



Thomas Macho
Het leven is
onrechtvaardig

Thomas Macho

Het leven is
onrechtvaardig

Vertaald door Geertjan de Vugt

Klement

Bij de productie van dit boek is gebruikgemaakt van papier dat het keurmerk Forest Stewardship Council® (FSC®) draagt. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Ook is het papier 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt.



www.uitgeverijklement.nl

Oorspronkelijk verschenen onder de titel *Das Leben ist ungerecht*

© 2010 Residenz Verlag GmbH, Salzburg – Wien

© Nederlandse vertaling: Uitgeverij Klement, Utrecht, 2017

Alle rechten voorbehouden.

Vertaling: Geertjan de Vugt

Ontwerp omslag: Geert de Koning

Layout en dtp: Gewoon Geertje

ISBN paperback 978 90 8687 210 7

ISBN e-book 978 90 8687 211 4

NUR 730

Inhoud

Voorwoord bij de Nederlandse vertaling	7
Voorwoord	11
De grenzen van rechtvaardigheid	15
Pascals moderniteit	41
Et exspecto	73
Nawoord	99
Noten	101

Voorwoord bij de Nederlandse vertaling

De explosiviteit van de debatten over sociale ongelijkheid en onrechtvaardigheid heeft zich sinds de eerste publicatie van mijn gedachten in 2010 enorm verhevigd: niet alleen door de verergering van de internationale financiële en schulden crisis, maar ook door het begin van de gewapende conflicten in Syrië (sinds 2011) en in Oekraïne (sinds 2014). Zij worden vaak ten onrechte als ‘burgeroorlogen’ gezien, ofschoon zij door talrijke buitenlandse machten aangewakkerd en letterlijk ‘bestookt’ worden. Niet in de laatste plaats hebben migratiestromen het vraagstuk van de rechtvaardigheid van het leven opnieuw opgeworpen. In Europa bezweren rechts-populistische partijen een zogenaamde ‘vluchtelingen crisis’; dit begrip is uitermate pijnlijk, omdat het niet slaat op de oorlogen, hongersnoden of instortende staten en infrastructures, maar op migratiestromen in de rijke staten van Europa – alsof de ‘crisis’ niet bestaat uit het feit dat sinds 2014 meer dan tienduizend vluchtelingen in de Middellandse Zee verdronken zijn, maar uit de vluchtelingen die daadwerkelijk in Italië of Griekenland aankomen.

Meer dan dertig jaar geleden – er staken nog geen vluchtelingenboten de Middellandse Zee over – schilderde de Amerikaanse kunstenaar Eric Fischl een groot, realistisch tweeluik, dat nu in het New Yorkse Witney Museum of American Art hangt. Het verschil tussen de stemmingen van beide beelden kon niet groter zijn. Het linkerdoek toont een strandscène met een blanke motorbootbestuurder en een naakte vrouw, die op een luchtbed ligt te zonnen; het water is kalm, de hemel blauw. Op het rechterdoek lijkt er een storm te woeden, de lucht is donker, de zee beweegt. We zien hoe een groep van donkere mannen en vrouwen elkaar uit de zee sleuren. Het doek is ontstaan naar aanleiding van een foto, waarop vluchtelingen uit

Haïti te zien zijn die net op de kust van Florida aankomen. De composities van beide doeken spiegelen elkaar: naakte, liggende lichamen op de voorgrond, en de grenzen tussen de lucht en de zee lopen op dezelfde hoogte. Een jongen in een wit T-shirt die in zijn neus peutert, spiegelt zich in een eveneens in het wit geklede man die, met een ontzette gezichtsuitdrukking, zijn armen hulpeloos lijkt uit te steken. Het linkerdoek toont een familie op strandvakantie in Haïti; het rechterdoek toont mensen die hun leven hebben gewaagd om van datzelfde eiland weg te vluchten. *A Visit To / A Visit From / The Island*: ontspanning correspondeert in dit beeld met uitputting. Het tweeluik confronteert niet alleen rijk met arm, wit met zwart, maar ook de migratiestroom van het toerisme met die van de vlucht.

In zijn meest recente boek *Homo Deus* (2016) heeft de Israelische universeel historicus Yuval Noah Harari overtuigend aangetoond dat we sinds enkele decennia de apocalyptische ruiters van voorbije periodes – honger, ziekte, oorlog en dood – succesvol hebben bestreden. In de eerste twee decennia van de eenentwintigste eeuw sterven beduidend meer mensen aan overgewicht dan aan honger, en meer mensen sterven vrijwillig door zelfmoord dan door oorlogen en geweld. Voor deze overwinning op de apocalyptische ruiters voert Harari nog een ander argument aan: in voorbije periodes zagen de mensen ziektes, honger en oorlogen als de uiting van een hogere macht, als het noodlot, de natuur of de woede van god. Vandaag de dag zien we deze gebeurtenissen juist als vanzelfsprekende resultaten van menselijke fouten die gecorrigeerd moeten worden: als effecten van politiek mislukte strategieën, economische handelingen (zoals de wapenhandel), te laat gekomen hulpmaatregelen of ecologisch fatale ingrepen en beslissingen. Het populaire sleutelwoord van het Antropoceen betekent in het kort: wanneer er ergens apocalyptische ruiters galopperen, zijn het in de regel juist wijzelf die de teugels in handen hebben. Wij zijn de ruiters en wij kunnen de rit ook stoppen. In plaats daarvan worden echter in Silicon Valley miljarden in onderzoek naar langer leven geïnvesteerd, dromend van een weten-

schappelijk gerealiseerde 'onsterfelijkheid', die slechts een fractie van welgestelde mensen toegestaan kan worden. Niet zonder bitterheid resumeert Harari: 'The writing is on the wall: equality is out – immortality is in' ('De teerling is geworpen: gelijkheid is uit, onsterfelijkheid is in').¹ Of het daarbij zal blijven? Of het daarbij blijven kan?

Het is hoogst onwaarschijnlijk dat de vraagstukken van gelijkheid en rechtvaardigheid – met alle kortetermijnsuccessen van het neonationalisme en het rechts-populisme – weer van de agenda zullen verdwijnen. Ook de digitale globalisering heeft onze perceptie veranderd. Weliswaar wordt ons historisch bewustzijn regelmatig door talrijke herdenkingen gestimuleerd, tegelijkertijd echter dienen die jubilea, die maar al te vaak in spektakel veranderen, eerder als een markering en structurering van het heden, dan als een verdieping van de culturele herinnering. Machtiger dan de herinneringsimperatief werkt een synchronistisch bewustzijn dat door de alomtegenwoordigheid van de media en sociale netwerken voortdurend wordt versterkt en gescherpt. De dominantie van het synchronistisch bewustzijn manifesteert zich in het bijzonder in de steeds terugkerende vraag van wat er, terwijl ik in het café zit, precies in de wereld gebeurt: in de oorlogstheaters van Syrië, het nabije Oosten, Afrika of Oekraïne. We stellen onszelf niet meer de vraag of wij het wellicht beter hebben dan onze grootouders; veeleer zien we iedere dag hoe vele mensen het op hetzelfde moment veel slechter vergaat dan onszelf. Iedere blik op een smartphone wijst ons op ongelijkheid; ieder bericht brengt ons de boodschap: *het leven is onrechtvaardig*.

Ik dank Uitgeverij Klement die deze publicatie mogelijk heeft gemaakt; en boven alles dank ik de vertaler, Geertjan de Vugt, die mij zijn vertaling na afloop van mijn afscheidscollege aan de Humboldt-Universität in Berlijn, aan de vooravond van mijn 64e verjaardag, als een geweldig, onverwacht geschenk heeft overhandigd.

Wenen, april 2017

Voorwoord

'Life is unfair. And it's not fair that life is unfair,' aldus de ecofilosoof en anarchist Paul Abbey. Het citaat circuleert wijdverbreid op het internet. Nog voor het begin van de Vietnamoorlog zou ook de toenmalige president van de Verenigde Staten, John F. Kennedy, gezegd hebben: 'Sommige mannen worden gedood in de oorlog, anderen raken gewond en sommigen komen nooit buiten hun eigen land. *Life is unfair.*' Kortom: 'Pourquoi la vie est injuste?', 'Das Leben ist nicht fair', 'C'est la vie', 'La vita non è giusta', 'Das Leben ist ungerecht', '¿Porqué la vida es tan injusta?', 'Waarom is het leven zo onrechtvaardig?' Dergelijke vragen en zinnen zijn alomtegenwoordig; als een diepe zucht becomingentariëren ze de dagelijkse tegenslagen. Daar wordt het laatste toegangskaartje voor een concert verkocht, net voordat men zelf aan de beurt is; bij een sollicitatie wordt men (misschien wel voor de zoveelste maal) tweede; kort nadat men op het vakantieoord aankomt slaat het weer om en begint het te regenen. Bij al deze gelegenheden kan er, wellicht met een lach als een boer met kiespijn, worden geklaagd over de onrechtvaardigheid van het leven. De zin behoort tot het taalspel van de ontgoochelingen. Vaak wordt hij met een knipoogje en zonder grote pathos uitgesproken. Wat becommentarieerd wordt is voornamelijk een tegenslag, niet een catastrofe; een verlies, niet een zwaar ongeluk; pech, maar geen traumatisch lotgeval.

'Het leven is onrechtvaardig.' Dit tussenwerpsel kan bovendien een verbouwereerdheid en verdriet over tragische gebeurtenissen en catastrofes tot uiting brengen. De retoriek van de ontredde, die verbonden is met berichtgevingen over neergestorte vliegtuigen, tsunami's, bosbranden, epidemieën of terreuraanslagen, culmineert vaak in een verwijzing naar de onschuld van de slachtoffers: alsof misschien wel vele passagiers van een neergestort

vliegtuig, veel bewoners van een overstroomd of juist afgebrand huis, veel slachtoffers van een aardbeving, een virusepidemie of een bomaanslag de dood hadden verdiend, maar toch zeker niet alle (slechts de meeste) getroffen en zeker niet op hetzelfde moment. Het was dit vraagstuk van contingentie en betekenis dat Thornton Wilder centraal stelde in zijn tweede, meervoudig verfilmde en in 1928 met de Pulitzerprijs bekroonde roman *The Bridge of San Luis Rey*: met het voorbeeld van een werkelijke instorting in 1714 van een oude touwbrug in Lima waarbij vijf mensen om het leven kwamen, stelde hij de vraag naar de voorzienigheid of blindheid. In Wilders roman gaat het ook over een verboden kennis, waarbij de verteller van deze roman – de franciscaner monnik broeder Juniper – de ketterse vuurdood op schrift stelt: met behulp van filosofische systemen en mathematisch-statistische formules en de biografieën van de slachtoffers moet de oorzaak van de gedeelde dood, de fatale instorting van de brug, worden bewezen. Het vraagstuk van de rechtvaardigheid of onrechtvaardigheid van het leven krijgt in deze roman een bondig slotwoord: ‘Zelfs herinnering is voor de liefde niet nodig. Er is een land van de levenden en een land van de doden en de brug is liefde, het enige wat blijft, het enige wat betekenis heeft.’¹

Het literaire oordeel van Wilder over broeder Juniper en zijn onderzoekingen kan worden geïnterpreteerd als een impliciete kritiek op een programmatische, sociaal-politieke opvatting van de zin ‘het leven is onrechtvaardig’. Een dergelijke opvatting van deze uitdrukking ziet deze niet als eenvoudige tussenwerping of als filosofisch-theologische overweging, maar als een gebod: ‘Het leven is onrechtvaardig’, daarom moeten we proberen haar rechtvaardiger te maken. Sociale wetgeving, verzekeringen of belastingen dienen ter ondersteuning van dergelijke pogingen, zelfs wanneer bijvoorbeeld wereldwijd enorme vermogens- en inkomensverschillen door belastingen of door ontwikkelingshulp maar mondjesmaat ongedaan kunnen worden gemaakt. Desalniettemin bekommeren zich

talrijke instituties, regeringen en organisaties om de gedeeltelijke reductie van existentiële tekortkomingen en collectieve onrechtvaardigheden zoals armoede, honger, ziekte, analfabetisme of een hoge kindersterfte. Iedere poging om de uitdrukking 'Het leven is onrechtvaardig' als een gebod te lezen en op te volgen, moet hoe dan ook noodzakelijkerwijs met statistieken, vragenlijsten en grote datasets werken. Hedendaagse rechtvaardigheidstheorieën kunnen niet zonder prognoses, extrapolaties en gemiddelden; zij hebben namelijk onvermijdelijk betrekking op een betere toekomst: op een toename van de gemiddelde rechtvaardigheid (volgens verschillende parameters). Daaruit volgt echter ook dat zij veelal – in letterlijke zin – troosteloos zullen blijven. Uit de onrechtvaardigheden uit het verleden kunnen deze theorieën slechts de roep om toekomstige verbetering afleiden; de slachtoffers kan slechts worden verzekerd dat zij met hun lijden de vooruitgang mogelijk maken en mogelijk hebben gemaakt.

Want wat voor troost biedt het bericht over een structureel succesvolle strijd tegen honger aan diegene die honger lijdt? Wat voor voldoening beloven dalende statistieken van kindersterfte aan de ouders die zojuist hun kind hebben verloren? Wat voor compensatie biedt een vredesverdrag aan de nabestaanden van diegenen die vermoord zijn? En welke troost mogen de geliefden van de verongelukten tijdens de Duisburgse *Love Parade* in 2010 verwachten van het officieel verkondigde inzicht dat toekomstige grote evenementen professioneler voorbereid (of juist afgelast) moeten worden? Rechtvaardigheidstheorieën moeten in ieder geval de grenzen negeren die aan het individuele leven zijn gesteld. Daaruit volgt dan de onvermijdelijke onrechtvaardigheid die de zin 'Het leven is onrechtvaardig' nog een andere betekenis geeft. Immers, de onrechtvaardigheid van het leven bestaat ook in zijn onmeetbaarheid, die in de theoretisch-programmatische comparistiek ongedaan wordt gemaakt, ofschoon juist een gemeenschap van sterfelijken – zonder hoop op een hiernamaals, verlossing of dag des oordeels – de verplichting tot existentiële

rechtvaardigheid moet erkennen. Zij wil de tegenstrijdigheid tussen sterfelijkheid en gerechtigheid aannemen en deze symbolisch proberen op te lossen. Dat doet ze in de zekerheid dat juist de onmogelijkheid een mens zijn sterven af te nemen (zoals Heidegger in § 47 van *Sein und Zeit* benadrukt²) het fundament voor een politieke synthese legt, volgens welke de grenzen van de houdbaarheid van, voorwaarden en mogelijkheden voor democratische representatie pas kenbaar worden.

Hier kan het bezwaar worden ingebracht dat in deze tekst verschillende rechtvaardigheidsbegrippen – *Spheres of Justice* in de zin van Michael Walzer³ – door elkaar gehaald worden: begrippen van politieke, sociale, economische, juridische of existentiële rechtvaardigheid. Dit bezwaar is terecht. Het betreft namelijk het doel van deze tekst, die – met oog op een veelheid aan nieuwe en omvangrijke publicaties over rechtvaardigheidskwesties – beoogt aan onopgeloste (en soms ook onoplosbare) vraagstukken te herinneren die opduiken in het spanningsveld tussen sociale politiek, economie, rechtspraak en religie. Vanzelfsprekend is het zinvol om tussen een existentiële, morele en economische schuld te onderscheiden; maar het is eveneens zinvol en noodzakelijk om de verschillende vertalingen en transformaties van deze schuldbegrippen en hun vanzelfsprekendheden te onderzoeken. En vanzelfsprekend is het zinvol om te onderscheiden tussen politieke, sociale, economische, juridische en existentiële rechtvaardigheid; maar het is ook zinvol en noodzakelijk om de samenhangen en tegenstrijdigheden tussen deze verschillende rechtvaardigheidsbegrippen na te gaan en in ieder geval rudimentair te verbinden. Misschien moeten we niet vergeten dat rechtvaardigheid geen tabel en ook geen rekenoefening is, maar een godin, een verlangen, een utopie.

Een van de twee boosdoeners werd gered.

Pauze.

Dat is een behoorlijk percentage.¹

SAMUEL BECKETT

De grenzen van rechtvaardigheid

1.

Tot de grondbeginselen van de moderne moraal behoort de zekerheid: 'Alle mensen zijn gelijk'. Deze stelling heeft de teloorgang en de terugkeer van de religies even succesvol overleefd als alle pogingen om haar betekenis exclusief te duiden en bijgevolg de menselijke soort in *Über-* en *Untermenschen* op te delen. Zo leest men in de preambule van de Amerikaanse *Declaration of Independence* van 4 juli 1776: 'We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal', 'Wij beschouwen deze waarheden als vanzelfsprekend: dat alle mensen als gelijken worden geschapen'; en in het eerste artikel van de Franse *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* van 26 augustus 1789 staat: 'Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits', 'De mensen worden vrij en gelijk voor het recht geboren en blijven dat ook'. De eerste regel van het eerste artikel van de *Universal Declaration of Human Rights*, die op 10 december 1948 door de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties werd bekrachtigd, luidt: 'All human beings are born free and equal in dignity and rights', 'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren'; en ook de preambule van het Verdrag tot vaststelling van een Grondwet voor Europa van 29 oktober 2004 begint met het beroep op de 'culturele, religieuze en humanistische tradities van Europa, die ten grondslag liggen aan de ontwikkeling van de universele waarden van de onschendbare en onvervreembare rechten van de mens

en van vrijheid, democratie, gelijkheid en de rechtsstaat'. Samenvattend kan men hieruit afleiden dat de idee dat mensen van nature gelijk zijn – daarbij de mogelijkheid negerend dat de mens van nature slecht is (zoals Thomas Hobbes vreesde) of juist goed (zoals Jean-Jacques Rousseau hoopte) – tot de elementaire eisen van een moderne grondwet behoort. Niemand mag door zijn geboorte bevoorrecht of benadeeld worden. Daarbij betekent gelijkheid – *égalité, equality* – niet alleen gelijkheid voor de wet (zoals in het derde artikel van de Duitse grondwet), ook niet alleen de gelijke berechtiging van geslacht, afkomst, taal of religie, maar ook de kansengelijkheid op het gebied van opleiding, werk, economische, politieke of sportieve concurrentie.

'Alle mensen zijn gelijk.' En toch weten wij dat deze stelling continu botst met de werkelijkheid. Een andere, niet minder elementaire zekerheid van de moderniteit luidt daarom: 'Het leven is onrechtvaardig.' Wanneer de dwangneurotische schrijver Melvin Udall (gespeeld door Jack Nicholson), de homoseksuele schilder Simon (Greg Kinnear) en de serveerster Carol (Helen Hunt) samen op een autoreis gaan, ontspint zich – in *As Good As It Gets*, een met twee Oscars bekroonde comedy van de regisseur James L. Brooks – een gesprek over traumatische herinneringen. Simon vertelt dat hij reeds sinds zijn vroege kindertijd schildert en daarbij steeds werd aangemoedigd door zijn moeder die zo nu en dan naakt voor hem poseerde: 'Nou, op een dag, toen ik negen was, kwam mijn vader binnen tijdens een van die schilderssessies en begon te schreeuwen tegen haar, tegen ons, tegen het kwaad. Ik probeerde mijn moeder te verdedigen en rust te brengen, op een belachelijke manier. Ik zei: "Ze is niet naakt – het is kunst." En toen begon hij mij te slaan.' Melvin, die een beetje jaloers is op de interesse waarmee de serveerster het bericht van Simon aanhoort, onderbreekt meermaals en verhaalt over zijn eigen vader die elf jaar lang zijn kamer niet verlaten heeft en hem met een stok op de vingers sloeg wanneer hij bij het pianospel fouten maakte. Carol rea-

geert echter niet op Melvins verhaal; zij vat eerder alles samen, nadat zij zachtjes Simons wang heeft aangeraakt: 'We hebben allemaal wel van die horrorverhalen waar we overheen moeten zien te komen.' Op dit punt spreekt Melvin haar toch uitdrukkelijk tegen: 'Dat is niet waar. Sommigen van ons hebben geweldige verhalen... mooie verhalen die plaatshebben op een meer in een boot met vrienden en noedelsalade. Toevallig geldt dat voor niemand in deze auto. Maar veel mensen – dat is hun verhaal – hebben een goede tijd en noedelsalade. En dat is wat het moeilijk maakt. Niet dat je het slecht had, maar dat je zo pissig was omdat anderen het zo goed hadden.'

De onrechtvaardige verdeling van boten met noedelsalade wekt de verontwaardiging, maar ze kan vermoedelijk wel worden geaccepteerd. Op het eerste gezicht is zij net zo acceptabel als de door de natuur gecreëerde onrechtvaardige verdeling van schoonheid, intelligentie of kracht. Neem de testosteronwaarden in het bloed van vele atleten, waarop de voormalige discuswerper, zoon van een professor in de scheikunde en latere dopingpaus Angel Heredia zich beriep in een interview dat op 11 augustus 2008 – ter gelegenheid van de zojuist geopende Olympische Spelen van Beijing – in *Der Spiegel* werd gepubliceerd. Aan het eind van het gesprek wordt Heredia gevraagd of hij dan 'eigenlijk voor de legalisering van doping' pleit; het antwoord luidde: 'Nee, maar ik geloof dat we epo [erythropoëetine, een glycoproteïne dat de aanmaak van rode bloedcellen stimuleert], IGF [insuline-achtige groeifactoren] en testosteron moeten vrijgeven, alsook adrenaline en epitesteron; stoffen die het lichaam zelf produceert. En wel simpelweg om pragmatische redenen omdat het onmogelijk is hen te ontdekken en ook vanwege het aspect van *fairness*.' De redacteur vraagt hem: 'U bent serieus: *fairness*?' Waarop hij antwoordt: 'Ja, laten we de populairste drug nemen: epo. Epo verandert de hemoglobinespiegel en mensen hebben nu eenmaal verschillende hemoglobinespiegels. De vrijgave zal op die manier alle rechtvaardigheid en gelijkheid mogelijk maken die door iedereen

gewild wordt. Er zijn nu eenmaal genetische verschillen tussen atleten. [...] Normale atleten hebben een niveau van 3 nanogram testosteron per milliliter bloed; de sprinter Tim Montgomery heeft 3 nanogram, Maurice Greene echter heeft 9 nanogram. Wat kan Tim dan doen? Niet doping met lichaamseigen stoffen is onrechtvaardig, maar de natuur is dat.² Met soortgelijke argumenten kan genetische doping worden gelegitimeerd. 'Het is een horrorscenario: de atleten spuiten zich vol met genen voor uithoudingsvermogen, voor snelheid en voor reactievermogen.'³

2.

De discussie over boten met noedelsalade of testosteronwaarden werpt de vraag op welke onrechtvaardigheden kunnen worden geaccepteerd en welke onrechtvaardigheden moeten worden bestreden. Welke ongelijkheden tussen mensen zijn te verdragen, misschien zelfs wel wenselijk, en welke ongelijkheden moeten niet worden getoleerd? Anders gevraagd: waaruit bestaan de elementaire rechten van het leven? Van welke inhoud van het leven en van welke ontwerpmogelijkheden moet geen afstand worden gedaan? Op het eerste gezicht lijkt het antwoord eenvoudig en voor de hand liggend: een goed leven behoeft bijvoorbeeld drinkwater. Niet voor niets heeft de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties op 28 juli 2010 het recht op zuiver water tot mensenrecht verklaard; maar uit dit besluit volgt nog niet een recht op een bepaald mineraalwater. Een goed leven heeft gezondheid nodig, vermoedelijk echter geen goudtinctuur; het heeft een opleiding nodig, maar niet per se een studie aan Eton; het heeft mobiliteit nodig, maar geen motorboot; het heeft voedingsmiddelen nodig, maar nog geen uitzonderlijke noedelsalade. Hoe moeten echter de rechten en kwaliteiten van het leven worden gedefinieerd, zonder dat ze in tegenspraak raken met de overtuiging dat alle mensen gelijk zijn? In navolging van de Indiase filosoof Amartya Sen⁴ heeft de hoogleraar rechtsfilosofie en ethiek aan de University of Chicago, Martha C. Nussbaum, een lijst ontwor-

pen van tien vermogens en behoeften – *capabilities* – waarmee de grondthese ‘Alle mensen zijn gelijk’ op programmatistische wijze wordt geconcretiseerd. Er mag vanuit Nussbaums perspectief niet worden onderhandeld over het vermogen tot (1) leven, (2) gezondheid en (3) lichamelijke onschendbaarheid, (4) het recht op onderwijs en ontwikkeling van zintuiglijke waarneming, verbeeldingskracht en denken (*‘Senses, Imagination, and Thought’*), het recht op (5) gevoelens (‘in het algemeen om te beminnen, verdriet te hebben, verlangen te ervaren, dankbaarheid en gerechtvaardigde woede. In staat zijn om niet in je emotionele ontwikkeling te worden geremd door overweldigende zorgen en angsten’), en op (6) een individuele moraliteit (*‘Praktische rede: Het vermogen een conceptie van het goede te vormen en je bezig te houden met een kritische bezinning op de planning van je leven’*), de vrijheid (7) tot het vormgeven van sociale banden (*‘Affiliation’*) op de gewenste wisselwerking tussen gemeenschappelijkheid en eenzaamheid, (8) om te leven in en met de natuur (‘Het vermogen te leven met zorg voor en in relatie met dieren, planten en de wereld van de natuur’), (9) tot de mogelijkheden van het spel (*‘Play: Het vermogen te lachen, te spelen, te genieten van recreatieve activiteiten’*) en (10) het recht op politieke alsook materiële *‘Control over One’s Environment’*, van het recht op participatie en inspraak tot het recht op persoonlijk eigendom.⁵

De aanzet van Amartya Sen en Martha C. Nussbaum die bekend geworden is als *Capability Approach* stelt de eis ‘ieder naar zijn bekwaamheden, aan ieder naar zijn behoeften’ niet uit tot de toekomst van een ‘hogere fase van de communistische maatschappij’⁶, maar blijft zelfs bij de empirische meetbaarheid en beoordeling. Daarmee volgt dit model een beginsel van de egalitaire theorie van rechtvaardigheid als ‘fairness’, zoals John Rawls die – bijvoorbeeld in zijn *Theory of Justice* (1971) – heeft voorgesteld. Rawls baseert zijn theorie op enkele, logisch operationaliseerbare axioma’s; enerzijds vraagt hij om een ‘gelijk recht op het meest uitgebreide stelsel van gelijke fundamentele

vrijheden dat verenigbaar is met een vergelijkbaar stelsel van vrijheden voor anderen', anderzijds vraagt hij om een beperking (of in ieder geval organisatie) van daadwerkelijke sociale en economische ongelijkheid door middel van twee voorwaarden: (1) door een collectief voordeel, en (2) door de verbinding met posities en ambten die principiële 'voor allen toegankelijk zijn'.⁷ Uit deze axioma's leidt Rawls de zogenoemde 'maximin-regel' af, waarmee het gemeenschappelijke voordeel dat door sociale en economische ongelijkheid bereikt kan worden, als het 'grootst mogelijke voordeel' voor 'de minst begunstigten' kan worden gedefinieerd.⁸ Want zij 'die door de natuur zijn begunstigd, wie dat ook zijn, mogen bij hun gunstige lot alleen winnen op voorwaarden die de situatie van degenen die het minder hebben getroffen verbeteren. De van nature bevoorrechten zouden niet moeten winnen louter omdat ze meer begiftigd zijn, maar alleen om de kosten van opleiding en onderwijs te dekken en hun begaafdheden zo te gebruiken dat het ook de minder fortuinlijken ten goede komt. Niemand verdient zijn grotere natuurlijke vermogens of komt een gunstiger startplaats in de samenleving toe.'⁹ Het spreken over een 'startplaats in de samenleving' of over *fairness* herinnert nogmaals aan sportwedstrijden. Toch kan de kansengelijkheid in de sport vergelijkenderwijs makkelijker worden gerealiseerd: niet alleen door middel van omvattende kwalificaties of dopingcontroles, maar ook door de inrichting van leeftijds-, gewichts- of geslachtsklassen. Reeds in 1948, toen de eerste Olympische Spelen na de Tweede Wereldoorlog in Londen werden gehouden, organiseerde ene Ludwig Guttman – een neurochirurg uit het Joodse ziekenhuis van Breslau die in 1933 naar Engeland was gevlucht en die in 1944 de leiding over het National Spinal Injuries Centre in het Stoke Mandeville Hospital van Aylesbury had overgenomen – tegelijkertijd met de Olympische Spelen de Stoke Mandeville Games voor lichamelijk beperkte personen. Uit deze Spelen ontwikkelden zich de Paralympics, die sinds 1960 steeds enkele weken na de Olympische Spelen

op hetzelfde sportpark worden georganiseerd. In 1976 vonden de eerste Paralympische Winterspelen plaats. Zelfs beperkingen zijn dus zodanig vergelijkbaar dat ze aan de beproevingen van wedstrijden onderworpen kunnen worden. De veel bediscussieerde vraag over de vergelijkbaarheid van de verschillende soorten van beperking leidde in ieder geval tot een uitgebreide diversificatie. Ter compensatie voor de onrechtvaardigheid van het leven, of van de natuur, treden de diverse deelnemers aan de Paralympics op in zes verschillende klassen: als atleten (1) met amputaties, (2) met hersenbeschadiging die heeft geleid tot een verminderd bewegingsvermogen of verminderde lichaamshouding, en (3) met gezichtsbeperking tot zelfs volledige blindheid. Tot de vierde klasse behoren alle sporters die een rolstoel gebruiken en tot de vijfde klasse worden alle deelnemers gerekend die niet langer zijn dan 1,45 meter. Een zesde klasse omvat alle overige lichamelijke beperkingen die zich aan geen enkele reeds gedefinieerde klasse laten toewijzen. Maar juist de ontwikkeling van steeds nauwkeuriger onderscheiden heeft ertoe geleid dat bijvoorbeeld de Zuid-Afrikaanse sprinter Oscar Pistorius tot slechts enkele weken voor de opening van de Olympische Spelen in Peking een startverbod had gekregen en wel op grond van zijn beide onderbeenprothesen, die na onderzoek van de Duitse sporthogeschool te Keulen als illegitieme technische hulpmiddelen werden beoordeeld.

3.

Wat is rechtvaardig, wat is onrechtvaardig? Hoe gelijk moeten mensen zijn om eerlijk met elkaar in concurrentie te treden om vervolgens hun ongelijkheden te mogen ontdekken? In *Frontiers of Justices*, de *Tanner Lectures on Human Values* van 2002/2003, die door haar aan de in november 2002 overleden John Rawls werden opgedragen, heeft Martha Nussbaum drie commentaren op Rawls' rechtvaardigheidstheorie geformuleerd: drie problemen die met drie benadeelde groepen geassocieerd kunnen worden, namelijk het probleem van de beperking (*disability*),

de nationaliteit (*nationality*) en de biologische identiteit (*species membership*). Zo demonstreert Nussbaum aan de hand van meerdere met empathie vertelde casussen dat mensen met zware cognitieve beperkingen van het sociaal contract worden uitgesloten, zelfs in de zeer specifieke formulering zoals Rawls die heeft gegeven. De reductie van rationele of morele *capabilities* (bijvoorbeeld een wederzijdse relatie, in de zin van *regula aurea*, bij autistische kinderen) creëert mogelijkserwijs 'op ingrijpende wijze' beperkingen, 'omdat ze niet passen in het nogal geïdealiseerde beeld van morele rationaliteit dat wordt gebruikt om de burger in de welgeordende samenleving te definiëren'.¹⁰ Nog scherpere onderscheiden en onoverbrugbare kloven ontstaan bij de vraag naar de omgang met 'niet-menselijke dieren'. Bestaat er gerechtigheid voor levende wezens 'met recht op een waardig bestaan en een humane behandeling, zonder wreedheid en marteling' (zoals het hooggerichtshof van Kerala in India oordeelde)? 'Wij mensen delen de wereld en zijn schaarse hulpbronnen met andere intelligente wezens,' aldus Nussbaum. 'We hebben veel gemeen met deze schepselen, hoewel we ook in veel opzichten van hen verschillen. Deze overeenkomsten wekken soms medeleven en morele begaanheid, maar vaker wordt er op stompzinnige wijze mee omgesprongen. We onderhouden ook velerlei betrekkingen met leden van andere soorten: betrekkingen die te maken hebben met ontvankelijkheid, medeleven, vreugde over uitblinken, zorg en aandacht, maar ook met manipulatie, onverschilligheid en wreedheid. Het lijkt aannemelijk te denken dat het hier om betrekkingen zou moeten gaan die zijn onderworpen aan de regels van de rechtvaardigheid in plaats van de strijd om overleven en macht waarvan nu in de meeste gevallen sprake is.'¹¹ Anders gezegd: de zin 'alle mensen zijn gelijk' kan ook inclusief worden gelezen en, in geval van twijfel, op andere levende wezens worden toegepast. In dit opzicht wordt de *great apes* van Nieuw-Zeeland inmiddels het mensenrecht toegekend niet langer gemarteld en gedood te worden. En acht jaar geleden stemde ook het

Spaanse parlement in met het voorstel mensapen de grondrechten op leven (het verbod hen te doden en de bescherming van hun natuurlijke habitat), vrijheid (het verbod hen te houden in dierentuin of circus) en lichamelijke integriteit (het verbod op dierentests) te verlenen.

De derde uitdaging voor een rechtvaardigheidstheorie – in de titel van de *Tanner Lectures* omschreven met het begrip *Nationality* – heeft betrekking op het proces van globalisering: het betreft de armste bevolkingsgroepen ter wereld en de *global inequalities*, die, zoals blijkt uit het *Human Development Report* van de Verenigde Naties uit 2000, toegenomen zijn ‘met orden van grootte die volstrekt disproportioneel zijn met alles wat zich ooit eerder heeft voorgedaan. De verhouding tussen de inkomens van het rijkste en het armste land ter wereld was in 1820 ongeveer 3:1, in 1950 35:1, in 1973 44:1 en in 1992 72:1.’¹² Het betreft, zoals Paul Collier¹³ het uitdrukte, de *Bottom Billion*. Nussbaum resumeert: ‘Een kind dat vandaag in Zweden wordt geboren, heeft een levensverwachting van 79,9 jaar. Een kind dat in Sierra Leone wordt geboren, heeft bij zijn geboorte een levensverwachting van 34,5 jaar. In de Verenigde Staten is het Bruto Nationaal Product per hoofd van de bevolking \$ 34.320; in Sierra Leone is het \$ 470.’¹⁴ Het is een ontstellende berekening, zelfs wanneer zij een exacte symmetrie tussen de verdeling van inkomen en levensjaren zichtbaar maakt. Tijd is geld en geld is levenstijd. Richard Wilkinson en Kate Pickett wijzen erop dat groeiende ongelijkheden ook het geluksvermogen en vertrouwen binnen een samenleving drastisch reduceren. ‘Ongelijkheid,’ zo schrijven zij, ‘is “structureel geweld”.’¹⁵ Dit structurele geweld drukt zich nergens dramatischer uit dan in de asymmetrie van levenskansen die eenvoudigweg voortkomt uit de geografische verdeling van geboorteplaatsen. ‘Het leven is onrechtvaardig’: deze verzuchting is werkelijker dan ze zelf doet vermoeden. We hebben nergens zelf om gevraagd: de namen, de ouders (en hun beroepen), het geboorteland en de moedertaal, religie of sociale saamhorigheid. In § 28 van de rechtsleer in zijn *Metaphysik der Sitten* benadrukt Immanuel

Kant dat ouderschap onlosmakelijk verbonden is met geweld: namelijk, met een gewelddaad tegenover het kind dat tot het leven gedwongen wordt zonder er vooraf naar gevraagd te zijn of hij dit leven überhaupt wel wil leven. 'Want omdat de nakomeling een persoon is, en het onmogelijk is om zich een begrip te vormen van de verwekking van een met vrijheid begiftigd wezen door een fysieke handeling, zo is het vanuit *praktisch opzicht* een geheel juist en ook noodzakelijk idee om de verwekkingsdaad zodanig te beschouwen als één waardoor een persoon op de wereld wordt gezet zonder zijn toestemming en door ons eigenmachtig hiernaartoe is gebracht. Door deze daad rust er op de ouders ook een verplichting om de nakomeling, zo veel als binnen hun vermogen ligt, met zijn toestand tevreden te stellen. Zij kunnen hun kind niet als het ware als hun *maaksel* (want zoiets kan niet een met vrijheid begiftigd wezen zijn) en als hun eigendom vernietigen of hem ook niet aan het toeval overlaten, omdat zij niet alleen een werelds wezen, maar ook een wereldburger in een toestand hebben gebracht die hen nu ook volgens het rechtsbegrip niet onverschillig mag zijn.'¹⁶

De verplichting de eigen nakomelingen met 'hun toestand tevreden te stellen' wordt als impliciete consequentie van de *nataliteit* van hun kinderen opgelegd. Ze moet echter ook door staten, culturen en naties gedragen worden, mits de contingentie van de herkomst niet zal leiden tot een toename van de ongelijkheid zoals die tot uiting komt in het feit dat een kind in Sierra Leone – afgezien van alle vragen over levenskwaliteiten en *capabilities* – niet eens op de halve levensverwachting van een Zweeds kind mag hopen. Juist deze radicale asymmetrie maakt dat de contingenties van sociale verbondenheid en *nationaliteit* verworden tot de verschijningsvormen van structureel geweld: een structureel geweld dat niet alleen kan worden gemeten aan de hand van inkomensverschillen, maar bijvoorbeeld ook aan de hand van de kindersterftecijfers die rijke en arme landen van elkaar doen verschillen. 'In 1960 stierven volgens het Kinderfonds van UNICEF door

armoede 20 miljoen kinderen voor hun vijfde levensjaar. In 2007 kon UNICEF verkondigen dat voor het eerst sinds men het is gaan bijhouden het aantal jonge kinderen dat sterft minder dan 10 miljoen per jaar is. [...] In de industrielanden ligt de gemiddelde levensverwachting op 78 jaar. In de arme landen, die officieel als “het minst ontwikkeld” worden geclassificeerd, worden de mensen niet ouder dan 50 jaar. In de rijke landen sterft statistisch gezien nog niet één procent van de kinderen voor hun vijfde verjaardag; in de arme landen sterft er een op de vijf kinderen voor ze deze leeftijd bereiken. En bij de getallen van UNICEF, volgens welke er ieder jaar 10 miljoen kinderen aan vermijdbare gevolgen van armoede sterven, moeten we nog eens 8 miljoen oudere kinderen en volwassenen optellen.¹⁷

4.

Een hoge kindersterfte – *mors immatura*, de voortijdige dood – behoorde tot de meest verbreide plagen van vroegere culturen en tijdperken. Een geleidelijke terugdringing van de kindersterfte kwam pas in de vorige eeuw en zelfs toen slechts in enkele delen van de wereld. Nog in het jaar 1870 stierven er in Duitsland 250 op duizend kinderen voordat ze hun vijfde levensjaar hadden bereikt. Rond 1910 daalde dit cijfer tot 160, in 1927 voor het eerst onder de honderd en rond 1970 tot 25. In 2006 trof de kindersterfte 3,8 op duizend kinderen. Voor een verder verleden ontbreken over het algemeen correcte, statistisch bruikbare gegevens. Er wordt echter geschat dat tijdens de middeleeuwen en in de vroegmoderne tijd slechts de helft van een generatie het eenentwintigste levensjaar überhaupt bereikte. Ook in de oudheid was de kindersterfte zo hoog dat bijvoorbeeld Aristoteles kon beweren dat het gebruikelijk en zinvol was om pasgeborenen pas na één week een naam te geven, zodat ‘men er op kan rekenen dat ze het redden’.¹⁸ De hoofdoorzaken van kindersterfte waren ondervoeding, infecties en ziektes (zoals tuberculose) of zware complicaties bij de geboorte: dwars-, stuit- of aangezichtsligging van het

kind. Weliswaar kwamen deze gevallen bij slechts vier procent van alle geboortes voor, desalniettemin duiden zij steeds op een aanzienlijke bedreiging voor het leven van de moeder en het kind¹⁹, die vaak alleen met buitengewone maatregelen – zoals de *sectio caesarea* (na de intrede van de dood van de moeder)²⁰ of de beruchte *embryotomie*, de verbrijzeling van het kind in het lijf van de moeder²¹ – kon worden bestreden.

De statistiek blijft abstract; zij leert ons niets over de bijzondere wereldondergangen die ook in de huizen van belangrijke heersers, prominente kunstenaars, artsen of filosofen intraden. Zo bracht de Spaanse schilder Francisco de Goya – lang voordat hij zijn huiveringwekkende Saturnus schilderde – samen met Josefa Bayeu 24 kinderen voort: slechts één zoon, Xavier genaamd, overleefde. In een editie van het werk van graaf Friedrich von Hardenberg, beter bekend onder zijn dichtersnaam Novalis, bevindt zich een stamboom, een eenvoudige rijtje namen en data, die over meer dan tweehonderd jaar een familie hebben gevormd.²² Daaruit blijkt dat Novalis zelf op 25 maart 1801 gestorven is, in zijn negenentwintigste levensjaar. Van zijn broers en zussen werden er alleen twee broers ouder dan 30 jaar: Carl en Georg Anton, die met respectievelijk 37 en 44 jaar niet bepaald een gezegende leeftijd bereikten. In 1818, het sterfjaar van zijn moeder, was niet alleen haar man al vier jaar dood, tevens was slechts één zoon van de elf kinderen nog in leven. Tussen haakjes: de verloofde van de dichter, Sophie von Kühn, stierf twee dagen na haar vijftigste verjaardag. Friedrich Rückert verloor zijn beide jongste kinderen, Luise en Ernst, binnen enkele weken – op 31 december 1833 en op 16 januari 1834 – aan roodvonk. Gedurende het gehele daarop volgende jaar schreef hij dagelijks meerdere *Kindertotenlieder* die gedeeltelijk door Gustav Mahler in 1901 en 1904 op muziek werden gezet. De hele familie van Giuseppe Verdi stierf – dochter en zoon beiden op een leeftijd van zestien maanden, zijn vrouw volgde hen weldra – binnen twee jaar, tussen 1838 en 1840. In diepe rouw om het overlijden

van zijn dochter Josefa, twee dagen na haar geboorte, begon de Tsjechische componist Antonín Dvořák te werken aan zijn grote oratorium *Stabat Mater*; nog voor de voltooiing van dit werk op 13 november 1877 waren ook zijn elf maanden oude dochter Ruzena en zijn driejarige zoon Otakar overleden.

Alleen al deze enkele, willekeurig gekozen voorbeelden tonen aan: het leven is onrechtvaardig, omdat de dood onrechtvaardig is. De onrechtvaardige verdeling van levensjaren kan zich in een angst voor de dood manifesteren, maar ook in een overlevingsroes, in een triomf over talloze doden en het aangezicht van een piramide van vijandelijke schelds, zoals Elias Canetti die in *Masse und Macht* zo indringend heeft beschreven. Ze kan zich uiten in de paranoia van de heersers die voortkomt uit de zekerheid dat alle overlevenden vroeg of laat zelf overleefd zullen worden, dat de nazaten die de huidige machthebbers zullen begraven reeds geboren zijn.²³ Om deze reden zijn despoten dan ook de ergste vijanden van kinderen, omdat hun dreiging bestaat in een hoger overlevingspotentieel en in een mogelijke aanspraak op troonopvolging. Bij de Guayaki-indianen in Paraguay, wier leven door de vroeg gestorven etnoloog Pierre Clastres zorgvuldig is gedocumenteerd, was het gewoonte om de vader van een nieuwgeboren zoon als *pane*, als onfortuinlijke jager, te beschouwen, die eerst zijn eigen rituele dood met succes moest zien te overwinnen – bij voorkeur door het doden van een jaguar – voordat hij weer in de *tapy*, de gemeenschappelijke hutten, mocht slapen.²⁴ Nog dramatischer wijst de mythische vertelling over koning Herodes, die door de drie wijzen uit het Oosten van de geboorte van een nieuwe koning op de hoogte werd gesteld, op het gevaar dat van nieuwgeborenen uitgaat: Herodes gaf zoals bekend opdracht alle jongetjes van twee jaar en jonger in Bethlehem om te brengen; de kindermoord van Bethlehem zou in latere christelijke eeuwen veelvuldig worden afgebeeld en gensceneerd.²⁵ Bijna geen enkele belangrijke schilder – van Giotto tot Rubens – had zichzelf ervan weerhouden om die imaginaire, historisch niet na te trekken slachtpartij op een

groot doek en met vele kleurrijke details weer te geven. Binnen het kerst- en driekoningenspel geniet het Herodesspel een bijzondere populariteit; en in de late middeleeuwen gold de weekdag van het feest van de Onschuldige Kinderen (28 december) als ongeluksdag voor het gehele volgende jaar²⁶, als een dag waarop geen regering geïnstalleerd en geen oorlog begonnen mocht worden. Nog in zijn naoorlogse dagboek noteerde Carl Schmitt: 'Met ieder nieuwgeboren kind wordt een nieuwe wereld geboren. Mijn god, dit betekent dat ieder nieuwgeboren kind een agressor is! Dat is ook zo en daarom hebben de Herodessen van deze wereld gelijk en organiseren zij de vrede.'²⁷

5.

Het leven is onrechtvaardig, omdat geboortes onrechtvaardig zijn – het leven is onrechtvaardig, omdat de dood onrechtvaardig is. De nadelen van de geboorte kunnen tenminste vaak nog gecompenseerd worden; de dood daarentegen vormt een absolute grens die slechts in de verbeelding overschreden of gerelativeerd kan worden. Aan deze grens botst de statistiek, waaraan we begrippen als 'sterftcijfers' en 'levensverwachting' danken, met existentiële ervaringen van verlies, afscheid en rouw. De dood is niet omkeerbaar: hij is een bijzonder geval dat evenzeer om een classificatie lijkt te vragen als deze onmogelijk lijkt te maken. Statistische vooruitgangen bieden ouders die hun kinderen verloren hebben geen troost; Julia kan de fout van Romeo niet corrigeren; en wie door een justitiële dwaling geëxecuteerd wordt kan weliswaar gerehabiliteerd, maar niet opnieuw tot leven gewekt worden. Alle berekeningen en prognoses ten spijt, de dood kan te allen tijde – en dus ook veel te vroeg – intreden en het sociaal contract beëindigen. Dergelijke vanzelfsprekendheden dwingen opnieuw te kijken naar Martha Nussbaums lijst met *central human capabilities*. 'Leven', zo staat er bovenaan, betekent 'het vermogen om een menselijk leven van normale duur tot het einde toe te leiden, niet voortijdig te

sterven of voordat iemands leven zo gereduceerd is dat het niet meer de moeite waard is geleefd te worden'.²⁸ 'Leven' wordt dus aan de ene kant met 'levensverwachting' ('niet voortijdig sterven') gelijkgesteld en aan de andere kant met iets 'levenswaardigs' van het leven ('de moeite waard geleefd te worden'), dat niet opgegeven of gereduceerd mag worden. Wie beslist er echter over de normale levensduur en over de essentiële waarde van een levenswaardig leven? Vermoedelijk is de gelijkstelling van het leven met levensduur en levenswaarde noodzakelijk om de vermelding van 'leven' in een opsomming van menselijke vermogens en behoeften te rechtvaardigen. Tegelijkertijd blijft echter evident dat geboorte en dood, leven en sterfelijkheid als transcendentale vooronderstellingen van de indeling van levenskwaliteiten – zoals levensduur, gezondheid, mobiliteit, zinnelijkheid en verstand, moraliteit, spel of participatie – worden beschouwd. Sterfelijkheid is in deze zin geen *capability*, geen vermogen en ook geen behoefte, maar, om met Heidegger te spreken, 'een wijze van zijn die het erzijn op zich neemt zodra het is'.²⁹ Niets daarvan laat zich berekenen. De extrapolatie van een individuele sterfdatum uit statistisch verkregen levensverwachtingstabellen geldt alleen voor *Max Mustermann* of *Erika Musterfrau*³⁰, deze contemporaine representaties van de 'alledaagsheid van het men'.³¹

Het einde kan voortijdig intreden; alle levende wezens kunnen al op hun vroegste leeftijd sterven. De dood is dan wel zeker, zijn ogenblik echter onbepaald. Slechts *dat* we sterven moeten is zeker, niet *hoe*, *waar* of *wanneer*. 'De zekerheid van de dood gaat gepaard met de *onbepaaldheid* van zijn *wanneer*,' benadrukt Heidegger in § 52 van *Sein und Zeit*.³² Juist het onderscheid tussen zekerheid en onbepaaldheid verheft de dood tot de 'oer-eigen mogelijkheid' van het erzijn. Het 'zijn-ten-dode' wordt geen leeftijd gegarandeerd; de enige mogelijke reactie op de verschrikking van de voortijdige dood dwingt tot het teruggrijpen op de *geworpenheid*, Heideggers begrip voor *nataliteit*, de existentiële eenheid van geboorte en dood. Daarom citeert

de filosoof uit het twistgesprek tussen de Boheemse Ackermann en de Dood alleen die ene zin: 'Zodra een mens tot leven komt, is hij terstond oud genoeg om te sterven,'³³ waarbij hij verzwijgt en verzwijgen moet dat hij uit een langere redevoering van de Dood citeert: 'ieder mens is ons een sterven verschuldigd en heeft overgeërfd te moeten sterven. Betreur je je vrouwelijke jeugd, zo doe je onrecht; zodra een mens tot leven komt, is hij terstond oud genoeg om te sterven.'³⁴ Met deze woorden zet de Dood zelf zich namelijk in voor de levensgelovers. In tegenstelling tot Heidegger in *Sein und Zeit* leidt hij de *geworpenheid* niet af uit de identieke beroepsadressen van de vroedvrouw en de begrafenisondernemer, maar uit een schuldverhouding. De ouders zijn hun kinderen – zoals God zijn schepselen – niet een tevredenstellend leven schuldig (zoals in Kants *Metaphysik der Sitten*), maar omgekeerd: de nakomelingen zijn hun opvoeders de dood verschuldigd, waarmee de existentiële levensgift – deze erfschuld – wordt vereffend. 'De dood aapt de geboorte na,' merkt Büchners Danton dan ook op tegen Camille, 'bij het sterven zijn wij zo hulpeloos en naakt als pasgeboren kinderen. Natuurlijk, wij krijgen een lijkwade als luier. Wat geeft het? Wij kunnen in het graf net zo goed krijsen als in de wieg.'³⁵ En in Becketts *En attendant Godot* is het Pozzo die met plotse linge woede samenvat: 'Op een dag zijn we geboren, op een dag zullen we sterven, op dezelfde dag, op hetzelfde ogenblik, is dat u niet voldoende? Schrijlings op het graf baren ze, een ogenblik schittert de dag en dan is het opnieuw nacht.'³⁶

Pas tegen de negentiende eeuw kon sterfte als een gemiddelde statistische waarde worden berekend. Sterfelijkheid als levensverwachting staat echter in grote tegenstelling tot sterfelijkheid als een existentieel.³⁷ En terwijl levensverwachtingscijfers in ieder geval met de behoeften van sociale rechtvaardigheid, zoals de *Capability Approach* van Amartya Sen en Martha Nussbaum, in overeenstemming kunnen worden gebracht, staat de existentiële ervaring van de sterfelijkheid in diepe tegenspraak met de

voorstelling van verzoenende gerechtigheid. Is de dood ooit rechtvaardig? Bestaat er een moment waarop men tegen iemand kan zeggen dat hij (of een ander levend wezen) *lang* genoeg heeft geleefd? Bestaat er een moment waarop men tegen iemand kan zeggen dat hij (of een ander levend wezen) *goed* genoeg heeft geleefd? Of moeten wij allen tezamen toetreden tot de door de Japanse kunstenaar Michiko Nitta opgerichte *Extreme Green Guerillas* (2007), die onder het motto 'wij moeten niet consumeren, maar geconsumeerd worden'³⁸ hun leden opleggen niet ouder te worden dan veertig jaar. Of blijft iedere dood onrechtvaardig, 'voor de meesten, zelfs wanneer ze oud zijn, als een klap van een bijl'³⁹, zoals Ernst Bloch het enkele weken na zijn vierentachtigste verjaardag – overigens op 6 augustus 1969, de sterfdag van Adorno – formuleerde in een gesprek met Siegfried Unseld? Sterfelijkheid als existentieel en als programmatische doorvoering van sociale rechtvaardigheid staan in een zodanig radicale tegenstelling met elkaar dat alle culturen als het ware als laboratoria kunnen worden gezien waarin aan de mogelijke overwinning van deze tegenstelling wordt gewerkt. In deze laboratoria wordt de alchemistische transformatie van lood (de dood) in goud (de onsterfelijkheid of in ieder geval het lange leven) precies zo uitgeoefend als de fortuinlijke keuze uit de drie kistjes door de verliefde vrijer die de beeltenis van de geliefde in het loden kistje vindt.⁴⁰ In deze laboratoria ging het van de omsmelting van het zegel van de existentiële schuld tot de keten van de morele schuld en daarna tot de munten van de economische schuld: van kinderoffer naar dierenoffer en van dierenoffer naar geldoffer.

6.

Reeds in de oudheid – zo'n duizend jaar voor de augustijnse theologie van de erfzonde – zou de tegenstelling tussen sterfelijkheid en rechtvaardigheid worden opgelost door het poneren van een symmetrie tussen het geschenk van het leven en het verlies daarvan: als ware het leven een onverdiende erfenis die moet worden terugbetaald. Tot de

oudste teksten van de Europese filosofie behoort een fragment dat wordt toegeschreven aan de natuurfilosoof Anaximander, een leerling van Thales die tussen 610 en 547 voor Christus in Milete zou hebben geleefd. Het fragment werd ten slotte overgeleverd in de schriften van een neoplatonist genaamd Simplicius van Cilicië (die leefde in de zesde eeuw na Christus). In tegenstelling tot de ionische natuurfilosofen, die het water, het vuur of de ether als de grondelementen van de kosmos zagen, plaatste Anaximander het zijnde als begrensde in verhouding tot ἄπειρον, het onbegrensde en hij beschreef deze verhouding daarbij in termen van schuld, tijd en gerechtigheid. De zogenoemde 'spreuk van Anaximander' werd evenwel alleen als fragment overgeleverd en wellicht daarom zo vaak vertaald. De versie van Friedrich Nietzsche luidde bijvoorbeeld: 'Waarvandaan de dingen hun ontstaan hebben, daarheen moeten ze ook te gronde gaan, volgens de noodzaak; want ze moeten boete betalen en voor hun onrechtvaardigheid berecht worden, overeenkomstig de ordening van de tijd.'⁴¹ Martin Heidegger kwam daarentegen met deze formulering: 'Waaruit echter het ontstaan is voor de dingen, ook het verdwijnen hiernaar ontstaat volgens wat noodzakelijk is; ze geven namelijk recht en elkaar boete voor de ongerechtigheid volgens de ordening van tijd.'⁴² En bij Jaap Mansfeld leest men: 'Uit welke [zijnde dingen] de zijnde dingen hun ontstaan hebben, daarheen vindt ook hun vergaan plaats, zoals het in orde is, omdat ze elkaar recht en straf voor het onrecht bieden, overeenkomstig de tijdelijke ordening.'⁴³ En in de nieuwe editie van de presocratische fragmenten die door Laura Gemelli Marciano bezorgd werd, luidt de zin: 'Het vergaan van de zijnde dingen heeft plaats in de elementen waaruit ze zijn ontstaan, overeenkomstig de noodzakelijkheid: want zij leggen elkaar straffen en boetes op voor de onrechtvaardigheid volgens de ordening van de tijd.'⁴⁴ Het is niet gemakkelijk deze fragmenten goed te interpreteren. Het gaat duidelijk om een overeenkomst tussen ontstaan en vergaan; er wordt over tijdelijke ordening, onrechtvaar-

digheid, boete en straf gesproken. De dood wordt uit de geboorte afgeleid, maar niet in de zin van Heidegger of Schopenhauer, die de vraag opwierp waarom de tijd van het niets-zijn van voor de geboorte ons minder beangstigt dan het niets-zijn van na de dood.⁴⁵ Centraal lijkt een onrecht te staan, de onrechtvaardigheid van het leven, die in de dood wordt goedgeemaakt – een schuld die wordt vereffend. Wie zijn echter de schuldeisers? Wie de voorouders? Een geweldige moeder? Een godheid die de wereld en mensen heeft geschapen? De natuur, waaraan ‘ieder van ons’, zoals Freud kritisch opmerkte, gelooft een dood schuldig te zijn?⁴⁶ Echter al deze schulden kunnen gemakkelijk – in de cyclus der generaties – door het doorgeven worden ingelost: kinderen worden ouders, dochters worden moeders en moeders worden grootmoeders.

Onduidelijker nog dan de vraag naar de kredietgevers van het leven is de vraag naar de criteria van zijn mogelijke genoegdoening: het teruggrijpen van Anaximander op de tijdelijke ordening. Welke tijd en welke ordening? Kalenderaantekeningen of de genealogie? Cycli van dagen en nachten, van slapen en wakker zijn, van stofwisseling, van de jaargetijden, van planeten en hun samenstanden? Het register van namen, geboorten en overlijden? Het spreken over tijdelijke ordening suggereert dat het eindige – of het de sterren of de mens betreft – een tijdsperiode is toegewezen die niet overschreden kan worden. En wat als ze helemaal niet is uitgeput? Niet toevallig werd in de presocratische filosofiescholen van Milete, Crotone, Efeze of Elea een algemener en omvattender begrip van de tijd geconcipieerd en dit algemene tijdsbegrip staat van meet af aan in het teken van een fundamentele paradox: de tijd als het wezen van al het zijnde kan op zichzelf niet tijdelijk worden gedacht; de tijd zelf is tijdloos. Daarmee vindt men een verklaring niet alleen voor de dualistische constructie van de begrensde zijnden en het grenzeloze bij Anaximander, maar ook voor een belangrijke tegenstelling tussen Efeze en Elea. Heraclitus loste namelijk de paradoxale tijdloosheid van de tijd op toen hij de tijd als een voortdurende

stroom van worden en vergaan dacht. Alles ontstaat en vergaat, alleen het ontstaan en het vergaan zelf blijven onveranderd. In de *Rivierfragmenten* leest men bijvoorbeeld: 'In dezelfde rivieren treden wij en treden wij niet, wij zijn en wij zijn niet.'⁴⁷ En op een andere plek: 'Als onsterfelijken zijn zij sterfelijk, als sterfelijken onsterfelijk: het leven der sterfelijken is de dood der onsterfelijken, het leven der onsterfelijken de dood der sterfelijken.'⁴⁸ Sterven en leven worden wederzijds gerelativeerd, vergelijkbaar met de jaargetijden of met slapen en waken: 'De God: dag nacht, zomer winter, oorlog vrede, verzadiging honger – alle tegendelen, dat is de bedoeling.'⁴⁹ Heraclitus' oplossing van het probleem van zijn en tijd kan ideeënhistorisch tegenover een alternatief voorstel worden geplaatst, dat rond dezelfde tijd in Beneden-Italië, in Elea, werd ontwikkeld. Terwijl Heraclitus het worden en het vergaan als universeel proces opvatte en daarmee de vraag naar *wat* dan eigenlijk ontstaat of vergaat wist te vermijden, verdedigde het leergedicht van Parmenides juist een streng verbod op een identificatie van zijn en tijd. Parmenides schreef aan dit verbod een verlichting door de godin van de waarheid toe, de gepersonifieerde ἀλήθεια. "'Zie helder in, dat voor het begrijpende verstand zelfs zaken welke afwezig zijn vaststaand aanwezig zijn"', zei de godin, "het is noodzakelijk uit te spreken en te begrijpen dat wat is, is; want het is nu eenmaal zo, dat het is, en nu eenmaal niet zo, dat het niets (is). Ik draag u op, dit ter harte te nemen".⁵⁰ Iedere vorm van bemiddeling wordt uitgesloten: 'omdat dít immers nooit kan worden afgedwongen: dat is wat niet is'. Parmenides blijft consequent bij de onmogelijkheid van worden en vergaan: 'dat wat ís niet is ontstaan en onvergankelijk is, uniek uit één stuk, onwrikbaar, en niet te vervolmaken. Het was niet ooit en zal ook niet ooit zijn, aangezien het nú in zijn geheel bijeen, één en aaneengesloten is. Immers, wat voor afkomst ervan zoudt u willen onderzoeken? Hoe of waarvandaan zou het moeten zijn toegevoegd? Niet gedoog ik, dat u zegt of zoudt begrijpen: "uit wat niet is".'⁵¹