires reflection. Taylor realizes that this is not easy and that there is a role for the humanities and for other professionals in the social domain to promote respect for human life, the search for a meaningful existence, and the support of a sense and realization of self-esteem and dignity.

Chapter 4 describes Rosa's resonance theory as a window for a view on the good life and answers the question: *'What does quality of life mean according to the resonance theory?'.* Rosa builds on Taylor's analysis of the malaise of modernity, and concludes that the unstoppable social acceleration leads to the alienation of the individual from the world. This alienation manifests itself in an increase in numbers of burnouts, depressions and other problems related to the lack of meaningful relationships between the individual and the world. According to Rosa, a resonant way of being in the world helps the modern individual to counteract alienation with a view to a good life. Rosa even states that having resonant world relationships *is* the good life. It is about discovering what touches us, speaks to us and moves us. Rosa orders such things into three categories, thought of in terms of axes of interaction between the individual and the world. World relations along the horizontal axis relate to other people, both personally and politically. The diagonal axis is about the relationship of the individual with things, materials and activities or actions. The vertical axis concerns the connection with transcendent notions, to be found in the religious, spiritual, the arts, but also in the awareness of our history, and so on. Because practices of social work, and more specifically those of adult day care, are focussed on people who suffer in their relationship with the world around them in one way or another, the theory offers a framework for reflection on both the position of these people in the neoliberal participation society and on the actions of social work practices.

Chapter 5 presents a conceptual synthesis of the three theories on the good life with the core concepts of the institutions of which the adult day care practices of care farms are part of. In a systematic way, it is argued what insights and questions

arise from the three theories regarding the broader context of the neoliberal society, the mission and vision of social work, and the concept of adult day care. This provides an answer to sub-question 4: *'What does quality of life mean in the (a) paradigm of the neoliberal participation society, (b) the principles of social work, and (c) the general concept of adult day care in the Netherlands?'* Based on the three theories, it can be said that the neoliberal participation society promises a good life in terms of self-determination and freedom through opportunities for everyone in a pluriform and liberal society. However, it appears that individualization, capitalism and secularization have led to a compelling normative framework within which (self-)respect and dignity are strongly determined by the degree of being productive, preferably in the labor-related sense. 'Participating' is therefore primarily linked to this. In relation to social work, it can be concluded that Nussbaum's capability approach points out to social work that the realization of opportunities for a good life entails a strong collective responsibility, while currently social work seems to be too much an executor of the neoliberal vision, in which responsibility is too much placed on the individual and too little critical countervoice is heard. Also, Taylor's authenticity theory directs towards promoting the human dignity of the individual by paying more attention to the dialogue about their strong evaluations, to be able to lead an authentic and thus good life. This theory also provides the insight that the good is not merely subjective, but also takes collective form in dialogues with others and moral spiritual backdrops. There is a shared sense of what is good and its forthcoming political responsibility. In Rosa's resonance theory, we find arguments not to try to minimize social work practices, to subject them to the dogma of efficiency, and to see them as outside of society, but to embrace them as safe havens in the accelerating world. Moreover, these practices signal what the qualitative state is in terms of diversity and inclusion of society, like a canary in the coal mine. Looking at the leading objectives and visions in adult day care, it is striking that there is a strong focus on guiding towards work or education, and that this leads to an undesirable experience of success or failure. From the capability approach perspective, the adult day care system thus takes insufficient responsibility in securing minimum thresholds of essential opportunities and is only focused on some of the many capabilities needed for a good life. Through the lens of the authenticity theory, it can be said that the ideals of respect for human life, a meaningful existence through productivity, and the experience of dignity and recognition are in line with the neoliberal morality of Dutch society. The problem that arises is that adult day care services are intended for people for whom the average norm of productivity, with which the experience of a meaningful existence and dignity are subsequently associated, is not self-evident. There is hardly any reflection on this in the field. Rather, cosmetic solutions

are sought, such as devising a different name for adult day care, to move away from the pain rather than addressing the cause. But not only the lack of moral reflection within adult day care services itself is to blame for this, the practices of adult day care are also under pressure from perverse financial incentives from, for example, municipalities and other government agencies. In addition to the moral question, we can also ask whether this approach is efficient. Finally, Rosa's resonance theory offers a guideline for reflection and methodology development in the practices of adult day care. For if it succeeds in eliciting sufficient experiences of resonance, this will help the participant to discover their true motives and possibilities. All in all, it appears that the neoliberal morality of productivity and growth is not sufficiently challenged in social work. The prevailing morality and concepts of social work and adult day care services would have to articulate more what is needed for people who cannot meet the neoliberal norm for the good life. Whether this is not only a conceptual problem but also an practitioners problem has been investigated in the practical research, as described in Chapter 6.

Chapter 6 reports on the practical research. This chapter describes how the research was set up and carried out, and what the results are. The aim of the practical research was to discover how quality of life is viewed in the adult day care practice of care farms in the Netherlands by participants and practitioners. Answers were sought to the three sub-questions. The first sub-question is: *'What meaning do participants and the care farms give to quality of life?'*. Participants experience the good life in meaningful relationships with others, self-determination, a certain degree of productivity and personal growth, and the need for the experience of meaning-making in everyday life. According to the participants, the good life is hindered by reduced well-being, the feeling of not meeting the expectations of society when it comes to productivity and growth, and the impairment of dignity and self-esteem as a result of having a disability or from the idea of being different from others. The providers of adult day care services (care farmers) see a good life as a life in which someone experiences purpose, can be productive in their own way and can experience personal growth. In addition, they believe that the way these things are filled in by the participant and the care farmer differ greatly from the ideas about it of institutions and people from outside the care farm. Both the practitioner and the participants are constantly searching for the right balance between rest and recovery on the one hand, and personal growth and being productive on the other, while attempting to realize the good life for the participants. Regarding the sub-question: *'How do participants and care farms see the role of society in realizing the good life?'*, it stands out that almost all respondents have spoken positively about the general quality of life that is possible in the

Netherlands, and that they themselves experience a lot of that. An ambivalent picture emerges when it comes to being able to be productive, standing out due to deviant behavior or a disability, and the idea of being more dependent on others than the average person. Especially in the group of adults who have reached the age to be productive by labour, the experience of being less included prevails. It is also striking that some participants experience still participating in society through the adult day care, while others experience that as being outside of society. The care farmers also reflect on this issue of inclusion. They indicate that the policy aimed at labour participation as quickly as possible is too one-sided, and that there is often a lack of guidance outside the care farm for participants who actually move on to regular employment. The sub-question: *'How does participation in adult day care contribute to realizing the good life for the participant?'*, has led to three insights. First, the focus of both the adult day care practice and the participants about the good life is usually in line with what is at stake for the target group. For example, rest and recovery for people with mental health problems, or being able to participate in something for the elderly, or personal development and skills for young adults. Second, participating in adult day care offers the opportunity to contribute to a larger whole, just as regular work and education do. For this it is necessary that the care farm does everything to create circumstances in which resonant world relationships can be discovered by the participants. That is, that they discover what touches them, moves them, and leads to a certain form of mutual transformation. Third, participating in adult day care services can contribute to working on the dignity of the participants, both within and outside the practice. The key question here is whether the institutions involved engage in enough dialogue with each other about what a good life is, or if they act too much without reflection on that towards the productivity credo of the neoliberal society.

Chapter 7 includes a summary, conclusions and discussion. The summary outlines the common thread of all chapters in their substantive coherence. Then, based on the conceptual synthesis, a definition of the modern good life is given. In relation to that definition, two overarching conclusions have been drawn. First, that two fundamental aspects of the good life, namely: dignity and purpose, in the neoliberal participation society have been reduced and cultivated into financial and moral independence. Second, that those who do not meet that norm experience even more a lack of purpose, self-esteem and respect from others, and are thus marginalized. The conclusions then describe what these outcomes mean for the institutional concepts of adult day care services, social work, and the neoliberal society. About the adult day care practice, it is concluded that this initially has a lot to offer for the participants to work there on what a good life is

for them. There is a wealth of resonant world relationships possible. On the other hand, the practices struggle with the extent to which they see themselves as inside or outside of society, and consequently challenge, surrender to, or see no problem with the neoliberal productivity ideal. Relatedly, there is also a lack of sufficiently appreciative public image. Finally, it is concluded that adult day care services would benefit from reflecting more on the leading concept of adult day care from the modern philosophy of the good life, as elaborated in this dissertation. About social work, it is concluded that there is a tension between the mission of social work and its realization, due to the prevailing neoliberal political policy. The capability approach provides a framework to reflect on this and revitalize social work. From the authenticity theory, we can argue that a lack of definition of the good, or the excessive subjectivation of it, hinders the normative task of social work. Dialogue about strong evaluations and discrepancies in this regard in society is necessary for a good life, and social work is precisely intended to promote that dialogue. Also from the resonance theory, we can reflect on the original intention of social work: to track down alienation and stimulate resonance. Through the axes of resonant world relationships, we find methodological clues. Finally, in conclusion of the last chapter, through reflection on the state of the good life in the neoliberal society, a proposal is made for a paradigm shift, which can be learned from the history of the development of the human image in the care for people with (intellectual) disabilities. Namely, that the dignity paradigm is not only relevant for that sector, but essentially offers a critique and moral compass for the entire society, along which economic, cultural, social aspects of the political agenda and policy directions should also be viewed. For the citizenship or participation paradigm is aimed at adapting everyone to the neoliberal productivity norm as the epitome of the good life, while the dignity paradigm lays a foundation for a more diverse, truly liberal and inclusive society. The dignity paradigm is based on the idea that every individual wants to shape the good life based on: personal desires and experiences; equal positions based on being human rather than the degree of being productive or dependent; a vital network in which all forms of daytime activities are seen as part of society, with which regular work or education does not deserve a higher status than other forms in which one's possibilities are used to enter into resonant relationships; and where the social attitude is one of actually showing respect through equality. The last point poses a particularly big challenge. While the dignity paradigm encourages people with disabilities, their social environment and the healthcare and social sector to prove that all people deserve that position, this thesis argues that the institutions, mechanisms, and images that hinder or inhibit dignity should change and strive for true diversity. This vision provides direction for the politicization of social work. The 'social attitude' is one of the characteristics of

the different paradigms, and for the dignity paradigm it is formulated as an attitude of 'expectant acceptance'. This thesis has argued that showing attitudinal respect in personal interaction and through policy, i.e. at the micro, meso and macrolevel, should be the concretization of the expectant acceptance of society. Strong citizenship is only a means, but living in dignity is the goal.



Hoofdstuk 9

Lijst van referenties

- Abbey, R. (2001). The Articulated Life: An Interview with Charles Taylor. *Philosophy of Management*, 1(3), 3–9. <https://doi.org/10.5840/pom2001132>
- Abbey, R. (2004). *Charles Taylor*. Cambridge University Press.
- Akwa GGZ. (2023). *Daginvulling en participatie*. GGZ Standaarden. <https://www.ggzstandaarden.nl/generieke-modules/daginvulling-en-participatie/introductie>
- Arend, S. van der (Sonja). (2007). *Pleitbezorgers, procesmanagers en participanten : interactief beleid en de rolverdeling tussen overheid en burgers in de Nederlandse democratie (Dissertatie)*. Eburon. <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/23553>
- Arends, J., & Moonen, L. (2015). *Arbeidsethos in Nederland: staat werk centraal in ons leven?* <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2015/27/meerderheid-volwassenen-ziet-werken-als-maatschappelijke-plicht>
- Aristoteles. (1999). *Ethica Nicomachea*. Historische Uitgeverij.
- Assarroudi, A., Heshmati Nabavi, F., Armat, M. R., Ebadi, A., & Vaismoradi, M. (2018). Directed qualitative content analysis: the description and elaboration of its underpinning methods and data analysis process. *Journal of Research in Nursing*, 23(1), 42–55. <https://doi.org/10.1177/1744987117741667>
- Bakker, R. (2022). *Jeugdhulp 2021*. <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/rapportages/2022/jeugdhulp-2021?onepage=true#c-Begrippenlijst>
- Boeije, H., & Bleijenbergh, I. (2019). *Analyseren in kwalitatief onderzoek* (3th ed.). Boom. https://www.bol.com/nl/nl/f/analyseren-in-kwalitatief-onderzoek/30485570/#product_specifications
- Boekhoven, J. (2019). *Sociaal werk is altijd politiserend*. <https://www.socialevraagstukken.nl/sociaal-werk-is-altijd-politiserend/>
- BPSW. (z.d.). *Publicaties | BPSW*. Geraadpleegd 11 oktober 2020, van <https://www.bpsw.nl/publicaties/>
- BPSW. (2020). *Nieuwe brede beroepscode sociaal werk | BPSW*. <https://www.bpsw.nl/actueel/nieuws/item/nieuwe-brede-beroepscode-sociaal-werk/>
- Brouwer, P., Verhoeven, J., & Wilthagen, T. (2018). Geen uitkeringen meer: van sociale naar participatiezekerheid. *Sociaal Bestek*, 80(4), 45–47. <https://doi.org/10.1007/s41196-018-0094-7>
- Buntinx, W. (2020). Paradigma-verschuiving in de visie op zorg voor mensen met een verstandelijke handicap. *Nederlands Tijdschrift voor de Zorg aan mensen met verstandelijke beperkingen*, 4, 186–189.
- Calhoun, C. (1991). Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self. *Sociological Theory*, 9(2), 232. <https://doi.org/10.2307/202087>
- Canter, N. (2011). Kwaliteit van leven vanuit een filosofisch perspectief. In E. Wouters & N. Canter (Red.), *Kwaliteit van leven, diverse perspectieven op het begrip kwaliteit van leven in de gezondheidszorg* (pp. 21–58). Boom Lemma.
- CBS. (2017). *CBS inschatting Wmo maatwerkvoorzieningen*. <https://www.cbs.nl/nl-nl/achtergrond/2017/49/cbs-schat-gebruik-van-wmo-maatwerkvoorzieningen>
- Celikates, R., & Lijster, T. (2019). Beyond the Echo-chamber: An interview with Hartmut rosa on resonance and alienation. In *Krisis* (Vol. 2019, Nummer 1, pp. 64–78).
- Claassen, R., & Düwell, M. (2013). The Foundations of Capability Theory: Comparing Nussbaum and Gewirth. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16(3), 493–510. <https://doi.org/10.1007/S10677-012-9361-8/METRICS>

- Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow - The psychology of optimal experience*. Harper & Row publishers, inc.
- Cummins, R. A., Eckersley, R., Pallant, J., Van Vugt, J., & Misajon, R. (2003). Developing a national index of subjective wellbeing: The Australian Unity Wellbeing Index. *Social Indicators Research*, 64(2), 159–190. <https://doi.org/10.1023/A:1024704320683>
- De Beer, P., & Koster, F. (2009). Sticking Together or Falling Apart? : Solidarity in an Era of Individualization and Globalization. In *Sticking Together or Falling Apart?: Solidarity in an Era of Individualization and Globalization*. Amsterdam University Press, <https://doi.org/10.5117/9789089641281>
- De Brabander, R. (2014). *Wie wil er nu niet zelfredzaam zijn? De mythe van zelfredzaamheid*. Garant.
- De Brabander, R. (2019). *Politiseren gaat verder dan waarborgen van rechten*. <https://www.socialevraagstukken.nl/politiseren-gaat-verder-dan-waarborgen-van-rechten/>
- De Moor, D. (2017). Een bron van goed leven - Zorgboerderijen. In Elisabeth Hense, L. Van den Berg, & M. Van Boxtel (Red.), *Volle Oogst, Nieuwe waarden en voedselnetwerken* (pp. 83–115). Uitgeverij Jan van Arkel.
- De Moor, D., & Hermsen, M. (2018). Achieving happiness at care farms in the Netherlands. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 27(6), 4–23. <https://doi.org/10.18352/jsi.545>
- De Vries, J., & Roukema, A. (2011). Kwaliteit van leven, een medisch psychologisch perspectief. In E. Wouters & N. Canters (Red.), *Kwaliteit van leven, diverse perspectieven op het begrip kwaliteit van leven in de gezondheidszorg* (pp. 11–20). Boom Lemma.
- De Wachter, D. (2019). *De kunst van het ongelukkig zijn*. Lannoo Campus.
- Dessein, J., Bock, B., & De Krom, M. (2013). Investigating the limits of multifunctional agriculture as the dominant frame for Green Care in agriculture in Flanders and the Netherlands. *Journal of Rural Studies*, 32, 50–59. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2013.04.011>
- Diener, E. (2013). The Remarkable Changes in the Science of Subjective Well-Being. *Perspectives on Psychological Science*, 8(6), 663–666. <https://doi.org/10.1177/1745691613507583>
- Dietz, F., & Hanemaaijer, A. (2015). 'Brede welvaart' in het onderzoek van het PBL. http://www.pbl.nl/sites/default/files/cms/publicaties/pbl-2015-brede-welvaart-in-onderzoek-van-het-pbl_1917.pdf
- Dijksterhuis, A. (2016). *Op naar geluk, De psychologie van een fijn leven*. Prometheus.
- Elings, M. (2012). *Effects of care farms: Scientific research on the benefits of care farms for clients*. <https://www.wur.nl/en/Publication-details.htm?publicationId=publication-way-343530393736>
- Elo, S., & Kyngäs, H. (2008). The qualitative content analysis process. *Journal of Advanced Nursing*, 62(1), 107–115. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2648.2007.04569.x>
- Elsey, H., Bragg, R., Elings, M., Cade, J. E., Brennan, C., Farragher, T., Tubeuf, S., Gold, R., Shickle, D., Wickramasekera, N., Richardson, Z., & Murray, J. (2014). Understanding the impacts of care farms on health and well-being of disadvantaged populations: a protocol of the Evaluating Community Orders (ECO) pilot study. *BMJ open*, 4(10), e006536. <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2014-006536>
- Ernst & Young. (2012). *The Use of Day Care on Farms. Business Case Day Care on Farms*.
- Federatie Landbouw en Zorg. (z.d.). *Kernwaarden*. Geraadpleegd 12 oktober 2020, van <https://www.zorgboeren.nl/de-kracht-van-zorglandbouw/kernwaarden>
- Federatie Landbouw en Zorg. (2022). *Samen-Buiten-Gewoon. Kwaliteitskader: Kracht van de Zorglandbouw*. <https://federatie-landbouw-en-zorg.email-provider.nl/web/hqsv9wjejh/fpgts76f2m>
- Federatie Landbouw en Zorg. (2023). *Alles over aansluiten bij de Federatie. Zorgboerderij starten*. <https://www.zorgboeren.nl/de-kracht-van-zorglandbouw/info-voor-zorgboeren/alles-over-aansluiten-bij-de-federatie>

- Felling, A. J. A. (2004). *Het proces van individualisering in Nederland: een kwarteeuw sociaal-culturele ontwikkeling [Oratie]*. <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/64176/64176.pdf>
- Flanagan, O. J. (1996). *Self expressions : mind, morals, and the meaning of life*. Oxford University Press,.
- Frankl, V. (1992). *Man's search for meaning: an introduction to logotherapy* (4th ed.). Beacon Press.
- Frankl, V. (2011). *De zin van het bestaan - Een inleiding tot de logotherapie*. Ad. Donker.
- Frederiks, B. J. M., Van Hooren, R. H., & Moonen, X. M. H. (2009). Nieuwe kansen voor het burgerschapsparadigma. *Nederlands Tijdschrift voor de Zorg aan mensen met verstandelijke beperkingen*, 1, 3–30.
- Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Sociology Press.
- Groot, G., & Vanheeswijck, G. (2018). *Charles Taylor*. Uitgeverij Klement.
- Haaster, H. Van, Bergsma, F., & Hassink, J. (2019). Eerste resultaten van het kwaliteitsinstrument voor zorgboerderijen. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 28(4), 48. <https://doi.org/10.18352/jsi.613>
- Hart, W. (2013). *Verdraaide organisaties. Terug naar de bedoeling*. Vakmedianet.
- Hassink, J. (2017). *Understanding care farming as a swiftly developing sector in the Netherlands*. <http://dare.uva.nl/search?identifier=aad1cb8d-7167-415a-b561-7044c75b96a9>
- Hassink, J., De Bruin, S. R., Berget, B., & Elings, M. (2017). Exploring the role of farm animals in providing care at care farms. *Animals*, 7(6). <https://doi.org/10.3390/ani7060045>
- Hassink, J., Bruin, S., Verbeek, H., & Buist, Y. (2017). *Factsheet Betekenis van zorgboerderijen voor verschillende doelgroepen*. Wageningen University and Research i.s.m. Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieu
- Hassink, J., Hulsink, W., & Grin, J. (2013). Multifunctional Agriculture Meets Health Care: Applying the Multi-Level Transition Sciences Perspective to Care Farming in the Netherlands. *Sociologia* 2, 53 SRC-, 223–245.
- Hassink, J., & Ketelaars, D. (2003). De bodem onder de zorgboerderij. Naar een onderbouwing van de heilzame eigenschappen van een zorgboerderij. In *Handboek Dagbesteding* (pp. 1–25). Plant Research International. <https://library.wur.nl/WebQuery/wurpubs/338622>
- Hassink, Jan, Hulsink, W., & Grin, J. (2012). Care Farms in the Netherlands: An Underexplored Example of Multifunctional Agriculture—Toward an Empirically Grounded, Organization-Theory-Based Typology. *Rural Sociology*, 77(4), 569–600. <https://doi.org/10.1111/J.1549-0831.2012.00089.X>
- Haugaard, M. (2020). What is resonance? What is alienation? How do the two relate? Reflections on Rosa's theory of resonance and alienation. *Journal of Political Power*, 13(3), 324–336. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2020.1831085>
- Hemingway, A., Ellis-Hill, C., & Norton, E. (2016a). What does care farming provide for clients? The views of care farm staff. *NJAS - Wageningen Journal of Life Sciences*, 79, 23–29. <https://doi.org/10.1016/J.NJAS.2016.09.001>
- Hendriksen, J. (2000). *Begeleid intervisie model, collegiale advisering en probleemoplossing*. Nelissen.
- Hense, E. (2015). *Vernieuwingsinitiatieven rond eten, zorg en geld in Nederland-Een kwestie van spiritualiteit*.
- Hense, E. (2017). Wat we met volle oogst bedoelen. In *Volle oogst, nieuwe waarden en voedselnetwerken* (pp. 11–27). Uitgeverij Jan van Arkel.
- Hirsch Ballin, E. M. H. (2014). *Participatiesamenleving en overheidsbeleid*. In *Jaarverslag 2013, Stichting Instituut GAK*.

- Hoffer, C. (2012). Religieuze tradities, volksgeloof en religieuze geneeswijzen in multicultureel Nederland: implicaties voor de ggz-praktijk. In P. Verhagen & H. Van Megen (Red.), *Handboek Psychiatrie, religie en spiritualiteit* (pp. 179–194). De Tijdstroom.
- Hollenberg, H. (2022). *Afstand en nabijheid: 'Ik wil alleen maar echt zijn' — Sociaal.Net*. <https://sociaal.net/opinie/afstand-en-nabijheid/>
- Hsieh, H. F., & Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277–1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Hübenthal, C. (2019). Das „poröse Selbst“ und die universale Reichweite der Resonanztheorie. In *Resonanz* (pp. 139–150). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. <https://doi.org/10.5771/9783845288734-139>
- Huber, M. (2011). *Health: how should we define it?* *British Medical Journal*, . doi:10.1136/bmj.d4163. 235-237 SRC-GoogleScholar FG-0.
- Huygen, S. (2018). *Individualisering als trend is achterhaald*. <https://www.sg.uu.nl/artikelen/2018/09/individualisering-als-trend-achterhaald>
- IFSW. (z.d.). *What we do – International Federation of Social Workers*. Geraadpleegd 4 oktober 2019, van <https://www.ifsw.org/about-ifsw/what-we-do/>
- IFSW. (2014). *Global Definition of Social Work – International Federation of Social Workers*. <https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/>
- Jonker, A. (2011). Welbevinden en chronische gezondheidsproblemen. *Denkbeeld*, 23(6), 12–14. <https://doi.org/10.1007/s12428-011-0076-8>
- Jost, J. T., Federico, C. M., & Napier, J. L. (2009). Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities. *Annual Review of Psychology*, 60(1), 307–337. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.60.110707.163600>
- KansPlus, LSR, & leder(in). (2018). *Keuze in dagbesteding*. <https://hetlsr.nl/keuze-in-dagbesteding/>
- Kennisplein Gehandicaptensector. (z.d.). *Dagbesteding en werken*. Geraadpleegd 5 oktober 2019, van <https://www.kennispleingehandicaptensector.nl/dagbesteding>
- Knowles, J. . G., & Cole, A. L. (2008). *Handbook of the Arts in Qualitative Research : Perspectives, Methodologies, Examples, and Issues*. SAGE Publications.
- Lanen, M. van. (2010). Inductief én deductief analyseren bij kwalitatief onderzoek: het geheel is meer dan de delen. *KWALON*, 15(1). <https://doi.org/10.5117/2010.015.001.008>
- Leijen, A. J. (Arie J. . (1998). *Profielen van ethiek: van Aristoteles tot Levinas*. Coutinho. https://shop.coutinho.nl/store_nl/profielen-van-ethiek.html
- Levey, G. B. (2015). Authenticity, autonomy and multiculturalism. In *Authenticity, Autonomy and Multiculturalism*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315726083>
- Liebenberg, L. (2018). Thinking Critically About Photovoice: Achieving Empowerment and Social Change. <https://doi.org/10.1177/1609406918757631>, 17(1). <https://doi.org/10.1177/1609406918757631>
- MacIntyre, A. (1994). Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1), 187–190. <https://doi.org/10.2307/2108366>
- Maridal, J. H. (2017). A Worldwide Measure of Societal Quality of Life. *Social Indicators Research*, 134(1). <https://doi.org/10.1007/s11205-016-1418-y>
- Martindale, K., & Phillips, R. (2010). Applying quality of life in mental health social work practice. *ISSUE*, 21(221). <https://anzasw.nz/wp-content/uploads/SWR-Issue-4-2009-and-Issue-1-2010-Mental-health-and-well-being-Martindale-and-Phillips.pdf>

McBeath, G., & Webb, S. A. (2002). Virtue Ethics and Social Work: Being Lucky, Realistic, and not Doing ones Duty. *The British Journal of Social Work*, 32(8), 1015–1036. <https://doi.org/10.1093/BJSW/32.8.1015>

McGrath, C., Palmgren, P. J., & Liljedahl, M. (2018). Twelve tips for conducting qualitative research interviews. <https://doi.org/10.1080/0142159X.2018.1497149>, 41(9), 1002–1006. <https://doi.org/10.1080/0142159X.2018.1497149>

Meijer, M. (2018a). *Charles Taylor's doctrine of strong evaluation : ethics and ontology in a scientific age*. https://www.worldcat.org/search?qt=worldcat_org_bks&q=Charles Taylor's Doctrine of Strong Evaluation%3A Ethics and Ontology in a Scientific Age&fq=dt%3Abks

Meijer, M. (2018b). Taylor en Nietzsche. In G. Groot & G. Vanheeswijck (Red.), *Charles Taylor* (pp. 71–86). Uitgeverij Klement.

Meijer, M., & Taylor, C. (2020). Fellow travellers on different paths: A conversation with Charles Taylor. *Philosophy & Social Criticism*, 46(8), 985–1002. <https://doi.org/10.1177/0191453719866233> LK - <https://ru.on.worldcat.org/oclc/8192974613>

Meininger, H. P. (2007). *Verhalen verbinden. Een narratief-ethisch perspectief op sociale integratie van mensen met een verstandelijke handicap*. Vrije Universiteit, [Faculteit der Godgeleerdheid].

MeSH. (1977). *MeSH Descriptor Data 2018*. Quality of Life. <https://meshb.nlm.nih.gov/record/ui?ui=D011788>

Migchelbrink, F. (2016). *De kern van participatief onderzoek*. Uitgeverij SWP B.V.

Movisie. (2017). *Participatiesamenleving anno 2017: volop kansen*. <https://www.movisie.nl/artikel/participatiesamenleving-anno-2017-volop-kansen>

Movisie. (2019). *Schaf de uitkeringen af, op naar een parallelle arbeidsmarkt*. <https://www.movisie.nl/artikel/schaf-uitkeringen-af-naar-parallelle-arbeidsmarkt>

Nussbaum, M. C. (2012). *Mogelijkheden scheppen, een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling [Creating Capabilities, the human development approach]* (R. Van Kappel (vert.)). Ambo/Anthos Uitgevers.

Olafson, F. A. (1994). Comments on Sources of the Self by Charles Taylor [Review of Sources of the Self: The Making of Modern Identity, by C. Taylor]. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1), 191–196. <https://doi.org/10.2307/2108367>

Onderzoeksbureau AEF. (2021). *Ontwikkelingen in dagbesteding: kansen en knelpunten. Onderzoek in opdracht van de Vereniging Gehandicaptenzorg Nederland (VGN)*. <https://www.vgn.nl/nieuws/ontwikkelingen-de-dagbesteding-beeld>

Papouli, E. (2019). Aristotle's virtue ethics as a conceptual framework for the study and practice of social work in modern times. *European journal of social work*, 22(6), 921–934.

Pargament, K. I. (2002). The Bitter and the Sweet: An Evaluation of the Costs and Benefits of Religiousness. *Psychological Inquiry*, 13(3), 168–181. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1303_02

Pennacchini, M., Bertolaso, M., Elvira, M. M., & De Marinis, M. G. (2012). A brief history of the quality of life: Its use in medicine and in philosophy. *Clinica Terapeutica*, 162(SUPPL.3).

Pigou, A. C. (1932). *The economics of welfare* (4th ed.). Macmillan. http://oll.libertyfund.org/EBooks/Pigou_0316.pdf

Reerink, A., The, A.-M., & Roelofsen, E. (2017). Van burger-cliënt naar perspectief van waardigheid. *Nederlands Tijdschrift voor de Zorg aan mensen met verstandelijke beperkingen*, 1, 53–63.

Rijksoverheid. (2013). *Troonrede 2013*. <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/toespraken/2013/09/17/troonrede-2013>

Kernwaarden van de Nederlandse samenleving, (2014). <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/brochures/2014/05/21/kernwaarden-nederland>

- Robeyns, I. (2016). Capabilitarianism. *Journal of Human Development and Capabilities*, 17(3), 397–414. <https://doi.org/10.1080/19452829.2016.1145631>
- Robeyns, I. (2017). *Wellbeing, freedom and social justice: the capability approach re-examined*. Open Book Publishers.
- Robson, C., & McCartan, K. (2016). *Real world research: a resource for users of social research methods in applied settings*. Wiley-Blackwell.
- Roman, B., Waterschoot, K., & Luijkx, K. (2018). *Het verhaal als kwaliteitsinstrument Een toepassing van narratief onderzoek voor de ouderenzorg*.
- Rosa, H. (2016). *Leven in tijden van versnelling. Een pleidooi voor resonantie*. Boom uitgevers.
- Rosa, H. (2017). Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception. *Questions de communication*, 31, 437–456. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>
- Rosa, H. (2019). *Resonance, A Sociology of Our Relationship to the World*. Polity Press.
- Rosa, H. (2020). *The Uncontrollability of the World*. Polity Press.
- Schalock, R. L. (2004). The concept of quality of life: what we know and do not know. *Journal of Intellectual Disability Research*, 48(3), 203–216. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2788.2003.00558.x>
- Schalock, R. L., Brown, I., Brown, R., Cummins, R. A., Felce, D., Matikka, L., Keith, K. D., & Parmenter, T. (2002). Conceptualization, measurement, and application of quality of life for persons with intellectual disabilities: Report of an international panel of experts. *MENTAL RETARDATION*, 40(6), 457–470. <https://pdfs.semanticscholar.org/e542/e17038b0ab3f3be8d10f1b3744cda0e9906d.pdf>
- Schweizer, C., de Bruyn, J., Haeyen, S., Henskens, B., Visser, H., & Rutten-Saris, M. (2009). Handboek beeldende therapie. In *Handboek beeldende therapie*. Bohn Stafleu van Loghum. <https://doi.org/10.1007/978-90-313-7348-2>
- Sempik, J., Hine, R., & Wilcox, D. (2010). *Green Care: A Conceptual Framework, A Report of the Working Group on the Health Benefits of Green Care*. Loughborough University.
- Skidelsky, R., & Skidelsky, E. (2013). *Hoeveel is genoeg*. De Bezige Bij.
- Smaling, A. (2010). Constructivisme in soorten. *KWALON*, 15(1). <https://doi.org/10.5117/2010.015.001.006>
- Smaling, A. (2017). Participatief onderzoek: een overzicht. *KWALON Tijdschrift voor kwalitatief onderzoek*, 4 SRC-G, 11–14.
- Smeyers, P., & Lemmens, W. (1995). Het project van Charles Taylor, Over authenticiteit en de oorsprong van het moderne 'morele zelf'. *Etische Perspectieven*, 5(1), 10–23. http://ethische-perspectieven.be/page.php?LAN=N&FILE=ep_index&ID=54
- Sociaal Werk Nederland. (z.d.). *Wat is sociaal werk?* Geraadpleegd 4 oktober 2019, van <https://www.sociaalwerknederland.nl/sociaal-werk-in-beeld/wat-is-sociaal-werk>
- Sociaal Werk Versterkt. (2018). *Beroepscode voor de sociaal werker*. <https://www.sociaalwerkversterkt.nl/thema/werken-met-de-beroepscode>
- Staa, A. van, & Vries, K. de. (2014). Directed content analysis: een meer deductieve dan inductieve aanpak bij kwalitatieve analyse. *KWALON*, 19(3). <https://doi.org/10.5117/2014.019.003.046>
- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3), 249. <https://doi.org/10.2307/3711936>
- Steenvoorde, J., Van Dijk, M., & Linders, L. (2020). *Hulpverleners, laat je eigen shit thuis – Sociale Vraagstukken*. <https://www.socialevraagstukken.nl/hulpverleners-laat-je-eigen-shit-thuis/>
- Steinfath, H. (2019). Resonanz und gutes Leben. In *Resonanz* (pp. 45–56). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. <https://doi.org/10.5771/9783845288734-45>

Susen, S. (2019). The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations? *International Journal of Politics, Culture and Society*, 33(3), 309–344. <https://doi.org/10.1007/s10767-019-9313-6>

Taylor, C. (1994a). *De malaise van de moderniteit [The Malaise of Modernity]* (M. Van der Marel (vert.)). Kok Agora.

Taylor, C. (1994b). Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1), 203–213. <https://doi.org/10.2307/2108369>

Taylor, C. (2011). *Bronnen van het zelf: de ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit [Sources of the Self: The Making of the Modern Identity]* (Marjolijn Stoltenkamp (vert.); 3th ed.). Lemniscaat.

Taylor, C. (2016). *Een seculiere tijd [Oorspronkelijke titel: A secular Age]* (M. Stoltenkamp (vert.); 6th ed.). Lemniscaat.

Taylor, C. (2019). The Ethical Implications of Resonance Theory. In *Resonanz* (pp. 71–86). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. <https://doi.org/10.5771/9783845288734-71>

Termaat, G. (2010). *De Zorgboerderij - Over de chemie tussen Landbouw en Zorg*. Roodbont Publishers B.V.

Tirions, M., Blok, W., & Den Braber, C. (2018). *De capabilitybenadering in het sociaal domein, een praktijkgerichte kennismaking*. Bohn Stafleu van Loghum.

Tonkens, E. (2015). Vijf misverstanden over de participatiesamenleving. *Tijdschrift voor gezondheidswetenschappen*, 93(1), 1–3. <https://doi.org/10.1007/s12508-015-0001-2>

Tonkens, E., & Duyvendak, J. W. (2015). *Graag meer empirische en minder eufore kijk op burgerinitiatieven*. <https://www.socialevraagstukken.nl/grag-meer-empirische-en-minder-eufore-kijk-op-burgerinitiatieven/>

Trommel, W. (2018). De participatiemythe; een drieluik over dubieuze beleidsassumpties. *Beleid en Maatschappij*, 45(2), 126–137. <https://doi.org/10.5553/BenM/138900692018045002002>

United Nations Development Programme. (2014). *About Human Development*. <http://hdr.undp.org/en/humandev>

Van den Brink, G. (2012). *De Lage Landen en het Hogere, de betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan*.

Van der Kemp, S., & Van Vree, F. (2006). Arbeidsmatige dagbesteding. Een verkennend onderzoek naar aard en omvang. In *Eindrapport in opdracht van het Ministerie van Volksgezondheid, Welzijn en Sport*.

Van Echtelt, P., Sadiraj, K., Hoff, S., Muns, S., Karpinska, K., Das, D., & Versantvoort, M. (2019). *Eindevaluatie van de Participatiewet*. https://www.scp.nl/Publicaties/Alle_publicaties/Publicaties_2019/Eindevaluatie_van_de_Participatiewet

Van Ewijk, H., Spierings, F., Spierts, M., & Sprinkhuizen, A. (2016). *Basisboek sociaal werk: Activeren, ondersteunen en verbinden* (3rd ed.). Boom uitgevers.

Van Gennep, A. (2000). *Emancipatie van de zwaksten in de samenleving. Over paradigma's van verstandelijke handicap*. Boom.

Van Gennep, A. (2012). Burgerschapsparadigma: een perspectief. *Nederlands Tijdschrift voor de Zorg aan mensen met verstandelijke beperkingen*, 1, 16–21.

Van Haren, E. (2014). *Vraaggericht werken in de langdurige zorg*. https://www.zorgvoorbeter.nl/docs/PVZ/Onderwijs/Vraaggericht_werken_nov_2013.pdf?_ga=2.20228536.1680108588.1591901865-467866394.1591901865

Van Hoof, F., Knispel, A., Van Erp, N., Overweg, K., Place, C., & Van Vugt, M. (2012). *Trendrapportage GGZ 2012 Deel 1: Organisatie, structuur en financiering - Ambulantisering*.

Van Houten, M., & Verweij, S. (2015). *Vernieuwing in dagbesteding*. <https://www.movisie.nl/publicatie/vernieuwing-dagbesteding>

Van Houten, M., Verweij, S., Hanzon, C., Lammersen, G., Nourozi, S., Briels, B., & Middelaar, M. (2017). *Dagbesteding in ontwikkeling*. <https://www.movisie.nl/sites/movisie.nl/files/publication-attachment/Dagbesteding-in-ontwikkeling%5BMOV-12795244-1.0%5D.pdf>

Van Ingen, E., Halman, L., & Dekker, P. (2012). Een sociologische blik op het hogere. In *De Lage Landen en het hogere, De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan* (pp. 185–227). Amsterdam University Press.

Van Kappel, R. (2012). Noot van de vertaler. In *Mogelijkheden scheppen, een nieuwe benadering van de menselijke ontwikkeling* (p. 0). Ambo/Anthos Uitgevers.

Van Leeuwen, K. (2018). *Goed besteed: de opbrengsten van dagbesteding Ervaringen van cliënten, mantelzorgers en zorgverleners*. Vrije Universiteit. <https://research.vu.nl/en/publications/goed-besteeld-de-opbrengsten-van-dagbesteding-ervaringen-van-cliën>

Van Rijn, M. (2014). *Van Rijn prijst zorgboerderijen*. [http://www.ggz-forum.nl/PDF/Van Rijn prijst zorgboerderijen.pdf](http://www.ggz-forum.nl/PDF/Van_Rijn_prijst_zorgboerderijen.pdf)

Van Rosmalen, J. (1999). *Het woord aan de verbeelding. Spel en kunstzinnige middelen in het sociaal agogisch werk*. Bohn Stafleu van Loghum.

Van Staalduinen, W., & Ten Voorde, F. (2011). *Trend Analyse Gehandicaptenzorg*. https://www.tno.nl/media/2162/trendanalyse_verstandelijk_gehandicaptenzorg.pdf

Vanheeswijck, G. (2008). Charles Taylor en het zig-zag parcours van de westerse secularisering. In *Tijdschrift voor Filosofie* (pp. 373–395). Peeters Publishers/Tijdschrift voor Filosofie. <https://doi.org/10.2307/40890376>

VanLoghum, B. S. (2022). “Het is aantrekkelijk omdat het om een echt timmerbedrijf gaat, met klanten”. *Zorg + Welzijn*, 28(3), 22–23. <https://doi.org/10.1007/s41185-022-1292-1>

Veenhoven, R. (2000). The Four Qualities of Life: Ordering Concepts and Measures of the Good Life. *Journal of Happiness Studies*, 1(1), 1–39. <https://doi.org/10.1023/A:1010072010360>

Verhoeven, N. (2011). Wat is onderzoek? - Praktijkboek methoden en technieken voor het hoger onderwijs. *Den Haag Boom Lemma Uitgevers*.

Vermeire, E. (2009). Synthese van kwalitatief onderzoek. *KWALON*, 14(2), 23–30.

Versantvoort, M. (2022). *Zin verzoet de arbeid - Over arbeid en zingeving in een paradoxale samenleving*. Protestantse Theologische Universiteit.

Visser, V. (2019). *Lager opgeleiden voelen zich te min om te participeren in burgerinitiatieven – Sociale Vraagstukken*. <https://www.socialevraagstukken.nl/lager-opgeleiden-voelen-zich-te-min-om-te-participeren-in-burgerinitiatieven/>

Vrooman, C., Josten, E., Hoff, S., Putman, L., & Wildeboer Schut, J. marie. (2018). *Als werk weinig opbrengt | Publicatie | Sociaal en Cultureel Planbureau*. <https://www.scp.nl/publicaties/publicaties/2018/10/03/als-werk-weinig-opbrengt>

Weerman, A. (2016). Ervaringskennis als derde bron van kennis in de jeugdzorg. *Jeugdbeleid* 2016 10:4, 10(4), 241–248. <https://doi.org/10.1007/S12451-016-0130-X>

Wengraf, T. (2001). Qualitative research interviewing: biographic narrative and semi-structured method. *London Sage Publications*.

Westerhof, G., & Bohlmeijer, E. (2010). *Psychologie van de levenskunst*. Amsterdam Uitgeverij Boom.

Wills, E. (2009). Spirituality and subjective well-being: Evidences for a new domain in the personal well-being index. *Journal of Happiness Studies*, 10(1), 49–69. <https://doi.org/10.1007/s10902-007-9061-6>

Wolff, J., & De-Shalit, A. (2007). *Disadvantage*. Oxford University Press. <http://catdir.loc.gov/catdir/toc/ecip079/2007001851.html>

ZonMw. (2018). *Programma Landbouw en Zorg (2011-2017)*. https://publicaties.zonmw.nl/fileadmin/zonmw/documenten/Ouderen/Landbouw____Zorg/Programma_Landbouw_en_Zorg_afgerond.pdf



Hoofdstuk 10

Bijlagen

Curriculum Vitae

Dankwoord

10.1 Bijlage 1: Overzicht onderzoeksactiviteiten dataverzameling

De volgende onderzoeksactiviteiten zijn ondernomen:

Activiteit	Opbrengsten
A. Semi-gestructureerd interview met representatieve medewerker-respondent en observatie van de zorgboerderij door onderzoeker. - In een gesprek van maximaal 45 minuten bespreken medewerker-respondent de kenmerken van de betreffende zorgboerderij, de zienswijzen, en de rol die de zorgboerderij voor zich ziet ten aanzien van de samenleving en haar deelnemers. - Rondleiding met uitleg.	Praktische verheldering van de context waarbinnen de respondenten hun dagbesteding vormgeven. Observatie van de context via rondleiding en door deelname aan maaltijd en/of koffiepauzes. Zicht op de geleefde missie en visie van de zorgboerderij als betekenisvolle context, gerelateerd aan de onderzoeksvragen.
B. Semi-gestructureerd interview met deelnemer-respondent. In een gesprek van maximaal 45 minuten maken deelnemer-respondent en onderzoeker kennis met elkaar en het onderwerp van onderzoek. Als leidraad wordt een compacte interviewguide gebruikt, losjes gebaseerd op de essenties van de literatuurstudie, met grote openheid voor wat daarin onbenoemd blijft.	De deelnemer-respondent geeft een eerste vertelling van diens opvattingen met betrekking tot de onderzoeksvragen. De deelnemer-respondent wordt via het interview ingeleid in het onderwerp, de bedoeling van het onderzoek wordt daardoor duidelijker, en er is geïnvesteerd in het vertrouwen tussen deelnemer-respondent en onderzoeker. De deelnemer-respondent wordt aan het eind van het gesprek uitgenodigd om deel te nemen aan de volgende onderzoeksactiviteit.
C. Creatieve werkplaats: creatieve verbeelding over het goede leven door deelnemer-respondent De deelnemer-respondent kan in eigen tempo enkele weken werken aan een persoonlijke creatieve verbeelding van zelfgekozen belangrijkste aspecten voor een goed leven, de rol van de samenleving daarbij, en de rol van deelname aan dagbesteding daarbij. Er wordt gewerkt volgens de principes van PhotoVoice (Migchelbrink, 2016).	De deelnemer-respondent heeft in de eigen context en binnen de bestaande structuur van creatieve activiteiten op de dagbesteding reflecties en introspectie tot uiting gebracht in een persoonlijk werkstuk over het goede leven en de voorwaarden daartoe.

Activiteit	Opbrengsten
D. Dialoog over de verbeeldingen. • De creatieve verbeeldingen van de deelnemer-respondenten van dezelfde zorgboerderij worden gepresenteerd door henzelf, aan elkaar, de medewerker en de onderzoeker. Ook zal er ruimte zijn voor dialoog. Om recht te doen aan de eigen stem van de deelnemer zal dit gestructureerd worden: - Presentatie door deelnemer - Vragenronde 1: verduidelijking - Vragenronde 2: verdieping Als alle drie de deelnemers hun presentatie gegeven hebben en de vragen gesteld zijn, zal er nog een collectieve ronde zijn waarin besproken wordt wat overlapt en verschilt, en welke tips en tops er te geven zijn voor het realiseren van een goed leven aan respectievelijk: de deelnemers zelf, de samenleving als geheel (zoals de deelnemers deze zelf duiden), de dagbesteding. Ook wordt deelname aan het traject nabesproken en de werkwijze geëvalueerd.	De deelnemer-respondent deelt diens opvattingen over het goede leven en de mogelijkheden daartoe, en draagt daarmee bij aan de dialoog over inclusie. Er wordt collectieve kennis opgehaald. De medewerker van de zorgboerderij krijgt input voor een kwalitatieve evaluatie van de betekenis van de dagbesteding. Er ontstaat feedback ten aanzien van de onderzoeksmethode.

10.2 Bijlage 2: Interviewleidraad deelnemer-respondent

Het interview was erop gericht om van de deelnemer-respondent te leren hoe deze kijkt naar het goede leven. Daarnaast was het procesdoel om de deelnemer-respondent via het gesprek in te leiden op het thema, zodat de daaropvolgende activiteiten verdiepend konden werken. De gebruikte interviewleidraad ziet er als volgt uit:

Introductie	Doel onderzoek kort herhalen Open gesprek, aan de hand van een paar vragen. Tijdsduur max 45 min
Startvraag (SQUIN)	1. Wil je mij vertellen wat je zoal doet? Dagelijks/ wekelijks/ maandelijks/ anders...?
Over het goede leven	De dingen in ons leven kunnen fijn zijn, en soms niet persé fijn- maar wel belangrijk. 2. Kun je wat vertellen over dingen die je fijn vindt? En over dingen die je heel belangrijk vindt? Bij sommige activiteiten, mensen/dieren, materialen of op bepaalde plaatsen kun je je heel goed voelen. Daarmee voel je je op dat moment verbonden. 3. Herken je dat? Zo ja, wil je daar wat over vertellen?
Over de samenleving	In onze samenleving vinden we dat je zelf mag weten wie je wilt zijn en wat je wilt doen. 4. Hoe zie jij dat? Ook vinden we dat er dan wel genoeg mogelijkheden moeten zijn om jezelf te zijn. Denk aan mogelijkheden voor school, werk, ontspanning, gezondheid, vriendschap, enzovoorts. 5. Hoe tevreden ben jij over die mogelijkheden voor jezelf, én voor anderen?
Overig	Is er nog iets dat je wilt vertellen over dit onderwerp?
Uitnodigen creatieve activiteit	Door nog wat meer tijd te nemen om na te denken over dit onderwerp, en door het te verbeelden en er samen met een paar anderen over te praten, kunnen we er nog meer over leren. De volgende stap is om een creatief werkstuk over het onderwerp te maken, en daarover in gesprek te gaan met twee anderen die dat ook doen, en met mij en een begeleider van de dagbesteding. We denken dat we dan nog meer te weten kunnen komen over het onderwerp. Je kunt een aantal weken op de dagbesteding. Wil je daaraan meedoen?
Afsluiten	Bedanken tot zover

10.3 Bijlage 3: Interviewleidraad met medewerker-respondent

Intro	Doel onderzoek kort herhalen Open gesprek, aan de hand van een paar vragen. Tijdsduur max 45 min
Beschrijving zorgboerderij	Wil je wat vertellen over deze zorgboerderij? (<i>SQUIN</i>) • Ontstaansgeschiedenis • Organisatie • Samenwerking met andere partijen • Doelgroep • Activiteiten
Missie en visie	Wat is de bedoeling van deze zorgboerderij? • Welke idealen streeft ze na? Wat is haar taak? • Kun je wat vertellen over de belangrijkste uitgangspunten van de zorgboerderij? • Is er een bepaalde filosofie/levensbeschouwing van belang? En hoe is dat merkbaar en voor wie?
Mogelijkheden tot ontwikkeling	Wanneer zie je dat de deelnemers floreren? • Waarmee zijn ze dan verbonden? • Wat maakt deelnemers gelukkig? • Wat vinden deelnemers belangrijk?
Plaats in de samenleving	Hoe kijk je naar de plek van de zorgboerderij in de samenleving? • Wat werkt daarbij bevorderend? • Wat werkt daarbij belemmerend? Hoe kijk je naar de plek van de deelnemers in de samenleving? • Wat werkt daarbij bevorderend? • Wat werkt daarbij belemmerend?
Overig	Wil je nog iets kwijt over deze zorgboerderij wat volgens jou heel typerend of belangrijk is?

10.4 Bijlage 4: Opdracht 'Verbeelding van het goed leven'

Opdracht 'Verbeelding van het goede leven':

Maak een beeldend werkstuk over het goede leven. Laat zien:

- Wat voor jou een goed leven is;
- Wat de rol van samenleving daarbij is;
- Wat de rol van deelname aan dagbesteding daarbij is.

Het mag samenkomen in één werkstuk, maar je mag ook drie werkstukken naast elkaar maken. Je kunt het vormgeven met foto's, schilderwerk, tekenen, klei, etc. Kies materialen die je aanspreken. Overleg met je begeleider voor de mogelijkheden op de dagbesteding. Ook wordt er in overleg afgesproken wanneer het werkstuk tot zover klaar moet zijn, zodat we het kunnen bespreken.

10.5 Bijlage 5: Hulpvragen bij opdracht 'Verbeelding van het goede leven'

Onderzoeksvraag	Uitwerking in hulpvragen en instructies
<i>Welke betekenis geven deelnemers aan kwaliteit van leven?</i>	Denk aan activiteiten die je onderneemt, materialen waarmee je werkt, personen, dieren, plaatsen, hobby's, etcetera: Wie/wat vind je fijn in je leven? Wie/wat vind je belangrijk in je leven? Wie/wat heb jij nodig om zo goed mogelijk jezelf te kunnen zijn? Waar ben je tevreden over? Wat zou je graag anders willen? Maak eventueel een lijstje van de dingen die nu het meest bepalend zijn voor de kwaliteit van jouw leven.
<i>Hoe ziet de deelnemer aan dagbesteding de rol van de samenleving daarbij?</i>	Denk aan hoe je vindt dat de samenleving in jouw ogen functioneert. Door wie of wat in de samenleving voel jij je gesteund? Door wie of wat in de samenleving voel je je geremd? Denk hierbij aan organisaties, regels, politiek, verwachtingen of een algemeen gevoel dat jij hebt bij 'de samenleving'.
<i>Hoe draagt deelname aan dagbesteding bij aan het realiseren van het goede leven voor de deelnemer?</i>	Op welke manier draagt deelname aan dagbesteding bij aan jouw goede leven? Wat zou er beter kunnen?

10.6 Bijlage 6: Werkwijze groepsbijeenkomst 'Verbeeldingen van het goede leven'

Stap	Activiteit
Inbreng	Deelnemer-responsent <i>presenteert op eigen wijze en in eigen tempo het werkstuk</i> . Anderen kunnen eventuele vragen voor later opschrijven.
Verheldering	Aanwezigen stellen <i>vragen ter verduidelijking</i> : gericht op zaken die men niet begrijpt die in het beeld of in de presentatie naar voren zijn gekomen. Men probeert zo min mogelijk te oordelen, op zichzelf te betrekken, of in een bepaalde richting te sturen.
Verdiepen en verbreden	Aanwezigen stellen <i>vragen ter verdieping</i> : doorvragen op zaken die door de inbrenger zelf zijn benoemd en waar vermoedelijk nog meer over te vertellen valt. Aanwezigen stellen <i>vragen ter verbreding</i> : vragen naar alternatieve mogelijkheden of aspecten van het goede leven. Hoewel het nadrukkelijk niet de bedoeling is om het verhaal van de inbrenger op zichzelf te betrekken, zijn verdiepende en verbredende vragen suggestief en manipulatief in die zin dat ze ook veel zeggen over de zienswijze/kennis van de vragensteller. Om de intentie te blijven toetsen is het belangrijk tussendoor aan de inbrenger te vragen of de vragen die gesteld worden helpend zijn om het verhaal te verdiepen of te verbreden.
Oogsten	Inbrenger krijgt nog de gelegenheid om eventueel nieuw opgedane inzichten of vragen te benoemen.
Delen	Wanneer alle deelnemers een werkstuk hebben ingebracht en volgens bovenstaande methode besproken hebben, is er de gelegenheid om te spreken over: - Opvallende overeenkomsten - Of juist verschillen Een belangrijk aandachtspunt in deze fase is dat er geen waardeoordelen worden geuit over ieders bevindingen en ervaringen. Benadrukt zal worden dat inzicht in de verschillende verhalen samen meerwaarde heeft.

Curriculum vitae

Dries de Moor (1975) studeerde sociaalpedagogische hulpverlening (B) en deed zijn eerste werkervaringen op in de maatschappelijke opvang en geestelijke gezondheidszorg. Na het geven van gastlessen en trainingen in zowel onderwijs als werkveld, maakte hij de overstap naar het hoger beroepsonderwijs bij de Hogeschool van Arnhem en Nijmegen als docent en supervisor. Geboeid door de impact van zingeving en levensbeschouwing op welbevinden en hoe mensen daar vorm aan geven binnen de neoliberale samenleving, besloot Dries religiewetenschappen te gaan studeren aan de Radboud Universiteit (MA, cum laude). Overtuigd van de noodzaak dat sociaal werkers een rol hebben in het bevorderen van welzijn via zingeving, heeft Dries zich sinds 2015 ingespannen om zingevinggericht werken in sociaal werk op de kaart te zetten via de ontwikkeling en coördinatie van een succesvolle beroepsgerichte minor, en door als adviseur bij te dragen aan kennisontwikkeling in brancheorganisaties zoals de BPSW. In 2018 is hij bij HAN Lectoraat Ethiek van verbinding met mensen met een verstandelijke beperking gestart met zijn promotieonderzoek naar de betekenis van het goede leven in de dagbestedingspraktijk van zorgboerderijen.

Wetenschappelijke publicaties

De Moor, D., & Hermesen, M. (2018). Achieving happiness at care farms in The Netherlands. *Journal of social Intervention: Theory and Practice*, 27(6), pp.4–23. DOI: <http://doi.org/10.18352/jsi.545>

Hassink, J., Moriggi, A., Senni, S., Hense, E., De Moor, D., Caring agricultural and food practices. In J. Duncan, M. Carolan, J.S. Wiskerke (Reds.), *Routledge Handbook of Sustainable and Regenerative Food Systems* (pp. 126–141). Routledge.

Overige publicaties en bijdragen

De Moor, D. (2017). Een bron van goed leven – zorgboerderijen. In E. Hense, L. van den Berg, & M. van Boxtel (Reds.), *Volle oogst, nieuwe waarden en voedselnetwerken* (pp. 83–115). Uitgeverij Jan van Arkel.

De Moor, D. (2022, 7 oktober). *Samen op zoek naar resonantie voor een goed leven* [lezing], Week van de zorglandbouw - Federatie Landbouw en Zorg, Lunteren, Nederland.

Dankwoord

Ik bedank de Hogeschool van Arnhem en Nijmegen voor het mij gunnen van de promotiebeurs waardoor ik twee dagen per week heb kunnen werken aan het onderzoek. In mijn verdere loopbaan als onderzoeker en docent aan de Academie voor Mens en Maatschappij ga ik de vruchten ervan verder afwerpen.

Op een dieper niveau is dankbaarheid verbonden met respect en persoonlijke waardering. Allereerst gaat mijn bewondering uit naar de mensen die naar de dagbesteding gaan op de zorgboerderijen en bereid waren deel uit te maken van het onderzoek. Jullie hebben je verhaal met mij gedeeld in woord en beeld. Daarmee hebben jullie een onmisbaar perspectief geboden in het proefschrift. Niet alleen was dit uitermate zinvol voor het onderzoek: ik heb ook veel plezier beleefd aan de gesprekken, jullie creativiteit, de enthousiaste rondleidingen, het koffie- of eetmoment waar ik bij mocht zijn. Bedankt voor jullie gastvrijheid en openheid. En dat geldt ook voor de zorgboeren die hebben meegewerkt aan het onderzoek.

Veel dank gaat uit naar mijn promotor Prof. Dr. Christoph Hübenthal (RU) en copromotors Dr. Elisabeth Hense (RU) en Dr. Maaïke Hermesen (HAN). Christoph, je hield mij scherp op de rode draad. Daarvoor gaf je me feedback en grenzen, stelde je vragen, en was je waar nodig ook weer even mijn inspirerende docent ethiek – de rol waarin ik je heb ontmoet en waardoor je direct in mij opkwam als mogelijke promotor. Je koerste mij op vriendelijke en soepele wijze naar het gewenste niveau en doel. Elisabeth, dankjewel voor je heldere en structurerende geest. Bovendien heb jij me in beginsel aangezet om meer uit mijn masterthema te halen, in de vorm van dit promotieonderzoek. Je zag het belang, en gaf mij het vertrouwen. Maaïke, je stond altijd voor mij klaar. Aanmoedigend, en ook scherp op wat te veel of overbodig was. We delen vanuit onze betrokkenheid bij het sociale domein dezelfde strijd lust. Namelijk dat we er alles aan willen doen dat zelfs de kleinste vormen van uitsluiting worden opgemerkt, geadresseerd, en aangepakt. Ik kijk met grote zin uit naar onze toekomstige projecten vanuit het lectoraat Ethiek van verbinding met mensen met een verstandelijke beperking.

Ik bedank Prof. Jean Pierre Wils, Dr. Jan Hassink, Prof. Thomas Kampen, Dr. Richard de Brabander, en Prof. Maroesjka Versantvoort voor het lezen en beoordelen van het manuscript, en voor het zitting nemen in de promotiecommissie, evenals Prof. Christa Anbeek.

Ik bedank Radboud University Press en Proefschrift AIO, in de persoon van Manon de Snoo voor de prettige en vlotte samenwerking en mooie productie van het proefschrift.

Dan zijn er nog diverse mensen en organisaties waar ik onderweg mee heb kunnen sparren. Studenten van de HAN, oud-medestudenten van Religiewetenschappen, collega's van de HAN, zorgboeren, Movisie, Federatie Landbouw en Zorg, BPSW, collega-onderzoekers van de WUR en de UvH. Een zeer betekenisvol netwerk waar ik me heb kunnen voeden.

Omdat het schrijven en afronden van een proefschrift door de lengte en intensiteit ervan een levensfase markeert, is het passender dan ik vooraf had gedacht om toch ook iets te zeggen over mijn dankbaarheid naar de mensen in mijn privéleven. Ik ben gelukkig met de mensen om me heen die allemaal op de één of andere manier hebben bijgedragen. Onmisbaar voor de ontspanning. Samen wandelen, muziek maken, een concert, kroegje of etentje, of een spelletje spelen – fijn en nodig. Goede gesprekken, over mijn proefschrift, maar ook over de loop van onze levens. Duwtjes in de rug, schouders om op te huilen, te staan of te leunen. Mijn paranimfen staan symbool voor deze onmisbare vriendschappen. Meike Heessels, representatief voor mijn allerfijnste collega's, en Patrick Pölz als boegbeeld voor mijn beste vrienden: hartelijk bedankt dat jullie deze ceremoniële rol wilden vervullen.

Alle drie mijn ouders verdienen dankbaarheid omdat ze de zaadjes voor het denken over sociale rechtvaardigheid al vroeg geplant hebben. Mijn moeder Liesbeth is niet meer, maar leerde me dat een goed leven een collectieve zaak is, en dat onrechtvaardigheid en uitsluiting altijd en door iedereen bestreden moet worden, hier en nu – in dit leven, voor alle wezens. Als je daarvoor de Waalbrug op moet klimmen om daar 'Ooij mot blieven' op te kalken, tegen de inzet van zes-baksduwboten die de prachtige natuur dreigen te verwoesten, dan doe je dat. En als je dan opgepakt wordt aan de Lentse kant, en je de nacht moet doorbrengen in de cel, moet je beslist eisen dat je recht hebt op warme chocomelk omdat je zo verkleumd bent geraakt tijdens die actie. Rechtvaardigheid voor alle wezens! Voor haarzelf was een goed leven uiteindelijk een zware opgave, maar ze zag het goed. Mijn vader Ed leerde me dat vriendelijkheid en verbinding met anderen altijd moeten prevaleren, ook als je de ander niet verstaat of vreemd vindt. Wees nieuwsgierig. Verdiep je in de wereld van de ander. Vertraag. Slenter door de wereld en glimlach, en dat deed hij ook letterlijk - terwijl wij dan stonden te stressen bij de trein die bijna vertrok. Bijzonder is voor mij dat Ed in 1991 ook aan deze universiteit promoveerde, bij de voorloper van dezelfde faculteit. Zo valt mijn levensverhaal

weer een beetje samen met het zijne. Beide stierven veel te vroeg. Ik mis ze. Ze gaven ons mee dat de kunsten, muziek, spel, en het spirituele onmisbare bronnen van verbinding kunnen zijn. Ook mijn bonusmoeder Anneke heeft me meegegeven dat gelijkwaardigheid en emancipatie een groot goed is, en dat we moeten ageren waar dat niet het geval is. Lieve An, ik vind het fantastisch dat jij ook nog steeds een grote interesse hebt in de filosofie en daar cursussen in volgt. Samen wandelend door het bos hebben we Taylor, Nussbaum en Rosa nog eens onder de loep genomen. En passant zette jij Hegel en Kierkegaard nog even uiteen. En wat fijn dat je ook nog hebt gedaan wat je al deed toen ik twaalf jaar was, namelijk mijn taalfouten corrigeren, meelesen, aanmoedigen en trots zijn. Bedankt voor je steun.

Tenslotte ben ik mijn gezin diep dankbaar omdat jullie, Jouri, Tijn en Bregje voor mij altijd het rustpunt vormen in de storm die de wereld vaak is. Jullie zijn mijn thuis, waar ik gewoon kan zijn. Dat is de beste toestand die ik me kan voorstellen. Bregje, mijn lieve levenspartner en beste maatje, naast voorstaande heb jij mij fantastisch bijgestaan door mijn hersenspinsels aan te horen. Door waar nodig met veel betekenis een wenkbrauw op te trekken. Door soms te zeggen dat ik dát pad links moet laten liggen. Door jouw professionele blik en expertise vanuit de GGZ op de dingen te delen. En door mij mee de work-out mat op te lokken. Maar boven alles door me vast te houden en te zeggen dat het allemaal goed komt.

Wat een rijkdom.

