

Meerten B. ter Borg

# DE DOOD ALS HET EINDE

*een cultuur-sociologisch essay*

Ten Have / Baarn

© 1993 M.B. ter Borg

Omslag: Harm Meijer

Typografie: Joop Meyssen

Verspreiding voor België: Uitgeverij Westland n.v., Schoten

ISBN 90 259 4509 0

Behoudens uitzondering door de Wet gesteld mag zonder schriftelijke toestemming van de rechthebbende(n) op het auteursrecht, c.q. de uitgeefster van deze uitgave, door de rechthebbende(n) gemachtigd namens hem (hen) op te treden, niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of anderszins, hetgeen ook van toepassing is op de gehele of gedeeltelijke bewerking.

De uitgeefster is met uitsluiting van ieder ander gerechtigd door derden verschuldigde vergoedingen voor kopiëren, als bedoeld in artikel 17 lid 2, Auteurswet 1912 en in het K.B. van 20 juni 1974 (stb. 351) ex artikel 16b Auteurswet 1912, te innen en/of daartoe in en buiten rechte op te treden.

# Inhoud

Persoonlijk voorwoord 9

1. Inleiding 13

## DEEL I

DE MENSELIJKE EINDIGHEID 17

2. De pijn van het sterven 19

3. De dood en de menselijke conditie 29

4. Het ontgaan van het einde 41

## DEEL II

EINDIGHEID EN MODERNITEIT: ENKELE  
ONTWIKKELINGEN 53

5. De uitvinding van de dood 55

6. Rationalisering en verwetenschappelijking 65

7. Differentiatie 79

8. Holocausts 95

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 9. Het regime van de hoop en het systeem van de zorg                                 | 102 |
| 10. Paradijselijkheid: enkele opmerkingen bij het motto: 'je leeft<br>maar één keer' | 114 |
| 11. Thanatografie                                                                    | 124 |
| Noten                                                                                | 132 |
| Geraadpleegde literatuur                                                             | 135 |



*In memoriam Patris*

## Persoonlijk voorwoord

Mijn vader is gestorven toen ik amper geboren was. Pas in de loop van mijn kindertijd kwam ik daar achter. Niet omdat ik zelf iets miste, niet omdat er iets aan mijn levensgeluk ontbrak, maar omdat mij werd geleerd dat mij iets onzegbaar vreselijks was overkomen. Het werd mij ingepeperd, soms door de brutale manier, waarop erover gesproken werd, maar veel vaker door de discrete manier, waarop er over gezwegen werd. Een onuitwisbaar stigma.

Ondertussen werd mijn vader vergoddelijkt. Hij werd mijn mythologische tegenpool. Hij was alles geweest wat ik volgens sommige opvoeders zou moeten zijn en hij zou een diep verdriet hebben gehad van het feit dat ik dat niet was. Impertinente onderwijzers hadden het lef mij te vragen: 'Wat zou je vader hiervan gevonden hebben?'

Zo bouwde ik nieuwsgierigheid en ontzag op voor wie ik nooit gekend had (en niet te vergeten een bijna onstilbaar heimwee). Soms kwam ik mensen tegen die mij zeiden: 'Ik heb je vader nog gekend'. Ze leken boodschappers uit een mythologische gouden tijd. Ik was tegenover hen te beschroomd om iets te vragen en zelfs om maar een vraag te verzinnen. Wat ze uit zichzelf te vertellen hadden, was niets bijzonders.

Zo gaven de mensen mij een stigma en een god, zonder dat mijn vader of ik er iets aan hadden kunnen doen. Ze gaven mij nog iets: doodsangst. Schoolartsen, keuringsartsen: ze vroegen me altijd maar weer naar de doodsoorzaak van mijn vader. Ik zei wat ik wist, zijn noteerden het en zwegen. Dat zwijgen, hoe neutraal ook, had iets onheilspellends. Alsof ze iets in het verschiep zagen liggen, dat maar beter ongezegd kon blijven. Zo leerde ik mijn eigen doodsangst kennen, die ook de hunne was.

Het werd mij al vroeg duidelijk, dat de dood in het algemeen, en die

van mijn vader in het bijzonder, iets was waarover maar beter niet gesproken kan worden. Want met het te noemen raak je aan een uiterst gecompliceerde, gevaarlijke en pijnlijke dimensie van het bestaan.

Al met al werd ik wat in agogenjargon een *ervaringsdeskundige* heet op het gebied waar dit boek over gaat. Het gaat niet over de dood. Mensen gaan nu eenmaal dood, en dat is pijnlijk genoeg. Maar het is niet iets bijzonders. Het is niet bijzonderder dan dat bladeren vallen in de herfst. Dit boek gaat erover wat mensen, in sociaal verband, doen in de moderne tijd met dit simpele biologische gegeven; welke betekenissen ze geven aan de dood, aan doden, aan sterven, aan rouwen; op welke manier het de inrichting van hun leven en hun maatschappij beïnvloedt.

Ik vermeld hier deze biografische bijzonderheden om twee redenen die voor de lezer relevant zijn. Ik houd om te beginnen niet van het soort wetenschap, dat eruit ziet alsof het vrijzwevend is, alsof het niets met het leven te maken heeft. Ten tweede maakt mijn persoonlijke geschiedenis heel aardig voelbaar waar het in dit boek om gaat. Men hoort al te vaak zeggen dat de dood uit onze samenleving verdrongen is, en dat dit komt, omdat de dood geen betekenis meer heeft. Op zichzelf is dit een merkwaardige verbinding en bijna tegenstrijdig. Waarom zou men iets moeten verdringen, dat geen betekenis heeft? In dit boek probeer ik het tegendeel aannemelijk te maken. Het is mijn these dat de dood vol is van betekenissen en dat de manier waarop sommige aspecten van de dood wel, en andere niet verdrongen worden, hier alles mee te maken heeft. Mijn ervaring, dat de dood ongemerkt, en tegen wil en dank een bijna religieuze betekenis kan krijgen in iemands leven, ligt aan deze these ten grondslag.

Daarmee wijkt dit boek enigszins af van hoe er gewoonlijk over de dood geschreven wordt. Enerzijds gaat het in een groot deel van de boeken over een sterven, dat geïsoleerd van de overige maatschappij wordt beschreven. Het is bijna allemaal binnenkamertjes lectuur. Het gedoe rondom het sterfbed en de doodkist. Ziekenhuizen; hulp-

verlening; rouwadvertenties. Anderzijds ontstaan er theorieën, die willen dat de dood in onze samenleving als geheel geen rol meer speelt.

Mijn persoonlijke ervaring was dat je leven tot op grote hoogte sociaal gedefinieerd kan worden als staande in het teken van de dood, zonder dat je persoonlijk ooit met sterven en dood in aanraking bent geweest. Die ervaring klinkt door in mijn analyse.

Iedere maatschappij is ingericht, mede met het oog op de dood. Bij het kijken naar uitheemse maatschappijen valt dat op; bij de beschrijving van onze eigen maatschappij veel minder. Dat is geen kwestie van verdringing, dat is een kwestie van het voorbijgaan aan wat voor de hand ligt. Voor mij lag dat minder voor de hand.

Ook onze maatschappij is mede ingericht met het oog op onze voorstelling van de dood. In dit boek wil ik laten zien dat dit, zonder dat we het door hebben, vergaande implicaties heeft; niet alleen voor de manier waarop we met stervenden omgaan, maar ook voor de manier waarop we leven.

De laatste vijf jaar heb ik mij beziggehouden met de dood in doctoraalwerkgroepen godsdienstsociologie aan de Rijksuniversiteit van Leiden, waaraan vooral studenten van de Vrije Studierichting Godsdienstwetenschappen deelnamen. Ik dank hen voor hun belangstelling en hun bijdragen aan de discussies, die voor mij inspirerend zijn geweest. Tegelijkertijd werkte ik aan mijn meer theoretische boek *Een uitgewaaierte eeuwigheid*, dat in 1991 verscheen. Het theoretische raamwerk, dat ik daarin heb ontwikkeld ligt ook grotendeels ten grondslag aan dit boek, dat er ook een uitwerking van is.

Als altijd heeft Marlies de voorlaatste versie pijnlijk kritisch doorgenomen en mij zo veel extra werk bezorgd.

## 1. Inleiding

Dit boek gaat over de betekenis van sterven en dood in de moderne samenleving.

U weet dat u dood gaat en dat u dan waarschijnlijk boven de zeventig zult zijn. Dan komt een moment dat moeilijk zal zijn. U hoopt dat er tegen die tijd voldoende pijnstillers zullen bestaan en voor het overige, dat iedereen zijn gezonde verstand zal gebruiken. Verder staat u er niet bij stil. Behalve dat u zoveel mogelijk rekening houdt met uw gezondheid in wat u eet en drinkt en doet. Voor het overige vertrouwt u op de medische wetenschap. Als er iemand beneden de zeventig sterft schudt u meewarig Uw hoofd, lanceert desgewenst een paar dooddoeners en gaat over tot de orde van de dag.

Wanneer mensen sterven, doen ze dat onder begeleiding van deskundigen: artsen, verplegers, stervensbegeleiders. Daarbij zijn dan idealiter ook nog familieleden en vrienden aanwezig. Die staan vervolgens onder de overlijdensadvertentie in de krant. We lezen dat, we verbazen ons of we zijn geschokt en ontroerd (of niet) en we gaan zonodig naar de begrafenis of de crematie. Als die in stilte is, respecteren wij dat.

Dit is hoe het gaat. Meer is er zo op het eerste gezicht niet over te zeggen. Het is zo vanzelfsprekend, dat we vergeten dat dit uiterst interessant is. Het is zo *vanzelfsprekend*, omdat de standaard-manier waarop we met de dood omgaan, identiek is met de standaard-manier waarop we zoveel problemen van het leven trachten op te lossen. Die manier is *verwetenschappelijkt*, *geprofessionaliseerd*, *geïndividualiseerd*, *geprivatiseerd*. Het is zo *interessant*, omdat het hier gaat om een basisprobleem van de mens en dus van de samenleving.

Zoals ieder dier is de mens uit op het voortbestaan van het individu en de soort. Seks, voeding en het vermijden van de dood: daar gaat het om. Daar zijn ook mensen op een directe of indirecte manier mee bezig. Deze drie basisproblemen in het bestaan van ieder dier, met hun bijbehorende basisdriften zijn bij de mens alle drie voorwerp geworden van een geweldige culturele differentiatie en elaboratie. De manier waarop mensen de drie basisproblemen oplossen, bepaalt de manier waarop mensen samenleven, en wordt er door bepaald. De organisatievormen, het emotionele leven, de ethische vraagstukken waarmee we te kampen hebben, onze manier van denken, de betrekkingen tussen de mensen, enz.: ze hebben alle onvoorstelbaar veel verschillende culturele vormen en verwerkingen gekregen. Het sociaal-culturele weefsel dat zo is ontstaan, doet ons vergeten, waar het uiteindelijk om te doen was: een eenvoudige streving, die alle levende wezens gemeen hebben: voortbestaan van individu en soort.

Sommige moderne denkers karakteriseren samenlevingen naar de manier waarop de basisproblemen worden opgelost. Zowel de manier waarop mensen het voedingsprobleem oplossen, als de manier waarop ze problemen rond seks oplossen, vormen hier de maatstaf. Zo spreken we over de feodale tegenover de kapitalistische samenleving of de agrarische tegenover de industriële samenleving. Of we hebben het over de victoriaanse maatschappij tegenover de huidige *permissive society*.

Nu is het merkwaardige dat de manier waarop mensen tegenover de dood staan in dit soort karakterisering en niet voorkomt. Alleen bij oude samenlevingen, waarvan we niet veel meer over hebben dan hun grafmonumenten komt dit aan de orde: de hunnebedbouwers, de koepelgrafbouwers.

Is deze omissie een gevolg van het feit dat de dood in onze samenleving wordt ontkend en verdrongen? Is het omdat men in onze samenleving aan de dood geen betekenis weet te geven? Dit soort diagnoses wordt vaak gesteld, en hier zou de oorzaak kunnen liggen. Maar de manier, waarop het in onze samenleving toegaat (ik gaf daarvan een voorbeeld), doet mij opteren voor het tegenovergestelde: ster-

ven en dood zijn in onze samenleving zo goed geïntegreerd dat het problematische karakter ervan nauwelijks opvalt.

Dat betekent, dat het toch de moeite waard zou kunnen zijn, dood en samenleving met elkaar in verband te brengen, omdat het een dieper inzicht geeft in de vanzelfsprekendheden van onze samenleving. Inzicht in de eigen vanzelfsprekendheden is een fundamentele vorm van zelfinzicht.

Er zijn wel pogingen gedaan het menselijke doen en laten te beschrijven als een poging de dood buiten de deur te houden.<sup>1</sup> Maar men heeft daarbij geredeneerd vanuit de existentiële strijd van de wanhopige mens. Een groot deel van de negentiende en twintigste eeuwse literatuur en filosofie staat in dit teken. Het resultaat is dat een tragisch beeld van de heroïsche mens opdoemt, dat ver afstaat van de consumptieve, op zijn gemak gestelde, achter beeldschermen bivakkerende Westerse functionaris waarop ons voorbeeld is geënt.<sup>2</sup> Die benadering is romantisch, psychologisch, en wijsgerig van aard. Het is een erfenis van de negentiende eeuw. Het zijn gedachten van kleine, burgerlijke dichters en denkers, die de benepenheid van hun milieu wilden ontstijgen door groots en meeslepend te leven en vooral ook te sterven. Een streven dat in consumptiemaatschappij en verzorgingsstaat zijn einde heeft gevonden. Maar de theoretische en wetenschappelijke traditie, waar het om het sterven gaat, is in deze lijn voortgezet, zij het, dat de strijd tegen de dood niet langer als cultuurscheppend werd opgevat, maar in toenemende mate beperkt werd tot de heroïek van het sterfbed. Aan het voorbeeld, waarmee deze inleiding begon, ligt veel ellende, verdriet, pijn en wanhoop ten grondslag. Maar deze zijn geprivatiseerd, zoals ook vreugde, seksualiteitsbeleving, consumptie en ethiek geprivatiseerd zijn. Ze zijn object van gespecialiseerde zorg en van praatprogramma's op de televisie, zoals zoveel in onze samenleving object is van specialismen en van praatprogramma's.

De heroïek van het sterfbed is meer en meer, geheel in overeenstemming met de ideologie van de verzorgingsstaat, afgevlakt tot een aantal vooral individuele problemen, die inherent zijn aan het ster-

ven en rouwen. Voor deze problemen worden vervolgens therapieën gezocht.

Wat ik in dit boek wil proberen is de betekenis die mensen geven aan sterven, dood en doodsvermijding, te begrijpen als resultante van belangrijke sociaal-culturele ontwikkelingen en daarnaast de cultuurscheppende kant ervan naar voren te halen, ontdaan van zijn romantische lading, maar toegesneden op de verzorgingsstaat.

Mensen geven altijd betekenis aan de dood. In dat opzicht wijkt de moderne tijd niet af van andere tijden. Daarom begin ik met een beknopte analyse van de problemen die mensen altijd met de dood hebben en het soort betekenissen die mensen hoe dan ook aan de dood geven. De moderne betekenisgeving is een bijzondere invulling daarvan.

Ik ga daarbij uit van de concrete dood van mensen, en baseer me daarbij op het vele materiaal, dat inmiddels is verzameld.

Er is een geweldige hoeveelheid literatuur ontstaan, waarop we ons kunnen baseren. Historici, folkloristen, psychologen, psychiaters, sociologen, medici, ethici, juristen hebben zeer uitgebreid empirisch onderzoek gedaan naar houdingen tegenover de dood in het algemeen, houdingen bij het eigenlijke sterven, verwerking van het sterven, rouwen, volksgebruiken, rituelen en wat al niet.<sup>3</sup>

De concrete dood zal dus het uitgangspunt zijn, maar het doel is de betekenis van de dood voor de moderne cultuur in het algemeen.<sup>4</sup> Daarbij wordt de reikwijdte van de dood dus uitgerekt tot ver voorbij de muren van de sterfkamer, het mortuarium, het crematorium en de directiekamer van het verpleeghuis.

Het gaat hierbij om niet meer dan een oefening, een eerste aanzet, een proeve, een cultuur-sociologisch essay.



# DEEL I

## DE MENSELIJKE EINDIGHEID

## 2. De pijn van het sterven

De vrees voor de dood en de vele rituelen, waarmee dood, sterven en rouwen zijn omgeven, kunnen teruggevoerd worden op één ding: de pijn van het sterven en de dood. Die pijn is inderdaad te vrezen.

Die pijn<sup>5</sup> is op zichzelf ingewikkeld. We kunnen er tenminste vier aspecten aan onderscheiden, die overigens door elkaar heen lopen en elkaar op allerlei manieren versterken: lichamelijk, psychisch, sociaal en existentieel. Daarbij moet worden opgemerkt, dat deze aspecten niet altijd alle in gelijke mate aanwezig hoeven te zijn.

Hoe die complexe pijn is opgebouwd, hangt ook sterk samen met het beeld dat men heeft van de dood en dat is weer cultureel bepaald. Het maakt natuurlijk heel wat uit of u al dan niet gelooft dat u na uw sterven zult branden in de hel. Mensen hebben zich uitgeleefd in het verzinnen van verschrikkingen, die als straf zouden dienen. Oncontroleerbaar en uiterst plastisch. Wanneer het geloofwaardig kan worden gemaakt, een schitterend machtsmiddel. Doodgaan wordt hierdoor uiterst pijnlijk. De dood is niet niets, het is eeuwig lijden. Hoe zit dit bij de gedachte dat de dood niets anders is dan *niet zijn*? Wat er dan nog slechts te vrezen valt aan pijn is het dood gaan en het gedood worden. De dood is niets, daarvoor hoeft men, zo lijkt het, niet bang te zijn. Maar het sterven, dat doet pijn. Hier is in feite de dood weggeredeneerd. De vrees voor de dood is vervangen door vrees voor pijn bij het sterven. Dat wil dus zeggen, voor iets dat nog bij het leven hoort. Maar kunnen mensen deze gedachte verdragen? Maakt dat het leven niet zinloos, zodat het sterven toch met existentiële pijn gepaard gaat? En is bij een dergelijke opvatting van de dood de sociale pijn niet extra groot, omdat men zekerheid heeft dat men zijn geliefden nooit meer terugziet?

Vier aspecten dus. De mate waarin ze voorkomen en de manier

waarop ze samenhangen is context-afhankelijk en zal keer op keer anders zijn. In dit hoofdstuk beschrijf ik ze afzonderlijk.

### Lichamelijke pijn

Daar is om te beginnen de *lichamelijke* pijn.

Het is merkwaardig dat de pijn van dit uiterste levensmoment bij velen meer vrees lijkt op te wekken dan pijn op andere momenten. De vraag die gesteld zou moeten worden is, welk moment het ijkpunt is. Sterven is een proces. Het gaat vaak met lichamelijke pijn gepaard, maar daarin verschilt het niet principieel van andere processen tijdens ziekte. De lichamelijke pijn van het eigenlijke sterven, de uiterste seconde, hoeft op zichzelf niet méér gevreesd te worden dan andere momenten in het ziekteproces. Als iets duidelijk is geworden uit getuigenissen van hen, die een bijna-dood ervaring hebben gehad, dan is het wel, dat die uiterste seconde lustvol is, een prachtige ervaring, waarnaar men alleen maar kan verlangen. Heimwee naar dat moment is niet meer te bannen uit het leven van wie het heeft meegemaakt.

In de moderne tijd geldt vrees voor de lichamelijke pijn vaak niet het dood gaan, niet de uiterste seconde, maar het fatale ziekteproces. De pijn, die geleden moet worden tussen de diagnose, die als een doodvonnis wordt ervaren en het laatste moment. Het is deze periode, die men vreest met alle vrezen en die men zich zo kort mogelijk wenst. Van het ene op het andere moment sterven aan een hartstilstand, dat is wat men verlangt. Ongemerkt en voor je het weet. In een flits. Dit is voor ons vanzelfsprekend, maar in feite is het hoogst merkwaardig. Om te beginnen is het sterk historisch bepaald. In vroeger tijden en in vele andere culturen was onverwacht sterven het ergste wat mensen kon overkomen (Ariès, 1982, 10v.). Dus wat wij wensen, werd over het algemeen gevreesd. Het is slordig om uit dit leven te verdwijnen zonder, om het zo maar eens uit te drukken, je rommel te hebben opgeruimd. De lichamelijke pijn, die het sterven met zich mee zou kunnen brengen, werd kennelijk minder gevreesd dan nu.

Dat hoeft ons niet te bevreemden. Want ook de ervaring van lichamelijke pijn, en daarmee dus ook de vrees ervoor, is in hoge mate cultureel bepaald. Individualisering impliceert meer aandacht voor individuele gevoelens en dus ook voor pijn.

Er is nog iets, dat merkwaardig is. Hoewel men de pijn vreest, zijn veel therapieën, ook bij ziekten die duidelijk fataal zijn, niet in de eerste plaats op pijnbestrijding gericht, maar op verlenging van het leven.<sup>6</sup> Vaak gaat het hier om therapieën, die zelf ook weer zeer pijnlijk kunnen zijn. Zeker bij kanker is dit het geval. Tegenstrijdig: men vreest lichamelijk lijden, maar de therapie vergroot dit lijden. Men gaat die therapieën formeel vrijwillig aan. Dat betekent dat de hoop, hoe gering ook, op overleven, desnoods door een wonder, heel vaak sterker is dan de vrees voor lichamelijk lijden. De medische wetenschap sluit hierop aan. De projecten, die bij de collegae medici en bij het grote publiek prestige opleveren, hebben eerder te maken met het verlengen van het leven dan met het verminderen en verkorten van de pijn.

Uitzichtloos lichamelijk lijden wordt als norm gehanteerd om de dood te laten intreden: euthanasie. Maar de nadruk ligt hier niet op het lichamelijke van het lijden, maar op het uitzichtloze ervan.

Zo kunnen we concluderen, dat de vrees voor lichamelijke pijn ongetwijfeld een rol speelt bij de vrees voor sterven en dood, maar dat ze ambigu is en van secundair belang.

### Psychische pijn

Een tweede aspect is dat van de *psychische pijn*: gevoelens van verdriet, van schaamte en schuld, van rouw, vrees, paniek, woede, walging, depressiviteit (Kuebler-Ross, 1969). Anders dan de lichamelijke komt de psychische pijn voor bij zowel de stervende als bij direct betrokkenen. Hij kan buitengewoon hevig zijn, maar niettemin schijnt hij nog vaak niet herkend te worden (Van Dantzig, 1992). Er is veel over geschreven. De systematische waarnemingen, die hier gedaan zijn, betreffen meestal het sterven in een klinische

situatie. Maar net als bij lichamelijke pijn is wat men ondergaat zeer sterk afhankelijk van de situatie en vooral ook van de cultuur. Sterven op het slagveld of in een brandend autowrak voelt ook emotioneel anders dan sterven in een kliniek temidden van beademingsapparatuur. In een achttiende eeuwse volkswijk voelt het anders dan in een koninklijk praalbed.

De psychische pijn van de betrokkenen lijkt in de moderne tijd steeds belangrijker te worden. De mensen vrezen vooral het verdriet dat ze zullen voelen bij de dood van de ander: de partner, de kinderen (Ariès, 1982, 409).

De psychische pijn bij het sterven is verwant met die bij andere vormen van verlies, zoals lichamelijke verminkingen. De pijn bij het verlies door echtscheiding is volgens sommigen zelfs pijnlijker, omdat er meer ressentiment en jaloezie bij komt. Toch zijn de mensen veel banger voor de dood. Het afschrikwekkende van sterven en dood kan daarom hoogstens slechts ten dele aan dit aspect van de pijn worden toegeschreven.

### Sociale pijn

Een derde aspect is de *sociale* pijn. Een mens die sterft raakt los uit sociale verbanden. Het is pijnlijk voor hem zelf en het is pijnlijk voor wie met hem verbonden zijn. Vaak merkt men nog voor men dood is, dat men er al niet meer bij hoort. Of men ziet heel duidelijk het belang of de betrekkelijkheid van de plaats die men inneemt in de samenleving. Of men stelt zich voor hoe de gelieven door dit vroegtijdige sterven in moeilijkheden worden gebracht. Bijvoorbeeld: de kostwinner valt weg, of de belangrijkste opvoeder. De naasten moeten maar zien hoe ze het redden. Of men stelt zich voor dat alles gewoon doorgaat, en dat men nauwelijks gemist wordt. Of men stelt vast dat al tijdens het stervensproces naar een vervanger uitgekeken wordt.

Behalve de pijnlijkheid van de losmaking uit vertrouwde sociale verbanden is vaak ook het tegenovergestelde pijnlijk: dat men zijn

zelfstandigheid kwijtraakt en zich geheel te voegen heeft naar de regels van de instelling, waarin men is opgenomen.

Maar de sociale pijn is veel heviger voor wie achterblijft. Zij zijn meer of minder met hem vergroeid, en daarom sterft ook een stukje van hen. Maar zij moeten verder leven. Met de dode verdwijnen verwachtingen, vormen van aandacht en compensaties uit hun leven. Zelfs de zo vertrouwde frustraties worden plotseling gemist.

De mensen met wie we verkeren helpen ons in het constitueren van de werkelijkheid. We toetsen onze meningen aan hen, we meten ons met hen, we vergelijken ons met hen en zo ontstaat onze identiteit. Wie wij zijn, wie de anderen zijn, wat waar is en wat niet, wordt beslist, bevestigd en herbevestigd in interacties met anderen. Daarom alleen al is het wegvallen van anderen vaak een crisis in ons werkelijkheidsbesef; dit levert angst op. Dit is vooral het geval bij het sterven van een *significante ander*, van één van degenen, die jouw leven bij uitstek zin verleent. Zijn of haar dood is werkelijk een catastrofe.

De dood van een ander is belangrijker dan mijn eigen dood, zegt de filosoof Gabriël Marcel (Scherer, 1979, 59). Dit is weliswaar niet iets van de laatste tijd (zo verduisterde de dood van zijn beste vriend de wereld voor Augustinus (o.c., 67)), maar het is wel iets, dat in de moderne tijd geweldig in belang is toegenomen. Ieder perspectief voor de achterblijvers lijkt te worden vernietigd. Wanneer mijn partner sterft, dan sterft er een deel van mij. Ik zal nooit meer zijn wie ik was. Uit de keten van interdependenties, waarvan ik deel uitmaak, is een beslissende schakel weggefallen (vgl. Elias, 1971, 150). Wanneer mijn partner sterft, ben ik niet meer wie ik was, omdat mijn identiteit niet meer bevestigd wordt door de ander (vgl. Zijdeveld, 1973, 132v.). Soms heeft deze smartelijke pijn zijn tegenhanger in een opperste gelukzaligheid. Nog nooit eerder voelde men zich zo innig verbonden met degene, die men op het punt staat te verliezen.

De ontregeling van de nabestaanden is een constant menselijk gegeven, dat geldt voor alle culturen. Maar de manier, waarop deze

ontregeling wordt opgevangen en gecompenseerd en de manier waarop men er een zin aan verleent, verschilt heel sterk per samenleving. Men probeert het in veel samenlevingen met een geheel van rituelen, waarin het losmakingsproces wordt gestileerd en aldus van zijn scherpe kanten wordt ontdaan. Deze *rites de passage* zijn soms buitengewoon uitgebreid (Huntington & Metcalf, 1979). De deelnemers zijn zeer intensief met de gestorvene en elkaar bezig. De bedoeling ervan is bijvoorbeeld een goede aankomst van de overledene in het dodenrijk te verzekeren, zodat hij niet in het rijk van de levenden rond gaat spoken. Het effect is dat de ontredde, die door het wegvallen van deze schakel uit de interactieketen is ontstaan, gaandeweg wordt gecompenseerd en opgeheven. De sociale pijn wordt beperkt en begrensd. De samenleving wordt geheeld. Daarmee wordt ook de psychische pijn, voorzover die het gevolg is van de sociale, sterk verminderd.

In een samenleving als de onze, die is opgebouwd uit betrekkelijk geïsoleerde gezinnen, gaat het heel anders. Hier komt de sociale crisis hard aan. Het sterven van een echtgenoot of een kind is het ergste wat er is. Geïnstitueerde rituelen om de sociale pijn te verzachten zijn in de moderne samenleving nagenoeg afwezig. In het Westen ontdoet men zich veelal op een efficiënte manier van het lijk en geeft daarbij al of niet lucht aan zijn weemoed. Een advertentie in de krant en dat is het. We zullen moeten onderzoeken, hoe dit komt, en ook, waarom het inzicht dat we hebben in de heilzaamheid van uitgebreide rituelen, niet helpt.

Ook de sociale pijn is niet absoluut en niet typerend voor sterven en dood. Er zijn zoveel situaties waarin afscheid genomen moet worden van significante anderen. In sommige samenlevingen worden bijvoorbeeld meisjes zodanig uitgehuwelijkt, dat men ze nooit meer ziet. De mobiliteit in onze eigen samenleving betekent dat er voortdurend afscheid genomen moet worden; vaak ook van significante anderen. Vertrekken en sterven lijken wat dit betreft op elkaar. En dan is er natuurlijk echtscheiden, dat wellicht sociaal pijnlijker is, maar dat lang niet die angst oproept.

## Existentiële pijn

Tenslotte is er bij het sterven de *existentiële* pijn. Op de één of andere manier manifesteert zich, in meerdere of mindere mate, de vergeefsheid van het menselijk leven, zowel voor de stervende als voor wie met hem verbonden zijn. Er zijn meestal wensen en verwachtingen, die on vervuld zullen blijven, aspiraties die niet meer waargemaakt kunnen worden. Er hadden dingen gezegd moeten worden, die nooit meer gehoord kunnen worden. Er blijken allesoverheersende vragen te zijn, waarop geen antwoord bestaat: waarom moet dit gebeuren? Waarom moet dit *mij* gebeuren, en waarom juist *nu*? Waar heb *ik* dit aan verdiend?

Er is ook een onbegrijpelijke breuk in de vanzelfsprekendheden. Wat het ene moment dichtbij en vanzelfsprekend is, is het volgende moment verdwenen en volkomen onbereikbaar. Nooit meer! Daardoor verandert het perspectief: wat banaal en waardeloos leek, wat alledaags en vervelend leek, waar je nooit bij stilstond, dat krijgt nu opeens de glans van het meest nastrevenswaardige en begerenswaardige. Het leven, dat je geleefd hebt, krijgt bijna paradijselijke proporties in het licht van het *nooit meer*. Voor ons staat niet het dagelijkse leven, met alles wat nu plotseling zijn charmes blijken te zijn; voor ons staat een alles bepalend alles overheersend *NIETS*. Deze omslag is huiveringwekkend, en de mogelijkheid, dat het ieder ogenblik kan plaatsvinden is angstaanjagend.

Voor wie achterblijft heeft deze verwarrende herwaardering van alle dingen nog een sinistere dimensie, die samenhangt met de verwarrende veranderingen in het menselijk lichaam. Wat het ene moment een warm levend wezen is, is het volgende moment een vreemd koud ding.

Deze breuk in de werkelijkheid maakt alles betekenisloos. Alles wordt zinloos en absurd. Door deze absurditeiten kan de nietigheid van de mens aan het licht komen. Het kan duidelijk worden dat hij een speelbal is van onbegrijpelijke krachten in een overweldigende en onverschillige kosmos. Hij heeft op zijn lot en op de wereld uiteindelijk geen enkele greep. Dit besef noem ik de existentiële pijn.



Deze existentiële pijn kunnen mensen draaglijk maken door middel van religiositeit. Religieuze of charismatische emoties maken dat we kunnen geloven dat alles absurd lijkt, maar het eigenlijk niet is. Dwars tegen de ervaring in lijkt iets geloofwaardig, zodat alles toch een plaats en een zin heeft (Ter Borg, 1991, 87v).

In de meeste samenlevingen zijn deze religieuze emoties op een uitstekende manier geïnstitueerd en georganiseerd. Op die manier wordt de existentiële pijn verzacht. Maar het is ook mogelijk dat door allerlei manipulaties de angst en het verdriet door religie nog wordt vergroot. Wat eens troostend was, wordt dan angstaanjagend. Zo is deze angst door een kerk, die op vergroting van zijn greep op de gelovigen uit was, omgevormd tot de vrees voor een oordelende god. Die vrees kon vervolgens genadeloos worden geëxploiteerd (bv. Delumeau, 1978, 278; Groethuysen, 1978, 97v.). Maar tegelijkertijd kon de existentiële pijn ook weer worden verzacht door de religieuze emoties te richten op een andere wereld, een paradijs. Een paradijs dat sterk lijkt op de wereld, die we nu gaan verlaten, maar dan vervolmaakt.

In de moderne samenleving is de religiositeit veel minder geïnstitueerd en georganiseerd. Er zijn voorstellingen genoeg, waarin we onze religieuze gevoelens kunnen projecteren, maar welke we kiezen, is maatschappelijk gezien om het even. Dat vermindert de plausibiliteit van die projecties. Dit gemis aan collectieve en verplichtende religie en plausibele mythen zullen we onderzoeken.

De existentiële pijn heeft zijn keerzijde. Het inzicht in de totale nietigheid van het bestaan is niet alleen gruwelijk en pijnlijk, maar kan ook, op de één of andere manier, bevrijdend werken. Alle bijkomstigheden van het leven verdwijnen, en alleen dat, wat werkelijk van belang was, blijft over. Wie sterft of met een stervende verkeert is dan voorbij alle menselijke ordeningen, alle menselijke bekrompenheid en men kan zich in de tijd die nog rest vrij, zonder zich te bekommeren om welke conventie dan ook, wijden aan wat werkelijk de moeite waard is in het leven in het algemeen en het eigen leven in het bijzonder. Voor de één zal dat liefde zijn, voor de ander schoonheid, genot, solidariteit en wat al niet. 'Ik wens ieder-

een een terminale ziekte toe', heb ik eens een AIDS-patiënt horen zeggen.

Deze ervaring, vooral op verschillende wijzen onder woorden gebracht door existentie-filosofen van Kierkegaard tot Jaspers (Scherer, 1979, 49v, 162v.),<sup>7</sup> gaat vanzelfsprekend verloren, als men sterft, zoals men dat tegenwoordig graag wil: snel, pijnloos weggerukt; het is gebeurd, voor je het weet. Bij een dergelijke stervenswens concentreert men zich uitsluitend op de lichamelijke en psychische pijn van het sterven, zonder zich te bekommeren om het existentiële aspect, dat het stervensproces juist een aanzienlijke rijkdom kan geven.

Ook de existentiële pijn is niet per se gebonden aan het sterven. Ieder ogenblik kan het besef van de vergeefsheid toeslaan. Er zijn kunstwerken te over die tot doel hebben ons te confronteren met de vergeefsheid van het leven als zodanig. Ieder misverstand, iedere mislukking kan ons hier in feite mee confronteren. Ook dit vierde aspect verklaart op zichzelf dus niet voldoende, waarom de dood zo'n cruciaal belang heeft. Hier zou men kunnen tegenwerpen, dat nergens het menselijke tekort zo radicaal en definitief is als in de dood. Maar ook dat is weer afhankelijk van het wereldbeeld. Er zijn culturen waarin de dood helemaal niet als radicaal en definitief wordt ervaren. Er is daar het idee van een leven na de dood, waarin alles op de één of andere manier doorgaat. In onze cultuur is dat niet het geval. Misschien wordt de dood daarom bij ons het symbool bij uitstek van de menselijke eindigheid.

### De crisis

We hebben nu vier aspecten van de pijn bij het sterven en de dood bekeken. Ze zijn op een uiterst ingewikkelde manier met elkaar verweven en beïnvloeden elkaar op alle mogelijke manieren. Soms overheerst het ene, soms het andere aspect, al naar gelang de omstandigheden. Soms komen ze alleen voor, zonder de andere, als een

aparte vorm van lijden. Van de verschillende aspecten is er één van bijzonder belang voor mijn analyse: de existentiële pijn.

De drie eerst genoemde soorten pijn, lichamelijk, psychisch, sociaal, zijn elk op zich al verwijzingen naar de menselijke eindigheid. Elk pijntje, hoe onbenullig ook, kan mij mijn totale nietigheid doen inzien. Iedere pijn kan in principe leiden tot existentiële pijn. Aan de andere kant kunnen alle vormen van pijn draaglijk blijven, als ze een betekenis hebben; als ze niet zinloos zijn. Anders gezegd: als de existentiële pijn verzacht of zelfs voorkomen kan worden, zijn ook de andere vormen van pijn, hoe zwaar ook, minder moeilijk te dragen.

Bij het sterven zijn de vier vormen van pijn op de meest radicale en definitieve wijze verenigd. Zij leiden met elkaar tot een ware crisis, waarin alles door elkaar heen loopt. Waarin de pijn en de ellende verpletterend kunnen overheersen, maar waarbij toch ook het goede, het ware, het verhevene van het leven op de meest wonderbaarlijke wijze aan het licht kunnen komen. Overweldigend, onuitsprekelijk verdriet kan vermengd zijn met een intense gelukservaring.

Deze crisis, deze chaos van emoties en fysieke pijn, jaagt ons meer angst aan dan wat ook. De dood wordt daardoor, althans in onze maatschappij, het *symbool bij uitstek van de menselijke eindigheid*.

### 3. De dood en de menselijke conditie<sup>8</sup>

#### Betekenisgeving als sociaal proces

De problemen die de mensen met het sterven hebben hangen samen met de manier, waarop ze zich in leven houden. Bij andere dieren is deze manier hoofdzakelijk *instinctief* gegeven. Anders gezegd: de manieren van overleven zijn in het DNA geprogrammeerd. In termen van informatica uitgedrukt: ze zitten voornamelijk in de *hardware*. De alternatieven, die dieren hebben, zijn daardoor zeer beperkt.

Bij mensen is dit anders. Bij ons zijn de overlevingsprogramma's niet gegeven in het DNA. Ze moeten grotendeels komen uit de *software*. Mensen, zo zou je kunnen zeggen, programmeren ten dele zichzelf. De voordelen daarvan laten zich raden: een geweldige flexibiliteit. Wanneer de omstandigheden veranderen, kun je ook het programma aanpassen. De mogelijkheden om te overleven worden zo enorm vergroot.

De menselijke zelf-programmering is niet het werk van individuen. Een mensenleven is daarvoor te kort en een mens is daarvoor te kwetsbaar. De gedragsprogramma's van mensen zijn tot stand gekomen in honderden generaties omvattende, eindeloze, pijnlijke, moeizame interactieprocessen van mensen met elkaar en met hun omgeving. Wat zo tot stand is gekomen is een zeer complex stelsel van betekenissen, die door middel van regels met elkaar verbonden zijn. Dergelijke stelsels kunnen we betekenissystemen, symbolische universa, wereldbeelden, maar ook wel cultuur of traditie noemen. Deze betekenissystemen zijn sociale constructies, die van samenleving tot samenleving, of van groep tot groep verschillen.

Maar allemaal definiëren ze wat werkelijk is en wat niet, wat waar is en wat niet, wat gevaarlijk of zelfs dodelijk is en wat veilig. Binnen de samenleving wordt het geheel van regels en betekenissen, de cultuur, doorgegeven aan volgende generaties. Nieuwe leden van de groep worden geprogrammeerd, en ook dat is vaak weer een moeizaam en pijnlijk sociaal proces. Opvoeden en opgevoed worden. Zo maken mensen ten dele zelf hun programma's. Maar dat betekent niet, dat deze programma's vrijblijvend of willekeurig zijn. Omdat deze in dienst staan van het overleven van de soort en de individuen, is eerder het tegendeel het geval. Mensen controleren elkaar voortdurend en straffen afwijkingen in hun collectieve programma genadeloos af. Ze zijn zich er gewoonlijk ook niet eens zo van bewust, dat de regels, waaraan ze zich houden en de betekenissen, waarmee ze leven, menselijke constructies zijn. Ze houden ze voor absoluut geldig. De afhankelijkheid van de cultuur is in de plaats gekomen van de afhankelijkheid van het DNA. Is het programma adequaat en volgt men het nauwgezet, dan heeft men een kans om te overleven. Is dit niet het geval, dan gaat men dood en sterft in het ergste geval de groep uit.

Betekenisssystemen zijn dus de middelen, waarmee mensen zich in de werkelijkheid oriënteren om zo te kunnen overleven. De drang tot overleven uit zich in een aantal bijna onontkoombare impulsen, waarvan seksuele drift, honger en dorst, angst, agressie en pijn wel de belangrijkste zijn.

Anders dan de programma's zijn deze aangeboren. Maar ze krijgen ook weer hun plaats in het programma. Dat wil zeggen: ze krijgen betekenissen. Ze worden geïnterpreteerd binnen het kader van de cultuur. In de geschiedenis kunnen we zien hoe de betekenis van allerlei impulsen verandert met de organisatie van de samenleving. Waar we bang voor zijn en waar we van walgen verandert. De ervaring van walging en vrees verandert ook. De ervaring van pijn is in onze samenleving een heel andere dan in een archaïsche. Wat ik, om de gedachten te bepalen, hardware en software heb genoemd, raakt dan ook bijna ononderscheidbaar verweven. Alleen een moeizame reflectie maakt het nog mogelijk ze te onderscheiden. Maar

voor die moeizame reflectie is alleen tijd en plaats in situaties, waarin het simpele overleven geen zaak is van een voortdurende zorg.

Als de hele werkelijkheid gedefinieerd wordt door de mensen zelf, zowel de natuur om hen heen alsook de natuur in hen zelf, dan heeft dat een bijzondere implicatie voor wie *de dood* bestudeert. Het betekent dat ook wat als voortbestaan van de individu en de soort wordt opgevat, een sociale constructie is. Het betekent ook, dat wie tot de soort gerekend wordt en wie niet, een sociale constructie is. Het betekent dat er bij het overleven een geweldige variatie mogelijk is waar het gaat om de waarde van het individu ten opzichte van de soort, of waar het gaat om wat als het belang van het individu wordt gezien. Mensen zijn dus, net als dieren uit op het overleven van de soort en van het individu, maar ze definiëren zelf wat dat betekent. Of een stam zijn burens en zijn slaven tot de eigen soort rekent of niet, is geen kwestie van biologie, maar van sociale definitie.

Het is de grootheid van de mens, dat hij in staat is zichzelf te programmeren, en die programma's steeds te vervolmaken. Dat maakt dat de mens, waar het gaat om overleven, superieur is aan veel andere diersoorten, ondanks zijn relatieve lichamelijke zwakte. Het is deze eigenschap waaraan we een rijkdom aan culturen te danken hebben. Maar die grootheid heeft ook zijn prijs, en die is niet gering.

Wat die prijs is, kunnen we het beste op het spoor komen, als we naar de mogelijkhedenvoorwaarden van die zelfprogrammering kijken; dus naar de eigenschappen, of clusters van eigenschappen, waarover mensen moeten beschikken, om tot zelfprogrammering te komen. Dat zijn er tenminste twee:

1. *Voorstellingsvermogen*, verbeeldingskracht, creativiteit, inventiviteit. Mensen kunnen zich dingen voorstellen, die er tot dan toe niet waren. Ze kunnen dingen betekenissen geven, die ze voordien niet hadden en de dingen in een ordening plaatsen, die er voorheen niet was. Ze kunnen over het bestaande heen kijken. Waar eerst niets was, daar is nu plotseling wel iets.

2. *Relativeringsvermogen*, kritisch vermogen, vermogen tot twijfelen. Dit hangt met het eerste samen. Juist het feit, dat men zich iets anders kan voorstellen, maakt dat men wat bestaat, kan relativieren en kritiseren.

Beide vermogens zijn *reflexief*. Dat wil zeggen: ze strekken zich niet alleen uit tot wat men zo in het dagelijkse leven tegenkomt, maar ook tot de eigen programma's.

En hier stuiten we op een grote en pijnlijke paradox in de menselijke gesteldheid: zijn manier van overleven, zelfprogrammering, maakt dat de mens de manier waarop hij overleeft ter discussie kan stellen. Dat betekent dat hij voortdurend bang kan zijn, dat dit overleven niet zal lukken. Hij kan op ieder ogenblik, en ook bij voortduring, de angstimpuls voelen. Ook als alles is, zoals het moet zijn en er geen redenen zijn om bang te zijn, kan hij bang zijn. Hij kan zich namelijk voorstellen, dat er wel iets is om bang voor te zijn. Hij weet, door zijn reflexiviteit, dat het mogelijk is, dat hij iets over het hoofd heeft gezien. We kennen dit heel goed uit eigen ervaring. We zijn zelf regelmatig bang voor spoken, voor dingen, die er niet blijken te zijn, die we zelf verzonnen hebben.

De mens kan doodsvijanden zien, waar ze niet zijn. Ook kan hij zich hele werelden voorstellen en daar vervolgens in geloven en bang voor zijn, zoals de hel. Hij kan zich tegen echte en vermeende gevaren teweerstellen door van alles te verzinnen. Hemelen en goden. Maar wat hij ook verzint, hij kan inzien, dankzij zijn kritische vermogen, dat wat hij verzonnen heeft, te kort zal schieten. Maar hij heeft vaak geen andere keus dan er toch in te geloven.

Door de voorwaarden voor zelfprogrammering is er de voortdurende mogelijkheid van twijfel, en omdat de inzet het leven is, de voortdurende mogelijkheid van doodsangst. In principe loert de dood overal.

Een voortdurende doodsangst is natuurlijk niet erg functioneel. Er is, met andere woorden, nauwelijks mee te leven en samen te leven. We moeten ons echter realiseren dat het hier om vermogens gaat, die mensen hebben, niet om het feitelijk uitoefenen van die vermogens.

Die feitelijke uitoefening probeert men in alle culturen op alle mogelijke manieren te beperken of te beheersen. Dat doet men bijvoorbeeld door middel van taboes op kritiek en op allerlei nieuwigheden, of door middel van het afstraffen van originaliteit, door conservatisme en orthodoxie. Culturen en samenlevingen zijn over het algemeen zeer conservatief. Twijfel aan regels en betekenissen wordt al afgestraft. Vernieuwingen en veranderingen worden over het algemeen slechts bij uitzondering toegestaan. Vreemdelingen, mensen die er andere regels en normen op nahouden, worden met argwaan bekeken en gemakkelijk zwartgemaakt of in de rol van zondebok gedrukt. Zo komen we ook weer op een paradoxale situatie: mensen beschikken over unieke capaciteiten, maar van die capaciteiten wordt het liefst zo min mogelijk gebruik gemaakt.

Ook doodsangst zelf kan getaboeëerd zijn. Er zijn een aantal dingen in de samenleving, die als gevaar en als dodelijk gevaar worden gezien. Dodelijk gevaar is cultureel gedefinieerd en dat geldt ook voor de manieren waarop op die gevaren gereageerd moet worden: met vechten, met vluchten of met flegma. Gedrag dat hiervan afwijkt wordt onderdrukt of op de één of andere manier negatief opgevat (Ter Borg, 1991, 69). Het wordt bijvoorbeeld als aanstellerij of als lafheid gezien.

Betekenisgeving en doodsangst zijn nog op andere manieren met elkaar verbonden. De impuls doodsangst kan worden omgebogen en allerlei betekenissen krijgen. De agressie die hij losmaakt, kan bijvoorbeeld in de oorlog worden gebruikt om bij de burens extra leefschoot of extra leefruimte te veroveren. Maar het is ook mogelijk om de dood zelve allerlei betekenissen te geven, die de doodsangst verminderen, zoals de voorstelling van dodenrijken waar het plezierig toeven is.

Vergelijken we de doodsangst van het gewone dier nog even met die van de mens. Bij beide gaat het om een aanzet tot handelen, dat wil zeggen tot vluchten of tot aanvallen. Ze kunnen beide doen. Voor een gewoon dier is daarmee de kous af. Hij redt het, of hij redt het niet. Wat voor dieren geldt, geldt vanzelfsprekend ook voor men-



sen. Maar bij mensen ligt het toch ook weer één slag ingewikkelder, want zij hebben ook nog hun zelfprogrammering. Ze kunnen weigeren aan de impuls gehoor te geven. Bijvoorbeeld, een angstimpuls kan maken dat je vlucht, maar het kan ook maken dat je tegen beter weten in gaat vechten, omdat dapperheid een hoog cultuurgoed is. Maar er is ook nog het kritische vermogen. Het kan dus ook zijn dat je dat cultuurgoed laat voor wat het is, omdat vluchten gemakkelijker is.

Mensen hebben hierdoor dus in principe veel meer handelingsalternatieven dan andere dieren. Over het algemeen vergroten die handelingsalternatieven de kans op overleven van soort en individu. Maar uit dit vermogen kan paradoxaal genoeg ook het tegendeel voortkomen. Mensen kunnen om nog een voorbeeld te noemen, besluiten dat vluchten of vechten geen zin heeft, zelfs al zou het succesvol zijn, omdat het menselijk leven geen zin heeft. En zo kunnen ze alsnog het voortbestaan van zichzelf en van de soort op het spel zetten. Zo worden de vermogens die mensen hebben om te overleven hoogst contra-productief. Ze kunnen leiden tot zelfvernietiging. Ze leiden op zijn minst tot verwarring en verlegenheid.

## Charisma

Het wereldbeeld en ook de plaats van de dood daarin zijn gewoonlijk voor de leden van een samenleving volkomen vanzelfsprekend. Dit komt voort uit een levenslange gewenning en de afwezigheid van enig denkbaar alternatief. Maar die vanzelfsprekendheid kan worden onderbroken dankzij het relativiserings- en voorstellingsvermogen. Dat is steeds het geval wanneer zich ingrijpende veranderingen in het leven voordoen, en dus ook bij het sterven. Men is in verwarring ten aanzien van de betekenis van alles, en dus ook ten aanzien van het wereldbeeld, bij de gratie waarvan men leeft. Het programma faalt. Dat levert doodsangst op. Men is volstrekt gedesoriënteerd. Men is volstrekt in verwarring, niet alleen intellectueel, maar ook emotioneel. Men heeft een impuls, angst, maar omdat de

oriënteringsmiddelen falen weet men niet waarvoor en waarheen men moet vluchten, tegen wie of wat men zijn agressie moet richten. Dit is bij uitstek existentiële pijn.

Ook hier redt uiteindelijk het menselijk voorstellingsvermogen. Waar geen gevaar of geen redder is, daar kan men er één maken. Men kan zich van iets of iemand voorstellen, dat hij de redding brengt. En wie of wat men verkozen heeft, verlost niet alleen voor een deel van de angst, maar beëindigt ook de verwarring. Hij of het geeft het gevoel terug, dat de oriënteringsmiddelen werken. Daardoor krijgt de redder iets bovenmenselijks, iets ontzagwekkends. Ik heb dat *positief charisma* genoemd (Ter Borg, 1991, 87v.)

Maar niet alleen de redder kan men uitvinden. Als er geen identificeerbaar gevaar is, kan men ook dat uitvinden. En tegen zo'n concreet gevaar kan men zich vervolgens verweren. Dan is men het kwellende van de angst kwijt. Men voelt spanning en opluchting. En omdat door het vinden van het gevaar ook opeens de oriënteringsmiddelen weer werken, schrijft men aan dat gevaar bovenmenselijke krachten toe. Het object van de angst blijkt niet alleen gevaarlijk, maar ook nog ontzagwekkend. Dat heb ik *negatief charisma* genoemd.

Charismatische gevoelens noem ik ook wel *religieuze* gevoelens. Wanneer ze met elkaar in een min of meer systematisch verband worden geplaatst, ontstaat religie.

Overgangsverschijselen, waarbij men van de ene staat naar de andere overgaat (van ongeboren naar geboren, van ongehuwd naar gehuwd, van levend naar dood) zijn vrijwel overal en altijd omgeven met charismatische gevoelens, omdat de gewone ordening wordt veranderd en daarbij de geldigheid van het wereldbeeld meteen in het geding is. In onze samenleving, waar de georganiseerde en gesystematiseerde religie sterk aan invloed heeft ingeboet, zullen de charismatische projecties elders op gericht worden. Bijvoorbeeld op de medische wetenschap.

Omdat sterven en dood meestal momenten van radeloosheid, van volstrekte verwarring met zich meebrengen, existentiële pijn, leiden ze bijna altijd tot charismatische projecties, maar noodzakelijk is dat

niet. Men kan in zijn radeloosheid blijven steken. Aan de andere kant is het ook mogelijk, dat het wereldbeeld zo goed is toegesneden op sterven en dood, dat een stervensproces vrijwel zonder existentiële problemen verloopt. Maar meestal ligt de werkelijkheid tussen deze twee uiterste mogelijkheden in. Sterven en dood zijn dan omgeven met geïnstitueerde charismatische projecties, dat wil dus zeggen met veel religiositeit of religie.

Van deze charismatische projecties met hun bovenmenselijke karakter is de geloofwaardigheid van iedere voorstelling met betrekking tot de dood goeddeels afhankelijk. De dood veroorzaakt verbijstering, natuurlijk. Maar nog voor deze verbijstering werkelijk tot het bewustzijn is doorgedrongen, is ze vaak al omgezet in charismatische gevoelens jegens de voorstellingen, die men met betrekking tot de dood heeft gemaakt. Het doet er daarbij niet toe van welke aard die voorstellingen zijn. Er is een heilig ontzag en het hangt van de cultuur en de situatie af, waarop dit ontzag betrekking heeft: op de stervende zelf, in zijn bijzondere situatie, of op de arts, met zijn bijzondere gaven, op de geneesmiddelen met hun wonderbaarlijke kracht, op de voorouders of op God, die op het punt staat de stervende tot zich te nemen. Negatieve charismatische projecties zijn evenzeer mogelijk. Die kunnen zich bijvoorbeeld richten op de pijn, de ziekte, de falende doktoren, de hel en de duivel, die op het punt staat de stervende tot zich te nemen, of op de vijand, die de dodelijke wond heeft toegebracht.

Hoe dan ook, door deze projectie wordt de aandacht effectief afgeleid van het totale niets. De vernietiging heeft een naam. De dood heeft zijn plaats.

Betekenisgeving is verbonden met dood, juist omdat zij het belangrijkste middel is dat mensen hebben, om te overleven. Ook aan het harde feit, dat dat overleven uiteindelijk niet lukt, moeten mensen een betekenis geven. Die betekenis moet de mensen niet alleen verzoenen met hun persoonlijke eindigheid, het moet de nabestaanden ook verzoenen met het feit dat ze voor hun eigen overleven moeten vertrouwen op iets dat uiteindelijk telkens weer onbetrouw-

baar blijkt. Tegen deze taak, die logisch gezien onmogelijk is, zijn mensen dankzij hun verbeeldingskracht opgewassen. Allerlei voorstellingen van de dood, versterkt met charismatische emoties, maken dat ze er kalm onder blijven.

Dat is ook de kern van dit boek. Strikt genomen gaat het boek niet over de dood, maar over de betekenis die mensen aan de dood geven. Daarom was dit theoretisch exposé over betekenisgeving noodzakelijk.

## Sterven en doden

Bijna iedereen kent zijn momenten van niet-begrijpende bewondering waar het de schepping betreft: de onoverzienbare variatie van de insectenwereld; de bijna onuitputtelijke klanken- en kleurenpracht van de vogelwereld; de rijkdom van de flora die we alweer half vernietigd hebben nog voor we hem op zijn waarde hebben leren schatten. Een dergelijke bewondering zou ook de variatie aan betekenissen moeten gelden, die de mensen in de loop van hun geschiedenis aan de dood hebben gehecht. Ook hier zijn de meeste voorstellingen alweer verdwenen, nog voor ze door wetenschapsmensen konden worden geïnventariseerd. In dit boek beperk ik me tot de betekenis, die de dood in de moderne samenleving meer en meer krijgt: dat het het einde van het leven is.

Tot nu toe heb ik steeds gesproken over de betekenisgeving met betrekking tot de dood en het sterven. Eén consequentie van het feit dat onze betekenissen menselijke constructies zijn, is daarbij nog niet aan de orde geweest: dat ook de betekenissen, die mensen hechten aan het *doden* sociale constructies zijn.

Mensen zijn alleseters. Dat betekent dat zij doden om in leven te blijven. Het betekent ook, dat het doden behoort bij de behoeftebevrediging. Doden is in principe bevredigend. Het betekent dat het bijna zover is, dat onze honger gestild wordt. Maar niet alleen deze anticipatie is op zichzelf al lustvol, ook het verminderen van de

spanning, waarmee het doden gepaard gaat is een uiterst plezierige ervaring. Of je het doden nu zelf doet of overlaat aan anderen maakt niet uit: mensen zijn sociale wezens. Zelf doden of zien doden: beide vermindert die spanning en geeft die bevrediging.

Ons voorstellingsvermogen gaat met deze lust tot doden aan de haal. Het maakt dat mensen doden los kunnen koppelen van de onmiddellijke behoeftebevrediging. Het maakt dat mensen meer kunnen doden dan ze ooit nodig hebben. Het maakt dat ze aan het doden allerlei betekenissen kunnen geven. Het maakt dat ze van het doden een ceremonie kunnen maken; het maakt dat ze het doden langzaam kunnen laten verlopen om des te meer lust te putten uit deze ontzaglijke daad. Het maakt dat mensen zich almachtig kunnen voelen als de velden dankzij hen doordrenkt zijn van het bloed.

Mensen definiëren zelf wat gedood mag worden en moet worden. Zo wordt het doden van soortgenoten in biologische zin mogelijk. Het voorstellings- en relativiseringsvermogen maakt ook zelfmoord mogelijk. Individuen kunnen zichzelf om welke reden ook, gaan zien als iets dat gedood moet worden.

Maar het zelfde vermogen maakt ook dat we ons met het slachtoffer kunnen identificeren. We kunnen ons gemakkelijk voorstellen, dat wij het zijn, die gedood worden, of geofferd. Dit bewustzijn maakt de spanning van het doden zelf, of alleen al van de mogelijkheid te kunnen doden, extra groot. Ons eigen vermogen tot doden kan ons angst inboezemen; de mogelijkheid door de naaste gedood te worden evenzeer. Die angst moet worden opgeheven.

Er zijn allerlei manieren om die angst te overwinnen. Bijvoorbeeld het samen doden en eten van een dier. Dat geeft een geweldige verbroedering: het is samen in leven blijven, samen overleven. Het is de bevestiging dat mensen elkaar waard vinden om mee verder te leven. Op die manier wordt de doodsangst met betrekking tot de ander bezworen. Het geeft een gevoel van macht over de dood. Dit is, onder meer, de zin van de jacht.

De zin van de oorlog is navenant. Het effect ervan is groter. Men probeert oorlogen vaak te begrijpen vanuit de doeleinden, die worden beoogd en de belangen, die worden gediend. Maar daarnaast

moet het oorlogvoeren zelf gezien worden als een belangrijke behoefte, die bevredigd wordt. Oorlog geeft een roes van solidariteit. De angst en onzekerheid, waarmee oorlog gepaard gaat, wordt omgezet in positief charisma ten aanzien van de eigen groep en de eigen helden en een negatief charisma ten aanzien van de vijand. Hierdoor wordt het wereldbeeld buitengewoon doorzichtig en zeker. Over goed en kwaad, waar en onwaar, kan geen misverstand bestaan. Zo is het fanatisme mede te begrijpen, en ook het feit dat vaak de offers die gebracht worden, in een wanverhouding lijken te staan tot de nagestreefde doeleinden.

Iets dergelijks geldt voor het officieel doden op kleinere schaal, zoals bij gladiatorengevechten, offerrituelen en terechtstellingen.

Maar het voorstellings- en relativeringsvermogen maakt mensen aan de andere kant ten aanzien van het doden ook uiterst ambivalent. We zien dan ook in alle samenlevingen pogingen om de gewelddadige en dus angstwekkende aspecten ervan te verzachten. In onze eigen samenleving zijn bokswedstrijden, voetbalwedstrijden etc. pogingen om dezelfde spanning op te bouwen zonder de schadelijke gevolgen. Het genieten van het vloeien van bloed is hier het genieten van wat zweet geworden. Maar ook dit soort oplossingen heeft zijn grenzen. Bij voetbalwedstrijden zien we bijvoorbeeld het verschijnsel van het hooliganisme. Langs sluipwegen komt het geweld soms weer terug.

Deze bezwering van de doodsangst met betrekking tot de ander is altijd maar zwak en tijdelijk. Het heft de angst alleen maar tijdelijk op. Onze eigen vermogens blijven ons angst inboezemen. Het belangrijkste blijft daarom dat we al deze vermogens, die we in ons hebben, kunnen taboeëren en compartimenteren en aan strenge regels onderwerpen. We kunnen de lust die wij voelen bij het vloeien van het bloed, in ons zelf onderdrukken. Dat gebeurt in iedere samenleving. In onze samenleving is dat in zo'n grote mate gebeurd, dat sommige mensen er zelfs niet tegen kunnen, wanneer vlees als zodanig herkenbaar is. Zij eten alleen nog vlees in gemalen vorm, qua structuur nauwelijks te onderscheiden van pindakaas. Of ze

weigeren dierlijk voedsel helemaal; een weigering die ook weer met allerlei vormen van betekenisgeving wordt omkleed.

## 4. Het ontgaan van het einde

Hun voorstellingsvermogen maakt dat mensen op hun dood vooruit kunnen lopen. Mensen hebben net als dieren een angstprikkel die hen ertoe aanzet om te vluchten of te vechten. Mensen hebben daarbij nog dat voorstellingsvermogen dat hun vertelt wat er gebeurt als ze dat niet goed genoeg doen. Daarbij komt, dat het voorstellingsvermogen ook maakt dat mensen in alles een ultieme bedreiging kunnen zien. Alles kan als gevaar worden geïnterpreteerd en ieder gevaar kan worden opgeblazen tot kosmische proporties, tot de totale vernietiging van alles.

Ons voorstellingsvermogen maakt ook nog dat we ons kunnen identificeren met wie lijdt of sterft: dit had ik kunnen zijn. We denken dat we ons kunnen verplaatsen in wat de stervende doormaakt en we lijden mee, of we lijden nog veel zwaarder.<sup>9</sup>

Dit zijn de mogelijkheden, die de menselijke geest met zich meebrengt, waar het gaat om de basale prikkel doodsangst. Het ligt voor de hand dat het voorstellings- en het relativiseringsvermogen wordt aangewend om deze ontregelende en disfunctionele mogelijkheden van het menselijke brein in te perken. Dood en lijden kunnen daarbij op zeer veel manieren worden gelineariseerd.

### Ontkenning en verdringing

Niet aan denken; verdringen van dood, sterven en lijden; doen alsof de schaduw van de dood er niet is: dat is een voor de hand liggende manier om de doodsangst de baas te worden. Volgens veel auteurs is het de manier bij uitstek, waarop men in de moderne samenleving dood en doodsangst afwendt. Maar dat geldt voor iedere samenle-



ving. In iedere samenleving denkt men het grootste deel van de dag niet aan de dood. Dat gaat gemakkelijk genoeg. Er zijn andere zaken die onze aandacht opeisen. In onze samenleving is het bovendien nog eens zo, dat de dood zich relatief weinig voordoet, omdat de mensen erg lang leven.

Toch zijn er vrijwel iedere dag momenten dat mensen onontkoombaar met de dood geconfronteerd worden. Ook de Westerse mens gaat deze confrontatie niet uit de weg. Men heeft middelen om deze aan te kunnen en er mee te kunnen leven. Dat geldt ook voor onze samenleving. U en ik, wij lezen dagelijks rouwadvertenties, verslagen van moordpartijen en oorlogen wereldwijd. We kijken naar medische rubrieken en naar het nieuws.

Als men één van de stellingen van dit boek polemisch zou willen opvatten, dan zou die zijn dat de these van de verdringing niet, of maar zeer ten dele waar is. Waar het om gaat is niet dat we de dood in zijn geheel verdringen, maar dat we bijzondere manieren gevonden hebben om de gedachte aan de dood draaglijk te maken.

### Niet het einde

Eén van de historisch belangrijke manieren om de dood draaglijk te maken is het ontwerpen van een dodenrijk. Domeinen van de doden heeft men zich op alle mogelijke manieren voorgesteld. Ook in de Westerse traditie komt dit voor in de talloze voorstellingen van hemel, hel en vagevuur (McDannel & Lang, 1991). Als men zich voorstelt hoeveel energie mensen gestoken hebben in het verbeelden en handhaven van die dodenrijken, dan realiseert men zich ook, hoe zwaar de schaduw vaak moet zijn, die de dood over het leven werpt. Het kost vaak veel moeite de doden op een goede manier in de hemel of de onderwereld te krijgen en ook om te zorgen, dat ze het er goed hebben. Een dode krijgt dan ook vaak van alles mee; dat kan variëren van een muntje in de mond om een entree in het dodenrijk te bekostigen, tot een volledige hofhouding. De doden kunnen dichtbij zijn en ver weg. Heel dichtbij zijn de doden in voorstellingen, waar-

bij de doden onder ons zijn, maar met een speciale status. Naast de status van kind, krijger, oude man, elk met zijn eigen hoedanigheden, is er ook de status van dode. Sterven, begraven en rouwen maken dan deel uit van een *rite de passage* die vaak niet principieel verschilt van andere overgangsriten, zoals wanneer men van kind tot man wordt. Met deze doden wordt rekening gehouden, alsof het levenden zijn. Zij kunnen ook invloed uitoefenen op de levenden. Zij kunnen de levenden duchtig straffen als zij niet goed behandeld worden. Zo leven de doden met de levenden. Van de doden kan men dus zeggen, dat ze niet echt dood zijn. Hier zijn de mensen verdubbeld, en zo worden de doden in de vakliteratuur ook wel genoemd: *de dubbelgangers*. Gangbaarder is de term 'geesten'. Er wordt wel verondersteld dat ze hun oorsprong vinden in de droom. Tijdens onze slaap verlaten we ons lichaam, we zweven rond, onzichtbaar, we beleven van alles en nog wat. Ondertussen ligt ons lichaam daar stil. Het verschil tussen slapen en dood zit hem dan vooral in de langdurigheid van het verlaten van het lichaam. In de Westerse cultuur komt geloof in dubbelgangers, geesten, tot op de dag van vandaag voor. Wie erin gelooft meent soms ook dat het mogelijk is ze van gene zijde tevoorschijn te roepen in spiritistische of aanverwante seances.

Wanneer de doden worden geplaatst in imaginaire dodenrijken zijn niet alleen de mensen verdubbeld, maar ook de wereld. Het kan een totaal andere zijnsorde zijn, een transcendente wereld, een bovenwereld, of hoe men hem ook wil noemen.

In de christelijke traditie wordt de dood aanvankelijk wel voorgesteld als een slaap, waaruit men gewekt wordt bij de terugkeer van Jezus (Ariès, 1982, 22v.). Hier is geen verdubbeling van doden of het dodenrijk. De doden zijn dood, alleen de dood is tijdelijk en het dodenrijk is onze wereld, alleen dan in de toekomst geprojecteerd. In de moderne tijd leeft men voort in de bijdrage, die men heeft geleverd aan de wereld. Dat is een seculiere vorm van verdubbeling: de geest leeft voort in de produkten, die hij heeft afgescheiden, hoe bescheiden die ook mogen zijn. Dit veronderstelt uiteraard, dat er een toekomst is en juist dat wordt tegenwoordig voor steeds meer mensen problematisch (Lifton 1967, 21v.).

Al deze voorstellingen hebben gemeen, dat wordt *ontkend dat de dood het einde is*. De dood is een andere manier van leven. We gaan niet echt dood als we sterven, we gaan over naar een andere status of een andere wereld. Verder is er niets aan de hand. Soms is die status of wereld mooier dan de onze, soms ook slechter. Soms is zowel het één als het ander het geval, en hangt het er maar vanaf, hoe je in dit leven geleefd hebt, of je het beter of slechter krijgt. Zo zijn deze voorstellingen verbonden met het leven van alledag en met de cultuur. Dat betekent dat ze ook verbonden zijn met machtsverhoudingen, en dat ze onderworpen zijn aan allerlei vormen van manipulatie. Het betekent dat ze gebruikt worden om mensen eronder te houden, te vernederen, te straffen, maar ook te troosten, op te hemelken, ten voorbeeld te stellen. Zo maken de voorstellingen van de dood deel uit van het leven.

### De overwinning op de dood

Men kan ook proberen de dood te overwinnen. Net als bij de verdubbelingen gaat het hierbij niet om een reële overwinning, maar om een voorstelling die men voor reëel of op zijn minst voor mogelijk houdt, en die men dus najaagt. Het gaat om een voorstelling, noem het een illusie, die men niet bereid is in twijfel te trekken. De hardnekkigheid van deze pogingen, versterkt door charismatische projecties, maakt dat er voor twijfel geen plaats is en verschaft ons het optimisme dat het inderdaad lukt. Het is dus in feite niet een manier om de dood te overwinnen, maar de doodsangst.

Op ten minste vier manieren kunnen we pogen de dood te overwinnen.

Om te beginnen kunnen we datgene vernietigen, dat ons met vernietiging bedreigt. Als we de vijand, die ons wil doden, op welke manier ook, zelf gedood hebben, dan is het doodsgevaar althans tijdelijk geweken. Dit ondersteunt een onsterfelijkheidsfantasie. Zo is het doden van vijanden vaak óók het doden van de dood. Deze vorm van het overwinnen van de dood is over het algemeen een zaak

van de gemeenschap, en als zodanig zijn openbare terechtstellingen, offerrituelen en oorlogen mede te begrijpen. Wat ook de ratio achter het beginnen en voeren van een oorlog mag zijn, dit is er altijd een element van (Bouthoul, 1970, 387 v.). Vandaar ook, dat mensen vaak zó tuk op oorlog zijn, dat ze een aanleiding zoeken, waar er geen is. Dankzij hun verbeeldingskracht zullen ze er één vinden. Men wil oorlog om de vage angst te veranderen in een duidelijke vrees voor een duidelijke vijand, en hem zo te verminderen. De vijand heeft een negatief charisma, de eigen groep een positief, vooral zij die zich opofferen. Daarom worden oorlogshelden ver-eerd en niet als ordinaire moordenaars en slachters aan de kaak gesteld.

De vrees voor de dood, zo hebben we gesteld, komt voort uit twee strevingen: het behoud van de individu en het behoud van de soort. De soort wordt veelal geïnterpreteerd als: het eigen volk. Onder andere volkeren mogen dus slachtingen worden aangericht. In de bijbel bijvoorbeeld, wordt schaamteloos over het verdelgen van andere volkeren gesproken (bv. Jozua, 10v.).

In oorlogssituaties kunnen we heel duidelijk zien, dat de soort het primaat heeft over het individu. Individuen worden bij tienduizenden opgeofferd aan de triomf van het eigen volk. Een overwinning draagt bij aan mythen van het eigen volk. Als het volk blijft voortbestaan, dan blijven ook de individuen voortbestaan als degenen, die door hun opofferingsgezindheid hebben bijgedragen aan die onoverwinnelijkheid, aan die superioriteit. Voor hen bestaat vaak een speciale status onder de doden. Ze worden in het Walhalla opgenomen of hun namen worden vermeld op speciale monumenten in het centrum van de stad. Maar als het volk verslagen en vernederd wordt, en eventueel verdelgd, dan is alles verloren. Dan heeft niets zin gehad. In dit licht moet men ook de wonderlijke discrepantie zien in de houding van de oorlogsheld: onverschrokken tegenover de gevaarlijkste vijand en slaafs tegenover de eigen superieuren die het staatsgezag vertegenwoordigen (Bouthoul, 1970, 371 v.). De soldaten gaan er vaak mee akkoord dat ze opgeofferd worden, en soms gaan ze met graagte de dood tegemoet. Dat is een vorm van altruïstische

zelfmoord. Misschien wordt nergens zozeer duidelijk dat de mens een sociaal wezen is, die zijn individuele overleven ondergeschikt kan maken aan een collectief overleven en die er een sociale definitie van soortgenoten op nahoudt, als in de oorlog. Zo wordt de geschiedenis een met bloed geschreven verhaal van een opeenvolging van voortijdig verdwenen duizendjarige rijken.

Ook hier gaat het om één functie van de oorlog. De andere liggen in het verlengde hiervan: het vergroten van de levenskansen door het veroveren van voedsel of grond, en het versterken van de onderlinge solidariteit van een volk, het plezier van het vechten, het vergroten van het eigen prestige. Tot op grote hoogte zijn dit allemaal aspecten van hetzelfde: het vergroten van de onkwetsbaarheid.

Overigens is het voor het gevoel van collectieve onsterfelijkheid niet per se noodzakelijk dat men werkelijk vecht en de vijand metterdaad verslaat, hoe aangenaam men dit op zichzelf ook zou vinden. Van belang is vooral het gevoel dat men van de vijand niets te duchten heeft, omdat men hem desgewenst zo kan verslaan.

Dat mensen bij dit alles óók bezig zijn hun vrees voor de dood te overwinnen, dringt over het algemeen niet tot het bewustzijn door. Als dat wél zo geweest zou zijn, dan zouden ze daarmee alleen al hun vrees voor de dood bevestigen. Maar het gaat er nu juist om die vrees weg te werken. Daarom lijkt het bij oorlogen en terechtstellingen vaak, alsof ze met heel andere dingen bezig zijn, zoals het strijden voor een hooggestemd ideaal.

Vijanden hoeven niet per se in oorlogen gedood te worden. Het kan ook in offerrituelen of in justitiële acties. Hier geldt wat voor oorlogen geldt. Ook deze slachtpartijen zijn multi-functioneel en één van de functies die ze hebben, is dat de dood symbolisch wordt overwonnen. Andere functies: ze werken solidariserend en versterken het geloof in het eigen wereldbeeld; een deel van de agressie wordt gekanaliseerd. Net als bij oorlogen zijn er daarnaast nog functies, die voortvloeien uit de situatie. Wanneer het slachtoffer rijk is, kan bijvoorbeeld zijn bezit worden geconfisciseerd. Het maakt bij dit alles voor de functies niet uit of de bedreiging, die er van het slachtoffer

uit gaat, reëel is of ingebeeld. Het gaat er slechts om, dat het gevoel van bedreiging wordt geëlimineerd.

Oorlogen, offerrituelen en terechtstellingen wekken een illusie van onsterfelijkheid, die maar korte tijd in stand gehouden kan worden. Daarom worden ze periodiek herhaald. Er komt geen einde aan. Daarom ook, zijn ze niet de enige strategieën om de vrees voor de dood te overwinnen. Ze bestaan naast de andere, en naast de ontkenning.

De tweede manier om de dood te overwinnen is tegenover de dood staan vanuit een volstrekt superieure houding. De dood weerstaan door hem te verachten. Er zijn mensen, die hieraan een kick ontleenen. Wij kennen dat in onze samenleving ook: het beklimmen van de Eiger Nordwand of de Mount Everest; het meedoen aan autoraces; het tot je nemen van grote hoeveelheden vergif. Al deze manieren van het overwinnen van de doodsangst kennen ook hun mildere, verzachte vormen: het ondergaan van vreemde sensaties op de kermis; het kijken naar of het lezen van thrillers. Naarmate het gevaar groter is en minder denkbeeldig, is ook de bevrediging groter. De bevrediging bestaat uit het tijdelijk overwonnen hebben van de sterke prikkel van de doodsangst.

De derde manier, waarop men kan trachten de dood te overwinnen is in de twee eerste vaak in meerdere of mindere mate geïmpliceerd. Het is het middel bij uitstek in de moderne tijd. Enerzijds streeft men ernaar de dood te overwinnen met natuurwetenschappelijke middelen, anderzijds doet men een beroep op de menselijke zelfbeheersing. Men propageert bijvoorbeeld gezond te leven.

Er is nog een vierde manier, typisch menselijk, om de doodsangst te overwinnen en dat is zelfmoord. Dat is de enige afdoende manier. Alle andere manieren om de doodsangst te overwinnen hebben maar tijdelijk succes. Waar het om de dood gaat, kennen wij geen definitieve overwinning, maar slechts een overwinningsroes. Maar die roes is niet de hoofdzaak. Het is ook niet het verlangen naar die roes

die maakt dat we steeds opnieuw beginnen aan die op voorhand verloren strijd. Het is de wil tot leven.

### Niet-wij

Een manier die veel wordt toegepast om het aanschouwen van lijden en sterven draaglijk te maken is het verminderen van de *identificatie*. Zoals we hebben gezien: de eigen eindigheid, de eigen kwetsbaarheid worden telkens als iemand anders lijdt, geanticipeerd. De identificatie met de ander, of het nu een mens is of een dier, roept angst op. Mensen weten: ik zou het kunnen zijn, dit kan mij overkomen. Mensen kunnen zichzelf nu eenmaal relativeren en zich, door hun voorstellingsvermogen, verplaatsen in de ander.

Hetzelfde voorstellingsvermogen maakt het echter ook mogelijk stervenden te zien als van een andere orde. Dit is *compartimentering* (Ter Borg, 1991, 61). Men geeft het sterven of de stervende een aparte status, men plaatst de stervende in een uitzonderingspositie, conceptueel, en als het kan ook nog in ruimte en tijd.

Lijden en sterven: het zijn anderen. Het is niet ik. Het is iets, van een andere orde. Wie lijdt en wie bezig is te sterven, hoort niet meer bij de werkelijkheid van alle dag, waarin de dingen gaan, zoals ze moeten gaan. Lijden en sterven, de kwetsbaarheid, het ongewisse: dat ben ik niet. Wie sterft wordt een bijzonder mens. Hij krijgt een bijzondere behandeling. In vroegere tijden kwam iedereen naar de stervende kijken. In de sterfkamer was het een zeer ongewone drukte (Ariès, 1982, 108). Sterven was een schouwspel. Als het op het schavot gebeurde of op de brandstapel, maar ook als het in bed gebeurde. In de latere middeleeuwen was het bijvoorbeeld een strijd, die men waarnam, tussen de duivel en de engelen om de ziel van de stervende. De stervende zelf had door zijn gedrag een doorslaggevende invloed op het verloop van die strijd. Dat maakte deze strijd tot iets spectaculairs. Er werden zelfs, voor wie in bed stierf, handleidingen geschreven over hoe men de strijd moest strijden, de *artes moriendi* (Ariès, 1982, 107v).

In de moderne tijd wordt die bijzondere status drastisch aangegeven, bijvoorbeeld door muren: muren van het ziekenhuis, muren van een sterfkamertje binnen het ziekenhuis. Als hier een strijd gevoerd wordt, is het een strijd om in leven te blijven; een strijd die met wetenschappelijke middelen wordt gevoerd. Wordt die strijd verloren, dan verdwijnt daarmee vaak ook de belangstelling van de staf. De tegenstelling tussen de drukte in een sterfkamer vroeger, en de stilte en eenzaamheid, die men er tegenwoordig vaak zou aantreffen is betrekkelijk. Men duidt dit nog wel eens als kilheid, als de volgestrekte vereenzaming van de moderne mens, en plaatst dit dan in een cultuur-pessimistisch perspectief. Wat men daarbij over het hoofd ziet is dat de overeenkomsten veel belangrijker zijn dan de verschillen. Er zijn twee overeenkomsten.

De eerste is dat de manier van sterven spoort met de manier van leven in een bepaalde cultuur. Het openbare sterven past in een cultuur, waarin een privé-leven amper bestaat. Het geprivatiseerde sterven past in een samenleving, waarin privatisering en individualisering hoogtij vieren. Als de eenzaamheid van het sterven een probleem is, dan ligt dat aan de individualisering in het algemeen, en niet aan het sterven. Maar ook de veronderstelde onverdraaglijkheid van die eenzaamheid is relatief. Hoe vreselijk zou het voor ons, moderne Westerse stedelingen, niet zijn om te moeten sterven in een kamer waar het een drukte van belang was, omdat voortdurend de hele buurt kwam binnenlopen? Wij willen die privacy; het is een belangrijke waarde voor ons. De tweede overeenkomst, en daar is het mij in deze paragraaf om te doen, is dat er in beide gevallen maatregelen genomen zijn om de mogelijkheid van identificatie te minimaliseren. De stervende heeft steeds een aparte status.

Om de afstand binnen deze compartimentering<sup>10</sup> nog te vergroten, kan men wat apart gezet is, charisma geven. Ook hier kan het charisma positief of negatief zijn. Zij, die afgezonderd zijn, die apart gezet zijn, die in een andere orde leven, zijn dat, omdat ze het absolute kwaad kunnen verspreiden. Die besmettelijkheid van het kwaad is symbolisch, maar dat sluit niet uit dat hij soms reëel is: besmetting door ziektekiemen. Ze zijn een gevaar voor de orde, en



voor onze geborgenheid: dat is het negatieve charisma. Maar ze kunnen ook een positief charisma hebben: zij, die apart gezet zijn, en met wie wonderlijke en verschrikkelijke dingen gebeuren, maken dat alles door, omdat ze al deel hebben aan het goddelijke.

Grotere gelijkheid en grotere identificatie van mensen met elkaar en de romantisering van de liefdesband maakt de compartimentering moeilijker. Zeker voor de naaste geliefde is het in de moderne tijd bijna niet meer mogelijk om non-identificatie op te bouwen en in stand te houden. Men wil bij de geliefde zijn ook in zijn sterven. Men wil met de geliefde sterven. De sociale pijn wordt hier ondraaglijk. Aan de andere kant: het gevoel samen tot het uiterste te gaan kan momenten geven van niet te evenaren geluk. In de negentiende eeuw wordt dit door kunstenaars gethematiseerd. De identificatie gaat door tot in de dood. Het krijgt dan iets orgastisch. Dit is één van de aspecten van de zwarte romantiek en men vindt het bijvoorbeeld in de orgastische liefdesdood in Wagner's Tristan en Isolde.

Wanneer de individualisering verder doorzet en ook gezinsverbanden meer en meer als zeer tijdelijk worden gedefinieerd, dan zal de compartimentering weer gemakkelijker worden.

De strategie van de compartimentering kan worden gecombineerd met andere vormen van het omgaan met de dood, die we hierboven al gezien hebben. Zoals gezegd, onzekerheid wordt sterk gereduceerd, als we het lijden en de dood menen te beheersen of als we lijden en dood zelf kunnen toebrengen. Dan hebben we het gevoel, dat ons niets kan overkomen. Maar we kunnen dat zelden zomaar doen. Doden en pijnigen is alleen in aparte situaties toegestaan. Het is gecompartmenteerd. Die aparte situaties worden als zodanig gedefinieerd. Is dat niet gebeurd, dan is het toebrengen van pijn en het doden verboden.

Dat toebrengen van leed en dood, deze vorm van angstreductie, is in de meeste samenlevingen geïnstitueerd. In allerlei offerrituelen, in justitiële acties en in oorlogsverklaringen zien we dat gebeuren. Door zelf te doden in een aparte setting, waarbij het slachtoffer met negatief charisma is beladen, trachten de mensen hun onzekerheid af

te wentelen. Dat gebeurt op twee manieren tegelijk. De verminderte, maar niettemin nog steeds angstwekkende identificatie met het slachtoffer wordt gecompenseerd doordat we nu zelf de toebren-  
gers van het leed zijn. We verheffen ons op deze manier boven het  
slachtoffer, en daarmee ook boven wat hem overkomt. Een gevoel  
van onkwetsbaarheid wordt ons deel.

Wanneer lijden en dood gecompartmenteerd zijn, voelen we ons  
veilig genoeg, om er een glimp van op te vangen, en zo onze nieuws-  
gierigheid te bevredigen. Die nieuwsgierigheid is groot, door het  
mysterieuze, het charismatische, maar vooral door het gevoel van  
veiligheid, versterkt met charismatische gevoelens, dat het ons  
geeft. Daarom genieten mensen zo van het zien van leed. Daarom  
gingen mensen vroeger zo graag naar openbare terechtstellingen en  
tegenwoordig naar tragische films.

Het gevoel van veiligheid wordt nog versterkt, als het niet-ik kan  
worden vervangen door een niet-wij. We voelen ons sterk als wij,  
als een gezamenlijkheid, ook nog onze saamhorigheid aan het zien  
van het lijden kunnen ontleen.

Het gaat bij dit soort rituelen om een wankel evenwicht. De identifi-  
catie moet gereduceerd zijn. Als we ons echt met het slachtoffer  
zouden identificeren, zouden we het te moeilijk krijgen. We zouden  
willen dat het slachtoffer niet sterft.<sup>11</sup> Maar de identificatie mag niet  
gelijk zijn aan nul, want dan is er geen sprake meer van een ver-  
schrikking, die aan ons voorbij gaat, en ons zo een gevoel van  
onsterfelijkheid geeft.

## Het einde

Het ging mij in dit hoofdstuk niet om een uitputtende catalogus van  
de methoden waarop mensen de gedachte dat zij sterven proberen  
draaglijk te houden. Ik wilde slechts een idee geven van de uiteenlo-  
pende manieren die mensen hierbij dankzij hun voorstellingsvermo-  
gen aan de dag kunnen leggen.

Dat brengt ons op de volgende vragen: Welke strategieën hanteert

men in de moderne tijd? Hoe is het mogelijk dat veel mensen in de moderne tijd de dood wel degelijk zien als het absolute einde. Hoe kon zo'n gedachte opkomen? Hoe is het mogelijk dat deze gedachte getolereerd wordt en plausibel gevonden? Wat zijn daarvan de consequenties voor de manier waarop mensen leven en sterven?

## DEEL II

# EINDIGHEID EN MODERNITEIT: ENKELE ONTWIKKELINGEN

## 5. De uitvinding van de dood

### De dood als het einde

Mensen geven de dood een betekenis, op de één of andere manier. We gaan ons nu bezighouden met de vraag, welke de betekenis is, die moderne Westerlingen aan de dood geven.

Over wat modern is zullen we ons hier het hoofd niet breken. We beperken ons ertoe simpelweg te stellen dat moderne mensen in ieder geval diepgaand zijn beïnvloed door drie processen: secularisering, functionele rationalisering c. q. verwetenschappelijking en functionele differentiëring (Ter Borg, 1991, 149v.).

In dit hoofdstuk staat het proces van *seculering* centraal: het steeds belangrijker worden van de wereld, zoals die hier en nu is en het steeds minder belangrijk worden van allerlei voorstellingen van werelden daarbuiten of daarboven. Dit proces is merkwaardigerwijs mede in de hand gewerkt door het christendom (Ter Borg, 1991, 150v.). Nog merkwaardiger is het dat aan dit proces van secularisering een proces van *deseclering* vooraf is gegaan: er werden door de kerk voorstellingen van een bovenwereld (hemel, hel, vagevuur) gecreëerd en deze kreeg voor het leven van alledag een geweldig belang.

De kerk vormde op tal van punten een breuk met alle Westerse tradities, die van wezenlijk belang geweest is voor de verdere ontwikkeling. Tegenover bestaande tradities, die door de kerk heidens werden genoemd, stelde ze nieuwe denkbeelden, die hielpen de gelovigen steeds hechter aan zich te binden. Talrijk zijn de uitvindingen, die de kerk hiertoe heeft gedaan. *Eén van die uitvindingen was de dood.*

De dood is uitgevonden. Voordien was er het leven van de doden, de

'dubbelgangers', de 'geesten'. Dit was in het Westen het archaïsche beeld van wat er gebeurde na het sterven. Men ging over naar een andersoortig bestaan. Hier tegenover werd de dood gesteld. Vovelle meent de uitvinding van de dood vrij nauwkeurig te kunnen dateren, en wel in de veertiende eeuw (Vovelle, 1983, 119). Geleidelijk, met vallen en opstaan probeerde de kerk, probeerden later de kerken, aan het archaïsche beeld een einde te maken. In welke vormen men het ook gegoten mag hebben, over één ding kon geen misverstand bestaan: *de dood is het einde van het leven; daarna komt iets van een andere orde*. Wat daarna komt is niet langer een voortbestaan in een andere vorm temidden van de levenden; het is het voortbestaan in een totaal andere orde. Daar komt dan nog een moreel aspect bij: in die transcendente wereld wordt men ook nog gestraft of beloond voor hoe men geleefd heeft.

Dit is *deseculering*. De geesten waren nog in dezelfde wereld als de levenden, voor kortere of langere tijd, zij het, in een andere gedaante. Nu echter verhuizen ze naar een andere, een transcendente wereld. Deze transcendente wereld is op de één of andere manier van doorslaggevend belang. Ze is slechts toegankelijk via de kerk, die zich zo een geweldige machtspositie verwierf.

Ariès en Vovelle beschrijven elk allerlei verschijnselen die de overgang van de idee van de geest naar het idee van de dood begeleidden. Onder andere werden er voor de geesten nieuwe werelden gecreëerd: de hemel, de hel en later ook het vagevuur, om de overgangen wat soepeler te laten verlopen en ook om hoop te geven. Het stelde de kerk bovendien in staat een handel te drijven in alles wat het verblijf in het vagevuur kon bekorten. De kerk verkocht gebeden, missen, aflaten.

Dat laatste was, zoals bekend, één van de aanleidingen tot de reformatie. De reformatie trachtte terug te keren tot de bron: de bijbel. De uitvinding van de dood is daarmee niet ongedaan gemaakt, maar geradicaliseerd. Een steeds maar uitdijende bovenwereld maakte plaats voor een tamelijk abstract aanschouwen op afstand van God (McDannel en Lang, 1991, 161v.)

Bij dit alles is er steeds iets paradoxaals aan de hand: van door-

slaggevend belang is het transcendente leven, maar het is steeds verbonden met het leven op aarde. Het gedrag op aarde is op zijn beurt van doorslaggevend belang voor de wijze van overleven; men kan het eeuwige leven ermee verwerven, of men kan op zijn minst meehelpen een paradijselijke toestand op aarde te creëren, waarmee men de wederkomst van Christus mede voorbereidt, of waarmee men uitdrukking kan geven aan de glorie Gods. Het gaat daarbij om het concrete gedrag en gaandeweg ook meer en meer om de intenties. In het Calvinisme is het eeuwige leven iets unieks, dat voor slechts weinigen is weggelegd. Of het voor iemand is weggelegd, daarvoor vormt zijn succes in deze wereld misschien een vingervijzing (Weber, 1920).

De nadruk komt hierbij zozeer op deze wereld te liggen, dat de wereld daarna achter de bewustzijnshorizon verdwijnt. Een houding van rationele feitelijkheid versterkt dit nog. Hij maakt de geloofwaardigheid van het leven na de dood problematisch. Steeds minder gaat men ook geloven in het weer opstaan in den vlesce. Een binnenwereldlijke oriëntatie wordt meer en meer een kenmerk van de Westerse cultuur. Paradoxaal is, dat men hiertoe kwam middels zeer bovenwereldlijke voorstellingen, zoals God, de hemel, de hel en het vagevuur. Het ging om het hiernamaals, maar op een manier die een gerichtheid op *deze* wereld veronderstelt.

Helaas is de gerichtheid op deze wereld moeilijk in overeenstemming te brengen met enig concreet idee van een god en een hemel. Het hiernamaals, toch al geplaagd door het abstracte en warrige beeld dat men ervan heeft, vervaagt. En voor velen verdwijnt het. Een vroege en veelzeggende verwoording hiervan komt in de zeventiende eeuw van de vrome Blaise Pascal. Het bestaan van God en hemel is niet te bewijzen of te begrijpen. Toch doet men er verstandig aan op het bestaan ervan te gokken, zegt hij (*Pensées* 233 en 418). Men moet leven alsof het bestaat, ook al weet men er niets van. Gegeven de inzet, het eeuwige leven, is het redelijk te leven alsof het inderdaad bestaat. Het risico van leven op een andere manier is te groot. Hier zijn God en hemel niet langer een realiteit, maar slechts een mogelijkheid, die men redelijkerwijs niet uit kan

sluiten. Een volgende stap is dat men God en hemel gaat zien als een overbodige hypothese.

Daarmee is het eeuwige leven nog niet van de baan. Ook in een atheïstisch wereldbeeld wordt dit vaak nog in stand gehouden, bijvoorbeeld op een manier die sterk lijkt op het duizendjarig vrederijk aan het einde der tijden uit de christelijke traditie: op deze aarde zal het paradijs terugkeren. Dus niet in een ontoegankelijke etherische sfeer, maar hier, op de plaats waarop gij staat. Ook in atheïstische heilsleren zullen we voortbestaan, weliswaar niet fysiek, maar in de bijdrage, die we aan een betere wereld hebben geleverd. Daarbij leven we ook voort in de herinnering van hen, die ons na staan. Deze gedachte inspireert ook nog heden ten dage, maar de geloofwaardigheid ervan is ernstig aangetast. Allereerst is daar de mogelijkheid van een nucleaire ramp, die ons dwingt, als we hem onder ogen zien, ieder toekomstvisioen te relativeren (Lifton, 1967, 25). Daar is dan nog de milieuvernietiging bijgekomen, een gevolg van onze manier van produceren, die iedere gedachte aan de lange termijn meer en meer problematisch maakt. Dan is de dood helemaal niets meer. *Dan is de dood het absolute einde.*

## Het oordeel

Het uitvinden van de dood is niet het enige geweest dat ons beeld van de dood, en dus ook van het leven, heeft bepaald. De kerk heeft daaraan nog iets toegevoegd: zij heeft *het oordeel geïntroduceerd*. Dit volgt onmiddellijk uit het voorafgaande. Als de manier waarop men leeft op de één of andere manier van belang is voor het verwerken van een eeuwig leven, dan moet die manier van leven beoordeeld worden. Welnu: het laatste oordeel aan het einde der tijden wordt meer en meer voorafgegaan door een oordeel op het stervensmoment. Dit wordt langzamerhand het beslissende oordeel: het moment waarop de eindrekening wordt opgemaakt. Het moment van het sterven wordt het moment van de waarheid. Ging het aanvankelijk nog om de manier waarop men stierf, om de manier waarop men



deze overgang doorstond (de kunst van het sterven, de ars moriendi), meer en meer werd het uur van de dood het moment waarop de winst- en verliesrekening van het hele leven wordt opgemaakt. In de dertiende eeuw bijvoorbeeld, werden woekeraars op hun sterfbed geconfronteerd met de gevolgen van hun schandelijke levenswijze. Zij bleken soms, in doodsnoed, bereid te zijn om hun gehele vermogen aan de kerk te schenken in ruil voor genade. Die werd hun geboden en dat kon dankzij het vagevuur (Le Goff, 1987, 85).

Meer en meer werd elke daad in verband gebracht met de verdoemenis na de dood. Elke zonde, maar vooral elke doodzonde, werd met de dood in verband gebracht. De gevolgen ervan liepen, al naar gelang de theologische opvattingen die men huldigde, uiteen van een eeuwige straf in de hel tot een eenvoudige vernietiging. Zo werd de voorstelling van de dood het middel bij uitstek om het gedrag te reguleren in overeenstemming met de ethiek van de kerk. Zo werd vaak, onbedoeld, de binnenwereldlijke oriëntatie versterkt en ook wat Max Weber genoemd heeft *binnenwereldlijke ascese*: het streven de regels van God zo goed en nauwgezet mogelijk te volgen. Zo was de zelfbeheersing, die de mensen meer en meer aan de dag gingen leggen, gekoppeld aan doodsangst. Dit vinden we, op verschillende manieren, binnen de verschillende stromingen van het christendom, zowel in de reformatie als in de contra-reformatie. Dat oordeel was iets verschrikkelijks, want de inzet ervan was juist dat, wat de mensen willen vermijden: de totale vernietiging; hetzij dat men werkelijk niets meer is, hetzij dat men ten eeuwigen dage gedoemd is de doodstrijd in de hel voort te zetten. De hardheid van het oordeel werd overigens in veel theologieën sterk verzacht door de goddelijke genade.

Het proces van secularisering heeft dit maar ten dele veranderd. Wat blijft, ook als God dood is, is het oordeel en het ethische postulaat. Tot op de dag van vandaag is het sterven met een oordeel verbonden gebleven. Men maakt voor zichzelf de rekening op. Waarvoor heb ik geleefd? Heb ik wel goed geleefd? Hoe kan ik wat ik fout gedaan heb nu nog goed maken? Tijdens de toespraken op de begrafenis of

crematie passeert het leven van de gestorvene nog eens de revue. Zijn karakter wordt geschetst. Er verschijnen necrologieën in persoonsblaadjes, waarin beschreven wordt wat voor mens hij was. Dat gebeurt op milde wijze. Over de doden niets dan goeds. Het slechte laat zich raden door wat niet gezegd wordt.

Er wordt ook informeel over de gestorvene gepraat. Hier is het morele oordeel vaak gemedicaliseerd, en dan valt het minder mild uit: men schrijft het sterven toe aan de manier, waarop de dode heeft geleefd: eigen schuld, dan had hij maar niet zoveel moeten roken, drinken, eten, zich opwinden, zich overwerken, onveilig vrijen. Dit soort gepraat wordt ondersteund door zeer veel grootschalig medisch-statistisch onderzoek, waarin het verband tussen leefgewoonten en stervenskansen centraal staat.

Wat hier gebleven is, behalve het oordeel, is de neiging de dood met de levenswijze in verband te brengen. Wat ook is gebleven is het gevoel van veiligheid dat men voelt als men de vernietiging van de ander kan toeschrijven aan een levenswijze, die men er zelf niet op nahoudt. Non-identificatie.

Tot op de dag van vandaag ook is zelfbeheersing en een ascetische levenshouding de norm voor het dagelijkse leven. Ook dit is gesecculeerd: het heeft de dood van God overleefd. Voor velen is het nog steeds gekoppeld aan de dood. Op het stervensuur wil men weten dat men ergens voor geleefd heeft.

Dit alles, is net als in het christendom, sterk geïndividualiseerd. Dit is voor ons, moderne Westerse mensen zo vanzelfsprekend, dat men het over het hoofd ziet. Het gaat in het christendom en zijn seculiere opvolgers steeds om het individuele oordeel en het individuele heil.

## Het lijk

De uitvinding van de dood heeft zijn invloed gehad op de ontdekking van het lijk. Het lichaam van de gestorvene wordt een ding dat rot en het herinnert ons zo aan de vergankelijkheid en de futiliteit van het

aardse leven. Het leert ons zo het belang van het eeuwige leven en dus het belang van het heil en de genade van de kerk.

Dit *memento mori* versterkt de positie van de kerk. Op grafmonumenten vinden we in de vijftiende eeuw bijvoorbeeld beelden van half ontbonden lijken, de zogenaamde *transi* (Ariès, 1987, 57). Ze roepen enerzijds op tot identificatie: dit had jij kunnen zijn; kijk naar jezelf in de spiegel, dan zie je dat ook bij jou het verval al heeft ingezet. Zo peperden de *transi* de levenden hun vergankelijkheid in. Dit beeld werd versterkt door de ervaringen van de mensen tijdens de grote pestepidemieën. Maar door het walgingwekkende en door het contrast met het felle leven, werd tegelijkertijd de niet-identificatie, de compartimentering bevorderd. Doden zijn anders, en toch ook weer niet. Deze dubbelzinnigheid, die tot op de dag van vandaag blijft bestaan, krijgt al in de middeleeuwen het adjectief *macaber* (Huizinga, 1969, 140). De verwarring door de nieuwe conceptie van het sterven, het afstoten en het aantrekken, de fascinatie en de walging leidt heel expliciet tot voorstellingen van dubbelzinnig gedrag, zoals de dodendansen, waarin alles door elkaar beweegt, levend en dood, mooi en verkerend in ontbinding, hoog en laag, en dat alles met een geur van bederf, maar niettemin feestend. Een uitnodiging, zo lijkt het wel, tot deemoed en inkeer, en tevens een aanzet om het er hier nu nog maar eens goed van te nemen.

Deze verwarring zal ons nooit meer helemaal verlaten. De *transi* en de dodendansen kunnen worden opgevat als overgangsverschijnselen, die de mensen geleidelijk aan leerden het nieuwe idee van de dood, die iedereen gelijk maakt, te aanvaarden. Ze zouden verdwijnen, maar het macabere zou in de cultuur blijven terugkeren als één van de wijzen om de existentiële pijn bij het sterven en vooral het nabestaan tot uitdrukking te brengen.

In het benadrukken van de vergankelijkheid van het lichaam en het leven zit nog meer dubbelzinnigs. Immers, er is de belofte van de opstanding. Op de jongste dag zullen de uitverkorenen opstaan *in den vleze*, dat wil zeggen met het lichaam dat ze nu hebben, of wellicht met het lichaam dat ze hadden in de kracht van hun leven.

Vergeleken bij het wonder van de wederopstanding is het wonder

van het herstel van het verrotte lichaam een kleinigheid. Maar niettemin: de aandacht die op de vergankelijkheid van het lichaam werd gericht, maakte een letterlijk opgevatte wederopstanding problematisch.

De objectivering had nog een gevolg. Het lijk kon worden prijsgegeven aan de wil tot ontleding. Geleerden gingen het menselijk lichaam meer en meer beschouwen in overeenstemming met hun analytische denkwijze. Ze gingen het onderzoeken, en erin snijden. Ze gebruikten daarvoor vaak lichamen van geëxecuteerde misdadigers. Het was een extra straf, *post mortem*, voor hen, die toch al veroemd waren (Richardson, 1987, 32). Men ging het lichaam als een machine beschouwen en uiteindelijk leidde dit alles mede tot wat de belangrijkste concurrent van de kerk zou worden: een op empirische kennis gebaseerde medische wetenschap.

## Het einde

Zo kan gezegd worden dat in de Westerse wereld paradoxaal genoeg deseculering uiteindelijk heeft geleid tot secularing. Dat komt door de scherpe scheiding tussen deze wereld en het hiernamaals, door de vaak vage en abstracte conceptie van dat hiernamaals en door de nadruk op ethisch gedrag. Wat er na de dood gebeurt, blijft, afgezien van de verrotting van het lijk, ongrijpbaar en verliest op den duur zijn belang in het maatschappelijk leven van alledag.

Desondanks is het geloof in een voortbestaan na de dood niet echt verdwenen. Een meerderheid gelooft er nog altijd in. Dit geloof is geprivatiseerd en gepluraliseerd. Er zijn allerlei soorten hemelen en ook de geesten bestaan nog altijd. We komen ze tegen in allerlei vormen van occultisme en spiritisme en wellicht ook in bijna-doodervaringen. Sommige mensen houden zich hier actief mee bezig. De meerderheid denkt er zelden over na. Nog veel minder praat ze erover. Toch sluimert er ook bij de meerderheid een beeld van een hiernamaals dat is opgebouwd uit elementen uit de traditie.

Dit alles heeft zijn sociale relevantie goeddeels verloren. Het bepaalt

het leven niet langer. In de Westerse cultuur leven verreweg de meeste mensen niet naar een leven na dit leven toe. Men leeft er ook niet mee. Het is niet verbonden met een hele reeks van andere cultuurgoederen; het leven van alledag is er niet of nauwelijks op betrokken. Een leven na het sterven als strategie van angstvermijding is vrijwel verdwenen uit de Westerse cultuur. Het gaat hier in het beste geval om de laatste strohalm, die men zich plotseling herinnert, als uiterste redmiddel, als verder alle hoop is uitgeput. Een omgekeerde gok van Pascal: als niets meer helpt kan het geen kwaad nog op een hiernamaals te hopen. Voor de rest is *de dood het einde*.

Door deze opvatting van de dood is het sterven in onze samenleving geweldig van karakter veranderd. Als de dood werkelijk het einde is van alles, dan wordt sterven wel zeer angstwekkend. De dood als het einde betekent dat de mensen niet of nauwelijks in staat zijn de angst-impuls te weerstaan als zij het sterven onder ogen zien. Het sterven helpt de mensen niet een stadium verder, het betekent niet verhuizen naar andere familieleden, de voorouders, het zet een definitieve streep onder het leven. Hier gaapt het niets. Dat is vreselijk.

Alleen dit al maakt dat de dood iets onmeedeelbaars wordt. Het meedelen aan iemand, dat hij dood gaat, betekent nu, dat alles verloren is. Alles. Dit is niet onder ogen te zien, niet voor wie gaat sterven, en niet voor wie er bij staat.

Maar niet alleen is het perspectief van de stervende verslechterd, ook zijn macht is verminderd. Hij gaat niet naar een andere wereld, waar hij eventueel zijn macht kan doen gelden, door een goed woordje te doen, of juist door kwaad aan te richten. Maar afgezien hiervan: alleen al het feit dat hij naar een andere, ontzagwekkende wereld ging verleende de stervende een zeker charisma. Waar de dood vernietiging is en meer niet, is dit alles verdwenen. De stervende is zijn macht en zijn bijzondere status kwijt. Hij is puur overgeleverd aan wie hem bijstaan. Dit is één van de manieren, waarop de sociale pijn zich bij de stervende manifesteert. Daar komt dan het oordeel nog bij. Men overziet zijn leven en men moet concluderen dat dat het was. Daar kan men tevreden mee zijn of niet.

Zo wordt de dood iets dat tegen iedere prijs uitgesteld en vermeden moet worden. Ziekte wordt iets afschuwelijks als het verwijst naar dat einde. Het zelfde geldt voor pijn. Gewelddadigheid wordt veel verschrikkelijker dan het voordien was. Dood en dodelijke ziekte worden dan ook metaforen voor het absolute kwaad (vgl. Sontag, 1978). Ze zijn meer dan ooit doortrokken van existentiële pijn.

Maar de dood als het einde is niet alléén een verschrikking. Ook hieraan kunnen mensen weer troostrijke betekenissen geven. De dood als het einde kan heel geruststellend zijn. Het is simpelweg er niet meer zijn. Overal van af zijn. Het totale niets. Gerecycled worden. De eindafrekening heeft geen consequenties. Er wordt na de dood niet meer gestraft en niet meer beloond. Het leven is wat het is. Wat het geweest is. De dood is niets. Een totale stilte, die zelfs niet waarneembaar is. Het is een troost dat er een einde komt aan het gedoe.

## 6. Rationalisering en verwetenschappelijking

### Het geloof in de wetenschap

Het proces van secularisering en daarmee het doorzetten van de conceptie van de dood als het einde kwam niet alleen. Het ging gepaard met het proces van rationalisering en verwetenschappelijking. Met functionele rationalisering bedoel ik het streven om zo effectief en efficiënt mogelijk doeleinden te bereiken. Met verwetenschappelijking bedoel ik, dat dit in toenemende mate gebeurt op wetenschappelijke grondslag. De wetenschapsvorm die hierbij dominant is, is uit op het beheersen van zijn objecten.

Het succes van rationalisering en verwetenschappelijking met betrekking tot de dood, is ontegenzeggelijk groot geweest. Door allerlei oorzaken, zoals verbetering van de voeding en vergroting van de hygiëne, is de levensverwachting geweldig toegenomen. De medische wetenschap is heel vaak in staat de dood nog langer uit te stellen en het lijden te verzachten.

Door de hoge levensverwachting lijkt het wel of de dood uit onze samenleving verdwenen is. Men komt er bijna niet meer mee in aanraking. Het is niet ongebruikelijk dat mensen pas na hun veertigste voor het eerst een dode zien. Vroeger zag men als kind al heel vaak een lijk. Hierdoor, zo zou men kunnen menen, is er voor doodsangst niet zoveel reden meer. Maar er staat tegenover dat tegelijkertijd ook de gewenning afneemt. De dood is nu niet meer alledaags. Hij is onbekender en daarmee schokkender geworden.

Daar komt bij dat allerlei instituties, zoals de kerk en de hechte gemeenschap die de pijn van de dood konden verzachten naar de achtergrond zijn verdwenen en overschaduwd door de wetenschap. Daardoor is er, als de dood ondanks alles uiteindelijk intreedt, geen

troost. Bovendien zijn de gebruiken, die er waren om het sterven en het rouwen vorm te geven, zo goed als verdwenen. Een vreselijke onhandigheid, als men dan eindelijk eens met de dood in aanraking komt, is het gevolg. Men weet niet hoe men zich moet gedragen, men weet niet wat men tegen de nabestaanden moet zeggen en niet hoe men ze kan troosten. Dit levert schuld- en schaamtegevoelens op en radeloosheid. Hierbij kan geen wetenschap ons helpen. Dit is, volgens sommige theoretici, één van de redenen dat de dood uit onze gedachten is verdrongen.

Eerder is het zo, lijkt mij, dat het onaangename van de confrontatie met de dood een extra impuls geeft om problemen rond sterven en dood door middel van wetenschappelijke research op te willen lossen.

Bij het vermijden van de dood is de medische wetenschap de meest in het oog lopende helper geworden. Ze tracht dit in de eerste plaats te doen door het sterven steeds verder uit te stellen. Ze wordt daarbij gesteund door een veelheid aan wetenschappen, die onderling hun arbeid verdeeld hebben: biochemie, farmacie etc. Uiteindelijk mondt dit uit in medisch handelen. Medisch handelen spreekt geweldig tot de verbeelding. Mensen krijgen dagelijks informatie over de nieuwste vorderingen en de nieuwste mogelijkheden.

Het medisch handelen wordt geromantiseerd in pulp-romans en televisie-series. Daarin worden ook de dilemma's van het medisch handelen getoond en opgelost. Een jong patiëntje weigert verdere chemotherapie; het verplegend personeel steunt hem hierin gezien de zware belasting en de geringe kans op succes; de dokter zet door en mobiliseert de familie. Het patiëntje geeft uiteindelijk toe, geneest en het familie-geluk is compleet. Door deze series wordt het geloof in het kunnen van de medische wetenschap, waar de dood bestreden moet worden, gestimuleerd. Hierdoor hebben de cliënten steeds hogere verwachtingen en verdergaande verlangens. En de medici zijn trots op hun steeds verdergaande aanbod van pure wonderen. Grensverlegging in de medische wetenschap, het vermogen de dood en de pijn steeds beter te bestrijden, geeft een gevoel van zekerheid. Onze doodsangst wordt erdoor gestild. De dood als het einde kan



verdragen worden, waar het geloof bestaat dat er steeds weer nieuwe mogelijkheden komen om het sterven uit te stellen.

Het geloof in wetenschappelijke vooruitgang als middel om de dood te overwinnen heeft vaak bizarre vormen. Voor mij op tafel ligt een advertentie: 'Recente wetenschappelijke ontdekkingen' staat er boven, en de belangrijkste kop luidt: 'Te koop: Eeuwige jeugd'. De tekst eronder valt enigszins tegen. Het gaat slechts om een middel dat rimpels tegengaat, 'Retinol' (NRC, 28-2-1991). Het artikel is dan ook verder niet interessant, maar de kop, waarmee men onze aandacht trekt, is dat wel. We verwachten van de wetenschap zozeer een overwinning van onze biologische eindigheid, dat we een artikel met een dergelijke kop lezen.

Eén stap verder en we verwachten van de wetenschap, dat ze de dood zelf overwint. 'De overwinning op de dood' is de titel van een boek van Dr. A. Silverstein (1981). 'Zijn wij de eerste onsterfelijke generatie?' luidt de ondertitel. 'Voor onze generatie – de eerste onsterfelijken,' luidt de opdracht. De uitgever is niet de eerste de beste: Macmillan, New York. In hoeverre het boek medisch-wetenschappelijk gesproken serieus te nemen is, is voor mijn betoog niet interessant. We moeten een dergelijk boek mijns inziens serieus nemen als een extreme uiting van de uiterste consequentie van een geloof, dat zeer algemeen is en het handelen in de Westerse samenleving in sterke mate bepaalt: dat de wetenschap, die de dood steeds verder heeft kunnen terugdringen, dat zal blijven doen. Het meest bekend in dit opzicht zijn de praktijken, zoals die al jaren in de USA op commerciële basis plaatsvinden. Mensen worden onmiddellijk na hun dood ingevroren om weer ontdooid te worden als de wetenschap zover is, dat het eeuwige leven gegarandeerd kan worden.

Het geloof in deze manier van aanpakken van de dood heeft geleid tot een systeem, waaraan mensen zich onderwerpen en waarvoor ze bereid zijn een steeds groter deel van hun budget ter beschikking te stellen. Maar ook zichzelf stellen de mensen ter beschikking: hun zieke lichaam wordt een object van beheersing door de medische wetenschap. Wordt het niet genezen, dan wordt het tenminste

een bron van nieuwe kennis en eventueel van transplantaten. Zo kan de patiënt met zijn lichaam een bijdrage leveren aan toekomstig heil, dat hem zelf helaas, waarschijnlijk niet meer ten deel zal vallen.

Als de dood gemakkelijk kan worden vergeten en de doodsangst ten dele is gestild, dan komt dat, omdat we het vermijden ervan hebben gedelegeerd aan waar we in zijn gaan geloven: de medische technologie. Wij geloven erin, in zijn heilzame werk, en we zijn bereid medische raadgevingen serieus te nemen. Als we die raadgevingen in de wind slaan, voelen we ons schuldig en dan weten we dat we de dood uitdagen.

De wetenschap heeft de betekenis van de dood veranderd. De dood heeft een andere maatschappelijke betekenis gekregen: het is iets, dat door de medische wetenschap is teruggedrongen en hopelijk steeds verder wordt teruggedrongen en voor het overige in ieder geval door de medische wetenschap wordt beheerst.

Maar de dood heeft nóg een betekenis, die hier onmiddellijk mee samenhangt. Sterven, dood en lijden moeten ons de macht bevestigen van de medische wetenschap. Deze moet tot het uiterste gaan en ons zo het gevoel geven, dat het in het concrete geval waarvan we hier toevallig getuige zijn, wellicht nog is misgelopen, maar dat men alweer heel wat verder is, tegen de tijd, dat wijzelf aan de beurt zijn. De betekenis van de dood is, zo bezien, het bevestigen van de kracht van de medische technologie, die de dood moet overwinnen. De medische technologie staat hier overigens als *pars pro toto* voor de technologie in het algemeen, die erin moet slagen alles wat ons leven bedreigt op den duur te elimineren.

Zo kunnen we hier voorlopig de balans opmaken, waar het om de betekenis van de dood in de moderne samenleving gaat.

Sterven en dood vormen het einde van het leven.

Dood en sterven zijn het symbool van vernietiging en dus ook van het absolute kwaad.

De dood is iets dat uitgesteld en overwonnen kan en moet worden door middel van wetenschap en technologie.

Sterven en dood moeten wetenschap en technologie de gelegenheid

geven zich te bewijzen, zodat ons geloof daarin bevestigd en versterkt wordt.

De eerste twee betekenissen zijn in het vorige hoofdstuk beschreven. De laatste twee, het onderwerp van dit hoofdstuk, wil ik nog nader toelichten.

### Het regime van de hoop

'De dood wordt zo verborgen, gecamoufleerd of te vermijden gemaakt omdat alle zin aan dood en lijden ontvallen is', schrijft de arts professor Dunning (1981, 97). Dat is het idee dat we voortdurend tegengomen, en dat ongeveer tegengesteld is aan wat naar mijn idee het geval is. Het berust mijns inziens op een misverstand ten aanzien van wat 'zin' of 'betekenis' is, en dit staat wellicht een beter begrip van de problematiek van dood en sterven in de moderne tijd in de weg. Onder 'zin' en 'betekenis' verstaat men hier, wat nauwkeuriger geformuleerd zou moeten worden als een 'hogere' of 'diepere' of zo men wil 'transcendente' zin. Het is als zodanig een erfenis van het christendom.

Door de secularing worden de betekenissen en wordt de zin nu juist in toenemende mate binnenwereldlijk. Het misverstand dat moet worden opgeheven, is dat hierdoor de betekenis of de zin daarmee helemaal verdwijnt. De betekenis verdwijnt niet, maar verandert. Ze wordt binnenwereldlijk. De zin van sterven en dood is nu niet langer dat we opstijgen naar een hoger bestaan. De zin van de dood is nu, dat ze uitgesteld en overwonnen moet en kan worden. Om dat te bereiken, *hopen* we op de medische wetenschap. We beladen die wetenschap, en eventueel ook zijn vertegenwoordigers, met charisma, dat wil zeggen met een bijna bovenmenselijke kracht. Van artsen wordt verwacht dat ze die hoop geven. Aan die verwachting voldoen ze.

En dat is ook wat Dunning onmiddellijk na het citaat beschrijft: artsen geven hoop, zowel aan de patiënt, als ook aan zichzelf. Ze zetten zich met alle technische middelen in, soms maar voor die paar

procent kans op overleving, die er voor de patiënt is. Ze doen dat vaak tegen hun eigen vertwijfeling in. Natuurlijk, vanuit de huidige stand van wetenschap en medische technologie bestaat (binnen een wetenschappelijk referentiekader) er geen eeuwig leven en kan dat ook niet gegeven worden. Dat wordt ook niet geprobeerd. Maar wat wel wordt gegeven is *de hoop op een langer leven, op uitstel van de dood*. Artsen geven dat, soms zonder dat ze het door hebben, soms tegen beter weten in. Zij geven ons, doordat ze met hun handelingen onze doodsangst indammen, het gevoel dat er aan onze drift tot overleven tegemoet wordt gekomen.

Dunning wijst er terecht op dat de technologie wordt bejubeld waar zij slaagt, en als kil en onmenselijk van de hand gewezen, waar ze faalt. Hij ziet dit als een onverklaarbare inconsequentie. En het is ook onverklaarbaar als men redeneert vanuit het idee van de zinloze dood. Het wordt pas verklaarbaar als men de technologie ziet als de brenger van het heil. Dan wordt de technologie plotseling de god die faalt. Van een positief charisma krijgt ze plotseling een negatief charisma. In dat opzicht verschilt de technologie niet van andere echte of valse heilbrengers, of ze nu Jezus heten of Adolf Hitler. Het hosanna/kruisigt hem klinkt immers zo vaak.

Deze negatieve, afwijzende houding ten aanzien van de medische technologie komt pas achteraf, als alle hoop ijdel is gebleken. De hoop, die men op de technologie heeft gevestigd, is, zoals alle hoop, charismatisch geladen en dus religieus van aard. Men gelooft in de wetenschap, in de functionele rationaliteit, en men hoopt erop. Maar dit geloof zelf, deze hoop zelf, is *niet* functioneel rationeel of wetenschappelijk van aard. Dit geloof is tot nader order in de plaats gekomen van een geloof in het hiernamaals.

Men gelooft en hoopt omdat dit het laatste is, wat men nog heeft. Hier mag niet getwijfeld worden. Wie twijfelt is verloren. Wie durft hier te twijfelen? Zowel de stervende als zijn naasten kunnen zich dat niet permitteren.

Dunning (1981, 99) beschrijft hoe hij, bij een rationele afweging een therapie tegen acute leukemie zou weigeren. Tegelijkertijd vraagt hij zich af of hij, als hij de ziekte daadwerkelijk zou hebben, in zijn

vertwijfeling niet alles zou ondergaan, wat de medische technologie voor handen heeft, als hij bemoedigend zou worden toegesproken door de bloedspecialist. Dit is nu precies, hoe het regime van de hoop werkt. Ik denk dat de bloedspecialist zelf niet anders zou redeneren. Ikzelf helaas ook niet.

Ik noem dit *het regime van de hoop*. Want dat is het. Bij gebrek aan alternatieven rest ons niets anders dan ons volledig over te geven. We staan hier op een grenssituatie: de dood, die het einde is, moet worden overwonnen. We staan met de rug tegen de muur. We hebben geen andere keus dan te vechten met de middelen die we hebben. Het is een driftmatig moeten. Hier is een rationele afweging slechts mogelijk voor wie de kracht heeft zijn meest basale drift, zijn levensdrift, te trotseren. Het moderne regime van de hoop is dat van de dokters, maar bij het vorige, dat van de priesters, was het niet anders. Wanneer je alles rationeel vanuit de zekerheid van je bestaan kunt afwegen, de voors en de tegens, de kosten en de baten, is de keuze niet moeilijk. Maar je redeneert niet vanuit een dergelijke situatie. De zekerheid van het bestaan is verdwenen. De angst heeft toegeslagen. Je leeft in een chaos van gevoelens en verwachtingen en je klampt je vast aan wat redding biedt. En daar staat dan de hoopverschaffer met zijn onmiskenbare staat van dienst in zijn charismatische witte jas.

De ambivalentie, hoop en angst, geeft het medische bedrijf een zekere mate van charisma, iets bovenmenselijks. De macht en de geheimzinnigheid van deze wereld wordt nog vergroot en geaccentueerd doordat allerlei heilige regels, die in de gewone wereld gelden, hier zijn opgeschort. Hier wordt dagelijks routinematig beslist over leven en dood. Hier mag men ongevraagd de integriteit van het menselijk lichaam schenden, door het te betasten, erin te prikken en te snijden, en liefst ook nog te kunnen beschikken over de organen van wie helaas is overleden. Het is fascinerend en afschrikwekkend tegelijk.

Wat van deze toverwereld gevraagd wordt is hoop. Hoop, niet op een bovenwereldlijk hiernamaals, maar op een binnenwereldlijke genezing. Lange tijd is men bereid iedere prijs te betalen.

Artsen putten zich vaak uit in het geven van deze hoop. Ze doen het met verve, bijvoorbeeld aan het ziekbed. Ze kunnen daarin heel ver gaan, met een medische legitimatie.

Zo wordt een existentieel probleem in het medisch denken geïntegreerd.

De patiënt blijft hopen op de artsen, die altijd nog wel wat in petto hebben. De artsen gaan door met het vervullen van hun medische plichten. Het niet ontnemen van hoop betekent: nooit opgeven. Nooit opgeven betekent, medisch gedefinieerd, het verzinnen van nieuw onderzoek en nieuwe therapieën. Het doen van onderzoek na onderzoek, en het voorschrijven van therapie na therapie. Maar er komt een moment dat wat ze *eigenlijk* doen, weinig meer met medische praktijk in strikte zin te maken heeft. Wat ze dan eigenlijk doen, is trachten de existentiële pijn te verzachten of te verhelpen met medische middelen. Dat wil in dit stadium zeggen, door het in stand houden van een illusie. Het is de patiënt, de omstanders en zichzelf doen geloven, dat er hoop is. Dat is een religieuze missie. Terwille van de hoop zijn artsen en patiënten vaak bereid heel ver te gaan.

Dat ze bezig zijn met een religieuze missie wordt verhuld doordat de taal medisch is. Er zijn alleen maar medische problemen en medische oplossingen. Als de ziekenhuispastor of de raadsman een rol mag spelen, is deze van ondergeschikte aard. Uiteindelijk wordt alles op de medische kaart gezet. De medische expertise overschaduwde verder alles. Zowel het totale heil als het totale onheil is op dit soort momenten uitsluitend van de medische staf te verwachten.

Een stervende patiënt die nog hoopt op genezing is vaak ten prooi aan een martelende onzekerheid. Om te genezen, of alleen al om aan die onzekerheid een einde te maken, is de patiënt bereid om martelende therapieën te ondergaan. De arts geeft gehoor aan de dringende vraag van patiënt of familie om aan die onzekerheid een einde te maken. Hij doet dit echter op een wijze, die de onzekerheid in stand houdt en verlengt: laboratorium-onderzoek moet zekerheid bieden, alleen dat heeft tijd nodig. Bovendien werpt iedere oplossing op zijn beurt ook weer vragen op. Hetzelfde geldt voor therapie-

en. Deze bieden geen zekerheid. Men moet soms lange tijd een belastende therapie ondergaan en daarna vaak nog lang wachten, voordat duidelijk is, of de therapie is aangeslagen. Het gaat hier om een vorm van zekerheid, die de onzekerheid in feite verlengt.

De martelende onzekerheid maakt dat de angst bij de patiënt groeit. Dat maakt dat hij zich nog meer vastklampt aan het enige, waaraan hij hoop kan ontleen: de medische wetenschap. Het zal vaak zelfs zo zijn, dat dit heilsgeloof, juist omdat het dreigt te falen, extra met charisma wordt beladen (vgl. Festinger, 1956; Ter Borg, 1991, 87v.).

De patiënt schrijft bepaalde bovenmenselijke eigenschappen toe aan de geneesheren en hun kunde. Maar het is niet alleen de patiënt die de geneesheren op dit voetstuk plaatst; het zijn ook de geneesheren zelf. Zij plaatsen zich niet als personen op een dergelijk voetstuk, maar als vertegenwoordigers van een heilbrengende professie. Dit gaat in grote lijnen als volgt in zijn werk. Om te kunnen functioneren, dwars tegen tegenslagen en mislukkingen in, moeten artsen selectief redeneren en tegenvallers met de mantel der liefde bedekken. Zo wordt het geloof in hun eigen kunnen vergroot. Maar omdat ze rationeel moeten waarnemen, ontkomen ze toch niet aan de werkelijkheid. Deze spanning leidt tot een zekere anomie of verwarring, die omgezet wordt in charisma. Deze charismatische lading wordt vervolgens voortdurend bevestigd in interacties met mensen, die ook charisma toeschrijven aan de geneesheer (vgl. Zijdeveld, 1973, 70v.). Dat zijn om te beginnen de andere geneesheren. Medici noemen elkaar 'collega'. Zo spreken ze over elkaar en tegen elkaar. Met deze plechtige manier van aanspreken houden ze het charisma in stand. Maar vooral ook het heilige ontzag van wie van hun afhankelijk is, van de patiënten, houdt het groepscharisma van de medici in stand.

Daarom willen geneesheren graag lang doorgaan met allerlei behandelingen: omdat ze anders vervallen tot anomie zonder meer. Dan weten ze niet meer wat ze moeten doen. Ze verliezen het geloof in zichzelf en in waarmee ze bezig zijn.

Het toe moeten geven van de eigen machteloosheid is pijnlijk. Het

maakt het moeilijk de mensen, die het betreft onder ogen te komen. Ten aanzien van de collega's is het niet het moeilijkst, tenzij men een aperte blunder heeft begaan. Met een zekere bravoure, of met een houding van, *dit hoort erbij, dit is routine*, waarover verder niet gepraat hoeft te worden, doet men het af. Maar het is moeilijker de patiënt en zijn familie onder ogen te komen. Het gemakkelijkste is hier de stille dood, van de demente patiënt zonder familie. Dan lukt het om de machteloosheid van de medische wetenschap ten volle te ontkennen. Het sterven is hier werkelijk routine geworden, dat volgens vaste procedures kan worden afgehandeld. Niemand zal de competentie van de medici in twijfel trekken. Er zijn geen pijnlijke gevoelens.

Waar ze moeten erkennen, dat de strijd verloren is, wordt dit dus ervaren als een nederlaag. Deze nederlaag kan worden gecompenseerd met het verzoek aan de patiënt om nieuwe middelen te mogen toepassen, die nog in een experimenteel stadium zijn. Zo wordt de patiënt, ook waar slechts ruimte is voor wanhoop, opnieuw ingepast in het regime van de hoop. Het is hoop van een andere aard. Niet zijn eigen leven is nu in het geding, maar de mensheid op langere termijn. Zo blijft het perspectief bewaard. Zo blijft het lijden zin hebben. Zo blijft men de dood als het einde bestrijden.

Dit is het regime van de hoop. Men blijft hopen en moet blijven hopen. En dit is de vraag, die nauwelijks mag worden gesteld: Hoop waarop? Op uitstel van executie en vermindering van het ongemak? Op een toekomst die getekend zal zijn door chronische ziekte, waarin men geketend zal zijn aan het medische regime? Op de toevallige ontdekking van een geneesmiddel, dat zorgt dat alles toch nog goed komt? De vraag stellen is vaak al de betrekkelijkheid ervan inzien. Dat komt omdat de vraag rationeel is, en hoop is iets religieus, waarop geen rationele vragen kunnen worden afgevuurd. De vraag wordt dan ook meestal niet gesteld. Het is ook niet wijs deze vraag te stellen. Wat men wil is niet een ding, een tijd, wat men wil is eeuwigheid. Dat wil zeggen: men wil de eindigheid weg hebben. Geconfronteerd met het onvoorstelbare dat het eigen leven eindig is,



en op het punt staat beëindigd te worden, wil men die grens voor zich uitschuiven.

Het tragische is dat het verschaffen van hoop vaak een verlenging van het lijden met zich meebrengt.

Niettemin: het blijft moeilijk in te zien hoe het kan dat mensen bereid zijn dit lijden te ondergaan of, als arts, toe te brengen. Waarom kan men de hoop op iets onzegbaars of, als men wil, op iets absurds niet eenvoudigweg opgeven? Het antwoord luidt: omdat onze hele manier van leven in het geding is. De manier van sterven is een uitdrukking van de manier waarop de samenleving is ingericht en van het wereldbeeld, dat die inrichting definieert, legitimeert en mede in stand houdt. (Hierom alleen al kan sterven nooit betekenisloos zijn.) In een samenleving zoals de onze, die door en door gesecculeerd is, waarin de dood meer en meer als het absolute einde wordt gezien, en waarin het heil verwacht wordt van een doelrationele natuurbeheersing met vaak agressieve middelen, heeft de dood een extra betekenis: hij staat voor de totale vergeefsheid van het wereldbeeld.

Een wereldbeeld dient uiteindelijk om te overleven. Dankzij ons wereldbeeld kunnen we ons als mensen staande houden. De *dood* maakt de betrekkelijkheid van dit streven zichtbaar. Het is een hele onbarmhartige uitdrukking van de waarheid dat alles betrekkelijk is, omdat hij tegen een basisinstinct ingaat. In culturen waarin op de één of andere wijze een leven na dit leven wordt verondersteld, is dit probleem opgelost. *Wij* hebben met dit probleem te leven.

Het sterven betekent dus een ondermijning van wat in de Westerse wereld een belangrijk, met charisma beladen, en zelfs heilig geloof is geworden: wetenschappelijkheid en functionele rationaliteit. Dat valt door de mand op het moment dat het sterven onvermijdelijk is geworden.

Als de dood al getaboeëerd is, dan is het met name dit aspect van de dood: de al te duidelijke relativering van wat heilig is in onze cultuur.

Wanneer mensen een heiligdom betreden, waarin naar iedereen ver-

onderstelt de godheid woont, en er blijkt helemaal niets te zijn, dan is dat een enorme klap. Het geloof in de godheid moet weer hersteld worden. De anderen zullen de schender van het taboe mijden. Iets dergelijks gebeurt met stervenden en nabestaanden. Zij zijn daar geweest waar niemand mag gaan. Zij onthullen dat er een moment is, waarop de functionele rationaliteit in de vorm van de medische wetenschap met al zijn hulpwetenschappen en al zijn specialismen, machteloos staat tegenover wat we steeds trachten te beheersen: de natuur. Niet de dood is in onze samenleving getaboeëerd, maar ons onvermogen om ermee om te gaan, nu we hem hebben toegelaten. Er vinden hier overduidelijk veranderingen plaats. Onze cultuur en ook de medische wetenschap zijn in verlegenheid gebracht door de manier, waarop met de dood wordt omgegaan. Aarzelend en tegen veel oppositie in, wordt erkend dat de dood als het einde ook een andere manier toelaat, waarop er rationeel en medisch verantwoord mee kan worden omgegaan. Niet een eindeloos leven, maar een paradijselijk leven met een paradijselijk einde wordt dan het streven. De kwaliteit van leven en sterven staat hier centraal. Met het oog op het laatste spreekt men graag van de goede dood, 'euthanasie'. Het is interessant dat de term euthanasie de betekenis heeft gekregen van een medisch begeleide dood, die past binnen de huidige, geciviliseerde maatstaven van welgevoeglijkheid. Het is niet voor niets een medische term geworden. Omdat het medische referentiekader het enige is, waarbinnen wij over de dood kunnen praten, is de medische manier de enige, om over de goede dood te kunnen praten, zoals dat in vroeger tijden alleen binnen een christelijk referentiekader kon. Een goede dood is er één die dankzij medisch ingrijpen waardig is, pijnloos en gewenst. Paradijselijk.

Het doordringen van deze opvatting van de dood als het einde maakt dat de dood langzamerhand bespreekbaarder wordt in medische kring (vgl. Wouters, 1989). Vooralsnog lijkt het hier te gaan om een uiterste noodsprong. Het is een sluitstuk, wanneer erkend moet worden, dat iedere poging om het leven te verlengen, heeft gefaald. Het gaat om het beëindigen van een zinloos en uitzichtloos lijden. Een lijden zonder hoop. Zeker is het niet zo, dat het slopende werk

van ziekten op voorhand wordt geaccepteerd en dat de geneeskunde zich ermee tevreden stelt dit proces zo rationeel mogelijk te begeleiden.

Het concept van de goede dood blijft zo enigszins tegenstrijdig. Het is een goede dood, nadat de levensverlengende geneeskunde heeft gefaald. Levensverlenging blijft het doel, begeleiden van het sterven een taak, die men gelaten op zich neemt.

Men is huiverig voor euthanasie. Men legitimeert deze huiver en ook afwijzing door te wijzen op de moordzucht die de nazi's onder de naam 'euthanasie' hebben bedreven. Dat is tot op zekere hoogte terecht, want de misdaden van het Derde Rijk kan men niet genoeg hanteren als negatieve toetssteen voor het handelen. Maar het zou oppervlakkig zijn, ze als enige toetssteen te hanteren. Wil men reflecteren op waar men mee bezig is, dan dient men het spoor verder terug te volgen. Men dient in zijn overwegingen het christelijke beeld van het sterven als een verschrikking en als een moment des oordeels te betrekken. Men dient te bedenken dat door het proces van secularisering deze verschrikkelijke dood ook nog het einde werd, en dat de wetenschap de taak heeft gekregen dit einde uit te stellen. Het volbrengen van deze taak en de vooruitgang, die hierin geboekt zou kunnen worden, kregen vervolgens een charismatische lading. De macht en de vooruitgang van de medische wetenschap werden zo een alibi om het inzicht van de dood als het einde niet te accepteren. Wanneer men doorziet dat bepaalde verwachtingen en pretenties met betrekking tot de geneeskunde, met een rationele medische wetenschap weinig van doen hebben, maar ten dele historisch gegroeid zijn, ten dele voortkomen uit een onoplosbaar existentieel probleem, pas dan kan men de discussie op een goede manier voeren.

Alleen wanneer men deze noties in zijn overwegingen betreft kan men een rationele afweging maken tussen het toepassen van curatief en palliatief, genezend en begeleidend medisch handelen. Eerst dan kan men medisch handelen zonder religieuze bij-effecten. Maar het is geen kleinigheid.

Het betekent dat medisch handelen zijn charismatische lading ver-

liest en dat de dokter een gewone functionaris wordt. Het betekent dat men andere manieren moet zoeken om vooral de existentiële pijn van het sterven de baas te worden.

Maar het betekent bovenal: een aanvaarden van de menselijke eindigheid.

## 7. Differentiatie

Het proces van secularisering en het proces van functionele rationalisering en verwetenschappelijking zijn niet de enige sociaal-culturele ontwikkelingen, die een grote invloed hebben uitgeoefend op de betekenis van de dood in de moderne tijd. Ook het proces van *differentiatie*, dat zo nauw met de functionele rationalisering samenhangt, heeft dat.

Functionele differentiatie: taken in een maatschappij worden steeds verder opgesplitst en uitgebreid. Er ontstaat zo een veelheid van functies die zich steeds verder opsplitsen in nieuwe specialismen. Om deze op elkaar af te stemmen en te begeleiden, worden ook weer nieuwe specialismen in het leven geroepen. Aan dit proces is geen einde (vgl. Ter Borg 1991, 204v.). Door het proces van differentiatie wordt de macht tussen mensen gelijkjer verdeeld. De opinie van de één is op voorhand niet méér waard dan de opinie van de ander. Meninge zijn gedemocratiseerd.

Doordat het om *functionele* differentiatie gaat, zijn mensen voor elkaar vooral vervullers van functies, vertolkers van rollen geworden. Als zodanig is de enkeling volstrekt vervangbaar. Natuurlijk, hij of zij vertolkt de rol op zijn eigen, karakteristieke wijze. In die zin is hij of zij uniek, en die uniciteit wordt erkend. Maar zijn eventuele opvolger is ook uniek. Daarom betekent die uniekheid sociaal betrekkelijk weinig.

In weinig gedifferentieerde samenlevingen is de onderlinge identificatie van mensen die dicht bij elkaar leven groot. Men is geïnvolveerd met elkaar en men streeft naar een zo groot mogelijke conformiteit. Dat betekent ook, dat men elkaar voortdurend *imiteert*. Wanneer er daar iemand uit je naaste omgeving sterft, zou dat ook *jouw* dood kunnen zijn. Je bent daar sterk bij betrokken, en je wilt op de

hoogte zijn, je wilt erbij zijn. Je identificeert je met je familie, je clan, je stam of je dorp. Die identificatie is heftig, concreet en specifiek op mede-groepsleden gericht.

Deze neiging tot conformisme en imitatie (*mimesis*) van de naaste wordt minder door de processen van *differentiatie* en *pluralisering*. Men gaat meer en meer verschillen van de mensen die men in de directe omgeving tegenkomt. De computerprogrammeur heeft eerder een goed gesprek met een collega uit een ander land dan met zijn broer. De gesprekken met de naasten blijven steken in ongemakkelijke en onbevredigende clichés. Familieleden identificeren zich vaak nauwelijks met elkaar, omdat ze uit elkaar gegroeid zijn; collega's identificeren zich wel met elkaar, maar slechts op enkele punten, die met hun vak te maken hebben. Alleen met enkele intimi, die men ten dele zelf heeft uitgekozen, identificeert men zich werkelijk. Identificatie en non-identificatie worden door het proces van differentiatie diffuser, universeler en minder heftig (vgl. Zijdeveld, 1974, 48v.). Mensen gaan zich relatief minder met de buurman identificeren en meer met mensen in verre landen die van de honger omkomen. De identificatie wordt ook abstracter: we identificeren ons meer met ideeën, zoals het recht op een goede gezondheidszorg, zonder dat we nu direct daarbij een concreet iemand voor ogen hebben. We vinden dat iedereen daar recht op heeft, zoals wij er zelf recht op hebben.

Deze processen hebben hun weerslag op het doden, het sterven en het rouwen. Enkele tendensen hierin beschrijf ik op een ideaaltypische manier.

### Eenzaamheid en onzekerheid

De effecten van de functionele differentiatie doen zich voelen als wij sterven. Voor vrijwel niemand is onze dood zodanig interessant, dat hij zijn eigen levenspatroon erdoor in verwarring willen laten brengen, bijvoorbeeld door ons bij te staan. Dat hoeft ook niet, want er zijn professionele hulpverleners. De gedachte, dat de stervende 'in

de beste handen' is, houdt daarbij eventuele gewetensproblemen op een aanvaardbaar peil. Zo komt het dat er niemand is, die zich geroepen voelt om ons bij te staan, behalve misschien een intieme naaste, als we die nog hebben en degene, wiens specialisme het is om dat te doen. Dat is de eenzaamheid van stervenden in onze tijd. Die eenzaamheid wordt versterkt door de verregaande specialisatie. Zoals alles wordt opgesplitst in onze samenleving tot analyseerbare gehelen, zo ook een ziekte. Een zieke wordt opgesplitst in correlatie met de specialismen die er bestaan: bepaalde aspecten van zijn lijf zijn voor de urologen, andere voor de chirurgen, weer andere voor de verplegers of de zielzorgers. Welke van de urologen men te zien krijgt, is ook weer opgesplitst volgens bepaalde dienstroosters. Een zieke of stervende krijgt dus niet zozeer hulp van mens tot mens, maar veeleer van orgaan of deelaspect tot de functionaris van dienst. Tegenover deze eenzaamheid van de stervende staat het postulaat van de distantie aan de kant van de functionaris. Hij wordt geacht zijn werk alleen naar behoren te kunnen doen wanneer hij zich niet met de patiënt identificeert, maar hem duidelijk als een geval opvat. Dit staat correct gedrag en zelfs vriendelijkheid allerminst in de weg. Maar vriendelijkheid heeft zijn grens, want identificatie wordt als gevaarlijk beschouwd (De Swaan, 1985, 33v.).

Er zijn nomadenvolken, die bij het verder trekken hun stervende leden achterlaten (Harris, 1978, 22). Dat is rationeel. Het meezeulen van stervenden zou te veel kracht kosten, te veel oponthoud opleveren en zo het overleven van de groep als geheel in gevaar brengen. De stervende vriest dood of komt om van de dorst als hij niet voordien ten prooi valt aan de wilde dieren. Eén ding is zeker: dat het snel gaat.

Het is interessant om deze eenzaamheid te vergelijken met de onze. Voor een precieze vergelijking zouden we ons moeten verdiepen in de cultuur van de betreffende nomaden. Dat voert te ver. We nemen de achtergelaten nomade slechts als aanknopingspunt voor een gedachtenexperiment om onze eigen cultuur beter te begrijpen. Dat lijkt al moeilijk genoeg.

Op het eerste gezicht is de eenzaamheid van de nomade zo totaal dat de eenzaamheid van de stervende in onze klinieken erbij verbleekt. Bij ons zijn de stervenden niet alleen. Ze zijn object van voortdurende zorg, zelfs als ze zijn opgegeven en niemand meer hebben. Bij ons duurt daardoor het sterven veel langer. Dit betekent een rekken van de pijn. Het probleem van de lange duur van sterven wordt daarom meer en meer opgelost door euthanasie. Voor wat in de meest primitieve omstandigheden aan de wilde dieren wordt overgelaten, hebben wij onze technologie.

De eenzaamheid bij ons zit meestal niet in het fysiek alleen gelaten zijn, maar in de existentiële pijn. De dood in de eenzaamheid van de nomade is er één van volledige vanzelfsprekendheid. De dingen gaan zoals ze nu eenmaal gaan. Hem overkomt wat zijn voorvaders overkwam, in een omgeving die vertrouwd is. De dingen zijn duidelijk.

Bij ons is dat veel minder het geval. De dood temidden van de functionarissen brengt een grote onzekerheid met zich mee en dus existentiële pijn. De verschillende professionals hebben verschillende taakopvattingen, verschillende ethische opvattingen en verschillende manieren om afstand te bewaren. Vaak moet de stervende langdurig onderhandelen, tot het laatste moment. Die moeizame en pijnlijke onderhandelingen gaan over de definitie van de situatie (Glaser en Strauss, 1973). De nomade weet waar hij aan toe is, maar wij weten het nooit. Nieuwe functionarissen geven ons vaak nieuwe hoop. Ze laten ons merken dat we er volgens hun niet zo beroerd aan toe zijn als de collega ons deed vermoeden. Zij laten ons merken dat er geen bezwaar is tegen het verdubbelen van doses. Als de collega terugkomt proberen we deze gunstige interpretaties van de situatie ook aan hem op te dringen, en we proberen aan de weet te komen of nog gunstiger interpretaties tot de mogelijkheden behoren.

Er wordt nog veel meer onderhandeld over wat er aan de hand is en wat er moet gebeuren. Daarbij is niet alleen het welzijn van de patiënt de inzet, maar ook het wereldbeeld van de deelnemers; dat kan zelfs de overhand krijgen. Het zijn vaak schimmige discussies die op deze manier plaatsvinden.



Concreet gaan de onderhandelingen om twee zaken: ten eerste het bereiken van een consensus over de feiten.

Over de interpretatie van de feiten onderhandelen de medici in de eerste plaats onderling, ieder vanuit zijn eigen specialisme, ervaring en ethische instelling. Deze onderhandelingen kunnen moeizaam zijn en plaatsvinden in een sfeer van irritatie. De uitkomst ervan geeft de artsen een gedeelde verantwoordelijkheid en een sterke positie ten opzichte van de patiënt.

Over de feitelijke situatie moet dan nog met de patiënt (of de familie) onderhandeld worden. Het gaat hier niet zozeer om het interpreteren van de feiten, maar om het accepteren ervan. Dat is vaak moeilijk. Het is een enorm geschipper om tot een aanvaardbaar beeld van de werkelijkheid te komen. Patiënten en familie onderhandelen onderling en met doktoren, met verpleegsters en ander personeel, die ook weer tegen elkaar kunnen worden uitgespeeld. Het is een pijnlijk proces, dat vaak mislukt. Toch is een acceptatie van de feiten noodzakelijk om een goede keuze te kunnen maken over de handelingsalternatieven.

Dat is dan, waarover in de tweede plaats onderhandeld wordt: over wat er moet gebeuren. In de onderhandelingen hierover worden vaak weer vele anderen ingeschakeld. Het circuit kan worden uitgebreid met ethici, maatschappelijk werkers, pastores etc. De persoonlijke verantwoordelijkheid wordt zo steeds verder verdund. De onderhandelingen worden ingewikkelder maar tegelijkertijd existentieel voor de betrokken professionals minder ingrijpend. Voor de patiënt waar het over gaat wordt het vaak des te ingrijpender. Op deze manier wordt de werkelijkheid rond het sterven in interactieprocessen geconstrueerd.

De stervende kan daarbij ook voorwerp worden van een machtsstrijd tussen verschillende waardenstelsels. Deze strijd vloeit voort uit de algehele democratisering, die het gevolg is van de differentiatie. Hierdoor is de macht van individuele medici relatief afgenomen. In het eerste drie-kwart van onze eeuw beslisten zij aanmerkelijk autoritairder dan thans. Het geloof in en het ontzag voor de medische

wetenschap geldt tegenwoordig in sterkere mate de professie dan de persoon van de individuele rol-drager.

De ene arts vindt dat er iets anders moet gebeuren dan de andere. De maatschappelijk werkster vindt dat er weer iets anders moet gebeuren. Ze hebben verschillende meningen over wat menswaardig is, over wat het zelfbeschikkingsrecht van de patiënt is, over wat de rol van de familie mag zijn, en wat de rol van God. Deze strijd is overigens meestal niet als zodanig herkenbaar is. Hij ziet eruit als een beschaafde discussie, waarin volgens iedereen het belang van de patiënt voorop staat. Het gaat hier om uiteenlopende waarden, zoals die vaak door de verschillende professies worden aangehangen. Die strijd wordt inderdaad geleverd met de beste bedoelingen, maar de inzet is toch in de eerste plaats het wereldbeeld, met bijbehorende gemoedsrust van de omstanders.

Zelfs als al deze onderhandelingen tot iets hebben geleid en zelfs al weten we, waar we aan toe zijn: dat we gaan sterven, dan nóg weten we niet, wat dat gaat betekenen voor ons zelf, voor de functionarissen om ons heen, en voor de mensen, die bij ons op bezoek komen. De omgeving, waarin we sterven is niet de onze, we zijn er vreemd; zelfs als we thuis sterven, kan dat het geval zijn, omdat onze vertrouwde kamer is omgebouwd tot een dependance van het ziekenhuis.

Dit hele rumoer speelt zich af rond het sterfbed; dit is wat er in de plaats is gekomen van het rumoerige sterfbed in de middeleeuwen, toen het hele dorp de stervende bezocht in de hoop het eigenlijke sterven, dat spannende schouwspel, bij te wonen. De privatisering van het sterven in de moderne tijd in dan ook maar betrekkelijk. Het is dit rumoer dat contrasteert met de eenzaamheid en de stilte waarin de zieke nomade afwacht, op welke manier de wisse dood zal komen. Het sterven vindt vaak plaats in semi-openbare ruimtes met geruis van apparaten, waarmee het stervensproces door de medici wordt beheerst. Daar komt dan de onzekerheid bij, die inherent lijkt aan het moderne sterven.

Maar de onzekerheid kan behalve existentiële pijn ook winst opleveren. De zekerheid van de nomade betekent dat zijn lot onwrikbaar

vaststaat: de dorst of de wilde dieren: dat is de variatiebreedte. De onzekerheid van de moderne stervende houdt ook in dat die variatiebreedte groter is. Er blijft ruimte voor verrassingen. Voor genezingen waar niemand meer op rekt maar wel op hoopt. Ook is er ruimte voor de ontmoeting met mensen die op grond van hun inzicht en hun liefde, alles in het werk stellen om de verschillende soorten pijn zoveel mogelijk te verzachten en ons daarmee geborgenheid geven. Bij dit alles moeten we overigens wel bedenken, dat beide stervenden in een stemming kunnen raken, dat de omgeving er niet meer toe doet. Uiteindelijk, in de laatste uren, zijn er dan geen verschillen.

### Eenzaamheid en vervangbaarheid

Wie in een gedifferentieerde samenleving dood gaat, moet weten dat de sociale pijn van zijn afscheid beperkt blijft tot hemzelf en zijn onmiddellijke omgeving. Meestal is dat het gezin. In de traditionele agrarische samenleving leefde men met de mensen, waarmee men werkte. Daarmee ook vervulde men zijn religieuze plichten. Dezelfde mensen stonden ook om het sterfbed. In de moderne tijd wordt iedere activiteit uitgeoefend met weer anderen. Daardoor maken mensen deel uit van een groot aantal groepen, die elkaar zeer ten dele overlappen. Werken, recreëren: het vindt in toenemende mate plaats in verschillende groeperingen, die elk hun eigen waarden en normen hebben. De loyaliteit van het individu is verdeeld tussen vele groepen, en dat geldt ook voor zijn normbesef en voor de waarden, waarin hij gelooft (vgl. Ter Borg, 1991, 204v.). Eén van de normen, die al deze groepen gemeen hebben, is die van de individuele keuzevrijheid. Ieder individu heeft het recht zijn loyaliteit aan enig sociaal verband op te geven, als hem dat goeddunkt. Dan is hij er eenvoudigweg niet meer. In de ene groep (bijvoorbeeld een voetbalclub) gaat dit gemakkelijker dan in een andere (bijvoorbeeld het gezin), waarin men grote en tamelijk exclusieve verantwoordelijkheden heeft. Maar het verschil is hier kwantitatief: het gaat om de mate waarin, niet om het principe.

Als we genoeg hebben van een bepaalde vorm van recreatie, of van onze baan, of van bepaalde vrienden, of als we moeten verhuizen vanwege ons werk, dan leveren we onze sociale contacten in voor andere. Iedereen doet dat in meerdere of mindere mate en iedereen is gewend geraakt aan het voortdurend veranderen van de sociale configuraties. Bijna overal hebben de hechte en vaak benauwende kleine gemeenschappen plaats gemaakt voor vrijblijvende circuits, dat wil zeggen, gemeenschappen, waarin men tijdelijk verkeert. Veel mensen leveren zelfs hun gezin in voor een ander. Dit alles impliceert vrijheid, maar ook vrijblijvendheid. Kansen op een ongekende individuele ontplooiing, maar ook ontrouw.

Deze ontrouw gaat niet gepaard met een minder worden van intermenselijke solidariteit. Het tegendeel lijkt eerder het geval. De solidariteit is in de moderne samenlevingen bijna universeel. Dat geldt ook voor de zorg voor wie geestelijk of lichamelijk hulpbehoevend is. Het is moeilijk, ja zelfs bijna onmogelijk je aan deze zorg te onttrekken.

Maar de solidariteit is abstracter, hij is diffuser. Hij is verzakelijkt en wordt uitgeoefend door specialisten, die betaald worden uit de opbrengst van bijvoorbeeld belastingen of grootschalige collectes.

Zoals iemand die van sportclub, van baan of van woning verandert kennissen inlevert voor nieuwe, zo ook iemand die hulpbehoevend wordt en gaat sterven. Hij komt in een nieuw circuit, voor een deel bestaande uit hulpbehoevend en stervenden zoals hij en voor een deel uit professionele en vrijwillige zorgverleners.

Dit heeft ook geweldige consequenties voor de manier waarop men omgaat met de doden. De doden verliezen zeer snel hun *sociale relevantie*. Het is een zaak, waar men zich verder niet zo dik om maakt: hij is niet langer lid van de club, zoals iemand die stopt met klaverjassen of een andere creditcard neemt, niet langer lid is van de club. De eenzaamheid van de stervende in onze tijd wordt ook versterkt doordat zijn verdwijning nauwelijks opvalt. Wat opvalt bij een collega op het werk is zijn matige functioneren als hij ziek is, of het feit, dat het uitzendbureau gebeld moet worden voor een vervanger. Niet de vraag of, hoe en waardoor de functionaris is verdwenen

is in de eerste plaats van belang, maar de vraag of zijn vervanger meer of minder kwaliteiten heeft.

Men is een rol-vervuller, een functie-vervuller, en in de optiek van de collega's is er nauwelijks verschil tussen het verdwijnen van iemand, omdat hij een functie elders heeft aanvaard en omdat hij sterft. Men is weg, men is er niet meer, en dat is alles. Het gaat hier om: er niet meer bij horen. Baudrillard (1976, 196) overdrijft mijns inziens, als hij doodgaan in de moderne tijd ziet als een vorm van afwijkend gedrag. Door te sterven overtreedt men geen regels, men onttrekt zich simpelweg aan de regels. Daaroever is men verder betrekkelijk onverschillig.

De dood van iemand heeft alleen nog individuele relevantie. Haar of zijn dood is alleen nog van belang voor wie zeer aan haar of hem gehecht is.

Voor degene bij wie men zijn emotionele bevrediging vindt; bij wie men, als het goed is, tot zijn recht komt als totaal individu. Daar identificeren mensen zich werkelijk met elkaar. Daar vooral wordt de zin van het leven gedefinieerd. Hierdoor valt het verdwijnen des te meer op en is het des te pijnlijker.

Het verschil met de ideaal-typische traditionele gemeenschap of de zogenaamde primitieve stam is wel zeer groot. Daar waren uitgebreide rituelen nodig om het evenwicht te herstellen na een sterfgeval. De doden bleven relevant voor de hele gemeenschap. Men had vaak contact met hen. Men raadpleegde hen of bad voor hun zieleheil. In een moderne gedifferentieerde maatschappij, blijft de dood op zijn hoogst relevant voor enkelen. En als men niemand meer heeft, blijft de dood onopgemerkt. Dan zijn er alleen nog de 'reddende engelen', de beroepskrachten. Zij zorgen voor een professionele afwikkeling.

Differentiatie en individualisering maken dat de dood gemakkelijk genegeerd, niet gezien kan worden. Verdringing is dan ook overbodig.

Dat geldt ook voor de rouw. Zoals gezegd: door pluralisering leven mensen tegelijkertijd in groeperingen met verschillende waarden-

stelsels. Bij die waarden gaat het bovendien om routineuze gebeurtenissen. Dood en verdriet horen daar niet toe. Sterft iemand, of sterft de naaste van iemand, dan weet niemand, hoe hij moet reageren. Ook weet men niet, hoe de ander graag zou willen, dat er gereageerd werd. Men voelt zich dan ook ongemakkelijk bij een rouwende. Men weet zich vaak geen houding te geven. Daarom geeft men er veelal de voorkeur aan de rouwende te mijden. De rouwende komt alleen te staan. Het is bij de rouwende als bij de stervende: bijna niemand staat erbij stil. Als hij zich niet meer laat zien, wordt hij verondersteld vertrokken te zijn naar een ander circuit.

Maar zelfs als het anders gaat en de rouwende liefdevol wordt opgenomen, dan nog voelt hij zich in allerlei groepen niet meer op zijn gemak. Dat komt omdat zijn alles overheersende werkelijkheid (de dood van de partner) daar elke relevantie lijkt te ontberen en op geen enkel punt lijkt te raken aan de werkelijkheid van de anderen. Beide werkelijkheden lijken mijlen uit elkaar te liggen. Dat is de eenzaamheid van de rouwende in onze tijd.

### Individualisering

Het proces van differentiatie hangt samen met het proces van individualisering. Onder invloed van het christendom (Ter Borg, 1991), de opkomende stedelijke cultuur en het kapitalisme (Abercrombie cs., 1986) is men meer en meer het belang van het individu gaan benadrukken, evenals het belang van losse individuen voor elkaar. Met de *hoofse liefde* als oer-model ontstond zo de romantische liefde.

*Individualisering* en de verbreiding van de romantische liefde gaan in de negentiende eeuw gepaard met de vrees voor de dood van de ander (Ariès, 1982, 409). Men is sterk op elkaar aangewezen, heeft het gevoel voor eeuwig voor elkaar bestemd te zijn: maar die eeuwigheid vindt zijn einde in de dood. Aanvankelijk werd dit beschouwd als een voorlopig einde. De trouw duurde voort tot over het graf en dit was het toppunt van romantiek: ook de dood vermocht de

gelieven niet te scheiden. Zij waren slechts tijdelijk uit elkaar gerukt: in een hiernamaals zouden ze elkaar weerzien en voor altijd met elkaar verbonden zijn. Of: ze zijn slechts in schijn van elkaar gescheiden: wezenlijk voor hun liefde is niet hun aanwezig zijn bij elkaar (hoe zoet ook) maar hun toewijding. En die wordt door de dood niet ongedaan gemaakt. Aan die toewijding geeft men op de meest uiteenlopende wijze uitdrukking: van spiritisme tot wenen op het goed onderhouden graf. De dood van de ander krijgt een bepaald soort schoonheid.

Maar dit is theorie; dit is de versiering, die voor een groot deel als troost moet dienen, en daarmee de harde werkelijkheid onthult, juist door haar te verhullen. Die werkelijkheid is dat sinds het begin van de negentiende eeuw en tot op de dag van vandaag het verlies van een partner emotioneel een ramp is, omdat men geen alternatieven heeft. Het verdriet wordt niet verzacht doordat men ook nog andere belangrijke emotionele banden heeft. Het verdriet kan ook niet gedeeld worden. De exclusiviteit van de emotionele band maakt haar riskant.

Maar tegen die kwetsbaarheid is men niet geheel weerloos. Men kan zich emotioneel indekken tegen het verlies van de partner door zich maar ten dele te hechten, en dit als tijdelijk te definiëren. Hierdoor wordt het voor veel mensen ook weer moeilijker om zich hoe dan ook te hechten. Zo brengt het radicale individualisme een verzakelijking met zich mee, niet zozeer van het begin van relaties als wel van het einde ervan. De emotionele band is niet langer geïnstitueerd door middel van het romantische ideaal, maar wordt in toenemende mate gestuurd door emoties zonder meer. Dat liefde een puur persoonlijke aangelegenheid is, is het enige, dat nog geïnstitueerd is. De liefde staat in dienst van de persoonlijke ontplooiing en van persoonlijk genot en mag deze niet in de weg staan. De verantwoordelijkheid voor elkaar vindt daar vaak zijn grens. Het verliezen van een partner blijft een ramp maar is ontdaan van al het fraais uit de romantiek. Het is een eindpunt, dat emotionele, psychische problemen met zich mee brengt, die ook als zodanig moeten worden opgelost: langs therapeutische weg.

We zien dus, dat individualisering een belangrijke invloed heeft op de houding ten aanzien van de dood. Het achterblijven wordt een onderdeel, individuele aangelegenheid. Eerst wordt deze geromantiseerd, later gepsychologiseerd en het object van wetenschappelijk gefundeerde therapieën, die door verstatelijke professionele organisaties (vaak gratis) worden aangeboden.

Dat is de oplossing die de moderne tijd meer en meer biedt voor de problemen van nabestaanden: onthechting, het opvatten van een intieme relatie als een tijdelijke, vrijblijvende afspraak tussen individuen voor de bevrediging van seksuele en emotionele behoeften, met als sluitstuk professionele specialistische hulpverlening, mocht er op de één of andere manier iets haperen.

### Rites de passage

De dood betekent een verstoring van de sociale orde. Omdat iedere sociale ordening zich in een wankel evenwicht bevindt, is die gevaarlijk. In traditionele samenlevingen werd dit soort gevaren bezworen met zogenaamde *rites de passage* (Huntington en Metcalf, 1979). Deze bestonden uit drie delen: het afscheid van de oude situatie, een tussenperiode en de komst van de nieuwe periode. De schemerperiode vormde een zorgvuldige scheiding tussen de nieuwe en de oude periode, zodat er geen vermenging van sferen kon ontstaan, met als gevolg een ondoorzichtige, anomische crisissituatie.

Waren de rites de passage beëindigd, dan betekende dit, dat alle betrokkenen een nieuwe plaats hadden ingenomen, en dat daar in de hele samenleving duidelijkheid over was. Het was ook een mechanisme om zich met de nieuwe realiteit te verzoenen. Dat gold voor de gestorvene, de nabestaanden en de gemeenschap als geheel.

Wat is er met de rites de passage en hun functie gebeurd in de moderne tijd? De dood als het absolute einde maakt dat de nieuwe plaats van de gestorvene maatschappelijk gezien irrelevant geworden is. De dode is er niet meer, en dus is het enige wat overblijft het herstellen van de situatie hier en nu.



Dat is voor de direct betrokken nabestaanden moeilijker geworden. Immers, mensen constitueren de werkelijkheid in dialogen met anderen en vooral met de intieme naasten dat wil vaak zeggen: de partner. Maar de ander, om wie het bij een rouwplechtigheid gaat, is er niet meer. Er is alleen een absurd voorwerp in een vreselijke kist. Hoe is met hem of haar nu te overleggen hoe de nieuwe, vreselijke werkelijkheid aanvaardbaar gemaakt kan worden? Hij is er niet meer. Niet in een gebed bereikbaar. Als je zijn stem hoort is dat alleen maar te interpreteren als een hallucinatie, veroorzaakt door het hopeloze verlangen.

Dit, tezamen met het belang van de partner door het proces van individualisering, maakt het rouwproces buitengewoon pijnlijk. Daarom wordt er door hulpverleners wel weer een beroep gedaan op het voorstellingsvermogen: doen alsof hij of zij nog ergens leeft, alsof je nog contacten met hem kunt hebben. Dit doen alsof wordt therapeutisch gebruikt en therapeutisch gedefinieerd.<sup>12</sup> Pas langzaam went men eraan dat de gestorvene een herinnering is en niet meer.

De dood als het einde maakt het spreken erover met de stervende extra moeilijk. Dat staat een andere oplossing wellicht in de weg. Die zou zijn: vóór het overlijden met de stervende praten over het nabestaan. Samen met hem of haar anticiperen op de realiteit die gaat komen en de problemen, die dat met zich meebrengt. Het vermindert de machteloosheid van beide partners en kan het rouwproces vergemakkelijken. Een mooi voorbeeld is dat van de stervende man, die voor zijn vrouw een nieuw, kleiner huis kocht en het inrichtte en zo samen met haar het nieuwe leven vorm gaf.

Het proces van differentiëring en pluralisering maakt rites de passage nog eens extra moeilijk. De rites de passage hadden als functie het verzoenen van de gehele gemeenschap met het verlies. Maar de vraag in een gedifferentieerde en gepluraliseerde samenleving is: welke (sub)gemeenschap en welk verlies. Alleen de directe gezinsleden hebben werkelijk een verlies geleden. Alleen voor hun lijken rites de passage dus van belang. De band die de gestorvene had met

collega's, vrienden en kennissen verschilt meestal sterk van de band die hij had met zijn allernaasten. De crisis, die het gevolg is van het overlijden, is voor de naasten bijna onoverkomelijk en voor collega's, vrienden etcetera bijna nihil. We hebben dat geanalyseerd. Toch is het niet zo dat collega's en vrienden het afscheid geheel onopgemerkt, zonder een festiviteit, die de overgang markeert, willen laten verlopen. Er moet iets van een plechtigheid zijn. Als je van baan verandert is er gewoonlijk een afscheidsborrel. Zo willen ze, als je sterft, graag naar je begrafenis of crematie komen. Maar dan is er de kloof, sociaal, cultureel, emotioneel, tussen de verschillende groepen, waar de gestorvene bijhoorde, en vooral tussen die groepen en enkele intimi. Een openbare plechtigheid, waarin afscheid van de gestorvene moet worden genomen, zou deze kloof moeten overbruggen, wil hij voor iedereen zinvol zijn. Dat is heel moeilijk. Soms zoekt men het in het persoonlijke. De plechtigheden die men daarbij verzint, doen vaak nogal geforceerd aan. Ze worden door betrekkelijke buitenstaanders nog wel eens absurd of pijnlijk gevonden. Het komt bijvoorbeeld voor dat men bij de crematie van een geliefde collega op muziek (vanaf een compact-disc) wordt getrakteerd, die men stuitend vindt. Dat werkt zeer vervreemdend. Nog voor de collega is gecremeerd is de herinnering aan hem al in negatieve zin bijgesteld. De illusie wordt verstoord waar een verzoening met het lot zou moeten plaats hebben.

Daar komt nog bij dat door de rationalisering de plechtigheid steeds sneller geschiedt. In veel crematoria staat de volgende dode alweer klaar om verwerkt te worden. (Vanuit het perspectief van de specialistische functionarissen, die dit werk de hele dag doen, is het op deze manier inderdaad adequaat onder woorden gebracht.) De dode wordt zo efficiënt en effectief mogelijk verwerkt tot wat de achtergeblevene wenst. Daarbij worden compromissen gesloten tussen rationaliteit en traditionele vormen van rouwplechtigheden. Maar deze compromissen zijn gebonden aan de grenzen, die de hoeveelheid te verwerken doden en andere randvoorwaarden, zoals de CAO van het personeel, nu eenmaal stellen.

Soms leest men in een overlijdensbericht dat de overledene het op prijs gesteld zou hebben als men het geld, dat men wellicht gaarne besteed zou hebben aan de gebruikelijke bloemen, zou willen overmaken op een bepaald gironummer als gift (fiscaal aftrekbaar) ten bate van de kankerresearch.

Uit zoiets blijkt een verzakelijking en een geloof in medische vooruitgang. Als zodanig kan het afstandelijk aan doen: een administratieve handeling in plaats van bloemen. Maar dat verzoek om een gift onthult nog meer, dat tekenend is voor onze tijd.

Mensen ontleen hun eigenwaarde en de zin van hun leven, aan de gemeenschap, waarin ze leven en communiceren. In een gedifferentieerde en gepluraliseerde samenleving als de onze, ontleent men die aan een aantal deelgemeenschappen tegelijkertijd. Men identificeert zich daarmee. Wie na een slepende ziekte is overleden, heeft de laatste fase van zijn leven meestal grotendeels doorgebracht in wat ik voor het gemak maar noem een therapie-gemeenschap: een verzameling mensen, patiënten, therapeuten en (vaak ook) researchers, die zich bezighouden met zijn ziekte. Zoals de ziekte het overheersende is in zijn leven, zo is de therapie-gemeenschap de overheersende gemeenschap. Zo blijkt, dat hoe functioneel en afstandelijk men ook probeert te zijn, hoever men de arbeidsverdeling ook heeft doorgevoerd, er toch weer identificaties plaatsvinden. Van de stervende naar de therapie-gemeenschap, maar vaak ook omgekeerd: van de andere leden van de therapie-gemeenschap naar de stervende.

Bij het vragen om een gift voor een medisch fonds gebeurt dan ook meer dan fondsenwerving. Hier is gepoogd de samenleving als geheel even te betrekken bij de therapie-gemeenschap, die voor de gestorvene zo belangrijk was, en bij het doel, waarvoor hij op het laatst heeft geleefd. Zo tracht men de sociale afstand tussen het persoonlijke, een deelgemeenschap en de maatschappij als geheel te overbruggen. Die overbrugging is des te plausibeler, omdat de research die men steunt geacht wordt uiteindelijk ten goede te komen aan alle mensen.

Het zijn pogingen. Wat moet men anders? Men kan trachten de

problemen te ontlopen door middel van begrafenissen in stilte. Zo komt het voor, dat men iemand een tijdje niet ziet, en dan plotseling in de krant leest dat hij reeds is gecremeerd.

Het is ook mogelijk om enige tijd na een openbare plechtigheid, die betrekkelijk gestandaardiseerd en dus verrassingsvrij is voor het te verwachten publiek, een privé-rite te houden, voor de intimi. Een dergelijke verdubbeling is historisch gezien, gebruikelijk. Verschillende rites werden bijvoorbeeld aan het begin en aan het einde van de rouwperiode gehouden. Ook in de moderne samenleving zijn er twee hele duidelijke gelegenheden: enerzijds bij de begrafenis of de crematie, en anderzijds het plaatsen van de steen of het bijzetten van de as. Deze beide plechtigheden kunnen de overgangen markeren, die men te accepteren heeft.

De mogelijkheden voor het zelf vormgeven van de omgang met de gestorvene worden momenteel zelden benut. Dat komt omdat men er niet over heeft nagedacht en denkt dat de verschillende mogelijkheden zijn uitgeput met het multiple-choice-formulier, dat men van de inderhaast opgeroepen begrafenisondernemer krijgt aangereikt. De verschillende alternatieven, in al hun treurigheid, lijken volstrekt vanzelfsprekend. Slechts een minderheid onttrekt zich eraan om te experimenteren met alternatieve praktijken. De meerderheid is bang een raar figuur te slaan. Ook daarom zou een tweedeling in een publiek en een privé gedeelte in de plechtigheden van belang zijn.

Door individualisering, pluralisering, differentiëring is wat er na het sterven gebeurt aanzienlijk veranderd. Het belang van zeer goede rites de passage wordt daarbij sterk onderschat. Mislukte rouwprocessen, al te vaak uitmondend in depressiviteit en zelfs zelfmoord zijn daarvan het resultaat. Maar ook: het al te gemakkelijk voorbijgaan aan wat ondanks alles ingrijpende gebeurtenissen in de samenleving blijven.

## 8. Holocausts

De drie processen secularing, functionele rationalisering en differentiëring hebben ook hun invloed gehad op het doden. Ik beperk me tot enkele opmerkingen daarover.

### Seculering

Veldmaarschalk Montgomery werd op zijn sterfbed gekweld door de soldaten, die hij de dood had ingestuurd. In onze tijd wordt zoiets gezien als een hallucinatie. MacBeth en Don Giovanni werden ter verantwoording geroepen en de dood in getrokken door de geesten van hen, die zij gedood hadden. Het moderne publiek ziet deze geestesverschijningen niet als reëel. Onze overtuiging dat de dood het einde is, maakt dat onmogelijk.

Als de dood het einde is, kan men ook nooit meer zijn soldaten de dood in sturen met de belofte van een stralend leven in een Walhalla. Men kan niemand meer naar de andere wereld helpen.

### Rationalisering en verwetenschappelijking

In de moderne tijd geschiedt ook het doden vaak volgens rationele procedures en op grond van wetenschappelijk onderzoek. De hele vervolmaking van de bewapening kan gezien worden als een toenevende functionele rationalisering. Traditionele regels, waaraan men zich in de riddertijd geacht werd te houden, verdwenen meer en meer naar de achtergrond. Met enige vertraging kwam men erachter dat daarmee ook de *frische fröhliche Krieg* definitief tot het verleden

behoorde. Het is een inzicht, dat maar moeilijk en mondjesmaat schijnt te willen doordringen.

Optimisten, de vader van de sociologie, Auguste Comte voorop, hebben geloofd dat met de komst van de rationaliteit, de wetenschap en de industrie, de oorlog (net als de kerk) uit de wereld zou verdwijnen. Vooralsnog lijkt het erop, dat hier de wens de vader van de gedachte was, want wetenschap en industrie hebben de oorlog niet vervangen, de oorlog en het doden zijn verwetenschappelijkt en geïndustrialiseerd.

Ook de legitimering is binnenwereldlijk en wetenschappelijk geworden. Bauman wijst erop, dat aan de holocaust een idee ten grondslag ligt, dat bij uitstek modern is: dat mensen met hun doelrationele ingrepen de wereld kunnen verbeteren (Bauman, 1989, 17v.). De beeldspraak, die in de propaganda ter verdediging van het uitroeien van Joden, Zigeuners, zwakzinnigen etc. gebruikt werd, was daarbij medisch van aard (en niet, zoals bij de heksenverbrandingen, magisch-religieus) (Lifton en Markusen, 1990, 51v.). De treinen naar Auschwitz liepen *pünktlich* op tijd, volgens rationele schema's. De organisatie en de arbeidsverdeling in Auschwitz was rationeel. Het selecteren van de slachtoffers geschiedde op medische gronden, het moorden op industriële wijze. Dit was massaproductie. Zyklon B., het gif dat men gebruikte, was afkomstig uit laboratoria en werd industrieel vervaardigd.

De wetenschap stond ook de geallieerden ten dienste. De atoombom was de uitkomst van het grootste researchproject tot dan toe. Het werd gepropageerd door vooraanstaande geleerden, van wie sommigen met pacifistische neigingen.

De verwetenschappelijking van de oorlog is zover gegaan, dat men met gewone soldaten alleen niet ver komt. Het belangrijkste zijn de hoog opgeleide technici die uiterst ingewikkelde en kostbare apparatuur bedienen. Er zijn zelfs theoretici die dromen van een volledig geautomatiseerd slagveld.

De verwetenschappelijking van de oorlog schiet op twee fronten zijn doel voorbij. Ten eerste zijn er veel oorlogen, waar wetenschappe-

lijk-technologische uitrusting niet efficiënt en effectief blijkt. Het voorbeeld bij uitstek hiervan was de oorlog in Vietnam, waar een geweldige technologische inferioriteit de uiteindelijke overwinning van de Noordvietnamezen niet in de weg stond.

Ten tweede zijn de massavernietigingswapens door hun bijwerkingen (straling, fall-out, nucleaire winter) contraproductief. Het verkrijgen van een gevoel van veiligheid, dat een belangrijke drijfveer is achter iedere oorlogsvoorbereiding wordt hierdoor problematisch. Het doden moet aan banden gelegd worden, en dat gebeurt ook weer met rationele procedures. Er wordt gewerkt met afschrikking, met een *balance of terror*, die wordt gewaarborgd met een steeds grotere *overkill* en nog steeds met een gigantisch controlesysteem, waarmee het militaire doen en laten van iedere potentiële vijand tot in details kan worden gevolgd. Maar dit systeem was niet zo perfect dat tijdens het Oost-West conflict het per ongeluk uitbreken van een oorlog uitgesloten kon worden. Om toch een gevoel van veiligheid te handhaven kwam men met de droom van een ondoordringbaar ruimteschild, dat de vijandelijke raketten zou moeten tegenhouden. Na het verdwijnen van het communisme als de vijand die het leven bedreigde, werden er nieuwe vijanden gezocht, en het ruimteschild werd voor alle zekerheid verder ontwikkeld, maar nu tegen een diffuse dreiging of een toekomstige mogelijke dreiging. Het gaat hier om een gevoel van veiligheid, dat de eigen zelfmoord impliceert. En hoewel zelfmoord de meest afdoende manier is om de doodsangst de baas te worden, was dit toch niet de bedoeling.

Er was tijdens de koude oorlog angst voor wat men zichzelf kon aandoen in het pokerspel met de dood, dat men aan het spelen was. Maar anderzijds was er een gevoel van een ongeëvenaarde macht, waar de mens in staat was de schepping, althans op aarde, te beëindigen. Er was hier sprake van een voortdurend uitdagen van de dood. Deze anomische gemengde gevoelens leidden tot charismatische projecties. Deze door mensen geschapen toestand werd dan ook wel als een *noodlot*, dus als iets bovenmenselijks ervaren. Sommige auteurs zagen deze toestand als een weldaad, omdat de oorlog er-

door verhinderd werd. Anderen meenden dat we voorgoed in de greep van het absolute kwaad waren beland. Ook werd het niet uitbreken van de nucleaire oorlog wel als een *genade* ervaren.

## Differentiatie

Het doden wordt vergemakkelijkt door non-identificatie. In een weinig gedifferentieerde samenleving is het doden van buitenstaanders relatief gemakkelijk, als er een sterke identificatie is met de leden van de eigen groep, en een sterke afkeer van die buitenstaanders. Als die buitenstaanders dan ook nog als de verpersoonlijking van het kwaad worden gezien, is het doden van hen alleen maar een grote vreugde. Identificatie is uiteraard niet geheel afwezig: het blijven mensen. Deze dubbelheid, deze tegenstrijdigheid ook van identificatie en non-identificatie geeft het doden een extra charismatische lading en maakt het zo extra bevredigend. Het ombrengen van wie zich door het overtreden van regels buiten de groep heeft geplaatst, of wie altijd al tot de vijanden van de groep heeft behoord, draagt bij aan het versterken van de eigen solidariteit.

Maar als die duidelijke scheiding door het proces van differentiëring minder belangrijk wordt, wordt ook het lijfelijke, persoonlijke doden van de anderen moeilijker. We weten: hij is een mens als wij, ook al spreekt hij een onbegrijpelijke taal. Hij heeft ons persoonlijk nooit iets misdaan. Het kost ons moeite buitenstaanders als vijanden te zien. Men moet normale soldaten gedeeltelijk deprogrammeren, willen ze in staat zijn hun lijfelijke aanwezige medemensen te doden. In de moderne oorlog worden de meeste mensen dan ook niet eigenhandig gedood. Gedood wordt er wel degelijk, maar vaak op een afstandelijke, abstracte manier. Niet persoonlijk, eerder, zou je zeggen, statistisch. Op die manier gaat het zonder pijnlijke identificaties.

Het paradoxale is nu, dat ook dit mogelijk wordt dankzij het proces van differentiatie. Daar is om te beginnen het abstracte karakter van het doden. De meeste mensen zijn bezig met het oplossen van deel-



problemen: men ontwerpt legeringen voor de binnenmantel van een atoombom; men is secretaris van de ondernemingsraad van een chemische fabriek die halffabrikaten produceert voor de explosieven-industrie. Dat dit uiteindelijk kan leiden tot slachtpartijen en zelfs tot massamoord, daarvan is men zich door het diffuse en abstracte karakter van wat men doet nauwelijks bewust.

Die abstractie maakt vervolgens dat men zich nauwelijks of niet met zijn slachtoffers identificeert. Het gaat niet om mensen, het gaat om gegevens.

Bauman (1989, 21v.) probeert aan te tonen dat de massavernietiging van de Joden ook op het principe van non-identificatie was gebaseerd. Enerzijds werden de Joden ideologisch ontmenselijkt en als ongedierte voorgesteld, anderzijds waren de Duitse functionarissen zozeer verdiept in het volgen van deelprocedures en het uitvoeren van deeltaken, dat het mogelijk was om gewetenswroeging af te weren.

Bauman maakt ter verklaring gebruik van de experimenten van Milgram. Deze liet mensen in een experiment medemensen (zogenoemd) martelen door het toedienen van elektrische schokken. Zo liet hij onder meer zien hoe verreweg de meeste mensen, wanneer er weinig direct contact is, en men slechts voorgeschreven procedures moet volvoeren, in staat zijn tot het toebrengen van geweldig leedsel aan anderen. Interessant is hier dat het gezag van de wetenschap hierbij als alibi dient. Ook is gebleken dat naarmate het slachtoffer dichterbij was en de identificatie dus onontkoombaar, de bereidheid tot martelen sterk afnam (Milgram, 1974). Het experiment toont zo het effect die de non-identificatie door mechanisering op het martelen c.q. doden heeft. Het grote doden bestaat tegenwoordig vooral uit het bedienen van machines. In onze tijd zijn dat zeer aantrekkelijke machines, die steeds minder te onderscheiden zijn van de computerspelletjes, die men thuis voor zijn plezier speelt. Zo verandert ook de bevrediging van het doden. Zoals gezegd, van het persoonlijk doden en martelen van degenen, die men als de verpersoonlijkingen van het kwaad beschouwde, kon men intens genieten. De mengeling van identificatie en non-identificatie gaf

aanleiding tot een geweldige opwinding. Maar dit genot is verdwenen en in zijn tegendeel omgeslagen. Mensen is afgeleerd van wreedheid te genieten. In de moderne samenleving vinden de meeste mensen het walgelijk. Men wordt er onpasselijk van. De opwinding van het doden als persoonlijke daad is verminderd. Dat geldt ook voor de opwinding van het doden als schouwspel. De justitie straft haar klanten allang niet meer lijfelij en in het openbaar. Dit alles heeft plaats gemaakt voor andersoortige opwinding. Het is de efficiency van het abstracte doden, het behalen van resultaten, dat de moderne mensen opwindt. Met de lijfelijke kant van de zaak wil men weinig te maken hebben. Dat is te pijnlij. Maar het genot is gebleven. Hoe heerlijk vonden velen het niet om op de televisie tijdens de Golfoorlog van 1991 de gang van de *missile* naar het *target* te volgen. We vonden het fantastisch, zoals de kruisraketten, gelanceerd vanaf een oud slagschip, door de straten van Bagdad hun weg wisten te vinden, precies naar het juiste adres en de juiste verdieping. Het was niet te onderscheiden van een computerspeltje, en achteraf kunnen we ook niet zeggen, of het de werkelijkheid was, die we gezien hebben, of elektronische fake. Aldus wordt het doden een abstract spel, niet van een simulatie te onderscheiden. De opwinding die we voelen is die van de *controller*, die het bereiken van de gestelde doelen op speelse wijze op zijn beeldscherm aangeleverd krijgt. Deze perfectie, deze simpele uitkomst van onoverzienbaar ingewikkelde samenwerkingsprocessen werkt óók solidiserend.

Het blijft daarbij gaan om de bestrijding van het kwaad, of het vernietigen van het rijk van het kwaad (The evil empire (Reagan)), dat geacht wordt een ware bedreiging te vormen voor ons voortbestaan. De vernietiging van deze bedreiging blijft nastrevenswaardig, geruststellend en bevredigend.

Twee kanttekeningen moeten bij deze civilisering van het doden worden gemaakt. Ten eerste, het lijfelijke doden blijft toch een zekere fascinatie behouden. Men blijft nieuwsgierig naar wat verschrikkelijk is: het doden en pijnigen van mensen. Het balanceren op de grens tussen identificatie en non-identificatie is voor velen nog

altijd een genot. Het lijfelijke doden mag dan voor de meeste mensen onverdraaglijk zijn geworden, maar het beeld van het lijden, gefilterd door een camera-man, die weet hoever hij kan gaan, blijven zij heerlijk vinden. Vandaar dat er in fictie en non-fictie, zoals het nieuws, levensechte beelden van wanhopige, huilende of bloedende mensen aanwezig blijven.

De tweede kanttekening vloeit uit de eerste voort. Juist die potentiële fascinatie van de verschrikkingen van het moorden en het oorlogvoeren, en de bevrediging die het biedt, vormen een aanknopingspunt om de aangeleerde civilisatie ongedaan te maken. Zoals de Golfoorlog ons heeft geleerd, wat een gecomputeerde oorlog is, zo heeft Vietnam ons geleerd hoe weinig tijd ervoor nodig is om van nette highschool-boys misdadigers te maken die, zoals in My-lai, lijfelijk aan het moorden slaan (Milgram, 1974, 211). Op het moment dat ik dit schrijf is het slachten aan de gang in het geciviliseerde Europa, in Bosnië-Hercegovina.

## 9. Het regime van de hoop en het systeem van de zorg

De dood als het einde heeft het leven op aarde tot het enige leven gemaakt, dat we hebben. Dat betekent dat het uiterst kostbaar is en tegen elke prijs beschermd moet worden. Daarvoor hebben we onze middelen, geschraagd door wetenschap en technologie. Daarop vertrouwen we als het erom gaat de gevreesde, definitieve dood buiten de deur te houden.

Daar is ten eerste, voor het behoud van de soort, gedefinieerd als de Westerse wereld, een geweldig militair potentieel. Het kan ons verdedigen, zo geloven wij, met een veelheid aan technologisch hoogwaardige middelen tegen een veelheid van vijanden.

Daar is ten tweede de medische wetenschap met een onvoorstelbaar grote kennis.

Op beide vestigen we onze hoop, zodat we er geweldige sommen gelds in investeren. Beide ontlene hieraan in principe hun prestige en zelfs charisma. Nu moet hieraan onmiddellijk worden toegevoegd dat het prestige en het charisma van het militaire bolwerk in een land als Nederland om verschillende redenen sterk is afgenomen. In een klein, burgerlijk land, dat voor zijn voortbestaan afhankelijk is van het machts-evenwicht tussen andere, grotere staten, heeft het militaire bedrijf al van oudsher weinig prestige. Maar de laatste decennia, we hebben dat gezien, heeft de militaire technologie zich zodanig ontwikkeld, dat er voor het behoud van de soort niet meer gevochten kan worden. Het militaire bedrijf lijkt hierdoor zichzelf overleefd te hebben. Het geeft steeds minder hoop, en het jaagt geweldig veel schrik aan.

Daar komt nog bij dat het proces van individualisering heeft gemaakt dat het behoud van de individu voor de mensen langzamerhand belangrijker is geworden dan dat van de steeds abstracter wordende nationale samenleving.

## Medicalisering

Hoop ontleent de moderne Nederlander daarom vooral aan het medische bedrijf. Daardoor nemen de reikwijdte en het belang toe van de medische wetenschap en de medische technologie en het prestige en de macht van de medische stand. Dit proces staat bekend als medicalisering (De Swaan, 1985, 59v. en Schepers en Nievaard 1990, 103).

Medicalisering blijkt heel duidelijk in het leven van alledag. Het denken en de manier van praten zijn gemedicaliseerd. Veel gesprekken gaan over ziekten en therapieën. Pijntjes en andere lichamelijke ongemakken zijn belangrijk en men vraagt zich voortdurend af wat er aan te doen zou kunnen zijn. En om welk lichamenlijk ongemak het ook gaat, men vindt dat er iets aan gedaan zou moeten kunnen worden. Men maakt zich ook zorgen over het eigen gedrag met betrekking tot het lichamenlijke effect op langere termijn. Men voelt zich schuldig als men teveel drinkt, als men teveel rookt en als men teveel eet. Men voelt zich schuldig als men te weinig beweegt. Men dreigt elkaar: dit gaat je nog eens lelijk opbreken. Damesbladen en consumentengidsen gaan voor een deel over medische kwesties. Een deel van het amusement is gemedicaliseerd. Op de verschillende televisienetten die ons ter beschikking staan is meestal wel een doktersserie te vinden. Op de televisie worden ook complete operaties uitgezonden. Praatprogramma's houden de cliëntèle op de hoogte van de nieuwste vorderingen en ook van de lichamenlijke en psychische pijn die we moeten lijden en de vreugde, die ons deelachtig kan worden. Als mensen aan sport doen, houden ze zich vaak aan allerlei medische voorschriften. Ze praten ook weer in medische termen over wat er tijdens het sporten met hun lichaam gebeurt. Dit is de manier waarop mensen in onze moderne samenleving met hun lichaam bezig zijn. Het behoort tot de vanzelfsprekendheden van het dagelijks leven. Maar op de achtergrond loert de dood. Tegenover de vele theoretici die menen dat de dood uit onze samenleving is verdreven en dat hij zijn betekenis heeft verloren, zou men dan ook kunnen opmerken: Dit is één van de manieren waarop de

dood aanwezig is, dit is de manier waarop we met onze doodsangst omgaan en dit is onder meer de betekenis van de dood in onze samenleving.

Medicalisering betekent ook dat tal van problemen, die niet medisch van aard zijn, als medische problemen gedefinieerd worden. Of men het werk dat men doet aankan, wordt uitgemaakt door medici. Problemen, die men heeft op school worden vaak toegeschreven aan medische oorzaken (Schepers en Nievaard, 1990, o.c.). Men vindt altijd wel ergens een afwijking, waaraan falen van werknemers en scholieren kan worden toegeschreven. Deze afwijkingen worden als voldoende verklaringen geaccepteerd. Er wordt naar gehandeld: er worden therapieën bij de kwaal gezocht, en als die er niet zijn, wordt er voor de cliënt een plaats gezocht, in de marge of buiten het arbeidsproces, of op een bijzondere school. Geschiktheid voor deelneming aan het maatschappelijk proces wordt steeds onontkoombaar vastgesteld op grond van medische criteria.

Als bijna vanzelfsprekend worden zo problemen, die op zichzelf niet medisch zijn, maar die te maken hebben met de inrichting van de samenleving, als medische problemen gezien. Daarbij wordt uit het oog verloren dat niet alle problemen die met ons lichamelijk of psychisch welzijn te maken hebben, medische problemen zijn. Abortus, euthanasie, arbeidsongeschiktheid: het zijn trefwoorden voor maatschappelijke problemen met een medisch aspect, waarvoor geen algemeen aanvaarde ethische of politieke oplossingen bestaan. Voor de oplossingen wendt men zich dan tot de medici (De Swaan 1985, 67v.). Dit is medicalisering: allerlei problemen, die op andere wijze niet oplosbaar zijn worden aan medici toegeschoven.

Door al deze factoren neemt de macht van de medische stand geweldig toe. De hele maatschappij komt langzaam maar zeker onder medische controle te staan, of, anders gezegd, onder het *medisch regime* (De Swaan, 1985, 59).<sup>13</sup>

Het medisch regime is, door zijn succes, door de vanzelfsprekendheid van wetenschappelijk ingrijpen in de moderne cultuur en

vooral door het raken aan de meest basale drijfveren van de mens (streven naar behoud van soort en vooral van individu), bijna onontkoombaar geworden. De cliëntèle geeft het de macht daartoe, en dat vaak met

vreugde. Om hun werk nog beter te kunnen doen verzinnen de medici steeds nieuwe taken voor zichzelf en die worden hen ook gegeven. Vooralsnog bepalen zij zelf de grenzen van wat zinnig is en wat niet meer, hierin gesteund door een onverzadigbaar publiek. De cliëntèle wordt van de vorderingen op de hoogte gesteld middels de media en *glossy* voorlichtingsmateriaal van de vele medische stichtingen, die vervolgens oproepen tot het doteren van gelden voor een verdere preventie of vervolmaking van therapieën. De toon is altijd feitelijk maar optimistisch. Met 'feitelijk' bedoel ik, dat de ernst van de ziekte niet onder stoelen of banken wordt gestoken (al komt het woord 'dood' zeer zelden voor). Deze feitelijkheid maakt dat de wenselijkheid van verdere research en verdere controle zeer goed duidelijk wordt. De retoriek van het optimisme maakt van deze wenselijkheid bijna een noodzakelijkheid. Zo wordt het publiek bewerkt, en ook de wetgever, en allen laten zich met graagte overtuigen.

De dominantie van het medisch regime, maakt dat het in staat is traditionele waarden te veranderen. Ik geef één voorbeeld. De voortgang van de wetenschap en de effectiviteit van de hulpverlening wordt op het moment dat ik dit schrijf, sterk gehinderd door een tekort aan orgaan-donoren, zodat transplantaties veel te lang op zich laten wachten. Om hier iets aan te doen wordt het publiek opgeroepen een donor-codicil te dragen. Een volgende stap (in een aantal landen al verwezenlijkt) is ervan uit te gaan dat iedereen die niet uitdrukkelijk weigert, toestemming geeft voor het na zijn dood verwijderen van bruikbaar transplantatie-materiaal. Gegeven de doelstelling van het redden van mensenlevens, is dit een rationele manier van doen. Een stap daarna is, dat wie weigert, ook zelf niet voor transplantatie in aanmerking kan komen. Volkomen rationeel. Maar het is wel zo dat met een beroep op de basale drijfveer van het behoud van het leven het beschikkingsrecht van het individu en zijn

intimi over het lichaam wordt gedelegeerd. Het dode lichaam is niet langer een voorwerp van eerbied en schroom, maar wordt zo materiaal voor de medici.<sup>14</sup> De existentiële pijn die hieruit kan voortvloeien voor nabestaanden is daaraan ondergeschikt.

De macht van het medisch regime is groot, maar hij is niet onbegrensd.

Ten *eerste* is het effect van het medisch handelen, ondanks alle successen, beperkt. Deze beperktheid blijkt op allerlei terreinen. Er zijn tal van ziekten, waar geen kruid tegen gewassen is. We hebben al gezien hoe men met deze beperkingen omgaat. Aan de ene kant trekt men graag een wissel op de toekomst: we kunnen aan deze ziekte *nog* niets doen, heet het bij AIDS. Hiermee sluit men aan bij het heersende vooruitgangsgeloof. Daar staat echter tegenover dat de meeste ziekten, waar niets tegen te doen is, zeer weinig aandacht krijgen van de media. Media geven geen evenwichtige voorlichting, ze geven voorlichting die aansluit op het actuele hopen en vrezen van het publiek. Ze spelen daarbij in op actuele gebeurtenissen en ontwikkelingen. Waar niets gebeurt en zich niets ontwikkelt, daar zullen de media niet zijn.

Het medisch regime kent, waar zijn kunnen tekortschiet, zijn veiligheidskleppen: de alternatieve geneeskunst wordt getolereerd, omdat ze de hoop levend houdt bij hen, voor wie de reguliere geneeskunde niets kan doen.

Ten *tweede* is er het schaarsteprobleem. Men kan niet alles wat de medici en het publiek willen tegelijkertijd verwezenlijken.

Ten *derde*, en hiermee ten dele samenhangend, is er een *managementsprobleem*. Het medisch regime maakt deel uit van een groter geheel van pogingen om de problemen van het menselijk leven op rationele wijze te verhelpen en te beheersen. Het geheel van verzorgingsinstellingen dat hieruit voortvloeit is buitengewoon complex. Om ook dit weer enigszins te beheersen, zijn uitgebreide bureaucratieën in het leven geroepen, die ook trachten de medische macht te beheersen.



Ondanks deze beperkingen blijft het medisch regime tevens het regime van de hoop. We verwachten oplossingen voor de psychische, sociale en existentiële pijn van het sterven. We wensen heimelijk dat de medische wetenschap ons verlost van de eindigheid van ons bestaan en natuurlijk vooral van de dood. Als dat niet lukt, dan moet de medische wereld het probleem geruisloos laten verdwijnen of het liefst behandelen op een manier die voor de toekomst perspectieven biedt.

Overigens geldt dit ook voor verzorgingsarrangementen, die in het verlengde liggen van medische bedrijf. Allerlei para-medische en psychologische disciplines hebben hetzelfde vanzelfsprekende doel: pijn, van welke aard ook, met therapieën te verzachten of te verhelpen. Therapie: dankzij zijn charismatische lading een toverwoord. Beheersen door behandelen. Deze vanzelfsprekendheid is alles doordringend.

Ook het sterven wordt gezien als iets, dat therapeutisch begeleid moet worden. Dat is ook mede de ratio achter een nieuwe wetenschap, die sommigen van de grond proberen te krijgen: de thanatologie. Zelfs de historische werken over de dood, zoals die van Ariès en Vovelle, hanteren stilzwijgend dit in de moderne cultuur vanzelfsprekende uitgangspunt. Het gaat daar in de eerste plaats over de zorg rond het vreedzame sterven.

We vertrouwen op het medisch regime en aanverwante disciplines, omdat we niets beters hebben. Maar hoewel we onze hoop erop vestigen en erop vertrouwen, is onze houding er tegenover toch ambigu. Dit komt enerzijds door het uiteindelijke falen van deze arrangementen en anderzijds doordat ze ons, mét dat ze ons hoop geven om te overleven, keer op keer weer herinneren aan de mogelijkheid van de catastrofe: de dood als het einde. Men wil er enerzijds niet te veel aan herinnerd worden, en men wil toch ook weer horen, dat het allemaal wel meevalt en er voor angst geen reden is.

## Het verzorgingsgetto

Deze ambivalentie komt tot uiting in het feit dat veel verzorgingsarrangementen, die onder medisch regime staan (net als het militaire bedrijf overigens) geheel of gedeeltelijk afgeschermd worden van het leven van alledag. Zo ontstaan aparte werelden, aparte bolwerken.

Zwakheid (d.w.z. zwakzinnigheid, invaliditeit, ouderdom, ziekte en sterven) is ondergebracht, geheel of gedeeltelijk, in aparte werelden, al naar gelang de mate waarin het in de weg loopt. Ik noem die werelden tezamen het *verzorgingsgetto*.<sup>15</sup>

Hier is sprake van *compartimentering*, de meer of minder bewuste strategie om zaken, die in een wereldbeeld niet thuis horen of daar moeilijk te verdragen zijn, een aparte status te geven (Ter Borg, 1991, 61). Het compartiment, dat ik hier het *verzorgingsgetto* noem, is veelvormig. Soms is het alleen cultureel van aard: er wordt een sub-categorie geschapen die los staat van de productieprocessen. Men wordt een beetje buiten de hoofdstroom van de drukte van alledag gehouden. Maar sommige delen van het getto zijn fysiek: de bejaardenhuizen, de ziekenhuizen, de opvanghuizen, de verpleeghuizen. Als blokken beton staan ze in de stad of in het landschap, de buitenkant voor iedereen zichtbaar.

Alles wat hinderlijk in de weg loopt of zit en het levenstempo zou kunnen remmen, wordt hier in onder gebracht.

Het is de bedoeling dat in dit getto ook het sterven plaats vindt. Het sterven is, in een cultuur waarin de dood als het einde wordt beschouwd, een anomalie, iets dat niet bij het gewone leven van alle dag past. Het wordt apart gezet; compartimentering.<sup>16</sup>

Als blokken beton. Maar het zijn niet alléén obstakels. Het zijn ook monumenten van onze humaniteit. Ze symboliseren de offers die we bereid zijn te brengen voor wie niet meer meetelt.

Veel culturen hebben een doden-bezorging die hun economische draagkracht op een gegeven moment te boven gaat, of althans hun economie totaal beheerst. De dodencultus van de oude Egyptenaren

is daarvan een voor ons moeilijk invoelbaar voorbeeld. Zelf zijn we niet veel anders. Door de onaanvaardbaarheid van de dood als het einde is het in Nederland anno 1992 normaal dat het leven van een individu, dat de gemeenschap al zeer veel kost aan uitkeringen, waar niets tegenover staat, in stand wordt gehouden met medische behandelingen die in de honderdduizenden guldens lopen. Dat is onze humaniteit. Daar zijn wij trots op.

Het zijn ook monumenten van onze hoop. Het zijn vaak geheimzinnige *black boxes* waarin men er steeds beter in slaagt met wetenschappelijk en technologische middelen de eindigheid te lijf te gaan. In onze samenleving worden miljoenen uitgegeven om het leven van mismaakte, te vroeg geboren baby's in stand te houden, die geen ander vooruitzicht hebben dan tot in lengte van dagen te leven van ziekenhuisopname naar ziekenhuisopname, onder een streng medisch regime, waarbij niet alleen het leven van het kind, maar ook van de ouders, van het begin tot het einde een ruïne is. Dat gebeurt omdat onze hoop gebaseerd is op grensverlegging in wetenschap en technologie.

Afschermen aan de ene kant, humaniteit en hoop aan de andere: in ziekenhuizen is de dubbelzinnigheid volop aanwezig. Ze symboliseren de hoop. Dat het daarnaast ook oorden zijn van angst en pijn en dood wordt duidelijk, als men het ziekenhuis betreedt. Maar er zijn voldoende strategieën, om dit verborgen te houden. De bezoeker heeft al van kinds af aan geleerd een andere kant uit kijken als hij iets ziet of hoort wat vreemd is. Dit neemt niet weg dat hij in staat is zich allerlei voorstellingen te maken van wat er gebeurt achter de gordijnen en buiten de bezoeken. Hij weet niets zeker. Hij moet het doen met bange vermoedens, waarover hij doorfantaseert en die hij tegelijkertijd tracht te vergeten.

We bezoeken een vriend of een familielid, of een collega die opgenomen is. Opgewekt maskeren we onze verlegenheid. We zijn opgelucht als we weer weg mogen uit deze wereld, die niet de onze is. Tevredenheid over onze eigen opofferingsgezindheid, over het vele dat voor patiënten gedaan wordt en over de kansen die hij dankzij de

wetenschap vast nog wel heeft, doet ons vergeten dat *hij* moet leven in een wereld, die ook niet de zijne is.

Er zijn delen van het verzorgingsgetto, die nauwelijks verschillen van het gewone leven. Zoals het bejaardenwezen. Toch wordt de dubbelzinnigheid van het getto ook hier al duidelijk.

Men is vijfenzestig en men mag van zijn welverdiende rust genieten. Sommige mensen streven ernaar dit voorrecht al op hun achtenvijftigste te verkrijgen. Het is rust. Men is bevrijd van de last van het hectische bestaan. Maar het is ook plaatsmaken voor jongeren die vitaler zijn. Het is plaatsnemen in de gelederen van de niet-actieven. Zo is de pensionering tevens het afscheid van de maatschappelijke relevantie. Men krijgt een bejaardenpas, waarop men buiten de spitsuren goedkoop met de trein kan reizen. Met een voordeeltje wordt men buiten de hoofdstroom van het dagelijkse leven gelokt en geloodst. Zo leeft men plezierig en in een toenemend isolement van de dingen die maatschappelijk belangrijk gevonden worden. Daar groeit men langzaam maar zeker toe naar het einde terwijl de wereld steeds kleiner wordt. In de luwte, waar men er niet echt meer toe doet.

De toekomstgerichtheid, het vooruitgangsgeloof van de Westerse samenleving, dat gepaard gaat met een gedeeltelijk afwijzen van wat we in het heden hebben (morgen zal het beter zijn) (Ter Borg, 1991, 165), heeft een geweldige invloed op onze visie op *ouderdom, jeugd en dood*. Het verleden wordt opgevat als geschiedenis: als iets wat geweest is, wat hoogstens nog een rol speelt in de genese van wat is. Het is een herinnering en meer niet. Mocht het geen zoete herinnering zijn, maar een traumatische, die ons heden nog parten speelt, dan moet dit met een therapie worden weggemasseerd. Hoewel een kind van dezelfde lineaire tijdsopvatting als de toekomstgerichtheid, is de geschiedenis daaraan ondergeschikt. De zin van de geschiedenis ontgaat dan ook ook zeer velen.

Dat is het verschil tussen een traditionele samenleving en een moderne. De realiteitswaarde van het verleden is een totaal andere. Deze toekomstgerichtheid, samen met andere kenmerken van onze

cultuur, zoals *individualisme* doen de belangstelling voor wie oud is, niet meer snel mee kan komen, geen rol speelt in het arbeidsproces, tanen. Wat ouderen te melden hebben, levenservaring, is nauwelijks van enige waarde, want deze levenservaring is per definitie grotendeels verouderd.

Deze visie heeft consequenties voor de manier, waarop ouderen leven: ze vormen een belangrijke subcategorie waarin het wachten zo aangenaam mogelijk wordt gemaakt. Velen slagen daarin wonderwel. Omdat ze een subcategorie zijn, ontstaat er ook een markt voor ouderen, die door jongeren bediend wordt. Zo zijn ze toch nog een economische factor, en hier ligt de kans van de ouderen. Het is een kans, die ze niet gemakkelijk grijpen: ze vormen geen hechte groep en ze identificeren zich, vanzelfsprekend in een toekomstgerichte cultuur, liever met jongeren dan met mensen, die geen toekomst meer hebben. Dat is een probleem voor de *marketing*, men richt zich op een groep en moet doen alsof die groep niet bestaat.

Interessant is in dit verband hoe de pensioenverzekeringen aan de man worden gebracht: de tekst van de reclames luidt veelal: *zorg dat u later net zo kunt leven als nu*. De noodzaak hiervan wordt op de televisie geïllustreerd volgens twee archetypische manieren, de negatieve en de positieve. In de negatieve zien we de verschrikkelijke gevolgen van het niet verzekeren: auto's worden gehalveerd, vakanties zijn niet meer mogelijk. In het positieve wordt een beeld geschetst van een leven waarin alle paradijselijke fantasieën van de actieven worden gehonoreerd. We zien vitale zeventigers zich gedragen alsof ze twintig zijn.

Dit soort reclames toont het dubbelzinnige van het getto. Het rooskleurige beeld versterkt het isolement waarin bejaarden zich bevinden. Het getob, dat bij de ouderdom hoort, wordt buiten beeld gehouden, het wordt getaboeëerd. Ouderen zijn mensen die een paradijselijk leven kunnen lijden, terwijl de actieven daar geen tijd voor hebben. Veel ouderen willen dit ook zo zien, en ze realiseren zich net zo min als de actieven wat hun situatie is en wat hen te wachten staat. De zorg voor het getob wordt aan deskundigen over-

gelaten en zachtjes en onzichtbaar gaan de bejaarden uiteindelijk dood.

Dit is de manier waarop de meeste mensen sterven, en die als bevredigend wordt ervaren: langzaam, in ouderdom, verdwijnen uit het leven. We kunnen dit bevredigend vinden, omdat we zo weinig weten van het lijden van ouderen. Onze identificatie is minimaal, omdat we ons oriënteren aan wie jong en vitaal is, en buiten het getto.

Het meest afschrikwekkende deel van het getto wordt gevormd door de verpleeghuizen. Hier komen vrijwel uitsluitend beroepskrachten. Hier wordt vooral geleden. Hier wordt vaak begerig naar de dood uitgezien, maar ook hier wordt nog gehoopt. De dood is hier een bevrijding. Soms is het een bevrijding die niet wordt gewenst: men vraagt de dokter ondanks alles om verlenging van het leven. Soms is het een bevrijding, die niet wordt gegund aan wie hem wenst, als de medici uit zijn op levensverlenging.

Hier lijkt de dubbelzinnigheid van het getto verdwenen. Maar dat is niet zo. Het verpleeghuis is dubbelzinnig, omdat we enerzijds levens willen verlengen en willen dat iedereen goed verzorgd is: dat is onze humaniteit en onze hoop. Maar anderzijds willen we met de negatieve gevolgen daarvan niet worden lastig gevallen. We willen met dit lijden zo min mogelijk van doen hebben. Het mag niet tot ons doordringen, dat dit ons deelachtig kan worden. We willen een minimale identificatie met wie daar ligt. Daarom kopen we onze verantwoordelijkheid voor de dementen en de bedlegerigen en iedereen die chronisch lijdt af. De zorg voor hun laten we over aan professionals, die we het liefst zo karig mogelijk betalen. Door de vooruitgang van de medische wetenschap zijn de kosten toch al bijna niet meer op te brengen. We bewonderen wie er werkt, maar we willen niet met hen ruilen. We willen niet weten welke inhumaniteit en wanhoop de consequentie kan zijn van onze humaniteit en hoop. Verpleeghuizen worden wel gezien als een pure verschrikking, als een noodzakelijk kwaad. Maar waarom is het dan noodzakelijk? Stel dat we wat we bestempelen als te traag voor onze samenleving, de

arbeidsongeschikten, de bejaarden, de imbecielen, de dementen en bedlegerigen vrij zouden laten uit het verzorgingsgetto en op zouden nemen in de maatschappij. Dat zou een sterke relativering betekenen van onze hoop en onze humaniteit. Bovendien zou het een totale ontwrichting betekenen van de samenleving. Het zou onze manier van leven, die erop gericht is, in dit leven (het enige dat we hebben) zoveel mogelijk tot stand te brengen en zo veel mogelijk te genieten, danig in de war schoppen. Ze zouden ons voor de voeten lopen en ons in ons tempo remmen.

Daardoor zou er met de dood als het einde moeilijk te leven zijn. Voor onze hoop, onze humaniteit en onze manier van leven, zien we geen alternatief. Daarom is het verzorgingsgetto en dus ook het kwaad van het verpleeghuis noodzakelijk.

## 10. Paradijselijkheid: enkele opmerkingen bij het motto: 'je leeft maar één keer'

### Paradijselijkheid en arbeid

Een paradijs, te verkrijgen door hard werk: het proces van secularisering heeft de kern van die mythe onaangetast gelaten. Het heeft er alleen een binnenwereldlijk paradijs van gemaakt. Velen handelen ernaar. De secularisering heeft van de dood het absolute einde van het leven gemaakt. Dat betekent, dat het maximaal haalbare voortleven na de dood op aarde zal zijn, in wat we tot stand hebben gebracht, of het nu goede werken zijn of goede herinneringen. Het is een aards paradijs, waar we naar streven.

Een aards paradijs is per definitie niet hier en nu. Het is iets om naar te streven. Maar sommige manieren, waarop ernaar gestreefd werd, liepen op rampen uit. De utopie liep uit op de Goelag of Auschwitz. Het streven naar militair gewaarborgde veiligheid liep uit op een onmetelijk systeem van genocidale wapens dat al bij een ongelukkige stroomstoring of door een briljante computer-piraat in werking gezet kan worden. Het streven naar materiële welvaart is uitgelopen op een explosieve ongelijkheid in de wereld en op milieuvernieting.

Wanneer hierdoor het optimisme ten aanzien van een toekomstig paradijs geleidelijk is verbleekt en men het werken aan een betere wereld lijkt op te geven, zijn er in theorie twee mogelijkheden: óf men gaat terug naar de opvatting, dat de aarde een tranendal is waar men doorheen moet; een doorgangshuis naar een betere wereld en een hoger leven, óf men zoekt het paradijselijke in toenemende mate in het heden. Die laatste oplossing ligt, gegeven het proces van secularisering, voor de hand.

'Men leeft maar één keer'. Men moet alles, wat het leven de moeite



waard maakt, uit dit ene leven halen en wel zo snel mogelijk. We moeten trachten dit leven zelf zo paradijselijk mogelijk te maken. De wereld ligt open voor ons. Het is weliswaar geen paradijs, maar we moeten er althans voor onszelf zoveel mogelijk van het paradijs uithalen.

Zo doen moderne mensen twee dingen tegelijk: ze zijn, ten eerste, druk bezig deze wereld te verbeteren, alleen is dat steeds minder voor een glorieuze toekomst en steeds meer voor onmiddellijk gebruik. Ze zijn dan ook, ten tweede, in toenemende mate bezig om zelf van de vruchten van die arbeid te genieten. Die paradijselijkheid moet nog steeds verdiend worden. Nog steeds wordt het verkregen als beloning voor gedane arbeid. Arbeid zelf is zinvol, misschien juist om die reden. Werken mag leuk zijn, het moet het liefst een zinvol doel dienen, maar in eerste instantie gaat het toch steeds meer om het verwerven van wat tijdelijke paradijselijkheid. Mensen werken heel hard, bijvoorbeeld om zich een paradijselijke vakantie te kunnen permitteren. Ze omringen zich met de vruchten van hun arbeid, meestal bestaande uit technologische hoogstandjes. Zo bouwen ze aan hun kleine, aardse paradijsje. Ze gaan in psychotherapie om hun gemoedsrust te bewaren. Zonder gemoedsrust geen aards paradijsje. Ze gaan een relatie aan (of meerdere) om te kunnen genieten van een optimale liefdeservaring. Ze leven spannend: 'ik wil alles een keer meegemaakt hebben'.

Ik noem deze levensinstelling die van de *paradijselijkheid*. Men streeft naar paradijselijkheid in een wereld die overigens weinig trekken van een paradijs vertoont. Paradijselijkheid is iets anders dan consumentisme (Adriaansens en Zijdeveld, 1981, 126), omdat heel duidelijk de actieve en creatieve impuls aanwezig is. Hetzelfde kan gezegd worden om de paradijselijkheid te onderscheiden van puur *hedonisme*. Men streeft niet louter naar een maximaal genot, maar men werkt er keihard voor. Het hebben van werk hier en nu is van deze waardenconstellatie een onlosmakelijk onderdeel. Er wordt dan ook van alles aan gedaan om banen te scheppen. Mensen werken zich letterlijk kapot, om de baan, die ze hebben, te behouden. Het zelfgevoel dat mensen hebben wordt gekoppeld aan een

baan. Het arbeidsethos bloeit volop, alleen de inspiratie van een transcendente wereld of van een toekomst, is steeds vager geworden. Daarvoor in de plaats komt steeds meer het eigen genot.

### Technologie en relaties

Het verdwijnen van het *vooruitgangsoptimisme* betekent niet het einde van het *vooruitgangsgeloof* (vgl. Ter Borg, 1991, 166). Nog steeds is er, bijna tegen beter weten in, de hoop op de vervolmaking van alles. Die hoop wordt ook voortdurend gevoed door de onmiskenbare *technische vooruitgang*. Alles wat menselijk is, is feilbaar. Dat geldt ook voor technologie en alles wat met functioneel-ratio-nale of wetenschappelijke methoden tot stand wordt gebracht. Maar dat neemt niet weg dat deze manier van werken wordt gezien als de enige die een steeds verdere vervolmaking mogelijk maakt, stap voor stap. Velen mensen dat de gigantische resultaten van de technische vooruitgang hiervan getuigen en dat we alle recht en reden hebben hier zoveel mogelijk van te genieten. Sterker nog: als we dat niet doen, zakt de markt in en komt de vooruitgang tot stilstand.

Het gaat bij het verbeteren van de wereld, niet om het verwerkelijken van een visioen maar om het opruimen van de belemmeringen en fouten, stuk voor stuk. Geheel in overeenstemming met de binnenwereldlijke oriëntatie jaagt men steeds minder utopieën na maar lost men het volgende vastgestelde of te voorziene probleem op. Het gaat dus niet langer om het paradijs als een eindtoestand, maar paradijselijkheid als een proces, waar we tegelijkertijd aan moeten werken en van moeten profiteren. Die paradijselijkheid is in de eerste plaats technologische en functionele paradijselijkheid.

De functionele beperkingen van de mens worden hierbij in toene-mende mate ongedaan gemaakt. De wereld is gereduceerd tot een elektronisch dorp waarop iedere plaats in principe onmiddellijk be-reikbaar is. Het menselijk geheugen, het menselijk communica-tievermogen, het menselijk denkvermogen: de uitbreidingen daar-van hoeven we niet te illustreren. Ook het vermogen om het mense-

lijk organisme in leven te houden en de steeds verdergaande reparerbaarheid ervan, hebben op deze plaats geen verder commentaar nodig. Dit is binnenwereldlijke transcendentie, waardoor waar lijkt te worden wat al in de bijbel stond: dat de mens heerst over de schepping.

De symbolische waarde van de technologische wonderwereld is geweldig. Vandaar dat de technologie doel op zichzelf geworden is, ook waar het gaat om paradijselijkheid. Niet dat we op reis gaan is op zich van belang, en ook niet de bestemming (overal vinden we dezelfde hotels en stranden), maar dat we een *vliegreis* maken. Niet de muziek is van belang, maar het *stereo-effect*.

Naast de technologie zijn de intermenselijke relaties en het gevoel van welbevinden (geluk) de belangrijkste ingrediënten van een gevoel van paradijselijkheid. Deze wordt ook weer bereikt met behulp van functioneel-rationele middelen. Om hier een zekere mate van paradijselijkheid te bereiken, moet ook weer gearbeid worden. Men moet aan zichzelf werken: fitness-training, psycho-therapie. Persoonlijke groei en persoonlijke beleving.

Overigens betekent dit niet een volledig ego-centrisme. Relaties zijn minstens zo belangrijk. In de relatie met anderen vindt men de bevrediging voor zichzelf. Dat kan uiteenlopen van seks tot allerlei beroepen waarin men met mensen werkt. Het kan leiden tot allerlei vormen van idealisme.

Onze eigen identiteit blijft noodzakelijkerwijs een spiegelbeeld-identiteit. We zijn wat andere mensen ons laten voelen dat we zijn.

De manier waarop andere mensen vinden dat we een rol spelen in de paradijselijkheid maakt voor een deel die paradijselijkheid uit.

Uiteindelijk zijn het slechts enkele mensen, die ons werkelijk kunnen beoordelen op wat we zijn. Van hen zijn we emotioneel het meest afhankelijk. De vrees, dat die enkele personen zullen sterven, de vrees voor de dood van de ander, is, zoals we hebben gezien, de vorm waarin de vrees voor de dood sinds de negentiende eeuw vooral voorkomt. Meer dan de eigen dood vreest men de sociale en existentiële pijn door het sterven van de partner.

Dit geeft het individu een buitengewoon groot gewicht in de mo-

derne tijd. Dood is niet alleen zo pijnlijk, omdat het het einde is van een individu, maar ook omdat de nabestaande wellicht van dit ene individu afhankelijk is. En hier zien we weer een interessante paradox: juist doordat de betekenis van de ene individu voor de andere zo groot is, kan de één nauwelijks betekenen, wat de ander vindt dat hij zou moeten betekenen. En daaraan gaan veel relaties kapot. Het echtscheidingspercentage is hoog. Dan krijgt men reeds van te voren de sociale en existentiële pijn, waarvoor men zo bang was. Maar wat is het dan, dat de mensen van elkaar verwachten? Niets meer of minder dan dat ze voor elkaar iets van het paradijs op aarde scheppen: 'jij moet me werkelijk gelukkig maken'. In die voor elkaar geconstrueerde paradijselijkheid zoeken mensen over het algemeen de zin van het leven.

### Tijdgebrek

Er zit een enorme spanning in het streven naar paradijselijkheid. Het idee van een paradijs veronderstelt, om te beginnen, een zekere tijdloosheid. Alles moet zijn, zoals het altijd geweest is, en dat ten eeuwigden dage. Maar aan de andere kant is het paradijs per definitie iets, dat niet hier is. Het ligt altijd achter de horizon. Wil men het paradijs op aarde, dan kan men niet zonder het idee van de verbeterbaarheid van de wereld en van vooruitgang. Maar dit idee veronderstelt, anders dan het idee van het paradijs, nu juist een voortgang van de tijd, waarin alles beter kan worden. Dat is ook wat wij westerse mensen spannend vinden en wat deel uitmaakt van onze paradijselijkheid: voortdurende verandering, het voortdurend verleggen van de grenzen. We hebben een lineaire tijdsopvatting. We zoeken ons heil in een voortdurende verdere ontplooiing.

Daarbij zijn we ook nog zeer individualistisch. Ons heil moet een persoonlijk heil zijn. Maar juist als individuen zijn we uiterst vergankelijk. We gaan dood en na twee generaties is iedereen zelfs onze naam vergeten.

*Een perfecte wereld is nooit te bereiken. Immers, het kan altijd nog*

beter. Dat het nog niet beter *is*, komt, in overeenstemming met ons arbeidsethos, omdat we niet voldoende gepresteerd hebben. Maar de tijd om het beter te doen, is aan het verlopen. Daardoor zitten we in voortdurende tijdnoed. Daarom moeten we onze tijd steeds beter gebruiken. Dit verklaart voor een deel de gehaastheid van onze cultuur. Dit wordt uiteraard nog enorm versterkt doordat we ook nog met elkaar moeten concurreren.

Er is een tweede reden, waarom onze paradijselijkheid tot tijdgebrek aanleiding geeft. Het wordt, zoals gezegd, gekenmerkt door zoveel mogelijk beleefd te willen hebben, zoveel mogelijk ervaringen gehad te hebben. Alles wat je wilt bereiken, en dat is zoveel als maar mogelijk is, moet gestopt worden in die korte spanne tijds, die je gegeven is. Alles moet nu, want je leeft maar één keer.

Dit alles klemmt te meer, niet alleen omdat het straks te laat is, maar ook, omdat er straks een oordeel zal zijn. Ieder ogenblik kan er gevraagd worden: wat heb je met je leven gedaan? Had je er niet meer mee kunnen doen? Had je het niet effectiever en efficiënter kunnen besteden?

Eén van de middelen, waarmee moderne Westerlingen trachten het tijdgebrek de baas te worden is het tijdelijke vast te leggen, de tijd te doen stollen in gigantische geheugens. Dat gebeurt op professionele wijze, door geweldige archief-systemen met allerlei databases. Het gebeurt ook door amateurs.

Wie geen eeuwigheid bezit in de betekenis van : voor altijd, die moet alles uit het moment halen. Het moment moet bevredigend zijn, het moment moet eeuwig zijn. Vandaar dan ook, dat Westerse mensen erop uit zijn om van alles en nog wat te vereeuwigen. Voortdurend zijn ze ermee in de weer. De apparaten, die ze hiervoor hebben ontwikkeld zijn van de meest geavanceerde soort, en in de Westerse wereld in principe voor iedereen betaalbaar. Als ergens de techniek geavanceerd is, dan wel hier.

Mensen lopen rond met de meest uitgebreide camera-systemen, die ondanks hun uitgebreidheid buitengewoon compact zijn. Hetzelfde geldt voor hun kleuren video-camera met stereogeluid. Hij past in de zak van de regenjas, maar hij kan de hele wereld vastleggen.

Waarom leggen ze alles vast? Soms om naar te kijken. Om te laten zien. Maar meestal ontbreekt daarvoor de tijd, omdat er alweer een nieuw evenement te gebeuren staat. Het compenseren van ons tijdgebrek is zelf ook weer het slachtoffer van het eeuwige tijdgebrek. We leggen het vast voor later. Waarom voor later? Later weet je niet meer wat wat ook alweer was. Later is er veel te veel om nog naar te kijken. De kans is groot dat veel van wat er wordt vastgelegd op film en video, op dia en geluidsband, later ongezien bij het chemisch afval wordt gedumpt.

Er zouden hier weleens twee dingen aan de hand kunnen zijn: men wil zo graag alles uit het moment halen, dat men er niet alleen gewoon met eigen ogen naar kijkt, maar ook met het kunstmatige oog, om er nog meer uit te halen, meer details te kunnen zien. Je vraagt je wel af, waarom mensen met een camera rondlopen, die meer kwaliteiten heeft dan de bezitter van de camera ooit kan benutten. Maar het gaat hier niet om het talent van de cineast in kwestie, maar om de techniek. De techniek is het medium bij uitstek waarmee we de paradijselijkheid ervaren. Wanneer we het zien door de zoeker van de camera, wordt het extra waar. We intensiveren de werkelijkheid door er met de camera op af te gaan. Hoe volmaakter, hoe geavanceerder, hoe veelzijdiger de camera, des te volmaakter onze ervaring.

Daarnaast wil men het moment vasthouden. Men wil de tijd die ons door de vingers glipt vasthouden. Zo ontstaat er een gigantische archivering, waar niemand wat aan heeft.

Max Weber heeft erop gewezen, hoe tijd in het begin van het kapitalisme schaars en dus duur werd. Tijd is geld. Maar dat was in een tijd, dat de mensen nog in God geloofden, voor wie ze werkten. Wij daarentegen leven in een wereld, waarin we niet alleen van alles tot stand moeten brengen, maar er ook nog van moeten genieten. Niet alleen nuts- maar ook genotsmaximalisatie. Daarbij wordt ook nog eens een onoverzienbaar groot aantal vormen van paradijselijkheid aangeboden. Zeker wie zoveel mogelijk meegemaakt wil hebben weet niet wat de meest efficiënte keuze is. Dit veroorzaakt enerzijds een anomische besluiteloosheid en anderzijds nog meer tijdsdruk.

## Onze eindigheid

Door deze problemen met de tijd wordt het besef van eindigheid in principe zeer goed voelbaar. De existentiële problematiek komt voortreffelijk naar voren. Dat blijkt ook. Het is bijvoorbeeld in de moderne tijd, dat existentiële filosofieën, in breedste zin des woords, van Pascal, via Kierkegaard en Nietzsche tot Heidegger,<sup>17</sup> opkomen. Het is ook in onze tijd, dat er over de tijd en de betrekkelijkheid ervan, op de meest uiteenlopende manieren wordt nagedacht, van Einstein tot Bergson.

Het is ook in de moderne tijd, dat de doodsproblematiek voor het eerst in zijn volle omvang tot de mensen kan doordringen. De uitvinding van de dood en de secularisering, waardoor we geconfronteerd worden met het einde, maakt dat er een veelheid van boeken, zoals dit, geschreven wordt.

Daar staat tegenover dat de mensen te weinig tijd hebben om zich met dit soort problemen bezig te houden.

Er wordt vaak gesuggereerd, dat we in onze tijd de dood verdringen. Als ik zou zeggen: daar hebben we niet eens de tijd voor, dan zou dat als een grapje kunnen worden opgevat. Ik meen dat we de dood niet verdringen, maar dat we onder andere, in het besef dat de dood het einde is, bezig zijn de tijd in te halen. We hebben het gevoel dat er nog een compleet hiernamaals is, dat in enkele jaren verdiend én genoten moet worden.

Maar als we over verdringen willen spreken, dan kunnen we ook nog het volgende zeggen: als men gelooft dat de dood het einde is, waarbij die dood ook nog verbonden is met een definitief oordeel, dan is er ook werkelijk iets, om te verdringen. Dan is er iets dat het leven moeilijk maakt. De existentiële pijn van de dood is nu pas voelbaar. Alle tijden hebben hun manier om aan die existentiële pijn te ontkomen. Wij hebben onze manier: het verzorgingsgetto aan de ene kant, het streven naar paradijselijkheid aan de andere. Je leeft maar één keer en maak er het beste van. Doe je best, werk hard, beteken iets, al was het maar voor jezelf. Haal eruit wat eruit te halen valt. Dat is het streven naar paradijselijkheid. Dat is onze moraal, en

hij staat onmiskenbaar in het teken van de dood. Erachter rijst de dood als het einde onontkoombaar op, als de kolos van Goya. Onmiskenbaar.

Dat is onze tragiek. De dood als het einde heeft de moderne mens aanvankelijk tot utopieën-bouwer gemaakt. Maar zowel deze utopieën zelf als de middelen om ze te bereiken zijn ontoereikend gebleken en hebben tot rampen geleid. Dus maken we er nu maar het beste van. Maar de middelen blijven ontoereikend omdat datgene, wat ermee wordt nagejaagd, achter de horizon blijft: de blijvende gelukzaligheid van het paradijs. Het paradijs is niet hier. We moeten het doen met een vluchtige paradijselijkheid.

Mensen zitten zo in een paradoxale situatie: de middelen die ze hebben zijn niet geschikt voor het doel, dat ze najagen.<sup>18</sup> Wanneer dit het geval is, kan men verschillende dingen doen: men kan zijn middelen relativeren, en men kan de middelen beter, ascetischer toepassen. Dit laatste ligt al jaren in de aard van de Westerse cultuur. Een aantal voorwaarden voor het paradijs op aarde heeft men zo inderdaad geschapen: in de Westerse wereld is nu al lange tijd de armoede beperkt en de levensverwachting is gestegen. Hierdoor werd voor velen het streven naar paradijselijkheid eerst een optie. Maar dit succes heeft zijn grenzen en die grenzen worden nu duidelijk. Er is een toenemend aantal problemen, dat veel mensen het ongemakkelijke vermoeden geeft dat ze op deze manier een collectieve dood tegemoet gaan.

Wanneer deze problemen duidelijk worden, reageert men hierop met meer van hetzelfde. Men schrijft het falen niet toe aan het doel, dat men najaagt en dat onbereikbaar is en ook niet aan de aanpak van de problemen op zichzelf, maar aan de gebrekkige manier waarop deze aanpak is toegepast. Het falen van functionele rationaliteit, heeft dus niet een vermindering en een relativering hiervan, maar juist een vermeerdering en een intensivering tot gevolg. Iets dergelijks geldt voor het verzorgingsgetto. De steeds maar toenemende kosten ervan doet de beleidsmakers zoeken naar mogelijkheden tot een rationelere kostenbeheersing. Het doet hen nauwelijks de juist-



heid van onze aspiraties met betrekking tot verzorging en genezing in twijfel trekken.

Dat is ook niet verwonderlijk. Enerzijds heeft men in de Westerse cultuur geen alternatieven en anderzijds staat alles op het spel: de zin van het leven, die niet meer in het hiernamaals gevonden kan worden.

Het is hier niet de plaats om een diepgaande analyse te geven van onze cultuur. Het enige wat ik hier heb getracht te doen is aanduiden, dat onze cultuur sterk beïnvloed is door ons concept van de dood als het einde.

De levenswijze, die hieruit voortvloeit, bespoedigt volgens sommigen het einde van die cultuur. Als zo de dood als het einde, het einde van het menselijk leven met zich zou meebrengen, dan illustreert dat hoe bitter de ironie van de geschiedenis kan zijn.

## 11. Thanatografie

De dood heeft in onze cultuur een duidelijke plaats. Hij is natuurlijk niet uitgebannen. We hebben hem een plaats gegeven in ons symbolische universum. Hij is het tegendeel van alles waar we voor staan. Hij is datgene, waar wij in onze samenleving tegen zijn. Ziekte en dood is in onze samenleving het symbool geworden van het niets, het kwaad, de chaos, de betekenisloosheid. Daarmee is de dood paradoxaal genoeg zeer betekenisvol. Dood staat voor onze eindigheid. Dat is zijn betekenis. Op de dood moeten we veroveren wat we kunnen. Zo wordt de dood ook een uitdaging, die we met onze technische middelen te lijf gaan. Dat is de betekenis van de dood in de moderne tijd. We maken van de dood een overwinbaar symbool van onze eindigheid. Zo is de dood een negatieve bron van onze hoop: we zullen meer en meer terrein op hem veroveren. Aan de overwinning op de dood met onze technische middelen meten we het succes van onze rationaliteit af. De dood heeft een centrale plaats in ons geloof in vooruitgang.

Dat is de zin van de dood in de moderne samenleving. Te zeggen dat de dood zijn zin verloren heeft of verdrongen wordt, lijkt mij dan ook niet juist. Niet de dood is getaboeëerd, maar het feit, dat onze eindigheid niet met technische middelen overwonnen kan worden. Daarmee is niet ontkend, dat de bepaalde aspecten van de dood zorgvuldig uit het leven van alle dag wordt gehouden. Het falen van onze technologie ten aanzien van de dood moet worden rechtgepraat met een beroep op de mogelijke wetenschappelijke vooruitgang. De pijnlijke aspecten van doden en sterven en rouwen, gaan we graag uit de weg, zoals bijvoorbeeld onze kwaadaardigheid met betrekking tot het eerste en onze onhandigheid ten aanzien van het tweede en het derde. Dat geldt ook voor ons inzicht, op heldere momenten,

dat ons streven naar paradijselijkheid, net als iedere andere oplossing van de existentiële problematiek, betrekkelijk is en op charismatische projecties berust.

Dit soort inzichten zou het leven van alledag, met zijn streven naar paradijselijkheid, te zeer verstoren. Het zou onze tijdelijke zorgeloosheid die we voor eeuwig houden, ernstig in gevaar brengen. We zouden ontregeld raken.

Het feitelijke sterven en het lijden, dat daaraan vooraf gaat, en ruimer nog, alles wat onze illusie van paradijselijkheid te zeer zou kunnen verbreken, is daarom gecompartmenteerd.

Juist deze compartimentering maakt onze heimelijke belangstelling voor sterven en dood buitengewoon groot. Het is negatief charismatisch geladen. Zoals alles wat het tegendeel symboliseert van wat goed is, windt de dood ons op.

Zo is de dood voortdurend aanwezig als iets, dat buiten is of dat anders is: als de chaos. Maar ook als iets, dat althans in potentie beheerst kan worden door de wetenschap. Wat de wetenschap allemaal kan is een dagelijks terugkerend gespreksonderwerp.

Natuurlijk, de wetenschap kan niet alles en het individueel dood gaan komt voor, maar als een probleem van individuen. Het wordt, we hebben dat uitgebreid gezien, slechts in geringe mate ervaren als sociale pijn, tenzij het onze naasten zijn. Het wordt vooral ervaren als geïsoleerde psychische pijn van wie het overkomt. Als het onszelf overkomt is de wetenschap alweer een stuk verder.

De dood is voortdurend aanwezig, bijvoorbeeld in thrillers en detective-films. Maar daar is de dood ook iets, dat anderen overkomt en slechts fictie is.

De dood is ook voortdurend aanwezig in het nieuws op de televisie, daar waar de miljoenen in de derde wereld creperen. Ook dit is allemaal niet hier.

De dood wekt een geweldige nieuwsgierigheid op, en het bevredigen van die nieuwsgierigheid geeft ons spanning, opwinding en bevrediging. Het is de spanning, die iedere regeloverschrijding met zich meebrengt. Men begeeft zich in het ongewisse, maar daarna

keert men terug in het normale, met een versterkt gevoel, dat het normale goed is.

Zo bezien is de dood geen taboe. Het tegendeel is het geval. Zolang de dood op een zekere afstand blijft, kunnen we er niet genoeg van krijgen. Gorer (1965, 169v.) spreekt daarom van de 'pornografie van de dood', en die uitdrukking is klassiek geworden. Toch is zij misleidend. Gorer heeft naast het opwindende vooral ook het heimelijke, het tersluikse, dat aan porno kleeft, in gedachten. Etymologisch gezien, is de term pornografie gekoppeld aan seks. Dat betekent dat er bij pornografie gewoonlijk sprake is van een wil tot identificatie. Men wil, tot op grote hoogte, deel hebben aan waar men door opgewonden raakt. Bij de verhalen over sterven en dood is er daarentegen een wil tot non-identificatie. Ik stel daarom een andere term voor: *thanatografie*. We worden geconfronteerd met sterven, eventueel op een gruwelijke wijze, met de bedoeling, dat we daarna gerustgesteld worden: dit gebeurt hier niet en dit gebeurt ons niet. Wensen we bij porno heimelijk dat het ons wel overkomt, bij thanatografie wensen we normaliter dat het ons bespaard blijft. In die zin is pornografie het tegenovergestelde van thanatografie. Dan is er nog een verschil: bij pornografie wordt die wens niet onmiddellijk vervuld, maar bij thanatografie wél: bij het zien van lijden en sterven hebben we onmiddellijk de ervaring van het niet-ik. Deze wensvervulling geeft een gevoel van macht.

Naast deze functie van geruststelling door non-identificatie heeft thanatografie er nog één. Paradoxaal genoeg is dat de functie van het *memento mori*, van het attenderen op de dood. Beide functies veranderen tijdens het proces van secularisering. Wanneer het sterven afschrikwekkender wordt door het verdwijnen van het perspectief van een hiernamaals, wordt de behoefte aan geruststelling groter. En de *memento mori* functie verandert ook. Waar er een hemel is en een hel, willen allerlei *memento mori* afbeeldingen en verhalen ons aansporen tot meer ethisch gedrag (conform de normen van de kerk), om zo de hel te ontgaan. Maar in een wereld, waarin de dood het einde is, maant het aan tot voorzichtigheid, tot een gezonde levenswijze of tot het nemen van technische maatregelen of het

verrichten van wetenschappelijk onderzoek, waardoor deze manier van sterven in de toekomst vermeden kan worden. Thanatografie bij vliegtuigongelukken bijvoorbeeld, heeft vaak als resultaat dat vliegers, vliegtuigbouwers en luchtvaartmaatschappijen ertoe bewogen worden de veiligheid op te voeren. De thanatografie staat zo ook in dienst van de vooruitgang. Vooruitgang is het vergroten van de paradijselijkheid op aarde. De thanatografie laat duidelijk zien, waar die paradijselijkheid nog niet bereikt is.

Het vooruitgangsgeloof koppelt aan de vrees voor de dood een duidelijke uitdaging, een handelingsperspectief: De thanatografie is daardoor een adequate manier om de vrees voor de dood de baas te worden.

### Een AIDS-campagne

Deze aspecten vinden we terug met betrekking tot AIDS, op het moment dat ik dit schrijf, een belangrijk voorwerp van thanatografie. Dat AIDS dat geworden is, is niet verwonderlijk. Het is een nieuwe, mysterieuze ziekte, die het gebied betreft, waar velen met betrekking tot de paradijselijkheid hun zinnen op hadden gezet: een ongebreidelde seksualiteit. Daarbij treft de ziekte vooral nog homoseksuelen, drugverslaafden en hetero-seksuele Afrikanen. Dat maakt, anders dan bijvoorbeeld bij kanker of auto-ongelukken, voor een grote meerderheid in de Westerse Wereld een non-identificatie mogelijk. Daardoor kan men zonder echt bang te zijn de dood en het verderf, dat de ziekte om zich heen zaait, gadeslaan. En het geeft ook nieuwe hoop met betrekking tot de wonderen van de medische research.

Ik besluit daarom mijn essay met de analyse van enkele slogans die in 1990 in Nederland gebruikt werden in een geldwervingscampagne:

*ACCEPTEREN WE EEN LEVEN WAARIN WE ALS DE DOOD  
VOOR DE LIEFDE MOETEN ZIJN?*<sup>19</sup>

*Zolang er geen medicijn is, blijft aids als een zwaard van Damocles  
boven de liefde hangen.*

*Daarom mogen we niet rusten voor we de race tegen aids gewonnen  
hebben. En dat kost tijd. Maar ook geld. Hoe meer hoe beter. En hoe  
eerder hoe beter.*

*AIDS FONDS GIRO 8957*

Deze tekst die ons in het jaar 1990 geheel of gedeeltelijk vanuit kranten, tijdschriften en folders, maar ook vanaf reclamezuilen in het gezicht werd geslingerd, zegt zoveel over de houding tegenover lijden en dood in onze samenleving, dat het jammer zou zijn hem niet uitgebreid te analyseren. Daarbij onthult hij duidelijk het religieuze karakter van onze angst voor aids en onze houding tegenover het medisch bedrijf.

Reclameteksten geven een duidelijk, bijna ideaal-typisch beeld van een cultuur, dankzij de overdrijving, die hun belangrijkste stijlkenmerk is. Reclamemakers proberen op de leefwereld van het grote publiek aan te sluiten, en dat publiek tevens te fascineren. Wanneer dit niet lukt keren reclameteksten niet terug of wordt er in het openbaar tegen geprotesteerd. De aangehaalde tekst is in latere jaren teruggekeerd.

Om te beginnen kan men zich afvragen waarom *wereld* erbij gehaald moet worden. Dat lijkt niet zakelijk. Het gaat om een ziekte. Alternatief: accepteren we een ziekte waardoor we als de dood voor de liefde moeten zijn? Een dergelijke tekst is fletser. Hij moet de breedheid van perspectief ontberen en spreekt daarom minder aan. De tekst, zoals hij er feitelijk staat impliceert, dat het niet zozeer de ziekte is die interessant is, maar de wereld waarin wij leven, die door deze ziekte minder paradijselijk is geworden.

Interessant is de vraag, of we een bepaalde wereld accepteren. Hier is de wereld, anders dan in vele andere wereldbeelden, niet gezien als iets, wat men te nemen heeft, hetzij als een geschenk, hetzij als een last. Hij wordt gezien als iets dat men al of niet kan accepteren.

Alsof je de ober met een fles wijn naar de keuken terugstuurt. Deze wereld bevalt ons niet, we maken er dus iets beters van. Het is daarbij ook nog de bedoeling dat we dat zelf doen. Door middel van onze wetenschap moeten we de ongerustheid die is ontstaan door het tegenvallen van de paradijselijkheid herstellen. De wetenschappers kunnen dit antropocentrische voluntarisme alleen waarmaken als ze financieel worden gesteund.

De reclamemakers hebben gelijk: het gaat hier niet om het bestrijden van een ziekte. Het gaat hier om het herstel van een illusie van een paradijselijke wereld, waarin de liefde geen enkel probleem vormt.

Zo'n wereld is natuurlijk onbestaanbaar. Mensen zijn altijd bang voor de liefde. Totdat goede anticonceptiva waren uitgevonden, waren de mensen vaak bang voor de liefde om puur biologische redenen. Er kon altijd een zwangerschap uit voortkomen, en vaak was die zeer ongewenst. Tot de ontdekking van de antibiotica hoorde besmetting met een slepende, op de lange duur dodelijke ziekte tot de mogelijkheden. De anticonceptiva en de antibiotica hebben, tot de komst van AIDS, deze angsten doen afnemen, maar niet doen verdwijnen. Altijd bestond de kans, om maar eens een voorbeeld te noemen, dat je op het moment suprême geen voorbehoedsmiddelen kon krijgen. Veel mensen zijn daarbij bang voor hun eigen seksuele impulsen, die hen in sociale moeilijkheden kunnen brengen. Problemen van jaloezie, seksueel geweld, incest: de medische wetenschap kan deze problemen niet oplossen. Er zullen altijd zeer veel mensen bang voor de liefde moeten zijn, zoals er ook grote groepen monogaam levende mensen met een laag libido nooit bang voor de liefde hoeven te zijn.

Natuurlijk kun je binnen een reclaimslogan dit soort nuanceringen niet verwachten. Niettemin is deze slogan veelzeggend. Hij staat voor het geloof dat de medische research paradijselijkheid kan brengen. Hij tovert ons een onbestaanbaar heil voor. Het is in dit licht interessant dat de copywriters de uitdrukking 'als de dood' gebruiken in plaats van 'bang': een verwijzing naar het dodelijke karakter van de ziekte AIDS, en ook een verwijzing naar de aard

van onze doodsangst. De combinatie leert ons, dat we in feite een wereld niet accepteren, waarin de dood (het symbool van onze eendigheid) bestaat, en al helemaal niet, als die door de liefde (centraal in onze paradijselijkheid) wordt veroorzaakt.

AIDS is een ziekte waarnaar de gemiddelde hetero-seksuele West-Europeaan met een even gerust hart kan kijken als naar de uitgeleerde baby's van hongerend Afrika: dit zijn wij niet. Beide vormen geen onmiddellijke concrete bedreiging, maar een verre en abstracte. De meeste mensen worden vooralsnog niet door AIDS bedreigd. AIDS is voor hun slechts een symbool van het abstracte kwaad (vgl. Sontag, 1989). Hier is niet onze eigen paradijselijkheid in het geding, maar het ideaal van een wereld, die anders zou moeten zijn dan hij feitelijk is. AIDS moet overwonnen worden, net als de honger in de derde wereld, omdat een dergelijk kunststukje ons geloof in de wetenschappelijke almacht om het heil te brengen, zou vergroten. Bij het overwinnen van AIDS zou de symbolische waarde verreweg het belangrijkste zijn.

De toelichtende tekst, waarin we zinnen vinden die refereren aan slogans uit parallelle campagnes, lijken een these, dat AIDS een symbolische of bijna religieuze betekenis heeft, te ondersteunen: *neem de strijdbijl op tegen het zwaard van damocles en: de race tegen aids heeft sponsors nodig*, zo luiden die slogans. Een zwaard van Damocles is het oude Griekse symbool bij uitstek van onzekerheid. Wat hier gesuggereerd wordt, is dat er een medicijn bestaat, dat aan onzekerheid een einde zou kunnen maken.

De aanbevolen benadering van de ziekte wordt voorgesteld, door de reclamejongens, als een race en als een strijd. Met andere woorden, onzekerheden, zoals ziekten, zijn geen existentiële feiten, die nu eenmaal bij het leven horen, maar mededingers, die men er in een race uit kan lopen, die men in een strijd kan verslaan.

*En dat kost tijd.* Vervolgens komt men in de tekst op het onderwerp, waarom het gaat. Dat werd tijd, want we zijn tenslotte nog slechts één regel van het gironummer verwijderd: het kost ook geld. En dan maken de reclamejongens een fout: *Hoe meer hoe beter.* Het staat



er. Wat ze bedoelen is: hoe meer geld we krijgen, hoe beter. Maar er staat: hoe meer geld het kost, hoe beter. Veel doet het er niet toe. De mensen lezen over een dergelijke onnauwkeurigheid wel heen, en begrijpen wat er bedoeld wordt. Maar wat we, door deze *slip of the pen*, bijna gesuggereerd krijgen, is dat de voerders van deze campagne zoveel mogelijk geld willen, niet om de ziekte te verslaan, maar om aan het verslaan van de ziekte te verdienen.

Deze *slip of the pen* kan ons daarop attenderen. Maar de geweldig dure propaganda campagne had dat ook al gekund. Hier speelt het grote geld. Het medisch regime is een eerste klas economische factor. Wat dat betreft verschilt het niet van het militaire regime, die ons ook beschermt tegen het kwaad. Onze hoop, en ons geloof, en onze verdediging tegen de dood is nu eenmaal, zoals in iedere samenleving, een kostbare aangelegenheid.

Augustus 1992

## Noten

- 1 Dat is bijvoorbeeld wat Becker doet binnen het kader van een psycho-analytische benadering (Becker, 1973).
- 2 Het metafysische beeld van de heroïsche mens. Het is het ideaal dat Nietzsche en Camus overeind wilden houden. De mens die de 'moed heeft om te zijn' (Tillich, 1952), die een Sein-zum-Tode (een zijn-ten dode) (Heidegger, 1927) is, ligt zonder meer ten grondslag aan mijn denken. Maar dit beeld is mij te weinig historisch, te weinig sociologisch en vooral: te weinig feitelijk om *zonder meer op voort te borduren*.
- 3 Ook in deze overstelpende hoeveelheid literatuur wordt vaak geklaagd dat de dood een taboe zou zijn en verdrongen wordt. Dit ontlokt aan de bibliograaf Simpson de volgende ironische ontboezeming: De dood is 'het slechtst bewaarde geheim; het is zo'n onbespreekbaar taboe, dat er op dit moment 750 boeken verkrijgbaar zijn, die vaststellen, dat we de dood ontkennen en verwaarlozen' (Simpson, 1979, vii). Sindsdien is de literatuur veelelvoudig.
- 4 Max Weber sprak, wanneer de betekenis voor de cultuur van een enkel fenomeen werd bestudeerd, van 'Kulturbedeutung' (1968, 146v.). Daar gaat het dus om in dit boek.
- 5 *Pijn* moet hier opgevat worden in de breedste betekenis van het woord. Ik hanteer het als synoniem voor *lijden*.
- 6 Op het moment dat dit geschreven wordt lijkt dit snel te veranderen. Steeds vaker is er sprake van palliatieve (verzachtende, toedekkende) therapie.
- 7 Men kan twisten over de vraag of de terminologieën, die dit soort filosofen hiervoor gebruikt, zoals het Zijn, het Niets, de Vrijheid, Onsterfelijkheid, sporen met wat ik hier beschrijf. Deze begrippen hebben, bovenop wat ik hier beschrijf, een mystieke meerwaarde, waaraan ze vaak hun aantrekkelijkheid ontleen.
- 8 Ik poog hier in enkele bladzijden te beschrijven, wat ik elders (Ter Borg, 1991) op een zeer uitgebreide manier heb uiteengezet in een meer uitgewerkte terminologie.
- 9 Nassehi en Weber (1989, 19v) laten zien dat de waarneming van de dood niet noodzakelijk hoeft te leiden tot de conclusie van de eigen sterfelijkheid. Bij dieren, die alleen angstprikkels kennen, die gekoppeld zijn aan bepaalde vormen van gevaar, zal dit het geval zijn; bij mensen is de angstprikkel nu juist gerelateerd aan het voorstellingsvermogen.
- 10 Dit apart zetten wordt door sommige auteurs, bijvoorbeeld Durkheim, Otto, Eliade, als *het* kenmerk van het heilige gezien.
- 11 Michel Foucault beschrijft, overigens zonder op de identificatie de nadruk te leggen hoe bij openbare terechtstellingen de identificatie van het publiek ver-

schoof naar de slachtoffers. Dit leidde er zelfs toe, dat de veroordeelden werden vrij gelaten en het leven van beulen en rechters gevaar ging lopen. Het was daarna snel afgelopen met openbare terechtstellingen (1979, 61v.).

- 12 De toenmalige student K. van der Velde, heeft mij destijds op het bestaan van deze therapeutische techniek gewezen.
- 13 De term is van De Swaan (1985) en is zeer effectief, vooral waar hij laat zien hoe de medische controle zich uitstrekt over een steeds groter deel van de samenleving. Dit spoot met Foucault, die tracht te laten zien dat de religieuze controle in de moderne tijd is vervangen door een medische (Turner, 1987, 19).
- 14 Dit is in feite het eindpunt van de ontwikkeling die met het eerste snijden in lijken in de Renaissance begon.
- 15 Ik kies de term *getto*, overigens alleen voor mijn argumentatie hier, omdat dit begrip de juiste elasticiteit heeft voor waar ik heen wil. Een *getto* (genoemd naar een wijk in Venetië waar veel joden woonden) is een wijk, waarin mensen zijn ondergebracht die qua cultuur afwijken van de dominante meerderheid, en zo een anomalie vormen. Het *getto* kent vele gradaties van samenlevingsvormen: van een bijna idyllisch op tolerante wijze naast elkaar bestaan van verschillende culturen, waarbij men vrij is het *getto* in en uit te lopen, tot het barbaarse opsluiten van een andere bevolkingsgroep met het doel hem dood te hongeren, waarvan het *getto* van Warschau het sinistere symbool geworden is. (Onnodig te zeggen dat deze uiterste variant in Nederland momenteel niet bestaat.) Die veelheid van gradaties en het culturele aspect deden mij het woord *getto* prefereren boven 'quarantaine', dat te veel medische connotaties heeft. Daar komt nog bij, en dat is voor mijn betoog ook van belang, dat het *getto* altijd een zekere charismatische aantrekkingskracht heeft gehad op wie er een vreemdeling is.
- 16 Ik gebruik liever de term compartimentering dan 'verdringing', zoals zo vaak gebeurt. Compartimentering is een wat preciezere term. Bovendien is de term verdringing ongeschikt, omdat er niet mee verklaard kan worden, hoe het kan dat er in onze samenleving zoveel en op zoveel manieren, over de dood gesproken wordt. De dood is niet verdrongen. Hij is overal aanwezig, in films, in onze gesprekken over medische kwesties etc. Er moet alleen op een bepaalde manier over gesproken worden.
- 17 Het duidelijkst is hier Heidegger (1972). Hij verabsoluteert in feite de culturele situatie die ik probeer te schetsen. Voor hem is de menselijke existentie iets wat afhankelijk is van individuele keuzen, en dit doet de mens oog in oog met de dood.
- 18 Dit is een paradox, die volgens Max Weber al inherent is aan de protestantse ethiek: de manier waarop men daarin God dient, maakt dat men God uit het oog verliest.
- 19 Van alle teksten, die het publiek vanaf het AIDS-front bereiken, is deze tekst het meest pregnant. Dat geldt voor de fondsenwervings-propaganda, maar het geldt zeker voor het voorlichtingsmateriaal voor sero-positieven en AIDS-patiënten. Dat laatste is ook hard, maar het is daarbij zakelijk en no nonsense. Toch, een tekst kan nooit zo no-nonsense zijn, dat allerlei vooronderstellingen van de cultuur, waaruit zij afkomstig is, er niet in zijn terug te vinden. Het geloof in de vooruitgang, waaraan wij hoop ontleen, komt bijvoorbeeld tot uiting in het feit dat AIDS niet wordt aangeduid als een ziekte, waarvoor geen

geneesmiddel bestaat, maar als een ziekte, waarvoor *nog* geen geneesmiddel bestaat. Opvallend is ook, dat de ziekte 'gevaarlijk' en 'ongeneeslijk', maar slechts zelden 'dodelijk' genoemd wordt. Over de dood en de laatste fase van de ziekte wordt overigens in het materiaal dat wij (een kleine onderzoeksgroep, bestaande uit de studenten Kees de Groot, Henriëtte Martens, Karin Schellekens en ik) in 1990 van het AIDSFONDS toegestuurd hebben gekregen, slechts eenmaal gesproken.

## Geraadpleegde literatuur

- ADRIAANSENS, H.P.M. en A.C. ZIJDERVELD, 1981, *Vrijwillig initiatief en de verzorgingsstaat*, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- ARIÈS, P. en G. DUBY, Red., 1987-1990, *Geschiedenis van het persoonlijk leven*, I – V, Amsterdam: Agon.
- ARIÈS, P., 1975, *Met het oog op de dood*, Amsterdam: Wetenschappelijke uitgeverij.
- ARIÈS, P., 1982, *The Hour of our Death*, New York: Vintage.
- ARIÈS, P., 1987, *Het beeld van de dood*, Nijmegen: Sun.
- BAUDRILLARD, J., 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Gallimard.
- BAUMAN, Z., 1989, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- BECKER, E., 1973, *The Denial of Death*, New York: The Free Press.
- BERG, J.H. VAN DEN, 1961, *Het menselijk lichaam*, 2 dln., Nijkerk: Callenbach.
- BERGER, P.L. en T. LUCKMANN, 1967, *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday.
- BONEKAMP, A.L.M., 1980, *Ouders van ernstig zieke en stervende kinderen*, Meppel: Boom.
- BORG, M.B. TER, 1991, *Een uitgewaaierde eeuwigheid*, Baarn: Ten Have.
- BOUTHOU, G., 1970, *Traité de Polémologie*, Paris: Payot.
- BRAAK, H. VAN DE, 1979, *De dood incognito*, Rotterdam: Kooyker.
- BRAIN, J.L., 1979, *The Last Taboo*, New York: Anchor.
- BRANDON, S.G.F., 1967, *The Judgement of the Dead*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- DANTZIG, A. VAN, 1992, De angst voor lijden en de dood, in: *Cicero* 11, 15/6.

- DAVIES, D., 1991, Cremation Research Project, in: *Pharos International* 57,1.
- DELUMEAU, J., 1978, *La peur en Occident*, Paris: Fayard.
- Dood en begraven, sterven en rouwen, 1700-1900*, 1980, Tentoonstellingscatalogus, Utrecht: Centraal Museum.
- DOUGLAS, J.D., 1970, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton: Princeton University Press.
- DOUGLAS, M., 1976, *Wereldbeelden*, Utrecht: Spectrum
- DOUGLAS, M., 1976, *Reinheid en Gevaar*, Utrecht: Spectrum.
- DUNNING, A.J., 1981, *Broeder ezel*, Amsterdam: Meulenhoff.
- DURKHEIM, E., 1960 (1897), *Le suicide*, Paris: PUF.
- DURKHEIM, E., 1985 (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- DURLACHER, G.L., 1991, *De zoektocht*, Amsterdam: Meulenhoff.
- ELIADE, M., 1959, *The Sacred and the Profane*, New York: Harcourt, Brace, Janovitch.
- ELIAS, N., 1971, *Wat is sociologie?*, Utrecht/Antwerpen: Spectrum
- ELIAS, N., 1984, *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd*, Amsterdam: Meulenhoff.
- EYNDEN, T. VAN DEN, M. KABEL, J. PETERS, J. SLOOT, 1973, Sociologen over doodsproblematiek, een literatuuroverzicht, in *Mens en Maatschappij* 48/4.
- FOUCAULT, M., 1973, *The Birth of the Clinic*, New York: Vintage.
- FOUCAULT, M., 1979, *Discipline and Punish*, New York: Vintage
- FRANKE, H., 1985, *De dood in het leven van alledag*, Den Haag: Nijgh en Van Ditmar.
- GAGE, D. en J. VAN ZOELLEN, 1990, Kunnen vitaminen kanker voorkomen? in: *Intermediair*, 26,39, 1990.
- GIRARD, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, Pluriel.
- GIRARD, R., 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset/Le Livre de Poche.
- GIRARD, R., 1986a, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen: Kok Agora.
- GIRARD, R., 1986b, *De zondebok*, Kampen: Kok.
- GLASER, B.G. en A.L. STRAUSS, 1973, *Besef van de naderende dood*, Alphen aan den Rijn: Samsom.

- GOFF, J. LE, 1981, *La naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard.
- GOFF, J. LE, 1987, *De woekeraar en de hel*, Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- GOLDMANN, J., 1959, *Le dieu caché*, Paris: Gallimard.
- GORER, G., 1955, The Pornography of Death, in: *Encounter*, 5, 51-58.
- GORER, G., 1965, *Death, Grief and Mourning*, London: The Cresset Press.
- GROETHUYSEN, B., 1978 (1927), *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich I*, Frankfurt: Suhrkamp.
- HARRIS, M., 1977, *Cannibals and Kings*, New York: Vintage.
- HEIDEGGER, M., 1972 (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer.
- HILHORST, H., 1983, Als de dood voor de dood, een sociologische belichting van sterven en dood in de hedendaagse samenleving, in: *Mens en Maatschappij*, 58/3.
- HOFSTEDE, P., 1979, De uitvinding van de dodelijke dood; een cultuursociologische verkenning, in: BRAAK, H. VAN DE, *De dood incognito*, Rotterdam: Kooyker.
- HUIZINGA, J., 1969, *Herfsttij der middeleeuwen*, Haarlem: Tjeenk Willink.
- ILLICH, I., 1977, *Limits to Medicine*, Harmondsworth: Penguin.
- JAGER, O., 1984, *De dood in zijn ware gedaante*, Baarn: Ten Have.
- KAPTEIN, R. en P. TIJMES, 1986, *De ander als model en als obstakel*, Kampen: Kok Agora.
- KLINK, J., 1989, *Het onbekende venster*, Baarn: Ten Have.
- KNIPPENBERG, M.P.J. VAN, 1987, *Dood en religie*, Kampen: Kok.
- KÜBLER-ROSS, E., 1969, *Lessen voor levenden, gesprekken met stervenden*, Baarn: Ambo.
- LIFTON, R.J., 1967, *Boundaries*, New York: Random House.
- LIFTON, R.J., 1974, *Living and Dying*, New York: Praeger.
- LIFTON, R.J. en E. MARKUSEN, 1990, *The Genocidal Mentality*, New York: Basic Books.
- MATSE, J., 1977, *Het laatste kwartier*, Meppel: Boom.

- MCDANNELL, C. en B. LANG, 1991, *De hemel, een aardse geschiedenis*, Haarlem: Gottmer.
- MILGRAM, S., 1975, *Grenzeloze gehoorzaamheid*, Utrecht: Bruna.
- MORIN, E., 1970, *L'homme et la mort*, Paris: Seuil.
- MUCHEMBLED, R., 1990, *De uitvinding van de moderne mens*, Amsterdam: Contact.
- NASSEHI, A. und G. WEBER, 1989, *Tod, Modernität und Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- NIEKERK, W. VAN en L. VAN DER SPLINTER, RED., 1987, *Vechten tegen de dood?*, Leiden: Studium Generale RUL.
- OHLER, N., 1990, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München und Zürich: Artemis.
- OTTO, R., 1922 (8), *Das Heilige*, Breslau: Trewent und Granier.
- PRÖPPER, H. en MARGREET JANSEN, 1991, *Het zwaard van de krab*, Amsterdam: Prometheus.
- RICHARDSON, R., 1987, *Death, Dissection and the Destitute*, London and New York: Routledge & Kegan Paul.
- SCHEPERS, R.M.J. en A.C. NIEVAARD, 1990, *Inleiding in de medische sociologie*, Leiden: Stenfort Kroese.
- SCHERER, G., 1979, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SILVERSTEIN, A., 1981, *De overwinning op de dood*, Amsterdam/Brussel: H. Meulenhoff.
- SIMPSON, M.A., 1979, *Dying, Death and Grief, A Critically Annotated Bibliography*, New York and London: The Plenum Press.
- SONTAG, S., 1978, *Illness as a Metaphor*, New York: Farrar, Strass & Giroux.
- SONTAG, S., 1989, *Aids en zijn beeldspraken*, Baarn: Anthos.
- SPRUIT, R., 1986, *De dood onder ogen*, Houten: De Haan.
- SWAAN, A. DE, 1985, *Het medisch regime*, Amsterdam: Meulenhoff.
- THIADENS, A., 1979, *Ziekenhuisdood: over sterven en stervensbegeleiding*, in: BRAAK, H. VAN DE, *De dood incognito*, Rotterdam: Kooyker.
- THOMAS, L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris: Payot.



- TILLICH, P., 1952, *The Courage to Be*, New Haven: Princeton U.P.
- TOLSTOI, L.N., 1970, De dood van Ivan Iljitsj, in: *Verzamelde werken II*, Amsterdam: Van Oorschot.
- TOLSTOI, L.N., 1966, Heer en knecht, in: *Verzamelde werken VI*, Amsterdam: Van Oorschot.
- TROELTSCH, E., 1922, *Die Soziallehren der christlichen Krichen und Gruppen*, Gesammelte Schriften I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- TURNER, B.S., 1987, *Medical Power and Social Knowledge*, London etc.: Sage.
- VERNON, G.M., 1970, *Sociology of Death*, New York: The Ronald Press Company.
- VOVELLE, M., 1974, *Mourir autrefois*, Paris: Gallimard/Julliard.
- VOVELLE, M., 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris: Gallimard.
- WEBER, M., 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, (Die protestantische Ethik), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M., 1968, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WOUTERS, C., 1989, Sterven en voortleven in Nederland vanaf 1930, in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 16/3.
- ZIEGLER, J., 1975, *Les vivants et la mort*, Paris: Seuil.
- ZIJDERVELD, A.C., 1972, *The Abstract Society*, Harmondsworth: Pelican.
- ZIJDERVELD, A.C., 1973, *De theorie van het symbolisch interactionisme*, Meppel: Boom.

Van Ter Borg eveneens bij Ten Have:

*Een uitgewaaierte eeuwigheid  
het menselijk tekort in de moderne cultuur*

Het menselijk tekort, het existentiële probleem, het harde feit dat mensen falen, lijden en uiteindelijk sterven, wordt in de moderne tijd steeds minder gecompenseerd door een religie met God en een hemel. De levensfilosofieën, die zich als alternatief aanboden, hebben de religie nooit werkelijk op grote schaal kunnen vervangen. Toch blijft 'la contition humaine' een keiharde realiteit. De vooruitgang van de medische wetenschap en van de techniek maakt geen einde aan de menselijke sterfelijkheid en feilbaarheid. Maar als dat zo is, welke oplossingen heeft men dan voor de existentiële problematiek?

Welke die oplossingen zijn, is in de moderne tijd niet erg gemakkelijk vast te stellen. Het antwoord op de vraag naar de zin van het leven is uitgewaaiert over van alles en nog wat, van het arbeidsethos en de carrière tot het kijken naar vijf televisieschermen tegelijk met de afstandsbediening; van de bedrijfscultuur tot het dragen van kleding met opvallende logo's en leuzen; van het vergoddelijken van politieke leiders en leerstellingen tot het uitbundig consumeren van de meest recente industrie-producten.

Deze uitwaaiering neemt echter niet weg, dat de beantwoording van de existentiële vraag in een aantal opzichten hetzelfde is gebleven. De menselijke verbeeldingskracht blijft de centrale rol spelen. Geloof blijft onontbeerlijk, of het nu gaat om het geloof in een hiernamaals of in materiële vooruitgang.

Dit alles wordt in *Een uitgewaaierte eeuwigheid* op wetenschappelijk gefundeerde wijze bestudeerd en zeer leesbaar gepresenteerd. Het boek is daarbij gelardeerd met voorbeelden uit literatuur, muziek en kunst, die essaytjes op zich vormen, en waarin onder anderen Kafka, Conrad, Kundera, Mozart, Wagner, Bob Dylan, Picasso en Mondriaan als illustratie dienen.

*'Erudiet, ontspannen en zeer helder geschreven.'*

Frans Maas in *De Bazuin*

*'Een vrij onconventionele, theoretisch belangrijke studie.'*

Prof. dr. G. Dekker in *Prisma*

*'Een spannend geschreven boek, van het begin tot het eind meeslepend. Het geeft een verfrissende kijk op zaken waar we wellicht tot nu toe met angst en argwaan tegenover stonden. In één woord: geweldig.'*

De Heraut

*'Een belangwekkend boek, waarmee de sociologie van godsdienst en levensbeschouwing nog jaren vooruit kan.'*

Dr. Hijme Stoffels in *Sociologische Gids*

*'Het getuigt van lef nu eens niet met de zoveelste detailstudie te komen maar met een allesomvattende theorie.'*

Dr. Koert van der Velde in *Trouw*