



KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

LABO VOOR EDUCATIE EN SAMENLEVING

ERVARING AAN DE GRENS

Hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen



Proefschrift aangeboden tot het verkrijgen van de graad van
Doctor in de Pedagogische Wetenschappen
Door Stijn Suijs

Promotoren: Prof. Dr. Jan Masschelein
Prof. Dr. Danny Wildemeersch

2012



KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT PSYCHOLOGIE EN PEDAGOGISCHE WETENSCHAPPEN

LABORATORIUM VOOR EDUCATIE EN SAMENLEVING

ERVARING AAN DE GRENS

Hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen

Proefschrift aangeboden tot het verkrijgen van de graad van
Doctor in de Pedagogische Wetenschappen

Door Stijn Suijs

Promotoren: Prof. Dr. Jan Masschelein
Prof. Dr. Danny Wildemeersch

2012

Ervaring aan de grens. Hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen

Stijn Suijs

Promotoren: Prof. Dr. Jan Masschelein & Prof. Dr. Danny Wildemeersch

Het Vlaamse decreet betreffende de armoedebestrijding uit 2003 installeert twee werksoorten als pijlers voor armoedebestrijding. Zowel binnen de 'Verenigingen Waar Armen Het Woord Nemen' als binnen de methodiek van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting, staat het gebruik van individuele ervaringen van armen centraal. Ervaring van armen wordt ingezet om niet-armen te sensibiliseren voor het specifieke perspectief van armen, maar ook als een instrument in de empowerment van armen zelf. De aanleiding voor dit onderzoek is twijfel over die mobilisatie van ervaring. De inzet van het werk is het vanzelfsprekende gebruik van de term minstens even op te schorten en de werking van de term en de ermee verbonden rationaliteit en sturende technologie zelf te onderzoeken op haar effecten op het niveau van subjectvorming. Het werk van Michel Foucault bood handvatten om dit onbehagen te exploreren. Methodische handvatten in de meest gebruikte zin van het woord biedt zijn werk niet, wel een onderzoekshouding, een ethos waarop ook de bestuurlijkheidstudies zich inspireren.

Hoofdstuk 1 verkent de verschillende noties van 'ervaring' bij Foucault binnen de chronologie van zijn werk. Zo is er de 'historische ervaring': de (collectieve) 'ervaring van onze tijd' die als een a priori functioneert voor ons denken en handelen, maar die door en door historisch en contingent is. Een 'grenservaring' brengt ons even over de grenzen van onze historische ervaring, maar bevestigt daardoor tegelijkertijd de bestaande grenzen. In zijn latere werk schijnt Foucault nochtans te veronderstellen dat we ook onze grenzen (gedeeltelijk) kunnen verleggen: door wat ons vertrouwd is, terug vreemd te maken, creëren we de mogelijkheid voor een nieuwe ruimte. In *hoofdstuk 2* gebeurt dat aan de hand van fragmenten uit een 'geschiedenis van het heden'. In onze hedendaagse ervaring klinken echo's uit het verleden, maar de nadruk ligt op de discontinuïteit met ervaringen van armoede als een na te streven ideaal (Oudheid) of als een religieuze ervaring (vroeg Middeleeuwen), armoede met het dubbelkarakter van bron voor de economie, maar ook een bedreiging van de orde (Vroegmoderne tijd) en armoede als een moreel en sociaal probleem (19^e eeuw).

Als hoofdstuk 2 een oefening is in afstand nemen, dan bieden *hoofdstukken 3 en 4* –de kern van dit werk– een cartografie van de horizon die mee onze hedendaagse ervaring van armoede (bestrijding) constitueert in Vlaanderen. De twee hoofdstukken presenteren de wijze waarop vandaag over armoede gesproken wordt en hoe we er ons (praktisch) toe verhouden als tegelijk effect en instrument van een (bestuurs)regime dat ontstaat in de assemblage van rationaliteiten en technologieën in armoedebestrijding. Parallel daarmee wordt een continue stroom van citaten gepresenteerd uit beleidsteksten, wetenschappelijke, methodische of populariserende werken of uit de media. Ze illustreren de grote eensgezindheid over de participatieve inslag van structurele armoedebestrijding ('niet voor de armen, maar met de armen') (hoofdstuk 3) en de nadruk op empowerment en de aandacht voor de 'gekwetste binnenkant' (hoofdstuk 4) in het werken met armen zelf. Dit experiment maakt het mogelijk in hoofdstuk 5 het initiële onbehagen te expliciteren tegen de achtergrond van een schets van het bestuursregime van het geavanceerde liberalisme. 'Structurele' armoedebestrijding verwijst vandaag niet (meer) naar maatschappelijke structuren (van ongelijkheid) maar naar het aanhoudende probleem van mensen die niet deelnemen aan het economisch proces. Het onderzoek toont aan hoe armoede nu een psychosociaal probleem geworden is waarbij de nadruk hoe langer hoe meer ligt op de 'binnenkant' van armoede. Armoedebestrijding wordt herleid tot het creëren van de randvoorwaarden die het mogelijk moeten maken dat armen zelf hun kwetsbaarheid omzetten in psychologisch kapitaal in een bij uitstek individualiserend verwerkingsproces. De pedagogische relatie tot de armen wordt dan een vorm van 'activerende onthouding' ter ondersteuning van een persoonlijk proces van armoedebestrijding. Daarbij komt het erop aan dat armen zichzelf leren te subjectiveren tot een ondernemend individu dat zichzelf inschakelt in de kennis- en diensteneconomie. De hedendaagse ervaring van armoedebestrijding die we in dit proefschrift hebben beschreven is een historische ervaring. Ze is geen noodzakelijke ervaring en kan dus ook anders zijn. In dit perspectief sluit het werk af met voorzichtige aanzetten tot kleine verschuivingen aan de grens.

Experience at the border Struggling against poverty in Flanders today

Stijn Suijs

Supervisors: Prof. Jan Masschelen & Prof. Danny Wildemeersch

The Flemish 2003 decree on the struggle against poverty installs two specific methods as its pillars. The use of individual experiences of the poor is central to both the 'organizations where the poor raise their voice' as to the method of 'experts by experience in poverty and social exclusion'. The experience of the poor is used to incite awareness about the specific perspective of the poor, but is also used as a tool for empowering the poor themselves. The motive for this study is doubt about this mobilization of experience. The study intends to suspend the use of term as taken for granted. The purpose is to examine the functioning of the concept and the related rationality and technology on the level of subject formation. The work of Michel Foucault offered tools to explore this uneasiness, not as a clear methodology, but as an attitude of research, an ethos which also inspired the so called governmentality studies.

Chapter 1 explores the different notions of 'experience' in Foucault within the chronology of his work. The 'historical experience' refers to the (collective) 'experience of our time' that functions as an a priori for our thoughts and actions, an a priori however that is contingent. It is an historical experience as it refers to an experience related to a specific time and place. In the 'limit experience' we temporarily cross the limits of our historical experience, though at the same time confirming the existence of these limits. In his later work however Foucault seems to assume that we can shift our limits (partially): to alienate us from what is familiar to us, we create the possibility for a new space of thinking and acting. *Chapter 2* presents excerpts from a history of the present. Our contemporary experience is filled with echoes from the past, but the emphasis is on discontinuity, with experiences of poverty as a desirable ideal (antiquity) or as a religious experience (early Middle Ages), poverty with the dual nature of resource for the economy and a threat to the existing order (Early Modern time), and poverty as a moral and social problem (19th century).

Whereas *Chapter 2* is an exercise in distance, in *Chapters 3 and 4*, the core of this study, on the contrary a cartography is presented of the horizon that constitutes our contemporary experience of poverty. The two chapters depict the way we presently talk about poverty and how we relate to it as both an effect and an instrument of the regime that occurs in the assemblage of rationalities and technologies in the struggle against poverty. In parallel, a continuous stream of quotations from policy papers, scientific, methodological or popularizing work or from the media is presented, illustrating the overwhelming consensus on the participatory turn in the structural strategy of the struggle against poverty ("Not for the poor, but with the poor")(Chapter 3) and the emphasis on empowerment and the psychological effects of poverty in dealing with the poor themselves (Chapter 4). This experiment allows for an elaboration of the initial discomfort against the background of a sketch of the governmentality regime of advanced liberalism in *Chapter 5*. 'Poverty' nowadays doesn't refer any more to the social structures (of inequality) but to the continuing problem of non-participation in the economic process. The study shows how poverty is becoming a psychosocial problem with an increasing focus on the 'inside' of poverty. The struggle against poverty is reduced to provide the conditions under which the poor themselves can engage in an eminently individualizing process to turn their experience of vulnerability into psychological capital. The educational relationship with the poor takes the form of 'activating abstinence' in order to fully support the personal struggle against poverty which mobilizes the poor to subjectify themselves as enterprising selves. Our experience today is a historical experience. Therefore, it can also be different. The work concludes with a cautious attempt of little shifts at the limits of our contemporary collective experience.

Mijn werk gaat over grenzen.

Het heeft me met momenten zelf aan de grens van mijn krachten gebracht.

En ik heb de grens van velen getart en van één iemand in het bijzonder.

Die iemand weet hoe moeilijk ik het vind me te verontschuldigen. Ze weet ook dat verontschuldigen hier oprecht zijn. Voor het geduld van velen en van die ene in het bijzonder, heel veel dank.

Een ervaringsboek, schreef Foucault, is een boek dat zelf als een ervaring functioneert.

Het is een boek dat geen waarheid poneert of probeert te bewijzen, maar dat bij de schrijver van het boek iets nieuws teweegbrengt, een ervaring die hem of haar anders achterlaat, die zijn of haar verhouding tot de wereld in een ander daglicht plaatst. Zijn eigen werk beschouwde hij als een uitnodiging, een openbaar gebaar om zich in een gelijkaardig soort ervaring te engageren. Als er één iemand zo een open(baar) gebaar vertegenwoordigt, is het Jan Masschelein. Dit proefschrift is op vele manieren schatplichtig aan zijn subtiele aanmoedigen, zijn geduld, zijn oprechte interesse, zijn 'professor'schap' en zijn 'onwetend meesterschap', zijn uitdaging om toch altijd een stap verder te gaan.

De tweede (pro)motor voor dit werk is Danny Wildemeersch. Promotor, diensthoofd, collega. Er is de boutade dat je verhouding tot je promotor verloopt zoals de verhouding tot je vader: van onvoorwaardelijke bewondering, naar verzet en ergernis en dan weer een kantelpunt waarop je begint te beseffen hoeveel je van hem geleerd hebt. Ik ben vooral heel erg dankbaar voor de manier waarop Danny zich steeds weer liet uitdagen door mijn denkbewegingen, zijn weerstand soms, maar vooral ook zijn grote openheid om mee te gaan op een toch wel duister pad.

Ik vrees dat ik ook nooit voldoende zal kunnen verduidelijken welke invloed mijn gesprekken met ervaringsdeskundige Benny Flamant gehad hebben op dit werk. Ik mis onze samenwerking, Benny. Waarom ben je toch in dat verre West-Vlaanderen gaan wonen?

Machteld, Sien, Lucas.

Alex, Luk, Anita, Ingrid, Christel, Chris, Gonda, Anne, Rat, Linda, Patrick, Nelly, Danny, Jeanine, Laila
Jullie hebben me de kans gegeven een tijd met jullie mee te leven in de opleiding om ervaringsdeskundige te worden. Jullie hebben me met momenten van mijn sokken geblazen, maar ik had de momenten van samen leven nooit willen missen.

Barbara Demeyer ben ik veel dank verschuldigd voor mijn introductie bij De Link.

De mensen van De Link zelf bedank ik voor hun initiële vertrouwen in mij en voor de vele boeiende gesprekken, in het bijzonder met Luc, Céline en Frans. Ik hoop dat er een dag komt dat we de

Dank

'dialoog' terug aangaan. Het conflict dat geleid heeft tot een breuk in de samenwerking heeft me verlamd, maar ook op het spoor gebracht van veel ideeën die in dit werk zijn terug te vinden.

Werken aan een doctoraat in Leuven werd iets minder eenzaam dank zij voormalige collega's Carmen, Peter, Marc, Joke, Annelies en Elke. Jullie hebben nog een stuk taart van me te goed van één van mijn verjaardagen die ik oversloeg. Ik hoop dat dan ook Herman en Lieve even uit hun emiritaat terugkeren, koffiegenoten en elk op hun eigen manier toch ook supporters van dit werk. Ook veel dank aan alle Laboranten die ik nog niet genoemd heb, vooral ook aan Ilse die in het donkerste jaar van dit doctoraatsproces af en toe een woordje van leven bleef sturen.

Nieuwe collega's Leen, Luc, Frank, Marjon. Ik kan me eindelijk volledig beginnen concentreren op 'ons' werk.

Vader, Hans en An zijn door mijn gedachten van zinnen gegaan, maar hebben gelukkig niet al te veel dt-fouten gevonden. Vader en moeke, Saar, maar ook Edy en Maria, Veerle & Sam en hun hele bende, ik heb jullie aanmoedelingen wel gevoeld.

Katootje. Dochtertje. Oogappel. Je aanwezigheid in mijn leven heeft de vooruitgang in dit werk minstens evenveel bevorderd als belemmerd. Je hebt mijn mentale afwezigheid wel gemerkt. Laat ons nog eens samen gaan spelen en ja, *papa boekje klaaj en papa nie meej wejken*.

Dan is er die ene die haar eigen grenzen voortdurend heeft moeten verleggen. Die in dit werk is blijven geloven, maar me telkens weer ook de kans gaf mijn eigen ongelof te tonen. Meelezer, meedenker, soms op afstand, soms zeer nabij. An, lief, vrouw, mama en nog zoveel meer. De immer aanwezige. Het waren zware jaren voor jou. Dit proefschrift is op een manier evenveel jouw werk als het mijne. Ik heb geen idee hoe ik je ooit kan bedanken.

Inhoud

INHOUD	III
INLEIDING, VRAAGSTELLING, TWIJFEL	2
1. ERVARINGSDESKUNDIGEN	2
2. TWIJFEL	5
3. VERLAMMING, VERDOVING, OPSCHORTING	7
4. ARMOEDE EN PEDAGOGIEK	8
5. ERVARING, SENSIBILISEREN, EMPOWERMENT	9
6. VRAGEN OP DE GRENS TUSSEN 'WETEN' EN 'NIET MEER WETEN'	12
7. 'ERVARING' IN MEERVOUD	13
8. OPSCHORTING IN VIJF BEWEGINGEN	15
HOOFDSTUK 1 FOUCAULT, ERVARING, ETHOS	17
1. ERVARING BIJ FOUCAULT	20
2. DE FUNDERENDE ERVARING	25
2.1. ERVARING IN DE FENOMENOLOGISCHE TRADITIE	26
2.2. DE ERVARING VAN WAANZIN	28
2.3. HET 'SUBJECT' ONDER VUUR	30
2.4. PRIORITEIT VAN HET VERTOOG	31
3. DE HISTORISCHE ERVARING	32
3.1. VAN DISCOURS NAAR MACHT	33
3.2. DE MODERNE ERVARING ALS MACHTSEFFECT	34
3.3. DE CONTINUÏTEIT TUSSEN DE GENEALOGISCHE EN ETHISCHE PERIODE	37
3.4. GESCHIEDENIS VAN HET HEDEN	39
4. DE GRENSERVARING	42
4.1. HET 'NULPUNT' VAN EEN SPECIFIEKE HISTORISCHE ERVARING	42
4.2. DE GRENS OVERSTEKEN IS ZE TEGELIJK BEVESTIGEN	44
4.3. DE GRENS VERLEGGEN	47
5. ECHO'S VAN EEN ONDERSZOEKSETHOS	49
6. METHODISCHE AANWIJZINGEN	51
HOOFDSTUK 2. HISTORISCHE ERVARINGEN VAN ARMOEDE	I
1. ONZE HEDENDAAGSE HISTORISCHE ERVARING	57
1.1. IEDER TIJDPERK ZIJN EIGEN VISSENKOM	58
1.2. KUNNEN WE LEREN UIT DE GESCHIEDENIS?	61
1.3. ERVARINGEN IN HET MEERVOUD	63
1.4. DE HEDENDAAGSE HISTORISCHE ERVARING IS GEEN DWANGBUIJ	64
1.5. HISTORISCHE ERVARING EN DE 'WERKELIJKHEID'	65
1.6. VRAAGT EEN ONTOLOGIE VAN HET HEDEN OM HISTORISCH ONDERZOEK?	68
2. ERVARINGEN VAN ARMOEDE	70
3. ARMOEDE ALS NA TE STREVEN IDEEAAL (OUDHEID)	73
3.1. ZORG VOOR ZICHZELF	73
3.2. DE ERVARING VAN ARMOEDE IN DE OUDHEID	74
4. ARMOEDE ALS RELIGIEUZE ERVARING (ROMEINSE KEIZERRIJK - VROEGE MIDDELEEUWEN)	75

Inhoud

4.1.	DE UITVINDING VAN DE 'ARME'	75
4.2.	DE ERVARING VAN ARMOEDE IN HET VROEGE CHRISTENDOM	77
5.	ARMOEDE TUSSEN ECONOMISCHE POTENTIE EN BEDREIGING VAN DE SOCIALE ORDE (VROEGMODERNE TIJD)	79
5.1.	DE SOEVEREINE MACHT (MIDDELEEUWEN)	80
5.2.	BIOMACHT: INDIVIDUELE DISCIPLINERING EN TOTALISERENDE BIOPOLITIEK	81
5.3.	BIOMACHT ENT ZICH OP PASTORALE MACHT	87
5.4.	ARMOEDE TUSSEN UITSLUITING EN INSLUITING	90
5.5.	DE ERVARING VAN ARMOEDE IN DE VROEGMODERNE TIJD	95
6.	ARMOEDE ALS MOREEL EN SOCIAAL PROBLEEM (EIND 18E EN 19E EEUW)	98
6.1.	LIBERALE BESTUURSKUNST	99
6.2.	LIBERALISME EN BIOMACHT	104
6.3.	PAUPERISME BEDREIGT DE 'NATUURLIJKE' ORDE	107
6.4.	DE UITVINDING VAN HET SOCIALE	112
6.5.	HELP DE ARMEN ZICHZELF TE HELPEN	121
6.6.	De ervaring van armoede binnen de liberale bestuurskunst	127
7.	BIJ WIJZE VAN BESLUIT: OVER DE BETEKENIS VAN ECHO'S	130

HOOFDSTUK 3. NIET VOOR DE ARMEN |

1.	STRUCTURELE INSLUITING	139
1.1.	ARMOEDE, WAARDIGHEID, MENSENRECHTEN	143
1.2.	INCLUSIE, INTEGRATIE, PARTICIPATIE	147
1.3.	HET DUBBELSPOOR VAN WERK EN WELZIJN	149
2.	NIET VOOR DE ARMEN, MAAR MET DE ARMEN	154
2.1.	EEN MIJLPAAL VOOR DE BELGISCHE ARMOEDEBESTRIJDING	154
2.2.	DE METHODE VAN DE DIALOOG	157
2.2.1.	Toeleiding	158
2.2.2.	Vorbereiding	158
2.2.3.	Dialoog met andere partners	159
2.2.4.	Naar een échte dialoog	162
2.3.	DE KLOOF EN DE <i>MISSING LINK</i>	163
2.4.	ARMOEDEBESTRIJDING IS EEN ZAAK VAN DE BETROKKENEN ZELF	165
2.5.	ARMOEDEBESTRIJDING IS HUMANISERING	167
3.	ARMOEDE IS EEN ZAAK VAN IEDEREEN	169
3.1.	ARMOEDE MOET UITGEROEID WORDEN	170
3.2.	IEDEREEN BONDGENOOT	171
3.2.1.	Bewustmaking en sensibilisering	173
3.2.2.	Participatiekansen creëren: drempels verlagen	173
3.2.3.	Een politiek draagvlak realiseren vanuit consensus	176
3.3.	'ALS JE GERAAKT WORDT, KOM JE IN BEWEGING'	177
4.	DE AUDIT VAN DE ARMOEDEBESTRIJDING	179
4.1.	PERMANENT ARMOEDEOVERLEG	180
4.2.	HET ZICHTBARE EN HET ONZICHTBARE	184
4.2.1.	Armoede zichtbaar maken	185
4.2.2.	Vooruitgang monitoren	190
5.	EEN ECHO VAN ARMOEDEBESTRIJDING	191

HOOFDSTUK 4	BEVRIJD JEZELF	194
1.	DE GEKWETSTE BINNENKANT	196
1.1.	MEERVOUDIG GEKWETSTEN	196
1.2.	PSYCHOLOGISCH KAPITAAL	201
2.	EMPOWERMENT	203
3.	ERVARING IN TIJDEN VAN DESKUNDIGHEID	206
3.1.	FUNDAMENTELE ARMOEDEBESTRIJDING	208
3.2.	BEVRIJDINGSTHERAPIE	210
3.3.	BRUGGENBOUWERS	215
4.	DE FIGUUR VAN DE ARME EN DE FIGUUR VAN DE ARMOEDEBESTRIJDER	217
4.1.	DE FIGUUR VAN DE ERVARINGSRIJKE ARME	217
4.2.	DE FIGUUR VAN DE FACILITERENDE ARMOEDEBESTRIJDER	218
HOOFDSTUK 5.	EEN OVERWINNING OP ZICHZELF	222
1.	DE PLICHT 'VRIJ' TE ZIJN	226
1.1.	GEAVANCEERD LIBERALISME	227
1.2.	DE 'ECONOMISERING VAN HET SOCIALE'	229
1.3.	BESTUREN DOORHEEN VRIJHEID	233
2.	SCHADUWZIJDEN VAN EEN MOBILISEREND APPÈL	237
2.1.	DE PLICHT TOT INSLUITING	238
2.2.	DE PLICHT TE PARTICIPEREN	244
2.3.	HET DELEN VAN ERVARINGEN VAN ARMOEDE, HET SOCIALE EN SOLIDARITEIT	248
2.4.	DE MACHT VAN HET VOORBEELD	250
3.	EEN HARD BEVOCHTEN OVERWINNING OP ZICHZELF	254
3.1.	ARMOEDE ALS PSYCHOSOCIAAL PROBLEEM	255
3.2.	A STATE OF MIND	256
3.3.	KAPITALISEREN VAN KRACHT	258
4.	ACTIVERENDE ONTHOUDING	261
4.1.	NEO-FILANTROPIE	261
4.2.	'EEN POSITIEVE EN BETROKKEN BASISHOUDING'	263
5.	BESLUIT	264
UITLEIDING, VRAAGSTELLING, TWIJFEL		266
1.	MOGELIJKHEDEN ZIJN GRENZEN	266
2.	REDENEN VOOR HOOP EN TWIJFEL	269
3.	ARMOEDE: EEN PEDAGOGISCHE KWESTIE?	270
4.	VRAAGSTELLING	275
LITERATUUR		277
SUMMARY. EXPERIENCE AT THE BORDER		289

‘Vreemd dat men bij het begin van een relatie spreekt over ‘leren kennen’ en op het einde over ‘niet meer begrijpen’. Het is een omgekeerd leerproces dat men liefde noemt. Van transparant naar troebel, ik heb het nooit anders gekend”

David Van Reybroeck, 2007, *Slagschaduw*



**Inleiding, vraagstelling,
twijfel**

Inleiding, vraagstelling, twijfel

There often appears to be a motivating experience for adopting the kind of approach that Foucault called the “history of the present” that seems to me to involve the experience of not being a citizen of the community or republic of thought and action in which one nevertheless is unavoidably implicated or involved. It is an experience of being in a goldfish bowl in which one is obliged to live but in which it seems impossible to live, that is to think and act. An experience, then, in which what one is oneself, is precisely in doubt. The experience is not at all just a matter of holding a different opinion from everyone else, but of finding oneself not knowing what or how to think. And this experience is one that involves, quite directly, the relations it is possible to enter into or maintain with others. And, of course, it involves the relations one has with the practices of government. (Burchell, 1996, p. 30)

Er zijn momenten in het leven waarop de vraag of je anders kunt denken dan je denkt en anders waarnemen dan je ziet, essentieel is om te blijven kijken en nadenken. (Foucault, 1984c, pp. 13-14)

De ‘motiverende ervaring’ voor dit onderzoek is twijfel. Twijfel over de mobilisatie van ervaring van armen in de armoedebestrijding. Twijfel over de oproep om een bepaalde pedagogische houding ten aanzien van armen in te nemen. Twijfel over mijn eigen positie en de functie die ‘wetenschappelijk onderzoek’ toegeschreven krijgt. Twijfel aan mijn twijfel. Wat komt boven drijven, is een conditie van ‘het niet meer weten’.

1. *Ervaringsdeskundigen*

De aanleiding voor dit onderzoek was mijn interesse in een merkwaardig nieuw sociaal beroep. Ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting zijn personen die na een opleiding van 4 jaar hun levenservaring in diepe armoede gebruiken als een instrument voor armoede-bestrijding.

De formele erkenning van het nieuwe beroep werd vastgelegd in het Vlaamse decreet betreffende de armoedebestrijding uit 2003 (herzien in 2008). Het decreet engageert de Vlaamse overheid om ervaringsdeskundigen tewerk te stellen in ‘alle sectoren waarmee armen geconfronteerd worden’ (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003, p. 112). Een 90-tal personen¹ zijn ondertussen afgestudeerd in een meerjarige deeltijdse beroepsopleiding (secundaire technische leergang met beperkt leerplan).² De grote meerderheid van hen is ondertussen aan het werk binnen organisaties als Kind

¹ Sinds de start van de opleiding studeerden 54 ervaringsdeskundigen af. In september 2007 waren 53 cursisten ingeschreven voor de opleiding, waarvan 17 in het eerste jaar, 20 voor het derde jaar en 16 cursisten voor het laatste jaar. (Vlaams Parlement, december 2007, pp. 115-116)

² Sinds schooljaar 2009-2010 is de opleiding formeel opgesplitst. Een ‘voortraject’ van één jaar wordt ingericht door de Centra voor Basiseducatie) (Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming, 2008) en stelt het verwerken van het levensverhaal centraal. Ze wordt gevolgd door een deeltijdse beroepsopleiding van drie jaar die ingericht wordt door

en Gezin, het algemeen welzijnswerk, verenigingen waar armen het woord nemen, de VDAB, buurt- en opbouwwerk, multidisciplinaire teams bijzondere jeugdzorg of de Centra voor Leerlingbegeleiding. Maar niet alleen op het Vlaamse niveau wordt de inschakeling van ervaringsdeskundigen gepropageerd. Ook de Belgische federale regering besliste in 2004 op de regeringstop in Raversijde om ervaringsdeskundigen in te zetten. De Federale Overheidsdienst Maatschappelijke Integratie nam in 2005 zestien ervaringsdeskundigen in dienst die gedetacheerd werden naar andere overheidsdiensten (FOD Maatschappelijke Integratie, 2009). En ook bij het einde van het Europese Jaar van de bestrijding van armoede en sociale uitsluiting verklaarde de Europese Raad dat 'partnerschappen tussen beleidmakers en ervaringsdeskundigen in armoede' moeten worden aangemoedigd en 'verder worden ontwikkeld' (Raad van de Europese Unie, 2010, p. 2). De taken die ervaringsdeskundigen in Vlaanderen concreet vervullen, kunnen in elk van de genoemde settings erg uiteenlopend zijn. Maar, stelt het beroepsprofiel³ dat opgesteld werd door het Hoger Instituut voor de Arbeid (Demeyer & Vandenbempt, 2003), de eigenheid van de functie ligt niet zozeer in de taken op zich, maar in de '*doorleefde kennis*' en het '*specifieke perspectief*'. Die kennis en dat perspectief zijn telkens terug te brengen tot de levenservaring in armoede. 'Het putten uit de eigen verruimde ervaring is de meest wezenlijke bron van kennis voor de ervaringsdeskundige en daardoor ook een basiskenmerk van de functie' (Vlaamse overheid, 2008, p. 45).

Het centrale argument voor de inzet van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting is de these van de '*missing link*'. 'Ondanks de inspanningen en inzet van hulp- en dienstverleners', luidt die these, 'is de huidige armoedebestrijding voor generatiearmen weinig effectief' omdat generatiearmen en middenklasse hulp- en dienstverleners elkaar wederzijds niet kennen en zich daar zelfs niet van bewust zijn (Vlaamse overheid, 2008, p. 42). Armoedebestrijders zijn 'onbekend met de harde realiteit van het leven in armoede in al zijn facetten en vooral met het gevoel van schaamte en vernedering' (Spiesschaert, 2005, p. 16).

De functie van de ervaringsdeskundige is in de eerste plaats om de '*missing link*' zichtbaar te maken en bij te dragen tot het overbruggen van de missing link door het perspectief van de armen aanwezig te houden.

Centra voor Volwassenvorming en door de VDAB erkend wordt als beroepsopleiding. Wie de opleiding voltooit, ontvangt een certificaat, dat pas een secundair diploma wordt wanneer ook bijkomende opleiding wordt gevolgd. Voortraject en beroepsopleiding worden van dichtbij gesuperviseerd door vzw De Link.

³ Met het oog op een grotere maatschappelijke erkenning van het nieuwe beroep maakte enkele jaren later ook de SERV een profiel op van de noodzakelijk geachte beroepscompetenties (Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen, 2006). In verschillende publicaties verschenen ook meer specifieke profielen per sector, bijvoorbeeld voor de CLB's (Vlaamse overheid, 2008), het algemeen welzijnswerk (Burssens, 2010; Fret, 2001), binnen de federale administraties (Demeyer, Rea, & Devleeshouwer, 2007; FOD Maatschappelijke Integratie, 2009; POD Maatschappelijke Integratie, Universiteit Gent, & Université de Liège, 2008) of de OCMW's (Demeyer, 1997).

Ervaring aan de grens

De functie van ervaringsdeskundige maakt alleen al in haar terminologie de aandacht voor ervaring in de armoedebestrijding zichtbaar. Maar die aandacht blijft niet beperkt tot het beroep van ervaringsdeskundigen. Het Vlaamse decreet uit 2003 legde beleidsmatig ook de plaats vast van de 'verenigingen waar armen het woord nemen', gedefinieerd als: 'een vereniging van overwegend armen en andere personen met als doel bij te dragen tot de armoedebestrijding *vanuit de eigen ervaring*' (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003, mijn cursivering). Van de verenigingen wordt onder meer verwacht dat ze hun ervaring in dienst stellen in de vorm van een permanente dialoog met de overheid. Net als 'ervaring' is 'dialoog' daarmee één van de hegemoniale concepten geworden die ons denken en handelen in de armoedebestrijding vandaag vorm geven.

Het benutten van ervaringskennis is niet eigen aan de armoedebestrijding. Ook in de drugshulpverlening (Fret, 2001), de (geestelijke) gezondheidszorg (GGZ Nederland, 2008; Van Regenmortel, 2010) en de gehandicaptenzorg (GRIP vzw, 2009) wordt sinds enkele jaren verwezen naar ervaringsdeskundigen als een 'nieuwe professional' (Terwischa, 2009). Andere 'nieuwe' sociale beroepen krijgen namen als intercultureel bemiddelaar (Verrept, 1995, 2002, 2004), sociale tolk, cliëntdeskundige, paraprofessioneel (Gelauff-Hanzon, Keune, & Tan, 1999), JoJo-er (Vlaamse overheid, 2007) en tutti quanti, maar delen met de functie van ervaringsdeskundige het beroep dat gedaan wordt op de levenservaring van de professional in kwestie. Telkens gaat het over mensen die uit 'de doelgroep' komen of er zeer dicht bij staan. Op basis van hun ervaringen, levensgeschiedenis, hun eigen waarden en normen, hun taal en codes worden deze personen geacht over een bepaalde kennis en deskundigheid te beschikken die anders, uniek en complementair is aan de kennis en deskundigheid van professionele hulpverleners en beleidmakers.

Het begrip 'ervaringsdeskundige' is ondertussen ook in zwang als een aanduiding voor elke vorm van *niet*-professionele levenservaring op één of ander domein: de kennis van de persoon in kwestie is dus niet gebaseerd op studie, maar op de eigen ervaring. Volgens de website 'Onze Taal' is het woord nog vrij nieuw: 'het werd voor het eerst besproken in het boekje *Nieuwlands: de jongste taalaanwinsten* van Frank Jansen en Hubert Roza uit 1995, waarin enkele honderden neologismen uit de eerste helft van de jaren negentig op een rij worden gezet. *Ervaringsdeskundige* is volgens dit boekje voor het eerst gebruikt in de Volkskrant van 5 november 1994' (Genootschap Onze Taal). Het woord staat sinds 1999 in de grote Van Dale; ook de meeste andere moderne woordenboeken vermelden het.

Eigen aan de professionele inzet van ervaringsdeskundigen –in Vlaanderen wordt ook de term 'opgeleide ervaringsdeskundige' gebruikt- is dat 'ervaring' op zich niet volstaat. Niet alleen ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting moeten eerst een opleiding volgen. Ervaringsdeskundigen in de psychiatrie moeten in Nederland 'leren hun patiëntervaring om te

zetten naar deskundigheid die vereist is om huidige patiënten te ondersteunen. Daarbij mag hun verleden geen al te groot stempel op hun werkzaamheden drukken' (www.psy.nl/). 'Ervaring' moet 'ervaringsdeskundig' gemaakt worden. 'Ervaringsdeskundigheid ontstaat als je door reflectie op de eigen ervaring en het leren van elkaars ervaringen, je (ervarings)kennis zo in kunt zetten en gebruiken dat anderen daar baat bij hebben' (Hanzehogeschool Groningen & Zorgbelang Groningen, 2008, p. 1).⁴ Of nog: 'Om de ervaringen en kennis (...) over te kunnen dragen moet je beschikken over bepaalde vaardigheden zoals reflectie en analyse van eigen ervaringen en het kunnen delen van deze ervaringen. Wanneer gevraagd wordt om vanuit een bepaalde doelgroep te spreken is het ook van belang je eigen ervaringen te toetsen aan die van andere personen in dezelfde rol (ziekte, handicap et cetera) en over meer dan je eigen ervaringen kunnen spreken' (ZonMw, 2010).

2. *Twijfel*

Toen ik aan mijn doctoraatstudie begon, geloofde ik erg in de idee dat we armen zoveel mogelijk moeten betrekken in de manier waarop we over (generatie)armoede denken. Geloof is te zwak uitgedrukt. Dat ervaringskennis een belangrijke bron vormt voor een meer effectieve armoedebestrijding, krijgt in Vlaanderen het karakter van een waarheid en een morele plicht. Ik kreeg de kans een nieuw sociaal beroep, het beroep van ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting, van nabij te bekijken. Ik was betrokken bij de evaluatie van een beperkt pilootproject waarbij ervaringsdeskundigen ingeschakeld werden in onderwijs-projecten (Suijs & Flamant, 2006). Maar ik kreeg vooral de unieke kans twee jaar medecursist te worden in een (vierjarige) opleiding die als voorwaarde gesteld wordt om ervaringsdeskundige te worden. Die deelname bracht me in een situatie van existentiële twijfel. Ik voelde me verassend opgenomen in een groep vreemden. Het ging nochtans over armen in een opleiding die zich legitimeert op basis van diepe kloven tussen mijn en hun leefwereld. Ik herkende me in het oude grote verhaal over structurele veranderingen als noodzakelijke conditie om armoede te bestrijden, terwijl in de opleiding werd gefocust op de gekwetste binnenkant van armoede. De paradox, eigen aan de titel van de nieuwe beroepscategorie hield me in zijn greep. Ervaringskennis blijkt een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde om ervaringsdeskundige genoemd te worden. Pas wie een opleiding volgt, is gewapend om de armoede-ervaring 'deskundig aan te wenden'. Ik begon me af te vragen hoe ikzelf mijn eigen ervaring deskundig zou kunnen aanwenden en of ik dan ervaringsdeskundige in de middenklasse kon worden. Ik zag de energie en de inzet van mijn medecursisten, de

⁴ Deze Nederlandse opleiding voor mensen die herstelden van zware gezondheidsproblemen, stelt drie begrippen centraal die ook in de Vlaamse opleiding voor ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting belangrijke concepten zijn (maar die niet helemaal op dezelfde manier worden verwoord): 'herstel' ('nieuwe zin en betekenis zoeken in het leven' en 'uit de slachtofferrol treden'), 'empowerment' en 'ervaringsdeskundigheid.' (Hanzehogeschool Groningen & Zorgbelang Groningen, 2008, p. 1)

Ervaring aan de grens

bevlogenheid van de organisatoren van de opleiding. Maar ik zag ook allerlei pogingen om de ervaring van cursisten op zeer specifieke manieren te stroomlijnen. Mijn voorstel van doctoraatsproject (Suijs, 2007) leidde tot een ernstig conflict met de organisatoren van de opleiding. Ik moest de opleiding verlaten en mijn oorspronkelijk opzet herzien. In mijn doctoraatsproject ging ik in op wat aanvoelde als allerlei paradoxen en tegenstrijdigheden in de legitimering van de inzet van ervaringsdeskundigen. Op dat moment voelde ik dat zelf aan als 'open onderzoeksvragen'. Maar de organisatoren van de opleiding lazen het als een voorbeeld van de 'missing link' (de middenklasse die niet kan begrijpen hoe de wereld van de armen in elkaar zit), en als een negatieve evaluatie van "hun methodiek" (of op zijn minst als een document dat in tijden van subsidiestrijd ook gebruikt kon worden om tegenstanders munitie te geven). De reactie was voor mij een sleutelmoment in de omslag van mijn (oordelend) 'weten' naar 'niet meer weten'.

Ik werd eerst een prediker van het nieuwe geloof, daarna een afvallige, nog wat later een agnost. Deze verwijzingen naar de kerkelijke sfeer zijn niet toevallig, zoals ook het citaat dat dit hoofdstuk opent dat niet is. Bij de aanvang van mijn studie was de bedoeling me te baseren op antropologische, filosofische en pedagogische noties die mee vorm geven aan (een bepaalde interpretatie van) interculturele pedagogiek. In de loop van het parcours zijn die noties naar de achtergrond verdwenen. Ze maakten plaats voor het werk van Michel Foucault en voor een stroming in de sociale wetenschappen die zich baseert op zijn lezingen over bestuurlijkheid en de 'geschiedenis van het heden' (Barry, Osborne, & Rose, 1996; Burchell, Gordon, & Miller, 1991; Dean, 2007; Foucault, 1991a; Foucault, Ewald, Sennelart, & Fontana, 2004; Foucault & Sennelart, 2004; Masschelein & Simons, 2003b; Quaghebeur, 2006; Simons, 2003). 'Pastorale macht' is daarin één van de thema's. Foucault besteedde veel aandacht aan de continuïteit en discontinuïteit van wat wij op een bepaald moment in de geschiedenis als onze hedendaagse ervaring beschouwen. In de moderne Westerse welvaartstaten krijgt de oude pastorale zorg van de herder voor zijn kudde nieuwe betekenissen en configuraties, de zorg van de wieg tot het graf (bijvoorbeeld in Foucault, 2000). Die totaliserende tendensen, zo luidt de stelling, hebben zich vermengd met de liberale terughoudendheid ten aanzien van rechtstreekse interventies door een staatsapparaat. De armoedebestrijding vandaag gebeurt in Vlaanderen vooral door 'particuliere' organisaties (in welzijnswerk en hulpverlening), of door van het overheidsapparaat 'verzelfstandigde' agentschappen, zoals Kind en Gezin of de VDAB of door lokale overheidsinstanties met een grote decentrale autonomie zoals het OCMW. Armoedebestrijding is uiteindelijk opdracht geworden voor ieder individu, een combinatie van totaliserende tendensen en individualisering die mooi tot uiting komt in de leuze: "armoede is een zaak van iedereen". Of meer precies: armoedebestrijding lijkt vooral een zaak te worden van de individuele armen. Het is die vaststelling (hier nog een hypothese) die me tot een afvallige maakte. Een afvallige heeft de neiging in zijn afwijzing toch

telkens weer het oorspronkelijke geloof als referentiepunt te nemen en/of een nieuw geloof te omhelzen. Dit onderzoek is een poging om me daarvan te onthouden, of beter gezegd, om opnieuw afstand te nemen van mijn neiging om het beroep op ervaring zonder meer (of enkel en alleen) af te wijzen als een individualisering en/of psychologisering van een structureel probleem.

3. *Verlamming, verdooving, opschorting*

In een bekend interview beschrijft Michel Foucault die conditie als een inzet van zijn werk: vanzelfsprekendheden die verschijnen als universeel en noodzakelijk, openbreken door te tonen hoe ze door en door historisch van aard zijn, effecten van een serie kleine gebeurtenissen, krachtrelaties, blokkades, strategieën, en dat ze dus ook heel anders kunnen zijn en worden (Foucault, 1991c, p. 76). De twijfel heeft me lange tijd verlamd, daarna verdoofd. Dat effect heeft het werk van Foucault, volgens de vragenstellers in het interview, wel op meer mensen. Verdooving, repliceert Foucault, is niet hetzelfde als verlamming. Verdooving is tijdelijk. Het is pas wanneer we in ons dagelijks handelen binnen specifieke gebieden op allerlei problemen en onmogelijkheden stoten dat onze horizon eventueel kan veranderen. 'Ik wil een beperkte bijdrage leveren aan het doorbreken van gemeenplaatsen en vanzelfsprekendheden', zegt Foucault, 'zodat wij onze omgeving op een andere manier kunnen waarnemen ('this difficult displacement of forms of sensibility') en zodat we daardoor ook andere dingen kunnen doen' (Foucault, 1991c, p. 83). Foucault wil opschorten, niet verlammen of verdooven. 'Als mijn werk op sommige mensen toch een verdovend effect heeft, dan komt dat', zegt hij, omdat ik weiger antwoord te geven op de vraag wat gedaan moet worden'. 'It's in so far as there's been an awakening to a whole series of problems that the difficulty of doing anything comes to be felt. Not that this effect is an end in itself. But it seems to me that 'what is to be done' ought not to be determined from above by reformers, be they prophetic or legislative, but by a long work of comings and goings, of exchanges, reflections, trials, different analyses' (Foucault, 1991c).⁵

Dit is ook de inzet van dit werk: de vanzelfsprekendheid die gegroeid is rond de inzet van ervaringsdeskundigheid in de armoedebestrijding in Vlaanderen even opschorten. Niet om te (ver)oordelen, want dat is de positie van de verlichte hervormer (een valkuil waar ik onvermijdelijk in zal trappen). Ook niet om methodische aanwijzingen te geven over hoe we die ervaringsdeskundigheid beter kunnen hanteren (een neiging die ik moeilijk kan onderdrukken).

⁵ Foucault werkt die stelling verder uit in een ander interview, op het einde van zijn leven. Daarin verklaart hij waarom hij zich niet wil engageren in polemieken. In een polemiek staan de stellingen op voorhand vast. 'The polemicist (...) proceeds encased in privileges that he possesses in advance and will never agree to question. On principle, he possesses rights authorizing him to wage war and making that struggle a just undertaking; the person he confronts is not a partner in search for the truth but an adversary, an enemy who is wrong, who is armful, and whose very existence constitutes a threat.' Het is precies deze houding, hoe teatraal en symbolisch ook, die leidt tot steriele effecten (Foucault, 1997a).

Ervaring aan de grens

Maar wel om 'mijn ervaring' van twijfel ernstig te nemen in de hoop dat daardoor ook een nieuwe horizon van denken en handelen zichtbaar wordt. Mijn drijfveer, schrijft Foucault, is 'nieuwsgierigheid' – in elk geval de enige soort nieuwsgierigheid die de moeite waard is met een zekere vasthoudendheid te worden bedreven: geen nieuwsgierigheid die de geijkte kennis probeert eigen te maken, maar die de gelegenheid biedt je van jezelf los te maken' (Foucault, 1984c, p. 13).

4. *Armoede en pedagogiek*

Tussen armoede en de herkomst en groei van de sociale wetenschappen en de pedagogische wetenschappen in het bijzonder bestaat een duidelijke historische band.⁶ Eind 18^e eeuw en begin 19^e eeuw is er nog weinig aandacht voor de 'ziel' van de armen. De aandacht voor paupers was geen aandacht voor individuen, maar een aandacht voor een collectieve potentiële arbeidskracht. 'This form of government does not seek to bring paupers to a deeper understanding of why they must work; neither does it attempt to explore their individual motives and reasons for not being willing to work' (Villadsen, 2007, p. 311). Maar in de loop van de 19^e eeuw wordt armoede en het beleid ten aanzien van armoede geleidelijk aan op een andere manier geproblematiseerd, onder andere onder invloed van de opkomende filantropie en de opkomende liberale kunst van besturen (Cruikshank, 1999, pp. 43-66; Procacci, 1991; Villadsen, 2007, pp. 314-316). De nadruk op individuele vrijheid problematiseert staatsinterventie, maar die individuele 'vrijheid' moet terug geharmoniseerd worden met de belangen van de samenleving binnen het nieuwe domein van het 'sociale'. Loutere liefdadigheid komt ter discussie te staan. Armoedebeleid wordt 'een kwestie van opvoeding en zedelijke verheffing, gericht op een mentaliteitswijziging, meer dan op materiële hulp' (Verzelen, 2009, p. 3). Van armen wordt verwacht dat ze 'eigen verantwoordelijkheid' nemen, zichzelf leren beheersen en 'het eigen oplossingsvermogen' leren aanspreken (Ibid., p. 5-6). 'Armoede is allereerst een opvoedingsprobleem; het volk moet worden opgevoed tot de burgerlijke waarden', schrijft ook de filosoof en historicus Michielse (1989, p. 58). De herkomstlijnen van de sociale hulpverlening en de volwasseneducatie liggen in de armenzorg, schrijft Michielse. Het spreekt voor zich dat daarnaast ook directe lijnen te trekken vallen naar de jeugdzorg (De Bie & Roose, 2009), het onderwijs, opvoedingsondersteuning, enz.

⁶ Verschillende auteurs uit de bestuurlijkheidstudies situeren de herkomst en de groei van de sociale wetenschappen in het algemeen binnen de 'uitvinding van het sociale' in de 19^e eeuw (Donzelot, 1994). Het 'sociale' is een geheel van rationaliteiten ('de sociale kwestie') en technologieën ('sociaal werk') die een oplossing bieden voor problemen inherent aan de opkomst van liberale vormen van bestuur: ze verbinden het 'private' en het 'publieke' met elkaar zonder (al te) directe interventie van de overheid (Dean, 2007, p. 53). Het armoedeprobleem is uiteraard veel ouder dan de opkomst van liberale vormen van bestuur, maar oude gedaantes krijgen opnieuw nieuwe betekenissen. Het domein van het 'sociale' maakt bovendien dat nieuwe interventies denkbaar en mogelijk worden en dat armen in nieuwe gedaantes verschijnen, bijvoorbeeld door 'armen' als een nieuwe categorie te onderscheiden van 'paupers' (Dean, 2007, p. 126). Volksoepvoeding was bij uitstek een pedagogische strategie om armen opnieuw in de samenleving te integreren en armoede als probleem voor de samenleving af te wentelen (Michielse, 1989). Sociale problemen zoals armoede werden in belangrijke mate pedagogische problemen.

De geschiedschrijving over de relatie armoede en pedagogiek is wat ambigu in haar analyse van de inzet van de pedagogische interventie. De ene ziet een continuïteit in disciplineren van armen (Achterhuis, 1984; Michielse, 1989). De ander ontwaart een soort vooruitgang waarbij de oorspronkelijke disciplineren plaats begint te maken voor emancipatie (Verzelen, 2009) en herpolitiseren van sociale kwesties (Driessens & Geldof, 2009, p. 4). Maar in beide gevallen – emancipatie of disciplineren – wordt een pedagogisch doel nagestreefd.⁷

De armoedebestrijding van vandaag heeft in alle continuïteit en discontinuïteit en in de vervormende echo's van oudere rationaliteiten en technieken allicht andere gedaanten dan die van de 19^e en 20^e eeuw, maar niet noodzakelijk 'betere' of 'slechtere' gedaanten. Wat verandert, zijn net ook de criteria die we gebruiken om over 'goed' of 'slecht' te oordelen. Armoede wordt vandaag gedefinieerd als een structureel probleem, maar dat heeft de nadruk op pedagogische interventies niet verminderd. Een deel van die pedagogische interventies vinden nu plaats in de 'reguliere' sociale voorzieningen (onderwijs, jeugdbijstand, opvoedingsondersteuning, welzijn, cultuur, ...). De term 'armoedebestrijding' wordt voorbehouden voor vrij specifieke activiteiten die niet langer (volks)opvoeding worden genoemd, Vandaag zijn de kernconcepten termen als 'sensibiliseren', 'mobiliseren', 'activeren' of 'empowerment'.

Een bepaalde verhouding tussen armoede, ervaring en pedagogische interventies verschijnt vandaag op een vanzelfsprekende en noodzakelijk lijkende manier. Ervaring wordt ingezet om niet-armen te sensibiliseren voor wat het betekent in armoede te leven. Maar het wordt ook ingezet als een middel voor empowerment van armen zelf. Ervaring *vormt*. Het is een belangrijk onderdeel van vormingsprocessen geworden, dat tegelijkertijd vorm geeft aan 'arm' of 'niet-arm' zijn.⁸

5. Ervaring, sensibiliseren, empowerment

De ervaring in armoede te leven wordt ten eerste ingezet om niet-armen te *sensibiliseren* voor het specifieke perspectief van armen. Mijn eerste kennismaking met het inzetten van ervaring was een vormingsmoment voor leerkrachten. Een vrouw die zichzelf identificeerde als een 'arme' vertelde een uur lang schrijvende verhalen over armoede en onderwijs. Haar levensverhaal was vooraf goed doorgesproken met een begeleidster van de vereniging waar de vrouw actief was. Het zaaltje was

⁷ Het is opvallend dat in de Nederlandstalige geschiedschrijving van sociaal werk en armoedebeleid het werk van Michel Foucault meestal wordt voorgesteld als de auteur van de disciplineren (Foucault, 2001). Zijn werk van na 1975 krijgt nauwelijks aandacht. Wat daardoor onderbelicht blijft, is Foucaults claim dat macht steeds in een wisselwerking staat met vormen van verzet en vrijheid (Foucault, 1983). De relatie disciplineren en emancipatie wordt daardoor heel wat complexer dan de tegenstelling die in deze geschiedschrijving wordt geponeerd.

⁸ De voortdurende opsplitsing tussen armen en niet-armen is een kernelement in het dispositief van de armoedebestrijding vandaag. Eén van de basisbeelden is de kloof: er bestaat een diepe kloof (of meerdere kloven) tussen de wereld van de armen en de wereld van de niet-armen.

Ervaring aan de grens

muisstil, zoals bij het kijken naar een goede film. Achteraf feliciteerden enkele aanwezigen de vrouw om haar moed. Ik had er een onbehaaglijk gevoel bij. Ik kon moeilijk onbewogen blijven, maar haar verhaal hield me tegelijkertijd op afstand zoals je ontroerd kunt zijn bij een film scène die zich afspeelt in een ver verleden. De felicitaties waren oprecht, maar leken de opgeroepen kloof tussen de twee werelden alleen maar te bevestigen. Het is ondertussen een gangbare praktijk in Vlaanderen geworden: armen komen getuigenis afleggen over hun armoedeverleden. Dat gebeurt niet alleen via getuigenissen, maar ook via publicaties die naar het model van het Algemeen Verslag van de Armoede individuele getuigenissen bundelen. Of via de 'dialogomethode' waarbij armen hun ervaring proberen te delen met al wie een bijdrage kan leveren aan de armoedebestrijding. De 'traditionele' armoedebestrijding loopt immers vast, stelde het Algemeen Verslag, omdat we doof zijn gebleven voor de stem van de armen zelf (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 6). In de 'nieuwe' armoedebestrijding komt het er op aan de 'unieke kennis' van armen te delen met wie niet in armoede is groot gebracht.

Een variatie op die stelling luidt dat het delen van die kennis niet zo vanzelfsprekend is. Wie het leven in (generatie)armoede niet kent, is immers niet in staat de stem van de armen te begrijpen, omdat z/hij onbekend is met 'de interne wortels van armoede' (De Cirkel v.z.w., 1996, p. 102). De 'nieuwe' armoedebestrijding vraagt gevoeligheid voor de 'missing link': de onbekendheid van niet armen met de leefwereld van armen (Spiesschaert, 2005). De 'oude' armoedebestrijding ging immers niet vooruit omdat hulpverleners die niet in armoede zijn opgegroeid vol goede bedoelingen toch telkens weer onvoldoende rekening hielden met de armen zelf. De 'missing link' erkennen, betekent het erkennen van het 'wederzijds niet kennen van elkaar, van elkaars leefwereld, elkaars gevoelens en verwachtingen, elkaars waarden en normen, elkaars denkpatronen en oplossingsstrategieën, elkaars evidenties enzovoort. De missing link gaat evenzeer over het zich niet bewust zijn van dat niet bekend zijn met al die aspecten van elkaars leefwereld' (Vlaamse overheid, 2008, p. 42).

De eigen ervaring wordt ten tweede, althans in een dominant discours van vandaag, een instrument voor *empowerment* van de armen zelf. In het Vlaamse decreet armoedebestrijding worden twee werksoorten ondersteund: de verenigingen waar armen het woord nemen en ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting (Belgisch Staatsblad, 24.XI.2003). Om erkend en gesubsidieerd te worden krijgen beide werksoorten expliciet pedagogische taken die telkens verwijzen naar het werken met de eigen ervaring. Ervaringsdeskundige wordt men pas wanneer die ervaring 'verwerkt en verruimd wordt' en men 'via een opleiding houdingen, vaardigheden en methoden kreeg aangereikt om de verruimde armoede-ervaring deskundig aan te wenden' (Belgisch Staatsblad, 24.XI.2003). De (zelf)reflectie op de eigen ervaring vormt een

essentieel element van de vierjarige opleiding (Goossens, Flamant, & Walschap, 2003; Spiesschaert, 2005; van der Sypt, 2006). Ervaringsdeskundigen dragen op hun beurt bij tot een pedagogisch proces met andere armen of met niet-armen. Door de missing link te duiden en het perspectief van armen in te brengen en te ondersteunen zal de ervaringsdeskundige immers 'bijdragen tot een *fundamentele* armoedebestrijding met een geëigende invalshoek, waarbij de betrokkenen zelf in staat gesteld worden om het op te nemen voor zichzelf, voor andere mensen in armoede en voor een meer rechtvaardige samenleving' (Vlaamse overheid, 2008, p. 44, mijn cursivering). Ook in de verenigingen waar armen het woord nemen, wordt de eigen ervaring een voorwerp van een pedagogisch proces. Het delen van ervaringen wordt bijvoorbeeld aangewend om zelfvertrouwen te herwinnen of schaamte te overwinnen. In alle geval moet de ervaringen een bepaalde bewerking ondergaan voor ze gebruikt kunnen worden in de 'dialoog' met niet-armen: ze moet gedeeld worden, ze moet in thema's ondergebracht worden, ze wordt gebundeld in getuigenissen, ze moet worden gsystematiseerd, ze moet worden verbreed, enz. (zie bijvoorbeeld De Cock, 2002). Maar ook in andere settings, zoals hulpverlening met mensen in armoede, wordt de eigen levensgeschiedenis voorwerp van een groei- en leerproces (Driessens & Van Regenmortel, 2006; Heyndrickx, et al., 2005; Van Regenmortel, 2002). Individuele ervaringen zijn een instrument geworden voor empowerment, een term die initieel een politieke bijklank had, 'een inherente verwevenheid van het individuele, collectieve en politiek-maatschappelijke niveau' (Van Regenmortel, 2008, p. 18), maar vandaag vooral verwijst naar een individueel proces. Empowerment is hier nauw verbonden met identiteitsvorming. Opgroeien in extreme armoede wordt gethematiseerd als zich 'niemand' voelen. De eigen levensgeschiedenis verwerken is een manier om 'iemand' te worden⁹, zichzelf te (her)ontdekken, het terugvinden van een soort eigen oorspronkelijke macht en vrijheid die door het leven in armoede uitgewist werd.

De 'nieuwe' armoedebestrijding associeert empowerment met ervaring en identiteits-ontwikkeling. Het is die impliciete en expliciete relatie die me in dit werk terug zal voeren naar het werk van Foucault.

⁹ 'Ik ben iemand/niemand' is de titel van een recent boek dat een leven in armoede verhaalt (Didelez & De Pril, 2009)

6. *Vragen op de grens tussen 'weten' en 'niet meer weten'*

Critical e-ducational research is neither aiming primarily at insight and knowledge, nor at increasing awareness or raising consciousness, but it is a research which opens up an existential space, a concrete space of practical freedom i.e. a space of possible self-transformation which entails a liberation (i.e. an e-ducation) of the gaze and in that sense enlightens. In this research knowledge is not meant for (improving our) understanding, but for cutting i.e. concrete bodily inscription and transformation of who we are and how we live. This research is characterized by a concern for the present and for ourselves in relation to that present, a concern to be present in the present which is another way of indicating that the first concern of this research is to be attentive. To be attentive is a limit-attitude which is not directed at limiting the present (by judging), but at exposing one's limits and at exposing at the limits. (Masschelein, 2010)

The work of thought is not to pose answers but to problematize them; it is to respond to a situation not with a solution that might end discussion or action but with a question that might open new possibilities. (McGushin, 2007, p. xvii)

In plaats van alles en iedereen een eigen plaats te wijzen, haalt empirische filosofie eigen en vreemd door elkaar. Het onderscheid tussen wat hier thuis hoort en wat daar, vervaagt. Het gaat er allerm minst om de ruis te verheerlijken (...). Waar het om gaat is dat het langzaam onduidelijk wordt wat ruis is en wat signaal. Wat waar hoort. Waarom. En wanneer. (...) Verplaats. Beweeg. (Mol, 1994, p. 83)

De kernvraag voor deze studie is deze.

Wat is de (ped)agogische betekenis van ervaring in de armoedebestrijding vandaag?

Die betekenis krijgt vorm tegen de achtergrond van wat Foucault een dispositief noemt: een geheel van technieken, procedures, vormen van spreken en schrijven die zodanig op elkaar inwerken dat een soort eigen logica begint te ontstaan (1990). Het dispositief over armoede(bestrijding) is op zijn beurt gevat in een ruimer bestuursregime dat niet alleen bepaalt binnen welke grenzen we denken en handelen binnen pedagogische relaties, maar dat ook de limieten vastlegt van hoe we nog kunnen denken over de relatie tussen het armoedeprobleem en politiek of de relatie tussen pedagogisering en depolitisering.¹⁰ Het instrument dat Foucault gebruikte, was een bepaald type

¹⁰ Zo wordt bijvoorbeeld het Algemeen Verslag van de Armoede gepresenteerd als een politiek moment bij uitstek, 'een breuk (...) met de traditionele institutionalisering van armoede' (Koning Boudewijnsstichting, et al., 1995, p. 6), een moment waarom de armen en hun medestanders terug opgenomen worden in de gangbare politieke participatieprocessen. Maar wat misschien ooit een breukmoment was, lijkt ondertussen zelf deel te worden van de institutionalisering van armoede. Het proces dat geleid heeft tot het Algemeen Verslag is zelf een nieuwe norm geworden: de 'dialoogmethode' (De Cock, 2002; A. De Cock, 2003). Door haar gewilde of ongewilde nadruk op individuele levensgeschiedenissen en de socialiserende en pacificerende functies van participatie (Bouverne-De Bie, 2003, pp. 6-7) heeft de dialoogmethode misschien zelfs een ongewenst effect: eerder dan armoede tot voorwerp van politiek debat te maken, werkt het depolitiserend, is het voorwerp van 'beleid' geworden in plaats van voorwerp van 'politiek'.

historisch onderzoek (Foucault, 1984c, pp. 16-17). Wat hier voorligt, is geen historisch onderzoek. Het is geen 'geschiedenis van het heden'.¹¹ Maar het deelt wel dezelfde ambitie: afstand nemen, de vertrouwde vanzelfsprekendheid links laten liggen en de theoretische en praktische context analyseren die ervoor zorgt dat ervaringsdeskundigheid een waarheid en een morele plicht is geworden. Het is, Foucault parafraserend, een filosofische oefening met als inzet het denken te bevrijden van wat het stilzwijgend denkt en het de gelegenheid bieden anders te denken (Foucault, 1984c, p. 14). Het is een oefening die hij typeert als een 'ontologie van het heden' (Simons & Masschelein, 2008, p. 7). Die oefening baseert zich niet op filosofische teksten, maar op empirisch materiaal. Ze baseert zich enerzijds op een documentanalyse van wat over 'ervaring' gezegd wordt in de armoedebestrijding vandaag en anderzijds op een analyse van hoe die ervaring aangewend wordt in praktijken van armoedebestrijding (meer specifiek: binnen de opleiding om ervaringsdeskundige te worden). Hoe wordt ervaring gebruikt? Hoe 'werkt' ze? Wat betekent die nadruk op ervaring in de armoedebestrijding van vandaag? Hoe krijgt de ervaring in armoede te leven een (ped)agogische betekenis? Wat zegt dat over de grenzen van ons denken en handelen (in de armoedebestrijding of daarbuiten), over wie ze zijn en wat we verondersteld worden te doen?

De inzet van dit doctoraat is het opschorten van vanzelfsprekendheden. Het dispositief in kaart brengen, heeft niet de bedoeling onze kennis uit te breiden, oordelen uit te spreken of methodische handvatten te ontwikkelen. Ze heeft eerder de ambitie de grenzen van onze kennis en onze wil tot methodiek op te schorten. Misschien is het eerder dan een pedagogische een e-ducatieve studie, een poging om mezelf en de potentiële lezer 'weg te leiden uit' (Masschelein & Simons, 2006, p. 2). Hoewel dat aanvankelijk niet de bedoeling was, is de studie geëvolueerd naar een e-ducatief experiment waarbij wordt nagegaan of door het tijdelijk opschorten, loswrikken en hersamenstellen van de huidige (ped)agogische betekenis van ervaring nieuwe mogelijkheden kunnen ontstaan. Kunnen we de (ped)agogische betekenis van ervaring ook anders denken dan binnen de vanzelfsprekendheden van vandaag?

7. 'Ervaring' in meervoud

Ik gebruik in dit werk 'ervaring' in verschillende betekenissen van het woord, die wel van elkaar te onderscheiden zijn, maar tegelijkertijd ook naar elkaar verwijzen. De drie betekenissen die het meest frequent terugkeren zijn de volgende.

¹¹ Het is al evenmin een genealogie waarin getoond wordt welke verschillende betekenissen de ervaring in armoede te leven doorheen de tijd gekregen heeft: een ascetisch ideaal in de Oudheid, een conditie die ons dichterbij God brengt in het vroege christendom, een bedreiging voor de samenleving of een te exploiteren bron voor arbeid bij het begin van de Moderniteit, ... (McGushin, 2005, zie hoofdstuk 2). Ik zal me in dit werk nauwelijks uitspreken over de 'inhoud' van ervaring. De nadruk ligt op *hoe* die ervaring gebruikt wordt.

Ervaring aan de grens

- In de hedendaagse armoedebestrijding is 'ervaring' meestal een synoniem voor een geheel van kennis, emoties en handelingsperspectieven van individuele armen. Armoedebestrijding mobiliseert individuele ervaringskennis en ervaringsdeskundigheid in deze betekenis van het woord.
- In een tweede betekenis van het woord is 'ervaring' een collectieve ervaring, een aanduiding van onze tijdgeest, een raster dat bepaalt wat denkbaar en doenbaar wordt geacht. Foucault verwierp elke notie van 'ervaring' die gepresenteerd werd als een transcendentiaal, universeel en transhistorisch fundament. Maar in zijn werk blijft een notie van ervaring doorwerken waar we ons niet aan kunnen onttrekken. Op het einde van zijn leven gebruikte hij de notie om te verwijzen naar de wisselwerking tussen vormen van weten, machtspraktijken en vormen van subjectivering die ons 'heden' vorm geven. Dat 'heden' ervaren wij als noodzakelijk en vanzelfsprekend, maar is door en door historisch en contingent en zal ik daarom onze 'hedendaagse historische ervaring'¹² noemen. Het belang dat gehecht wordt aan 'ervaringskennis' in de eerste betekenis van het woord maakt deel uit van onze hedendaagse historische ervaring in de tweede betekenis van het woord.
- De 'hedendaagse historische ervaring' presenteert zich als een a priori, een grens waar we niet buiten kunnen. Maar we kunnen wel proberen de grenzen te beschrijven, in kaart te brengen om in de herschikking van de onderdelen het vanzelfsprekende even op te schorten in een educatief moment. Foucault noemde dit een 'grenservaring' die de mogelijkheid inhoudt 'anders' te denken en te handelen. 'It will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think' (Foucault, 1997b, p. 316).

Het onderscheid tussen de drie betekenissen van ervaring maakt het mogelijk om de centrale onderzoeksvraag op te splitsen in twee deelvragen:

- Hoe maakt de hedendaagse armoedebestrijding (een pedagogisch) gebruik van individuele ervaringskennis van armen?
- Wat zegt de nadruk op individuele ervaring over onze collectieve 'hedendaagse historische ervaring', over de grenzen van ons denken en ons handelen, over wie we zijn en wat we verondersteld worden te doen?
- Is het mogelijk 'ervaring' in armoedebestrijding en de daarin geïmpliceerde (ped)agogische verhouding ook op een andere manier te denken?

¹² Het gaat in feite over hedendaagse historische ervaringen in het meervoud. Foucaults wereldbeeld is er één van een voortdurende wisselwerking en strijd tussen evoluerende vormen van kennis, macht en subjectivering (zie ook Foucaults stelling over de 'polyvalentie van vertogen').

8. Opschorting in vijf bewegingen

Ik presenteer in *hoofdstuk 1* de instrumenten die ik gebruik voor mijn diagnose van de betekenis van armoedebestrijding in Vlaanderen vandaag. Ik grijp terug naar de plaats en de betekenis van 'ervaring' in het werk van Foucault. Ik verduidelijk dat mijn lezing van 'rationaliteiten' en 'technologieën' van de hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen in strikte zin geen 'analyse' is. Het is geen ideologiekritiek die onder de oppervlakte van verschijningen en uitspraken 'echte' structuren of versluierende mechanismen probeert te identificeren. Het is wel een poging de 'oppervlakte' net ernstig te nemen als een hedendaagse 'waarheid'. 'One must have a distant view, but also look at what is nearby and all around oneself. To be very mindful that every certainty is sure only through the support of a ground that is always unexplored.' (Foucault, 1979, geciteerd in Rabinow & Rose, 2003, p. 21).

De inzet van *hoofdstuk 2* is de vanzelfsprekendheid van onze huidige collectieve ervaring van armoede op te schorten door een grote afstand te nemen. Foucaults favoriete methode om de grenzen van onze vanzelfsprekendheden af te tasten, bestond uit het traceren van de herkomst van die vanzelfsprekendheden in het verleden, niet als een historicus, maar als een denker die brokstukken van ons verleden gebruikt om onze actualiteit te problematiseren. Mijn onderzoek is geen 'geschiedenis van het heden', maar ik presenteer wel brokstukken uit zo een geschiedenis op basis van een literatuurstudie van een aantal auteurs uit de traditie van de bestuurlijkheidstudies.

De inzet van *hoofdstukken 3 en 4* is de omgekeerde beweging, een poging om zo dichtbij mogelijk de taal van de armoedebestrijding in Vlaanderen zo ernstig mogelijk te nemen. Armoedebestrijding heeft haar eigen lingua franca die de verschillende posities in het veld (armen, beleidmakers, wetenschappers, woordvoerders, hulpverleners, ...) met elkaar verbindt. Het is opvallend eenvoudig om een aantal belangrijke noties te identificeren die dominant zijn bij iedereen die zich uitsprekt over armoedebestrijding. Ze roepen een werkelijkheid in het leven die gedeeld wordt in beleidsdocumenten, krantenartikels, methodiekboeken en de manier waarop welzijnswerkers of armen zelf hun eigen handelen beschrijven en legitimeren. Ik zal dus ook geen onderscheid maken tussen elk van die niveaus. Een subsidiereglement 'lees' ik op een zelfde manier als een pamflet of een wetenschappelijk of populariserend artikel over de materie. Welke taal hebben ze gemeen en wat wordt daardoor zichtbaar en zegbaar gemaakt? *Hoofdstuk 3 ('Niet voor de armen')* concentreert zich op wat 'structurele armoedebestrijding' wordt genoemd. In *hoofdstuk 4 ('Bevrijd jezelf')* verschuift de aandacht naar armoedebestrijding in de betekenis van activiteiten die ondernomen worden met de armen zelf. De inzet van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting in Vlaanderen zal ik voorstellen als exemplarisch én paradigmatisch voor de aandacht voor ervaring in de hedendaagse armoedebestrijding.

Ervaring aan de grens

Hoofdstuk 5 tot slot bespreekt de horizon van denken en handelen binnen armoedebestrijding in Vlaanderen vandaag als een onderdeel van een ruimere collectieve ervaring die geschetst wordt vanuit de invalshoek van een presentatie van de specifieke bestuurskunst van het geavanceerde liberalisme. Ik duid aan in welke mate de figuur van het ondernemende zelf –het appèl dat op ons gedaan wordt om onszelf te besturen naar het model van een ‘onderneming’- terug te vinden is in de armoedebestrijding, maar ook hoe daarin een variatie op die figuur tot stand komt.



Hoofdstuk 1
Foucault, ervaring, ethos

Hoofdstuk 1

Foucault, ervaring, ethos

There is not only no system, but no sustained vision, message or project (...). For Foucault, philosophy is always a means of overcoming some specific set of historical limits. It has no final goal, no specific truth or effect, of its own. It is merely a set of intellectual techniques, tied to a consciousness of the historical enterprise that has been known as philosophy. (Gutting, 1998, p. 712)

Concepts mean what they say, words also mean what they say but they mean also more and 'other' and therefore they remain uncomfortable. [...] Experience delivers no substance and no foundation. (Masschelein, 2006, p. 566)

In het werk van Michel Foucault vond ik handvatten terug om mijn intuïtief onbehagen bij de hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen te exploreren. Methodische handvatten in de meest gebruikte betekenis van het woord biedt zijn werk niet. 'Ik construeer', zegt Foucault, 'geen algemene methode die voor mij of anderen als definitief geldt. Wat ik schrijf, schrijft noch mijzelf noch anderen iets voor' (1985, p. 9).

Foucault beweerde dat zijn boeken beschouwd moeten worden als gereedschapskisten (geciteerd door le Blanc, 2006, p. 8). In diezelfde geest zal ik ook gebruik maken van instrumenten die aangereikt worden binnen de bestuurlijkheidstudies. Het eerste deel van dit hoofdstuk presenteert het gereedschap dat ik uit het werk van Foucault zal gebruiken. Zijn werk is voor mijn onderneming onder andere zo interessant omdat het een complexe verhouding t.a.v. ervaring mogelijk maakt. In de gereedschapskist van Foucault is ervaring 'een werk/woord, een concept in meervoud dat maar zijn betekenis krijgt in wisselwerking met andere centrale concepten zoals waarheid, macht, subjectiviteit en kritiek'. Een definitie van het concept ervaring valt er in dit hoofdstuk niet te verwachten, althans niet als een formele, samenvattende beschrijving van een betekenisveld. Ik zal weliswaar verschillende inhoudelijke betekenissen van ervaring bij Foucault presenteren, noties die niet helemaal samenvallen met, maar wel nauw aanleunen bij wat ik op de vorige bladzijden aankondigde: (1) de individuele ervaring(en) van de arme(n), (2) onze collectieve ervaring van ons heden en (3) de principiële mogelijkheid van grenservaringen. Ik zal deze noties gebruiken als werktuigen voor een meerduidige lezing van de (ped)agogische betekenis van ervaring in de armoedebestrijding. Ze maken mogelijk wat vandaag aanvoelt als noodzakelijk en universeel, de aandacht voor individuele ervaringen van armen, te herproblematiseren als een onderdeel van een collectieve *historische* hedendaagse ervaring, een onderdeel van een tijdgeest die ook anders had kunnen zijn en waarvan de toekomst open ligt. De grenzen verkennen van die collectieve ervaring is de mogelijkheid openen voor een grenservaring: de mogelijkheid 'anders' te denken en te handelen.

Het instrument dat Foucault zelf vooral gebruikte, was een bepaald type historisch onderzoek. Het is niet mijn eigen ambitie op zoek te gaan naar de herkomst van deze aandacht voor ervaring in de armoedebestrijding. In het volgende hoofdstuk zal ik wel enkele studies presenteren (Cruikshank, 1999; Dean, 1992; McGushin, 2005; Villadsen, 2007) die –binnen het referentiekader van bestuurlijkheidstudies (Barry, Osborne, & Rose, 1996; Burchell, Gordon, & Miller, 1991; Dean, 2007)- verre echo's traceren van de hedendaagse leuzen in de armoedestrijd. Ze zetten het historisch karakter van onze hedendaagse ervaring scherp en articuleren zo aandachtspunten voor mijn eigen analyse. Het gevaar van zo een presentatie is dat ze verzandt in een vorm van ontluistering of ontmaskering (een verleiding die ook voor mezelf erg groot is). Foucault zelf heeft op verschillende plaatsen verduidelijkt dat zijn ambitie nooit was aan ideologiekritiek te doen (o.a. in 2000, p. 119). Ontmaskering veronderstelt een oordeel van buitenaf, een veroordeling en nieuwe begrenzing op basis van criteria die superieur worden geacht aan het fenomeen dat beoordeeld wordt. 'Kritiek' is bij Foucault een activiteit die zich niet boven of buiten het te onderzoeken fenomeen zet, maar een experiment dat de grenzen van onze historisch hedendaagse ervaring verkent en oversteekt (Foucault, 1997). Een 'ontologie van het heden' moet recht blijven doen aan het fenomeen in kwestie. Het moet zich ingraven in de inherente 'logica' van dat fenomeen zelf. 'Het gaat (...) om de paradoxale afstandname die in nieuwsgierigheid en zorg besloten ligt en die zich uitdrukt in de ervaring dat wat we vandaag doen en denken niet vanzelfsprekend is, maar tegelijkertijd dat het niet evident is los te komen van de wijze waarop we vandaag de dag denken' (Simons & Masschelein, 2008, p. 11).

Een gereedschapskist biedt nog geen handleiding voor het gebruik van de instrumenten. Ik sluit dit hoofdstuk af met enkele 'methodische aanwijzingen'. Ze zijn eerder de beschrijving van een bepaalde houding, een onderzoeksethos, dan van methodische gedragsregels. Ik laat me opnieuw inspireren door bestuurlijkheidstudies.

Ervaring aan de grens

1. Ervaring bij Foucault

De mens is een ervaringsdier dat zich eindeloos verweekelt in een proces dat, terwijl het een objectenveld afbakt, tegelijk de mens als subject verplaatst, vervormt en verandert tot een telkens nieuwe gestalte. (Foucault, 1985, p. 62)

Foucault was een denker die 'zijn werk als een lange inleiding zag, een voorwerk op een oeuvre dat altijd nog geschreven moest worden' (ten Kate & Manschot, 2004, p. 211). Dat inleidende, voorbereidende spreken is nauw verbonden met zijn opvatting over filosofie, die zou gekarakteriseerd kunnen worden als een systematische afwijzing van een 'laatste, alomvattend spreken' (Ibid., p. 211). Termen als 'auteur', 'boek' of 'oeuvre' beschouwt Foucault als totalitair en illusoir (Oosterling, 1989, p. 124). Hij probeerde zich voortdurend te onttrekken aan voorafgebakende categorieën en identiteiten.

'Vraag me niet wie ik ben en vraag me niet dezelfde te blijven. Laat de bureaucraten en de politie erop toezien dat onze papieren in orde zijn, maar bespaar me hun moraal tijdens het schrijven.' (Foucault, 1969, p. 28).

'Ik ben geen freudiaan, geen marxist en geen structuralist' (Foucault, 1994, p. 435).

'Maar ik beschouw mezelf niet als filosoof. Wat ik doe, is noch een manier van filosofie bedrijven noch een manier om anderen het bedrijven van filosofie af te raden' (Foucault, 1985, p. 9).

In verschillende interviews biedt Foucault zelf ook telkens andere interpretaties aan zijn eigen werk. In 1966 beschreef hij zichzelf nog als een archeoloog die op zoek gaat naar de onderliggende grondlagen van praktijken, instituties en theorieën. Die grondlaag situeerde hij toen nog in een *savoir* (geciteerd in Gutting, 2002, p. 72). Maar in 1977 zegt hij over dezelfde periode: 'als ik hierop terugkijk, waarover was ik anders aan het praten dan over *macht*?' (Foucault, 2000, p. 117, eigen cursivering) In 1983 noemt hij niet macht, maar het *subject* het algemene thema van zijn onderzoek (Foucault, 1983a). In hetzelfde jaar verklaart hij nochtans: 'mijn centrale problematiek is steeds de waarheid geweest (...), wat betekent het om de waarheid te spreken, en de relatie tussen waarheid spreken en vormen van reflexiviteit, reflexiviteit als een verhouding van jezelf tot jezelf' (Foucault, 1994, p. 445, mijn vertaling).

Het lijkt dus erg betwistbaar om in Foucaults werk een soort eenheid te presenteren. Het is daarom ook vrij gangbaar om een onderscheid te maken tussen drie deelperiodes: een kentheoretische of

'archeologische' periode (tot begin jaren '70 van vorige eeuw), een politiek-filosofisch georiënteerde, 'genealogische' periode (jaren '70) en een 'ethische' periode (vanaf eind jaren '70 tot aan zijn dood). Verschillende interpretatoren proberen ook een eenheid te zoeken doorheen die periodes. Die eenheid wordt bijvoorbeeld gereconstrueerd op basis van één van de sleutelnoties waar doorheen het hele werk sporen van worden getraceerd. In de jaren '80 van de 20^e eeuw werd Foucault gelezen vanuit de bindende sleutelnotie 'macht'¹³, vandaag wordt ons beeld over zijn werk bepaald door de thema's uit zijn 'ethische periode' (Devos, 2004; Dohmen, 2008; Dorrestein, 2009; Nealon, 2008, pp. 1-6). Volgens sommigen van die interpretatoren is 'ervaring' zo een leidmotief, zoniet in zijn hele werk (Gutting, 2002; Heiner, 2005; le Blanc, 2006; Oosterling, 1989), dan minstens toch in zijn 'ethische periode' (Zwart, 1995, p. 65). Die interpretatie kan ook weer ondersteund worden door Foucaults eigen woorden. Zo brengt hij bijvoorbeeld de eerder genoemde thema's (waarheid, macht, subject) in één van zijn laatste interviews samen onder de noemer 'ervaring'.

Ik heb drie belangrijke problemen proberen af te bakenen, namelijk: het probleem van de waarheid, het probleem van de macht en dat van het individuele gedrag. Deze *drie domeinen van ervaring* laten zich niet afzonderlijk, maar slechts in relatie tot elkaar begrijpen. Dat ik in de voorafgaande boeken de twee eerste ervaringen heb onderzocht zonder rekening te houden met de derde vind ik zeer vervelend. Door deze derde ervaring erbij te betrekken kwam er volgens mij een duidelijke rode draad tevoorschijn ... (Foucault, Barbadette, & Scala, 1984, p. 41, mijn cursivering)

Het concept 'ervaring' als een 'kompas' gebruiken om te navigeren door Foucaults 'labyrinth' (Heiner, 2005) is niet zonder gevaren. Een belangrijke tegenwerping is dat Foucault sinds *L'Archéologie du savoir* in 1969 het woord gedurende jaren bewust uit zijn woordenschat geschrapt heeft. Het duikt terug op in een interview met Trombadori dat afgenomen werd in 1978, een tekst waar ik nog veel naar zal verwijzen (Foucault, 1985). Pas met de publicatie van *L'usage des plaisirs* in 1984 gebruikt Foucault het woord terug in een zelfstandige monografie, maar daar zal het dan ook een prominente plaats innemen in zijn verwijzing naar de 'ervaring van seksualiteit'. Het belangrijkste probleem met het centraal plaatsen van 'ervaring' in Foucaults werk, zijn de verschillende ladingen die het woord meekrijgt. Het is inderdaad mogelijk het begrip te traceren in de verschillende periodes van zijn academisch leven –een onderneming die op de volgende bladzijden volgt- maar het is zeer betwistbaar dat het telkens over een begrip met eenzelfde betekenis zou gaan.

¹³ Het werk van Foucault wordt binnen de geschiedschrijving van sociaal werk en armoedebelief in Vlaanderen nog sterk geassocieerd met een pessimistische en deterministische genealogie van een disciplinaire samenleving waarin ook waardevolle praktijken gereduceerd worden tot loutere machtheffingen (Simons, 2003, p. 14). De evolutie in zijn werk van na 1975 (Foucault, 2001) kreeg daarin nauwelijks aandacht waardoor ook de principiële mogelijkheid van vrijheid en verzet (Foucault, 1983a, 1984b) onderbelicht blijft. Voor dit werk is het minstens even belangrijk ook te wijzen op Foucaults eigen invulling van 'kritiek': een activiteit die zich niet boven en buiten het te onderzoeken fenomeen zet, maar een experiment is om de grenzen van onze historisch hedendaagse ervaring over te steken.

Ervaring aan de grens

Want nu eens slaat het begrip op een concrete individuele ervaring, dan weer heeft het een historisch-collectief karakter. [...] De eerste verschijnt doorgaans als een functie en een concrete instantiëring van het laatste. (Oosterling, 1989, p. 28)

Behalve als verwijzing naar een concrete individuele ervaring (notie 1) en als aanduiding van een historisch-collectieve ervaring (notie 2) verwijst Foucault daarnaast ook nog eens naar de notie van de 'grenservaring' (notie 3). In het interview uit 1978 met Trombadori maakt Foucault alweer een herinterpretatie van zijn eigen werk. 'Mijn boeken', zegt hij daar, 'zijn ervaringsboeken, geen waarheids- of bewijsvoeringsboeken' (1985, p. 16).

Ik ben me er volledig van bewust dat ik zowel wat betreft de dingen die mij interesseren, als wat betreft wat ik al heb gedacht, voortdurend verschuivingen doorvoer. Trouwens, de boeken die ik schrijf vormen een ervaring, waarvan ik wenste dat ze telkens zo rijk mogelijk was. Een ervaring is iets waaruit men veranderd te voorschijn komt. [...] Terwijl ik het schrijf, verandert het boek mij; het wijzigt wat ik denk; elk nieuw werk verlegt de denklimieten die ik in mijn vorige boek had bereikt. [...] Wanneer ik schrijf, doe ik dat vooral om mezelf te veranderen en om niet meer hetzelfde te denken als voorheen. (Foucault, 1985, pp. 7-8)

Een ervaringsboek is een boek dat zelf als een ervaring functioneert, dat een ervaring teweegbrengt, in die zin dat het schrijver en lezer transformeert. Al hoeft dat niet op dezelfde manier te gebeuren: mijn werk, zegt Foucault, functioneert als uitnodigingen, niet als onderrichtingen, wel 'als gebaren in het openbaar ter attentie van diegenen die eventueel hetzelfde willen doen of *iets wat erop lijkt*' (1985, p. 15, mijn cursivering). Het is beslist geen analyse van de absolute en universele mogelijkheidsvoorwaarden van een 'ervaring' als Erfahrung.¹⁴ Het is al evenmin een boek dat persoonlijke ervaringen of 'Erlebnisse' beschrijft (Masschelein, 2006, p. 563), al beklemtoont Foucault in hetzelfde interview wel dat aan elk boek dat hij schreef minstens gedeeltelijk een directe persoonlijke ervaring ten grondslag lag (1985, p. 14). 'Ervaring' functioneert hier als een instrument dat ons in staat moet stellen om onze actualiteit anders te denken, als een transformatie van onze verhouding tot ons weten (Foucault, 1985, p. 14). Het is een *experience*, een experiment dat onze verhouding tot onszelf en de wereld problematiseert.

¹⁴ 'Erfahrung' benadrukt het cumulatieve aspect van het soort kennis dat 'ervaring' biedt. 'Erlebnis' daarentegen heeft de connotatie van iets heel tijdelijks, een hier en nu moment dat tot een specifiek inzicht leidt (de 'Aha-Erlebnis'). 'Erfahrung verwijst naar levenservaring, naar een reservoir van opgedane kennis waarin indrukken, informatie en gebeurtenissen worden geïntegreerd in een breder verband. Dit verband heeft te maken met de aanwezigheid van een traditie; ervaring is in zekere zin collectief en onbewust. (...) Erlebnis heeft daarentegen te betrekking op sensaties die worden gereduceerd tot enkelvoudige, momentane indrukken, die geen verband houden met elkaar en die niet geïntegreerd geraken in de levenservaring.' (Heynen, 2001, p. 146)

Een vierde betekenis van het woord in Foucaults werk werd nog niet vermeld. (notie 4) Als hij in in bovenstaand citaat verwijst naar een 'directe persoonlijke ervaring' dan is dat beslist niet in de betekenis die de fenomenologische traditie daaraan geeft. Foucaults werk kan immers net beschreven worden als een permanente reactie tegen opvattingen waarin het subject op theoretisch gebied als 'ultieme identiteit' verschijnt en op praktisch gebied als 'zingever aan zijn handelen' (Devos, 2004, p. 135).

[...] de fenomenologie probeert de betekenis van de alledaagse ervaring te vatten teneinde het funderende karakter van het subject, van het ik, en zijn transcendentale functies te herstellen. Bij Nietzsche, Blanchot en Bataille daarentegen heeft de ervaring eerder de taak het subject aan zichzelf te ontrukken, zodanig dat het dat niet meer is, of helemaal anders is dan zichzelf, tot zijn zelfopheffing en desintegratie toe. Deze poging tot onsubjectivering, de idee van een grenservaring die het subject aan zichzelf ontrukkt, is de fundamentele les die ik van deze schrijvers geleerd heb; een les die mij ertoe gebracht heeft mijn boeken, hoe vervelend en geleerd ze ook mogen zijn, altijd op te vatten als ervaringen die erop gericht zijn mij van mezelf los te maken, me verhinderen steeds dezelfde te zijn. (Foucault, 1985, p. 10)

'Ervaring' in dit citaat hangt rechtstreeks samen met Foucaults verlangen om zich aan subjectivering te kunnen ontrekken. Ervaringsboeken zijn een project van desubjectivering (Masschelein, 2006, p. 563). Waar andere als poststructuralist gecategoriseerde denkers het beroep op ervaring afwijzen¹⁵ omwille van zijn connotaties met het empirisme of de fenomenologie (Jay, 1995), gebruikt Foucault de notie net om die connotaties te ondermijnen.

Het gaat mij [...] om een boek dat functioneert als een ervaring, meer dan als de vaststelling van een historische waarheid. [...] Wil een dergelijke ervaring [...] mogelijk zijn, dan is het evident dat wat het beweert enigszins waar moet zijn, in termen van een historisch overtuigende waarheid. Maar het wezenlijke ervan schuilt niet in de reeks van historisch verifieerbare vaststellingen, maar eerder in de ervaring waartoe het de mogelijkheid biedt. En een ervaring is waar noch onwaar. Ze is altijd een fictie, een geconstrueerd iets, iets dat alleen bestaat nadat het gemaakt is, niet eerder; ze is niet iets waars, maar ze is een realiteit geweest. Welnu, de verhouding tot de waarheid is daarom zo moeilijk, omdat de waarheid betrokken is op een ervaring die van haar kant niet aan waarheid is gebonden en deze tot op zekere hoogte zelfs vernietigt. (Foucault, 1985, p. 13)

Samengevat verschijnen minstens vijf noties van 'ervaring' in Foucaults werk, die op de volgende bladzijden verder uitgediept worden. Die noties naast elkaar plaatsen creëert allicht de illusie dat

¹⁵ De moderne filosofie, stelt Lieven De Caeter, 'is een vertoog over ervaring' (1995, p. 15). Maar sinds de *linguistic turn* en de introductie van poststructuralistische stromingen stelt dat probleem zich op een nieuwe manier. Ze stelt de 'ervaarbaarheid van de wereld' zelf als filosofisch probleem (Boomkens, 2000, p. 43): '... alles wat we doen en zeggen is "bemiddeld", komt niet uit onszelf voort, maar is ontleend aan uiteenlopende media en instituties; wat we zeggen zijn niet onze uitspraken, maar zijn aan elkaar gelaste citaten van anderen. (...) In iedere liefdesverklaring resoneren de trillingen door van al die liefdesromannetjes, televisiesoaps en speelfilms die samen onze ervaring stempelen.' (Boomkens, 2005, p. 8)

Ervaring aan de grens

het over afgelijnde concepten gaat. Ik herhaal voor alle duidelijkheid dat het niet mijn bedoeling is definities te formuleren en al evenmin om hypothesen over het werk van Foucault te lanceren. Ik gebruik ze om twee redenen: om de inzet van mijn onderzoek te verduidelijken én om onze spontane associatie bij het woord 'ervaring' in armoedebestrijding even op te schorten.

De vijf noties zijn, in volgorde van hun verschijning in Foucaults werk:

- Een notie van 'ervaring' die ik in wat volgt de '*funderende ervaring*' zal noemen (notie 1). Die term komt niet van Foucault zelf. Ik gebruik ze hier alleen als een werktitel voor een bepaalde interpretatie van 'ervaring' die Foucault zijn hele leven afgewezen heeft. Het gaat over een notie van ervaring die 'ware' kennis garandeert (in de epistemologie), of over een notie van 'ervaring' waarbij onze ervaring zowat samenvalt met onze subjectiviteit als transparant zelfbewustzijn en als zingevoer van ons handelen.
- Een notie van een historische collectieve ervaring. Ik zal ze bestempelen als een '*historische ervaring*' (notie 2). Foucault verwerpt elke notie van een 'ervaring' als een transcendentiaal, universeel en transhistorisch fundament. Maar in zijn werk blijft er een notie van ervaring doorwerken als iets waaraan we ons toch niet kunnen onttrekken. Op het einde van zijn leven werd de notie 'ervaring' een koepelbegrip dat de onderlinge verhoudingen tussen kennis, macht en subjectivering met elkaar verbindt. 'Ervaring' schijnt dan wel degelijk te verwijzen naar iets transcendent, een mogelijksvoorwaarde, een a priori in de betekenis van Kant. In de volgende hoofdstukken van dit doctoraat zal ik de term '*hedendaagse historische ervaring*' gebruiken om te benadrukken dat ook onze hedendaagse ervaring van armoedebestrijding onvermijdelijk de sporen draagt van haar verleden. In dit terminologisch raamwerk kunnen onze *individuele ervaringen* (notie 3) enkel tot stand komen binnen het raster dat de historisch-collectieve ervaring biedt.
- De vierde notie die opduikt, is de '*grenservaring*' (notie 4). Het woord heeft bij Foucault verschillende invullingen gekregen, maar voor de inzet van mijn onderzoek is vooral die notie van belang die de 'grenservaring' presenteert als de mogelijkheid om ons aan onze 'hedendaagse historische ervaring' te onttrekken.
- Foucault gebruikt ook nog een vijfde notie gebruikte, de notie van de '*zelfervaring*' (notie 5). Op het einde van zijn leven bestudeert Foucault vormen van relaties die individuen met zichzelf onderhouden, een zorg voor zichzelf (Foucault, 1984d) die beschreven wordt als een vorm van zelfsubjectivering. De analyse van die zelfpraktijken bij de Antieke Grieken en in de Stoïsche en Epicurische literatuur uit de eerste twee eeuwen na Christus kan op het eerste gezicht geïnterpreteerd worden als de herintroductie van een soort 'funderende ervaring', een associatie die ook gemakkelijk gemaakt kan worden bij noties als 'van het leven een kunstwerk maken' (Dohmen, 2008). Ik zal het woord 'zelfervaring' wel gebruiken, maar in een totaal

andere betekenis. Ik gebruik het woord enkel als een 'effect' van de wisselwerking tussen weten, macht en zelfsubjectivering. Foucault zelf benadrukte dat zijn onderzoek naar vormen van zelfsubjectivering nooit los stonden van zijn onderzoek naar het weten en de macht (Foucault, 1984b, p. 10). Dat onderzoek kan geïnterpreteerd worden als een analyse van de 'historische ervaring', maar ook als een poging om een 'grenservaring' tot stand te brengen. Deze notie komt dus niet afzonderlijk aan bod, maar komt ter sprake bij de situering van de vorige noties.

2. De funderende ervaring

In de jaren vijftig raakt Foucault 'ge fascineerd door de fenomenologische psychologie' (Zwart, 2009, p. 9). In 1954 publiceert hij *Malade mentale et personnalité* (1954). In hetzelfde jaar verschijnt ook zijn inleiding bij *Le rêve et l'existence*, een vertaling van een werk van de fenomenologische psycholoog Binswanger (Eribon, 1991, pp. 82-94). Die kennismaking met de fenomenologische psychiatrie was voor Foucault van groot belang.

Het lezen van wat 'existentiële analyse' of 'fenomenologische psychiatrie' werd genoemd, is voor mij zonder meer van groot belang geweest: het was een periode waarin ik in psychiatrische inrichtingen werkte en een tegenwicht tegen het traditionele raster van de medische blik zocht. Die schitterende beschrijvingen van de waanzin als unieke, niet met andere te vergelijken grondervaring zijn stellig bepalend geweest. [...] Wat mijzelf betreft: ik geloof dat de existentiële analyse vooral nuttig is geweest om scherper te kunnen omschrijven hoe bezwarend en onderdrukkend het universitaire psychiatrische weten geweest is. (Foucault, 1985, p. 33)

De idee van een 'grondervaring' van de waanzin speelde zeer zeker nog steeds een belangrijke rol in *Folie et déraison*, de publicatie van zijn doctoraatsonderzoek in 1961. Maar tussen 1954 en 1961 begint Foucault ook afstand te nemen van de fenomenologie. In het Franse doctoraatssysteem moest Foucault ook een 'thèse complémentaire' indienen, een nooit verschenen studie over de antropologie van Kant. De laatste bladzijden van die thesis, schrijft Eribon in zijn biografie over Foucault (1991, p. 184), vormen in feite één polemiëk met het werk van Sartre en Merleau-Ponty, de toenmalige boegbeelden van de existentiële fenomenologie. Ze vormen het startpunt voor *Les mots et les choses* dat voor het eerst verscheen 1966. De inzet van dat werk, zegt Eribon, was een afwijzing van de fenomenologie (Ibid., p. 184). Pas op het einde van zijn leven zal hij in een interview erkennen dat desondanks die vroege afwijzing zijn 'gehele filosofische ontwikkeling door het lezen van Heidegger is bepaald' (Foucault, et al., 1984, p. 45).

Ervaring aan de grens

Het is voor de vraagstelling van dit onderzoek van ondergeschikt belang welke verhouding Foucault precies inneemt t.a.v. de vroege of late Heidegger¹⁶ of t.a.v. verschillende strekkingen binnen de fenomenologie en het existentialisme. Wat hier wel van belang is, zijn de belangrijkste bezwaren die Foucault uit t.a.v. de fenomenologie. Om die zo helder mogelijk in kaart te brengen, schets ik in een eerste beweging welke plaats 'ervaring' krijgt in de fenomenologische traditie (1.1.1). Foucaults breuk met die opvatting is minder radicaal verlopen dan hij zelf suggereert in zijn latere werken. In zijn beschrijving van de ervaring van de waanzin (1.1.2) zijn nog de restanten te vinden van een hermeneutische interpretatie. Die interpretatie wijst hij uitdrukkelijk af in *L'Archéologie du savoir*. Om die wending te begrijpen, moet ik kort ingaan op de belangrijkste bezwaren van de 'structuralisten' ten aanzien van het fenomenologische subjectbegrip (1.1.3). Het is tegen deze achtergrond dat ik vervolgens kort het project van Foucaults archeologie kan schetsen als een project dat elke vorm van 'oorspronkelijke ervaring' op de helling zet (1.1.4).

2.1. Ervaring in de fenomenologische traditie

Ook in relatie tot de fenomenologie is het bedrieglijk om de notie 'ervaring' te gebruiken. De associatie van het woord 'ervaring' met zintuiglijke ervaring is immers nog steeds dominant.¹⁷ Ook in die betekenis van het woord kan men over een 'funderende ervaring' spreken: de ervaring als ultieme toetssteen voor 'ware' kennis. De fenomenologie is nochtans in belangrijke mate zelf een afwijzing van zowel het rationalisme als het empirisme. Filosofie, vond Husserl, moet terug 'zu den Sachen selbst, naar de werkelijkheid zoals ze zich voordoet. 'Alles wat zich oorspronkelijk aandient, moet eenvoudig en als zodanig aanvaard worden' (Ijsseling, 1979b, p. 19). Wat zich bij ons 'aandient' is niet alleen de zintuiglijke waarneming, waarin ons de materiële voorwerpen worden gegeven. In ons bewustzijn verschijnt ook een niet zintuiglijke waarneming van ideële voorwerpen (Ibid., p. 14). Volgens Husserl was het de taak van de fenomenologie om 'een zo adequaat mogelijke beschrijving te geven van wat zich in en aan het bewustzijn voordoet, waarbij afgezien moet worden van elke vorm van theoretische constructie' (Ibid., pp. 14-15). Die voorstelling van zaken gaat uit van een zelfbewust subject. De beschrijving van wat zich voordoet wordt gedragen door het sprekende en schrijvende subject dat zich 'ten volle bewust is en rekenschap geeft van wat er gezegd en geschreven wordt' (Ibid., p. 15). Ijsseling noemt dat de grondwoorden van de fenomenologie.

¹⁶ Dit wordt o.m. uitgewerkt door Rayner (2007).

¹⁷ *The Oxford Companion to Philosophy* bijvoorbeeld geeft twee omschrijvingen van het begrip, een 'bredere' en een 'engere', maar in beide betekenissen ligt de nadruk op zintuiglijke ervaring. De 'brede' definitie luidt: 'Direct, observational knowledge of the world. (...) one's experience includes whatever one has come to know or believe about the world by direct observation without inference.' De 'engere' definitie zet dit nog wat scherper: 'In the second, narrower, sense, experience is distinguished from belief or knowledge. It refers to the sensory events (e.g. visual and auditory sensations) on which beliefs about the world are typically based.' (Honderich, 1995, p. 261). Het is precies dit soort opvatting dat door de fenomenologie onder vuur wordt genomen.

Hiermee hebben we de grondwoorden van de fenomenologie genoemd, te weten: waarneming, bewustzijn, subject, aanwezigheid, tegenwoordigheid, gegeven zijn, de minstens principieel beoogde adequatie van het spreken en schrijven met het aanwezige of gegevene, en de tijd. (Ijsseling, 1979b, p. 15)

Het subject valt samen met dit volle bewustzijn. In zekere zin moet het subject niet gefundeerd worden, het is al aanwezig in wat zich bij ons 'aandient' in de waarneming.

Volgens Husserl moet de filosofie zich niet verliezen in allerlei diepzinnige en metafysische speculaties maar moet ze ook niet willen concurreren met de positieve wetenschappen. Zij moet vragen naar het transcendentale. Dit transcendentale is niet iets dat achter of boven de werkelijkheid of achter of boven de waarneming zou liggen. Het is daarentegen datgene wat de werkelijkheid als aanwezige werkelijkheid en de waarneming als waarneming van binnen uit en bij voorbaat (a priori) mogelijk maakt en draagt. [...] Het transcendentale kan, volgens Husserl, niet gevonden worden in de psychische structuren zoals het psychologisme leert, noch in de sociale structuren zoals het sociologisme beweert. Transcendentale filosofie is iets anders dan empirische psychologie of positieve sociologie. Het kan ook niet herleid worden tot historisch geworden of verwerkelijkte structuren zoals het historicisme beweert. Het transcendentale kan slechts gevonden worden in de zaak zelf, in het intentionele bewustzijn dat dan ook het enig absoluut zijnde is en dan niet herleid kan worden tot iets anders. Husserl spreekt in dit verband ook van transcendentale subjectiviteit of transcendentaal ego. Het aanwezige is aanwezig voor het bewustzijn en zonder dit bewustzijn is het absurd te spreken van aanwezigheid. (Ijsseling, 1979b, pp. 22-23, mijn cursivering)

Dit wat langere citaat verklaart ook waarom ik het in dit hoofdstuk over de 'funderende ervaring' heb. Onze ervaring – lees: onze 'waarneming' – valt bij Husserl samen met 'de zaak zelf', die samenvalt met het intentionele bewustzijn. De ervaring is als het ware een fundament voor het transcendentale subject, al kan die verhouding ook omgekeerd verteld worden: het transcendentale subject fundeert onze ervaring. De fenomenologie, stelt Foucault, 'probeert de betekenis van de alledaagse ervaring te vatten om het funderend karakter van het subject, van het ik, en zijn transcendentale functies te herstellen' (1985, p. 10). Die grondgedachte heeft ook het existentialisme nooit verlaten, beweert Foucault: 'ook in de filosofie van Sartre was het in de grond van de zaak het subject dat de wereld weer een zin gaf' (Ibid., p. 20).

'Ervaring' is geen van de begrippen die Ijsseling tot de grondwoorden rekent van de fenomenologie. Het is hier niet de plaats voor een uitvoerig onderzoek naar het gebruik van het woord in de fenomenologie of de hermeneutiek. Ik meen hier, ongenueanceerd, te mogen stellen dat 'ervaring' als concept bij Foucault gelijkaardige connotaties heeft gekregen als het begrip 'waarneming' bij Husserl. Een 'ervaring' is wat zich aan ons aandient en het is die ervaring zoals ze zich aandient die onze aandacht verdient. Zo is het mogelijk een fenomenologische analyse te maken van

Ervaring aan de grens

bijvoorbeeld de religieuze ervaring, van de ervaring van tijd en angst (zoals bij Heidegger) of de ervaring van waanzin (zoals in de existentiële analyse). Het gebruik van de notie 'ervaring' kan wellicht verder verhelderd worden via een kleine uitstap naar hedendaags fenomenologisch georiënteerd sociaal onderzoek. In een werkboek 'Fenomenologisch onderzoek' staat de volgende toelichting bij de gebruikte kernbegrippen.

Doel van de empirische fenomenologie is het onderzoeken van bewuste ervaringen in de concrete volledigheid en eenheid waarin ze in hun concrete context – de stroom van ervaringen – optreden. [...]. We zijn ons slechts van een deel van die ervaringen bewust. Zo is wetenschappelijk aangetoond dat iedereen ten minste drie dromen per nacht heeft, terwijl we ons vaak niet één droom kunnen herinneren. Ook merken we voor een deel niet op wat we denken, voelen, ruiken, horen, zien en soms zelfs niet wat we zeggen of doen. Wat we ons niet bewust zijn kunnen we niet onderzoeken. Empirisch fenomenologen houden zich daarom uitsluitend bezig met ervaringen waar we ons bewust van zijn of, en dat is zoals we zullen zien het hermeneutische aspect van de hier gepresenteerde empirisch fenomenologische methode, waar we ons op de een of andere manier bewust van kunnen maken. Niet met het feit van het hebben van die ervaring houden ze zich bezig, maar met de inhoud van de ervaring voor zover en op de wijze waarop die zich aan het bewustzijn voordoet en als narratief kan worden gepresenteerd. (Maso, 2008, p. 7)

In de jaren '60 –'70 van de vorige eeuw werden de uitgangspunten van dit type onderzoek grondig onder vuur genomen door een aantal Franse denkers die op dat moment de label 'structuralist' toegeschreven kregen.¹⁸ Ze stelden zich allerlei vragen bij 'het statuut van het subject en de subjectiviteit, bij de structuur van het bewustzijn, bij de notie van aanwezigheid of gegevenheid, bij de aard, de functie en het statuut van de act van het spreken en schrijven en van het gesproken en geschreven woord' (Ijsseling, 1979b, p. 15). Ook Foucaults denken kan beschreven worden als een reactie tegen opvattingen waarin onze 'ervaring' zowat samen valt met onze subjectiviteit als 'transparant zelfbewustzijn'. In die opvattingen verschijnt het subject op theoretisch gebied als een 'ultieme identiteit' en op praktisch gebied als de 'zingever aan zijn handelen' (Devos, 2004, p. 135).

2.2. De ervaring van waanzin

Foucaults breuk met de 'funderende ervaring' is niet zo radicaal verlopen als de oppositie tussen de fenomenologische notie van 'ervaring' en de archeologische afwijzing daarvan in *Les mots et les choses* (1966) en *L'Archéologie du savoir* (1969) doet uitschijnen. In *Folie et déraison*, de publicatie van zijn doctoraatsonderzoek in 1961, zijn nog restanten terug te vinden van een 'hermeneutische interpretatie' van de grondstructuur van de ervaring van waanzin in de klassieke tijd (Zwart, 1995, p. 68). Foucault bespreekt in *De geschiedenis van de waanzin* hoe waanzin werd ervaren in de

¹⁸ Een label dat Foucault altijd heeft afgewezen, die overigens vond dat van alle auteurs die 'structuralist' genoemd werden enkel Lévi-Strauss in aanmerking kwam voor die titel (Foucault, 1985, pp. 24-25).

renaissance, de klassieke en de moderne tijd. Hij probeert onze 'moderne' ervaring van waanzin, waarbij we een scherp en duidelijk onderscheid maken tussen waanzin en rede, op de helling te zetten door te wijzen op zijn historische herkomst.¹⁹ In onze moderne ervaring van waanzin gaat iets verloren dat in de renaissance nog aanwezig was: behalve een tragische ervaring van waanzin (gewelddadig, duister en dreigend zoals in het werk van Jeroen Bosch) was er in de renaissance ook plaats voor een kritische ervaring van waanzin, zoals die bij Erasmus' *Lof der zotheid* aan bod komt. De dwaas onthult aspecten van de werkelijkheid die in de ernstige vormen van weten onderbelicht blijven (Zwart, 1995, p. 69). In de Klassieke tijd wordt het tragische aspect teruggedrongen en wordt (in de eeuw van de Verlichting) een rigide scheiding volbracht tussen een 'geldende' manier van weten, de 'rationaliteit' en de 'waanzin'. Waanzin verontrust niet langer: de 'gekken' worden opgesloten en wie wil, kan ze bezichtigen. Er wordt een afstand geschapen, een ruimte afgebakend waarbinnen waanzin kan worden waargenomen als iets dat 'anders' is (Ibid., p. 70), een letterlijke grens tussen rede en onrede.

In het voorwoord van de Nederlandstalige vertaling is er nog steeds sprake van een soort 'oorspronkelijke' ervaring, die later, in *L'Ordre du discours* uitdrukkelijk wordt afgewezen.

De geschiedenis van die andere soort waanzin moet geschreven worden, die andere soort, waardoor de mensen, in het soeverein-redelijke gebaar dat hun buurman achter slot zet, met elkaar kunnen omgaan en elkaar in de meedogenloze taal van de niet-waanzin herkennen; we moeten het moment van deze samenzwering terugvinden voor die eens en voor al vaste voet verkregen heeft in het rijk van de waarheid [...]. Proberen om in de geschiedenis dat nulpunt van de geschiedenis van de waanzin te betrappen, *waarop deze ongedifferentieerde ervaring is; ervaring die nog niet door de scheiding is gesplitst*. [...] Dan en dan alleen, zal het gebied zichtbaar kunnen worden waarbinnen de mens-van-de-waanzin en de mens-van-de-rede bij hun scheiding nog niet gescheiden zijn en waar zij in een zeer oorspronkelijke, zeer onbehouwen taal, heel wat aanvankelijker dan die van de wetenschap, de dialoog over hun breuk beginnen die er op vluchtige manier aan herinnert dat ze nog met elkaar in gesprek zijn. Daar zijn waanzin en niet-waanzin, rede en niet-rede op verwarde wijze met elkaar verstrengeld. (Foucault, 1984a, pp. 7-8, mijn cursivering)

Foucault maakt in zijn *Histoire de la folie* weliswaar een analyse van *historisch* bepaalde ervaringen van waanzin, maar het citaat uit het voorwoord maakt duidelijk dat hij toch een soort authentieke, universele ervaring van waanzin veronderstelt (Oosterling, 1989, p. 22). In die oorspronkelijk ongedifferentieerde ervaring worden in de loop van de geschiedenis scheidingen aangebracht. Foucault, stelt Oosterling, verheft zijn ervaringsbegrip hier 'tot een transcendentale of beter: een transhistorische categorie' (Ibid., p. 22).

¹⁹ In *Geschiedenis van de waanzin* heeft Foucault het nog over een 'oorsprong' (Foucault, 1984a). Later zal hij in het spoor van Nietzsche zijn genealogie in tegenstelling plaatsen tot het zoeken naar een 'oorsprong' (Foucault, 1971), zie ook 1.2.

Ervaring aan de grens

Nog geen acht jaar later bekritiseert Foucault in *L'Archéologie du savoir* (1969) zijn eigen ervaringsbegrip, dat duidelijk de sporen draagt van de 'funderende ervaring'.

D'une façon générale, *l'Histoire de la Folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une 'expérience', montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire. (Foucault, 1969, pp. 26-27)

Om de wending naar een volledige afwijzing van het begrip 'ervaring' in *L'Archéologie du savoir* te begrijpen, moet ik kort ingaan op de belangrijkste structuralistische bezwaren t.a.v. het fenomenologische concept van het subject.

2.3. Het 'subject' onder vuur

Het kruit voor het spervuur van de 'structuralisten' ten aanzien van de fenomenologische subjectopvatting kwam vanuit verschillende bronnen. Lacan baseert zijn kritiek op de 'theorie van het subject' op een doorgedreven herinterpretatie van Freud. De problematiek van het onbewuste maakt duidelijk dat er geen sprake is van een oorspronkelijk bewustzijn. Het subject komt daar maar tot stand 'op grond van identificatie door anderen en met anderen. Subjectiviteit en identiteit zijn dan altijd ontleende subjectiviteit en identiteit' (Ijsseling, 1979b, p. 16). Althusser greep terug naar het werk van Marx. Ook Marx toonde aan dat subjectiviteit en bewustzijn geen oorspronkelijke gegevens zijn. Althusser heeft die gedachte geradicaliseerd in zijn kritiek op het Franse marxisme van die tijd. 'Dat marxisme, dat geheel en al doortrokken was van de fenomenologie en het humanisme, maakte de theorie van de vervreemding, die in de kern subjectivistisch is, tot zijn theoretische grondslag' (Foucault, 1985, p. 25). Althusser, zegt Foucault, heeft aangetoond dat dit subjectbegrip (de 'vervreemde mens') niet ingebed zat in de oorspronkelijke analyses van Marx. Foucault zelf heeft jarenlang de derde grote 'denker van de argwaan', Nietzsche, als belangrijke inspiratiebron genoemd. Voor Nietzsche zijn

... subject en object, het ik en de werkelijkheid, slechts ficties en interpretaties, gedragen door een verborgen machtswil, of effecten en producten van een overgeleverde grammatica en van een feitelijk bestaand spreken en schrijven. Dit spreken en schrijven streeft geen adequatie na met een zogenaamde werkelijkheid maar is een strategisch manoeuvre om orde te scheppen. Deze manoeuvre is een facet van de strategie van de macht, welke wel intentioneel is maar niet subjectief. Datgene waarover we spreken is allereerst van de orde van het discours zelf en een fragment van een oud en overgeleverd verhaal. (Ijsseling, 1979b, p. 17)

De grootste moeilijkheid met het subjectbegrip van de fenomenologie, kwam echter van de kant van de taal. Het subject is niet alleen een instantie van het bewustzijn, maar ook van het spreken of schrijven. Aanvankelijk stelde Husserl dat de taal op een autonome manier door het bewustzijn

wordt geproduceerd en daarom, minstens principieel volkomen inzichtelijk zou zijn. Maar op het einde van zijn leven constateerde hij een 'onafscheidelijke verwevenheid van mens, wereld en taal' (Ijsseling, 1979b, p. 25). Taal is geen medium voor de communicatie van de ervaring: het vormt de intersubjectieve mogelijkheid en begrenzing ervan. Niet het ik of de subjectiviteit is dan de oorspronkelijke, 'funderende' instantie: de taal zelf wordt de mogelijksvoorwaarde is voor de subjectiviteit (Ibid., pp. 23-24). De 'structuralisten' radicaliseerden die stelling: het subject is een 'effect' van het discours.

Le passage s'est fait de la phénoménologie au structuralisme, et essentiellement autour du problème du langage. [...] ... il est apparu que la phénoménologie n'était pas capable de rendre compte, aussi bien qu'une analyse structurale, des effets de sens qui pouvaient être produits par une structure de type linguistique, structure où le sujet au sens de la phénoménologie n'intervenait pas comme donateur de sens. (Foucault, 1994, pp. 434-435)

2.4. Prioriteit van het vertoog

De stelling van de prioriteit van het vertoog wordt door Foucault het meest expliciet verwoord in *L'archéologie du savoir* (1969). Foucault noemt zich in die periode een 'gelukkige positivist'. Hij wil zich uitsluitend toeleggen op het registreren en analyseren van discursieve verschuivingen.

Foucault wil uitsluitend discursieve fenomenen zelf beschrijven, hun opdoemen en weer verdwijnen, hun gelijktijdigheid, hun onderlinge relaties: de mate waarin ze elkaar versterken of belemmeren, zonder een ervaring buiten deze positiviteit te veronderstellen. [...] Iedere ervaring is aan discursiviteit gebonden. Los van het weten kan er geen ervaring bestaan. Slechts het vertoog laat de dingen spreken, de rest is oorverdovend stilte. (Zwart, 1995, p. 73)

Het subject is met nadruk afwezig, 'een dimensie van discursiviteit die hij niet wil aanroeren' (Zwart, 1995, p. 11). Ook de auteur wordt 'maximaal geneutraliseerd, geanonimiseerd, geminimaliseerd' (Ibid.).

Plus d'un, comme moi sans doute écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même: c'est une morale d'état-civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libres quand il s'agit d'écrire. (Foucault, 1969, p. 28)

Ook in *L'Ordre du discours* neemt Foucault uitdrukkelijk afstand van de idee van een 'oorspronkelijke ervaring' zoals die nog in *Folie et déraison* was terug te vinden. Hij heeft het daar over thema's in de filosofie die de verborgen macht van het discours niet alleen verhullen, maar die actief bijdragen aan het 'spel van beperking en uitsluiting', aan de afbakening van 'legitiem' gezegd en geschreven kan worden (Foucault, 2004a, p. 61). Eén van die thema's is het thema van de 'oorspronkelijke ervaring'.

Ervaring aan de grens

Hier wordt verondersteld dat nagenoeg gelijk met de ervaring, nog voor deze zich herstelt in de vorm van een cogito, voorafgaande betekenissen die in zekere zin al gezegd zijn, de wereld doorkruisten, haar om ons heen schikten en haar van meet af aan openstelden voor een soort primitieve herkenning. Zo zou een eerdere verstandhouding met de wereld voor ons de mogelijkheid openen over haar, binnen haar te praten, haar aan te wijzen en te benoemen, over haar te oordelen en haar uiteindelijk te kennen in de vorm van waarheid. Als er spreken is, wat kan het dan uiteindelijk anders zijn dan een discreet aflezen? De dingen murmelen al een zin, die onze taal er slechts uit hoeft te lichten; en in haar meest rudimentaire vorm praat onze taal over een zijn waar het als fijne aders overheen ligt. (Foucault, 2004a, pp. 62-63)

Er bestaat nochtans, stelt Foucault, geen 'primitieve herkenning' van de waarheid los van het vertoog. Onze en iedere ervaring van de werkelijkheid is aan het vertoog gebonden: los van het weten rond de waanzin, de misdadigheid, de ziekte of het verlangen kan er van deze verschijnselen geen ervaring bestaan. Werkelijkheid is bij Foucault altijd een reeds geproduceerde werkelijkheid (Oosterling, 1989, p. 23).

3. De historische ervaring

In zijn oppositie t.o.v. de 'funderende ervaring' verwerpt Foucault elke notie van een ervaring als een transcendentiaal, universeel en transhistorisch fundament. Nochtans speelt er in zijn werk wel een notie van ervaring waar we ons niet aan kunnen onttrekken, aan iets dat transcendent is aan wie wij denken te zijn. We kunnen ons niet onttrekken aan de decentring van het subject. We zijn onvermijdelijk ingebed in de 'ervaring van onze tijd'. Die ervaring voelt voor ons wel degelijk aan als een soort a priori voor ons denken en doen. Maar ze is niet universeel en zeker niet transhistorisch, betoogt Foucault. De 'ervaring van onze tijd' en van 'deze plaats' is door en door historisch en contingent. Ze had ook anders kunnen zijn, maar is het effect van een samenloop van omstandigheden, een samenloop van 'éénmaligheden van gebeurtenissen' (Foucault, 1971, p. 145).

Een belangrijke opmerking vooraf gaat over de terminologie. De notie 'historische ervaring' is een concept dat, zoals eerder gezegd, Foucault zelf niet gebruikte. Ik lanceer ze hier in een poging om toch een onderscheid te maken tussen de verschillende betekenissen die 'ervaring' krijgt in zijn werk. Ze valt min of meer samen met de betekenis die 'ervaring' kreeg op het einde van zijn leven, waar hij het begrip gebruikte als een aanduiding voor de voortdurende wisselwerking tussen vormen van weten, machtspraktijken en (zelf)subjectivering. De citaten die ik gebruik uit zijn werk kunnen in het terminologische doolhof van Foucaults werk soms tot verwarring leiden, omdat ze – behalve op het einde van zijn leven – de notie 'ervaring' niet gebruiken. Het technisch vocabularium van Foucault lag lange tijd niet vast, schrijft Veyne (2010, p. 20) en bleef voortdurend verschuiven. Wat Foucault op het einde van zijn leven presenteert als 'ervaring', vertoont wat gelijkaardige

connotaties (zonder synoniem te zijn) met wat hij in eerdere periodes nu eens 'discoursen', dan weer 'discursieve praktijken', 'veronderstellingen', 'apparaat' of '*épistème*' noemde.

3.1. Van discours naar macht

In het begin van de jaren '70 evolueerde Foucault van een analyse van het discours naar een analyse van de werking van macht (niet: van de macht, maar van machtsrelaties in meervoud). Die verschuiving had niet alleen een 'politieke' en 'persoonlijke' reden (Foucaults engagement in de Groupe d'Information sur les Prisons), maar ook een inhoudelijke. Die vat Rob Devos als volgt samen.

Foucaults archeologie, net als de structuralistische vertooganalyse, focust op een synchrone studie van het grondweten, de *épistème*. Deze grondstructuur wordt in kaart gebracht als een netwerk van betekenisgenererende relaties tussen betekenaars. De diachronie blijft echter onderbelicht. Op theoretisch gebied schiet de archeologische methode tekort voor een antwoord op de vraag *waarom* het grondweten vrij plots en radicaal van gedaante verandert. Als Foucault de epistemologische breuken, dat wil zeggen de radicale historische veranderingen van de dieptestructuur, niet alleen wil vaststellen maar ook verklaren, dan ziet hij zich genoodzaakt niet-discursieve fenomenen te betrekken in zijn analyse.

(Devos, 2004, p. 26).

In zijn onderzoek naar de geboorte van de geneeskunde bijvoorbeeld, vertelt hij in een interview uit 1976, werd hij geconfronteerd met wat de wetenschapsfilosoof Kuhn een 'wetenschappelijke revolutie' zou noemen: een radicale verandering van de disciplinaire matrix. Hoe is het mogelijk dat dergelijke discontinuïteit tussen grondvormen van weten ontstaat? Het antwoord daarop vindt hij in de verhouding tussen 'weten' en 'macht', een verhouding die hij aan ging duiden met de notie *savoir-pouvoir*. Wat op zo een moment van discontinuïteit gebeurt, is dat de regels veranderen die bepalen welke uitspraken aanvaard zullen worden als 'waar' of 'geldig' en welke niet. (Foucault, 2000, p. 114)

It is a question of what *governs* statements, and the way in which they *govern* each other so as to constitute a set of propositions that are scientifically acceptable, and hence, capable of being verified or falsified by scientific procedures. In short, there is a problem of the regime, the politics of the scientific statement. (Foucault, 2000, p. 114)

Of zoals hij het uitdrukt in *Surveiller et punir*:

We moeten [...] erkennen dat macht kennis produceert (en niet alleen gebruikt omdat ze nuttig is, of begunstigt omdat ze dienstbaar is), dat kennis en macht elkaar impliceren, dat er geen machtsverhouding bestaat zonder de vorming van een daaraan gecorreleerd kennisgebied, en dat er

Ervaring aan de grens

geen kennis bestaat die niet tegelijk machtsverhoudingen veronderstelt en vormt' (Foucault, 2001, p. 43).

Het is op dit moment dat Foucault uitdrukkelijk afstand neemt van het structuralisme als een denkbeweging die zich baseert op een analyse van de taal. Eén van de belangrijkste stellingen van Foucault over 'macht' is dat macht productief is. Daarin zit ook haar relatie tot het discours, tot het weten. Macht is niet onderdrukkend, of beter gezegd: onderdrukking of dominantie is maar een van de vele mogelijke machtsrelaties (Foucault, 1983a, p. 226).

If power were ever anything but repressive, if it never did anything but to say no, do you really think one would be brought to obey it? What makes power hold good, what makes it accepted, is simply the fact that it doesn't only weigh on us as a force that says no; it also traverses and produces things, it induces pleasures, *forms knowledge, produces discourse*. (Foucault, 2000, p. 120, eigen cursivering)

Het koppelteken tussen macht en weten is geen gelijkheidsteken. Onze vormen van weten zijn niet onderworpen aan de macht. 'Ze zijn verwickeld in een complex en wisselend spel waarin ze macht creëren en machts-effect zijn, maar ook weerstand tegen de macht, haard van verzet en aangrijpingspunt voor tegengestelde strategieën'. Foucault heeft het immers uitdrukkelijk niet over 'de Macht', maar over een veelvoud van krachtverhoudingen die verspreid en heterogeen zijn. Op sommige tijden en plaatsen schakelen die verschillende krachtsverhoudingen zich aaneen tot een globale strategie, 'een regime van praktijken, een machtsdispositief dat zich vastzet in instellingen en staatsapparaten, rechtsformuleringen en sociale hegemonieën' (Devos, 2004, p. 67). Maar in eerste instantie heeft macht geen vast centrum, het is geen instituut of structuur, maar een complexe en strategische situatie in een gegeven maatschappij (Devos, 2004; Foucault, 1990, pp. 94-95).

3.2. De moderne ervaring als machts-effect

De grondstructuur van Foucaults bezwaren ten aanzien van de idee van een 'funderende ervaring' blijft met de overgang van een analyse van discours naar een genealogie van macht overeind. Macht is niet in het bezit van iemand (Foucault, 2001, p. 42), laat staan van een oorspronkelijk subject. Macht is niet lokaliseerbaar, maar net alomtegenwoordig, 'een netwerk van altijd actieve, altijd gespannen verhoudingen' (Ibid., p. 42). De belangrijkste stelling in relatie tot de 'funderende ervaring' en de afwijzing van de 'theorie van het subject' lijkt me toch, opnieuw, de productiviteit van de macht. In *Les mots et les choses* verdwijnt het subject 'als een gezicht in het zand op de vloedlijn van de zee' (Foucault, 2006, p. 453). In *L'Archéologie du savoir* verdwijnt het subject als

oogpunt van analyse. Maar in de genealogische werken is er opnieuw expliciet aandacht voor het subject als een effect van onze geschiedenis.

De verschuiving van de aandacht voor *savoir* uit de archeologische periode naar *savoir-pouvoir* in de genealogische periode is ook een verschuiving van de aandacht voor objectiverende factoren (van de 'orde van het vertoog') naar subjectiverende praktijken. Foucault wil een 'microfysica van de macht' opzetten: een gedetailleerd onderzoek naar hoe macht werkt. *Surveiller et punir* (1975) toont zo een prototypische analyse. Getoond wordt hoe een nieuwe strategie van macht, of beter gezegd, een nieuwe verknoping van machtsverhoudingen, ontstaat in de 18^e eeuw: de 'discipline'. De technologie waar de discipline zich van bedient, wordt uitvoerig in beeld gebracht: de kunst van het indelen, een specifieke controle over de activiteiten, specifieke vormen van toezicht, normaliserende sancties, het panopticum, ... (Foucault, 2001, pp. 188-313) Die technologie produceert een specifieke individualiteit. Het panopticum als principe voor de inrichting van de samenleving installeert een machtsvorm waarbij de oorspronkelijk externe controle uiteindelijk verinnerlijkt wordt. In een panopticum zijn we continu zichtbaar, waardoor de macht automatisch begint te functioneren in de vorm van zelfcontrole.

Individualisering en gewetensvorming zijn effecten van het panoptische machtsdispositief, zoals dat in pedagogische, penitentiaire of psychiatrische instituties gestalte kreeg. '[...] Het geweten is een verinnerlijkt *panopticon* waarmee individuen hun eigen levensvoering aan een rigide en permanente zelfcontrole en zelfcorrectie onderwerpen'. (Zwart, 1995, p. 36)

Die technologie gaat gepaard met een specifieke vorm van weten. De menswetenschappen zijn een 'effect' van de discipline, die als effect op hun beurt de discipline verder vorm hebben gegeven. Het is pas doorheen de toepassing van de 'discipline' dat een bepaald subject ontstaat met een specifieke ervaring van zichzelf. 'De discipline produceert de beheersbare, de kenbare en berekenbare mens: het moderne subject als kennend subject en te kennen object van de menswetenschappen' (Devos, 2004, p. 40).²⁰ Het is in de internalisering van de disciplinerende praktijken en van een menswetenschappelijk vertoog dat het individu als 'subject' verschijnt. Oosterling vat die beweging mooi samen als: 'het verschijnen van de mens, het verdwijnen van de oorsprong' (Oosterling, 1989, p. 39).

²⁰ De stelling dat de menswetenschappen een 'subject' creëren, is een centrale stelling in *Les mots et les choses*. De mens als 'sujet' neemt zichzelf tot onderwerp ('sujet') van weten. Hij verschijnt als een empirisch-transcendentiaal dubbelwezen, een wezen dat samenvalt met het weten dat hij over zichzelf produceert. In de genealogie wordt die stelling aangevuld met de stelling dat dit weten maar tot stand kan komen in een specifieke configuratie van machtsverhoudingen op een gegeven moment.

Ervaring aan de grens

Ook in *La volonté du savoir* staat de subjectivering, de *assujettissement* van het 'moderne' individu centraal (Foucault, 1990). Foucault onderzoekt hoe wij in de microfysica van de macht van de 19^e eeuw geproduceerd worden tot seksuele subjecten, in de wisselwerking van de voorzetting van de (individualiserende) disciplinerende en de opkomst van een (collectieve) biopolitiek sinds midden de 18^e eeuw. Een belangrijke technologie van de subjectiverende macht is de bekentenis, oorspronkelijk in de biecht maar in de loop der eeuwen verspreid over verschillende maatschappelijke instituties.

The confession is a ritual of discours in which the speaking object is also the subject of the statement; it is also a ritual that unfolds within a power relationship, for one does not confess without the presence (or virtual presence) of a partner who is not simply the interlocutor but the authority who requires the confession, prescribes and appreciates it, and intervenes in order to judge, punish, forgive, console, and reconcile; [...] and finally, a ritual in which the expression alone, independently of its external consequences, produces intrinsic modifications in the person who articulates it: it exonerates, redeems, and purifies him; it unburdens him of his wrongs, liberates him, and promises him salvation. (Foucault, 1990, pp. 61-62)

De praktijk van de bekentenis heeft doorheen de verschuivende machtsconfiguraties in de loop der eeuwen belangrijke veranderingen ondergaan. Ze heeft de grenzen van de boetepraktijk doorbroken. We vinden haar onder andere terug in de hedendaagse armoedebestrijding, in de aansporing aan armen 'levensverhalen' te vertellen of 'getuigenissen' af te leggen. In de interpretatie van Foucault wordt in deze praktijken niet zozeer 'waarheid' gesproken, maar wordt waarheid geproduceerd. Zelfs de manier waarop de moderne mens zijn 'vrijheid' ervaart, vindt zijn herkomst in disciplinerende praktijken.²¹

Op niveau van het handelende individu en zelfervaring is er sprake van een vrijheidservaring. Slechts op kentheoretisch niveau, waar het subject als laatste betekenisgever wordt verondersteld, is deze vrijheid verdwenen [...]. Enerzijds sluit de 'assujettissement' de vrijheid van het vermeende autonome subject uit, anderzijds produceert deze disciplinerende vrijheid juist als een individuele ervaring: we denken dat we vrij handelen, omdat we ons deze ervaring geconditioneerd eigen hebben gemaakt. (Oosterling, 1989, p. 63)

²¹ Over het probleem van de 'vrijheid' is het laatste woord waarschijnlijk nog niet gezegd. Foucault heeft het ook over macht als over een netwerk van krachtsverhoudingen: verzet is een inherent deel van die krachtverhoudingen. 'Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power. Should it be said that one is always 'inside' power, there is no 'escaping' it, there is no absolute outside where it is concerned.' (Foucault, 1990, p. 95). In die definitie is 'verzet' een onderdeel van wat Foucault macht noemt en heeft het hetzelfde anoniem en lokaal karakter. Onze 'vrijheidservaring' is dan een effect van die krachtsverhoudingen. Anderzijds stelt Foucault ook dat macht alleen uitgeoefend kan worden over vrije subjecten, anders zou er geen sprake zijn van 'macht' (1983, p. 220). 'Verzet' kan dan geïnterpreteerd worden als een uiting van die 'vrijheid'. Toch is er ook hier geen sprake van een 'essentiële' vrijheid. De verhouding vrijheid-macht is zoals het koppelteken in *savoir-pouvoir* geen gelijkheidsteken, maar verwijst wel naar een voortdurende betrokkenheid op elkaar. De verhouding macht en vrijheid is een 'agonisme': een wederzijdse aansporing die tegelijkertijd strijd is (1983, p. 221).

3.3. De continuïteit tussen de genealogische en ethische periode

In de genealogische periode verdwijnt het begrip ‘ervaring’ volledig uit Foucaults woordenschat. Pas in latere terugblikken op zijn eigen werk stelt hij dat er wel degelijk ‘ervaring’ in het geding is, namelijk het problematiseren van de moderne ervaringsstructuur en het tonen van de mogelijkheid van een andere ‘ervaring’. Foucault toont aan hoe onze ervaring niet als een fundament functioneert, maar zelf geproduceerd wordt, een product is van de moderniteit (en als dusdanig ook helemaal anders had kunnen zijn). *Surveiller et punir* kan bijvoorbeeld gelezen worden als de beschrijving van de condities waarbinnen in de 18^e eeuw een bepaalde zelfervaring tot stand is gekomen. De ‘ervaring’ van de moderne mens hangt samen met de alomtegenwoordige, panoptische macht die een totale beheersing van alle aspecten van het bestaan beoogt en aanzet tot een permanente inspectie en zelfinspectie (Zwart, 1995, p. 36).

Vanaf einde van de jaren '70 duikt het woord ‘ervaring’ terug op. In het al vaak geciteerde interview met Trombadori omschrijft Foucault zijn werk als ‘ervaringsboeken’. En ook *L'usage des plaisirs* (1984) opent met uitdrukkelijke verwijzing naar het woord. Foucault analyseert niet langer machtspraktijken in de beginperiode van de Moderne Tijd, maar prescriptieve teksten uit de Klassieke Griekse cultuur. Bovendien voegt hij naast het weten en de macht een derde dimensie toe aan de assen die de historische bijzondere ervaring van seksualiteit structureren. Ervaring is een woord dat prominent in zijn woordenschat opduikt.

Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. [...] Parler de la ‘sexualité’ comme *une expérience historique singulière* supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent : la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et *les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité*. (Foucault, 1984c, p. 10)

Dit citaat presenteert een soort definitie van de ‘historische ervaring’. De historische ervaring verwijst naar de samenhang tussen weten, machtspraktijken en vormen van subjectiviteit. Thomas Flynn stelt zich die samenhang voor als een prisma (geciteerd in Oksala, 2004, p. 100). ‘Ervaring’ is de plaats die gevormd wordt door de drie zijden van het prisma: waarheid (kennis), macht (bestuurlijkheid) en subjectivering (ethiek als zorg voor zichzelf).²²

²² Michael Clifford (2001, p. 102) presenteert een wat vergelijkbare, maar meer uitgebreide ‘matrix van ervaring’ waarin verschillende sleutelbegrippen van Foucault hun plaats krijgen.

Ervaring aan de grens

De derde dimensie is op het eerste gezicht beslist verrassend. Foucault heeft het over vormen van subjectiviteit, over ethiek en zelfs over 'vrijheidspraktijken' (Foucault, Fernet-Betancourt, Becker, & Alfredo, 2004). Het subject, stelt hij nu, is niet alleen een effect van het weten en van de machtspraktijken, maar ook een effect van een verhouding tot zichzelf (Foucault, 1983a, p. 208). Die verhouding tot zichzelf krijgt vorm in 'zelfpraktijken'. Zelfpraktijken zijn bijvoorbeeld een zorgvuldig onderzoek van de eigen daden, gedachten en begeerten. 'Ethiek' verwijst hier uitdrukkelijk niet naar onze hedendaagse notie, waarin moraal een onderwerping is geworden aan een samenhangende doctrine of expliciete leer. Foucault gebruikt het in de Griekse betekenis van het woord, als een aanduiding van een levensstijl. Die levensstijl is geen onderworpenheid aan een algemene gedragscode, maar een gevolg van een individuele 'stilering van de verhouding tot jezelf, van het gedrag en van de verhouding tot anderen' (Foucault, et al., 1984, p. 42), een moraal zonder universaliteit. Foucault wil in de 'genealogie van het verlangende subject' tonen hoe die oorspronkelijk individuele ethos historisch uitgebreid is naar een morele ervaring. In de antieke ethos vinden we de kiemen terug van de christelijke moraal.

Aanvankelijk richtte de antieke moraal zich slechts op een zeer klein aantal individuen; er werd niet geëist dat iedereen zich aan dezelfde gedragsregels zou onderwerpen. [...] Vervolgens heeft deze moraal zich uitgebreid. In de tijd van Seneca, en meer nog in die van Marcus Aurelius gold zij zo mogelijk voor iedereen, al was er nooit sprake van een plicht. (Foucault, et al., 1984, p. 42)

Foucault heeft geen bewondering voor de Grieken. 'Ze zijn onmiddellijk gestoten op wat mij dé contradictie van de antieke moraal lijkt: aan de ene kant dit niet aflatende zoeken naar een bepaalde levensstijl, en aan de andere kant de poging deze stijl voor allen gemeenschappelijk te maken' (Foucault, et al., 1984, p. 42). Elementen van die christelijke moraal zijn op hun beurt opgenomen in de pastorale macht die zich verspreid heeft over het hele maatschappelijke lichaam. De 'zelftechnieken' die Foucault traceert bij de Grieken en Romeinen 'hebben stellig gedeeltelijk aan belang en onafhankelijkheid ingeboet toen ze met het christendom in een pastorale machtsuitoefening werden opgenomen en vervolgens in educatieve, geneeskundige of psychologische praktijktypen'. (Foucault, 1984c, p. 17) Wat Foucault doorheen *Histoire de la sexualité* traceert is 'een intensivering van de zelf-verhouding, die zich transformeert van zelfsubjectivering naar subjectiverende onderwerping' (Zwart, 1995, p. 100).

Strikt filosofisch gezien hebben de Griekse en de hedendaagse moraal niets gemeenschappelijk. Als je ze daarentegen vergelijkt in wat ze voorschrijven en adviseren en hoe zij iemand aanspreken, dan liggen ze zeer dicht bij elkaar. Het gaat erom de verwantschap én het verschil naar voren te laten komen en te laten zien hoe eenzelfde advies in de antieke moraal een geheel andere rol kon spelen dan in de huidige moraal. (Foucault, et al., 1984, p. 44)

Foucault typeert de levensstijl die de Grieken nastreefden als een 'concrete vorm van vrijheid'. Het woord 'vrijheid' roept bedrieglijke connotaties op. Foucault waarschuwt uitdrukkelijk dat de 'vrijheid' van de Grieken een heel andere was dan de onze. 'Vrijheid' betekende voor de Grieken 'niet-slaaf zijn': 'vrij zijn betekent dat men geen slaaf is van zichzelf en van zijn lusten, wat impliceert dat men jegens zichzelf een bepaalde verhouding van beheersing of heerschappij instelt' (Ibid., p. 190). Vrijheid is m.a.w. toch steeds gerelateerd aan een machtsverhouding. De juiste ethos, de juiste verhouding t.a.v. zichzelf vinden, was trouwens ook altijd een kwestie van een verhouding t.a.v. anderen, de 'zorg voor zichzelf' beoogt ook het welzijn van anderen. De zelfpraktijken impliceren als vorm van zelfonderzoek uiteraard ook een vorm van weten, een waarheid over zichzelf die mee het historisch subject van een bepaalde tijd en plaats bepalen.

De nadruk die Foucault voortdurend legt op het historisch karakter van deze zelfverhouding bij de Grieken en Romeinen verduidelijkt de continuïteit tussen de genealogische en ethische periode. Onder de titel 'wijzigingen' in de inleiding van *L'Usage des plaisirs* blijft hij zijn project uitdrukkelijk als een genealogie beschrijven. Zijn beschrijving van de zelfverhouding in de eerste eeuwen rond het begin van onze jaartelling is uitdrukkelijk niet het herinvoeren van een 'funderende ervaring'. De zelfverhouding van de Grieken is geen oorspronkelijke ervaring die een autonoom subject fundeert. 'Ik geloof niet dat je een ervaring van het subject moet reconstrueren waar zij niet als dusdanig geformuleerd is geweest', zegt Foucault. 'En daar geen enkele Griekse denker ooit een definitie van het subject heeft gegeven en er ook nooit naar heeft gezocht, kan ik eenvoudigweg zeggen dat er toen geen subject was' (Foucault, et al., 1984, p. 47). De analyse van de zelfpraktijken verduidelijkt wel dat in de constitutie van onze 'historische ervaring' ook de individuele verhouding tot onszelf een belangrijke rol speelt. Maar ze betekent allerm minst het herinvoeren van oorspronkelijke ervaring. Onze verhouding tot onszelf is één van de assen die steeds in zijn wisselwerking met weten en machtspraktijken onze ervaring vorm geeft.

3.4. Geschiedenis van het heden

De 'historische ervaring' is een notie van ervaring die onze individuele ervaringen en zelfs onze eigen identiteit, en onze manier van kijken en handelen mee vorm geeft op een bepaalde plaats en op een bepaald moment in de geschiedenis: 'the general, dominant background structures of thought, action and feeling that prevail in a given culture at a given time' (O'Leary, 2008, p. 7). De 'historische ervaring' functioneert als een a priori voor ons denken en doen. Dat a priori is geen universele transcendentale categorie zoals bij Kant. Maar net als bij Kant vormt ze wel een ervaringsraster, een raster dat de grenzen vastlegt van wat kenbaar, denk- en doenbaar is.

Ervaring aan de grens

Foucault presenteert zijn werk als een 'ontologie van onszelf' (Foucault, 1997): een historische analyse van de grenzen die ons gesteld zijn.

The Kantian echoes of this critical project have no doubt been resonating clearly: Foucault was awoken from the slumber of existential psychology by his encounter with Nietzsche, and emerged into a critical phase in which he sought the *a priori* of experience. However, it was not the Kantian *a priori*, but the historical *a priori* that he sought; and not all possible experience, but historically singular experience. (O'Leary, 2008, p. 14)

De 'geschiedenis van het heden' is geen onderzoek naar wie men vroeger was, het is geen sociale geschiedschrijving. Het is wel een filosofisch experiment om de herkomst te onderzoeken van hoe wij zijn geworden wie wij nu zijn (ten Kate & Manschot, 2004, p. 232). Foucault beweert geen historicus te zijn. 'Mijn werken zijn geen filosofische verhandelingen of historische studies, het zijn filosofische fragmenten die aan het werk worden gezet in historische probleemvelden' (Foucault, 1991, p. 74). De notie 'genealogie' ontleent hij aan Nietzsche als een aanduiding van een specifieke vorm van geschiedschrijving (Foucault, 1971). Daarin wordt elke vorm van teleologie uitdrukkelijk afgewezen. Onze ervaring vandaag is geen noodzakelijk gevolg van de ontwikkeling van historische noodwendigheden met een duidelijke oorsprong en een hegeliaanse voltooiing. In het spoor van Nietzsche is Foucault niet geïnteresseerd in een 'eerste' oorsprong, een 'eerste identiteit' (Ibid., p. 148), wel in een 'herkomst' of beter gezegd, in het effect van een wisselwerking van herkomsten.

Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques. (Foucault, 1971, p. 158)

Een voorbeeld van dergelijke verschuivingen en veranderingen gaf ik hierboven: de herkomst van onze morele ervaring van seksualiteit in een ethos met een heel ander karakter. In het onderzoek naar die verschuivingen is Foucault voortdurend op zoek naar discontinuïteit, naar momenten waarop onze 'historische ervaring' anders is geweest. Over het project van de geschiedenis van de seksualiteit zegt hij in 1984 dat 'het er mij niet om ging het moment vast te stellen waarop zoiets als een subject verschijnt, maar juist om het *geheel van processen* te definiëren waardoor het subject, met al zijn verschillende problemen en in zijn nog steeds wisselende gedaantes bestaat' (Foucault, et al., 1984, p. 46). Foucault gelooft uitdrukkelijk in de mogelijkheid van verandering, maar die verandering laat zich niet vastleggen in noodwendige 'historische processen'. De discontinuïteit in onze geschiedenis is het effect van 'grijze', maar unieke gebeurtenissen (*l'événement*)²³. Die

²³ In een interview in 1976 verduidelijkt Foucault dat *Événement* als begrip in het meervoud moet worden begrepen (Foucault, 1998, p. 116).

gebeurtenissen zijn meestal niet de geschiedkundige feiten die opduiken in de geschiedenisboeken. Het zijn geen verdragen, regeringstijden of veldslagen. Het gaat wel over die momenten waarop een omkering van de machtsverhoudingen plaatsvindt.

[...] un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. (Foucault, 1971, p. 161)

De gedachte dat ons doen en laten bepaald wordt door effecten uit het verleden en een continue strijd, is natuurlijk niet eigen aan Foucault. Een belangrijke theoretische traditie die hem daarin is voorgegaan is het marxisme. De problematiek van het discours, zoals die door Foucault wordt ontwikkeld doet nochtans in veel opzichten denken aan het marxistische concept 'ideologie' (Ijsseling, 1979a, p. 78). Foucault zegt daarover het volgende. Ten eerste staat het concept 'ideologie' altijd in oppositie tot een 'ware waarheid'. Bovendien verwijst ideologie ook altijd naar iets van de orde van het subject. En ten derde wordt ideologie ook altijd gedacht in termen van een onder- en bovenbouw, maar dat zijn noties die hij vanuit een genealogische invalshoek net wil vermijden (Foucault, 2000, p. 119). 'Het Franse marxisme van midden de jaren '60', vertelt hij enkele jaren later in het interview met Trombadori, 'was in de ban van het vervreemdingsbegrip' (Foucault, 1985, p. 40). Dat begrip veronderstelt een vorm van 'oorspronkelijke waarheid' waar men van vervreemd is geraakt, maar ook de theoretische bevestiging van het primaat van het subject. Het marxisme, en zeker het freudo-marxisme, is in feite een variatie op het thema van de 'funderende ervaring'. In het interview met Trombadori gaat Foucault in relatie tot dit thema uitvoerig in op de parallellen en verschillen van zijn werk met de Frankfurter Schule. Ik vind zijn antwoord erg verhelderend voor de bepaling van zijn positie tot 'geschiedenis' en ten opzicht van de 'funderende ervaring'.

Ik ben ervan overtuigd dat op grond van deze premissen de Frankfurter Schule er altijd aan moet blijven vasthouden dat het probleem erin bestaat onze 'verloren' identiteit te herwinnen, onze gevangen natuur te bevrijden, en onze diepste waarheid bloot te leggen. Het probleem is echter hoe wij ons kunnen bewegen in de richting van iets dat radicaal anders is. Centraal lijkt me nog altijd een uitspraak van Marx: 'De mens produceert de mens'. Alles hangt ervan af welke uitleg men daaraan geeft. Voor mij is dat wat geproduceerd moet worden, niet de naar zijn wezen of zijn natuur aan zichzelf identieke mens. Integendeel, wij moeten iets produceren dat nog niet bestaat en waarvan wij niet kunnen weten hoe en wat het zal zijn. Ten tweede moeten wij stilstaan bij het woord 'produceren'. Ik ben het er niet mee eens dat deze productie van de mens door de mens op dezelfde manier plaatsvindt als bijvoorbeeld die van de waarde, van de rijkdom, of van een gebruiksvoorwerp, als productie in economische zin; veeleer gaat het om de destructie van wat we zijn en om de creatie van iets heel anders, om een totale vernieuwing. Nu wil het mij voorkomen dat de idee die de Frankfurters zich van deze 'productie van de mens door de mens' vormden, in wezen de noodzaak betrof om al datgene te bevrijden dat, gebonden als het was aan de rationaliteit in een repressief

Ervaring aan de grens

systeem of aan de klassenmaatschappij in een uitbuitingssysteem, ver van de mens en zijn diepste wezen zou hebben geleefd. (Foucault, 1985, pp. 60-61)

'Het probleem is echter hoe wij ons kunnen bewegen in de richting van iets dat radicaal anders is', stelt Foucault in dit citaat. En: 'we moeten iets produceren dat nog niet bestaat'. Die passages vatten de kern samen van zijn ambities met de geschiedenis van het heden. In zijn geschiedschrijving wil Foucault voortdurend de 'homogeniteit van het moderne zelfbeeld problematiseren en ondergraven' (ten Kate & Manschot, 2004, p. 233). Zijn onderzoek naar breuklijnen en verschuivingen in de 'historische' ervaring fungeren als een eye-opener die ons beeld van de moderniteit zal openbreken en veranderen (Ibid., p. 234). De nadruk op de historiciteit van de 'ervaring' is dan de nadruk op 'onze ervaring zou ook anders kunnen zijn.' In die nadruk om zich te willen ontworstelen aan wat ons vastlegt, ligt de gelijkenis met de notie 'grenservaring'.

4. De grenservaring

De 'grenservaring' moeten we begrijpen in nauwe relatie met de 'historische ervaring'. Het is een ervaring waarin we ons aan de 'historische ervaring' kunnen onttrekken, maar tegelijkertijd is ze er nauw mee verbonden in een verhouding die weer doet denken aan de verhouding *savoir-pouvoir*. De 'historische ervaring' plaatst ons voor 'grenzen', de a priori's van wie wij zijn vandaag. In de grenservaring overschrijden wij die grens, maar die overschrijding is tegelijkertijd de bevestiging van de grens. De notie is met andere woorden een ambigue notie: het impliceert de mogelijkheid 'anders' te denken en te handelen. 'It will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think' (Foucault, 1997, p. 316). Maar tegelijkertijd biedt het geen alternatief voor de 'historische ervaring'. Het plaatst ons tegelijkertijd wel en niet buiten die 'historische ervaring'.

4.1. Het 'nulpunt' van een specifieke historische ervaring

In het voorwoord van *Folie et déraison* (1961) duikt een eerste versie op van de notie 'grenservaring'.²⁴ Die notie laat zich omschrijven als het moment waarop de grens van de historische ervaring wordt ingesteld. In de geschiedenis van de waanzin beschrijft Foucault de verschillende verschuivingen in onze 'ervaring' van wat wij nu 'waanzin' noemen. In die transformaties van onze 'historische ervaring' van waanzin is het aanbrengen van onderscheid essentieel: het verschil tussen rede en redeloosheid (*déraison*), tussen waanzin (*folie*) en niet-waanzin. Foucault wil de herkomst van die scheidingen traceren. Die scheiding is geen 'weten-

²⁴ Dit voorwoord werd hernoemen in de Nederlandstalige vertaling van *Histoire de la folie à l'âge classique*, een verkorte uitgave van *Folie et déraison*. In de Franstalige versie werd het vervangen door een nieuw voorwoord.

schappelijke' scheiding, zegt Foucault. De verhouding is omgekeerd, de wetenschap ent zich op de gemaakte scheiding en versterkt ze. Het moment van die scheiding wordt vergeten, of althans we vergeten op zijn minst het arbitraire karakter van die scheiding, stelt Foucault in navolging van Nietzsche. 'De scheiding wordt geponereerd als voldongen feit' (Foucault, 1984a, p. 8). De grenservaring verwijst naar het moment waarop een cultuur die scheiding aanbrengt, het moment waarop ze de grenzen trekt, in dit geval de scheiding tussen Rede en Waanzin.

Er zou een geschiedenis van de *grenzen* kunnen worden geschreven, van die duistere daden die zodra ze zijn voltoerd noodzakelijkerwijs weer vergeten zijn, en door middel waarvan een cultuur iets dat voor haar het Generzijds zal zijn, uitwerpt. [...] In dat gebied waarover wij willen spreken, maakt elke cultuur telkens een wezenlijke keuze, zij maakt de scheiding die haar het gelaat van haar positiviteit verleent. [...] Een cultuur vragen stellen omtrent haar grenservaringen betekent: haar aan de uiterste grenzen van de geschiedenis vragen stellen over een verscheurdheid die eigenlijk de geboorte van haar geschiedenis vormt. (Foucault, 1984a, pp. 9-10)

In dit citaat zijn kerngedachten te vinden van een project waar Foucault zijn hele leven is mee blijven worstelen. De gedachte van een Generzijds keert terug in zijn essays over literatuur als een denken van een Buiten. 'Vragen stellen aan een cultuur over haar grenzen' is het project van de geschiedenis van het heden.

We must try to proceed with the analysis of ourselves as beings who are historically determined, to a certain extent, by the Enlightenment. Such an analysis implies a series of historical inquiries that are as precise as possible; and these inquiries will not be oriented retrospectively toward the 'essential kernel of rationality' that can be found in the Enlightenment, which would have to be preserved in any event; they will be oriented toward the 'contemporary limits of the necessary', that is toward what is not or is no longer indispensable for the constitution of ourselves as autonomous subjects. (Foucault, 1997, p. 313)

In de geschiedenis van het heden is het onderzoek van de grenzen een onderzoek naar onze historisch ontstane a priori's. Dat project is een project dat de illusies van de 'funderende ervaring' doorprikt. Nochtans duikt, zoals eerder beschreven, in *Folie et déraison* een notie van 'ervaring' op die sporen draagt van die 'funderende ervaring'. Foucault schrijft dat hij 'dat nulpunt van de geschiedenis van de waanzin' wil betrappen, het moment vóór de grens. Dat is het moment 'waarop deze ongedifferentieerde ervaring is; ervaring die nog niet door de scheiding is gesplitst' (Foucault, 1984a, p. 7). Die passage wekt de indruk dat Foucault hier een soort 'oorspronkelijke ervaring' vooropstelt. De 'grenservaring' die in *Folie et déraison* opduikt, is het moment waarop een 'cultuur' haar eigen grenzen tot stand brengt. Dat moment wordt opnieuw vergeten. De grenservaring markeert met andere woorden het begin, het 'nulpunt' van een specifieke historische ervaring. Ze maakt daar mee deel van uit, als iets dat vergeten wordt.

Ervaring aan de grens

O'Leary merkt op dat deze notie van 'grenservaring' een heel andere is dan die uit het interview met Trombadori (O'Leary, 2008, p. 8). Daarin is een grenservaring een vorm van transgressie, het oversteken van de grens, waarmee we ons net aan de historische ervaring onttrekken. Dat thema van de transgressie komt uitdrukkelijk aan bod in Foucaults essays over literatuur in de loop van de jaren '60.

4.2. De grens oversteken is ze tegelijk bevestigen

De belangrijkste auteurs die mij gevormd hebben, zegt Foucault in het interview met Trombadori, waren Nietzsche, Bataille, Blanchot en Klossowski. Ze hebben het 'mij mogelijk gemaakt een verschuiving ten aanzien van mijn aanvankelijke universitaire vorming door te voeren' (Foucault, 1985, p. 9). Ze hebben Foucault in die mate gevoed in zijn argwaan ten aanzien van grote filosofische systemen als de fenomenologie en het hegelianisme dat hij –in dit interview althans– weigert zichzelf als 'filosoof' te beschouwen. Ze hebben hem geholpen afstand te nemen van de idee van een 'funderende ervaring'. Ik herhaal een al eerder geciteerd fragment uit het interview.

[...] de fenomenologie probeert de betekenis van de alledaagse ervaring te vatten teneinde het funderende karakter van het subject, van het ik, en zijn transcendentale functies te herstellen. Bij Nietzsche, Blanchot en Bataille daarentegen heeft de ervaring eerder de taak het subject aan zichzelf te ontrukken, zodanig dat het dat niet meer is, of helemaal anders is dan zichzelf, tot zijn zelfopheffing en desintegratie toe. Deze poging tot onsubjectivering, de idee van een grenservaring die het subject aan zichzelf ontrukkt, is de fundamentele les die ik van deze schrijvers geleerd heb. (Foucault, 1985, p. 10)

De grenservaring wordt hier beschreven als een poging tot dessubjectivering. Het is een ervaring, zegt hij elders in het interview, 'waarin het subject tot ontbinding komt, uit zichzelf treedt, op de grenzen van zijn eigen onmogelijkheid' (Ibid., p. 19). Zijn er immers 'geen ervaringen denkbaar waarin het subject uiteen kan vallen, de verhouding met zichzelf kan breken en zijn identiteit verliezen?' (Ibid., p. 20)

Het bewuste interview met Foucault vond plaats in 1978. In die periode beschreef Foucault in zijn lezingen aan de Collège de France de overgang van de individualiserende disciplinerende praktijken naar een nieuwe machtsconfiguratie in de 18^e eeuw die zich richt tot een hele bevolking, de biopolitiek. Het is de start van de analyse van 'bestuurlijkheid' (Foucault, Ewald, Sennelart, & Fontana, 2004). Zijn analyses in die periode lijken elke keer weer aan te tonen hoe het moderne subject een effect is van die machtsconfiguraties. In dat licht wordt de belofte van een destructie van het subject een ontsnappingsroute uit een samenleving die gedetermineerd wordt door discursieve en disciplinaire structuren. Zijn aandacht voor het werk van Blanchot en Bataille

dateert van de jaren '60. In beide titels duiken associaties op met het thema van de grenservaring: *Préface à la transgression* over het werk van Bataille verscheen in 1963 (Foucault, 1986), *La pensée du Dehors* over Blanchot (Foucault, 2004b) enkele jaren later in 1966. Uit beide essays verschijnt een notie van grenservaring die heel wat gecompliceerder is dan ontsnappen aan de macht of zich onttrekken aan de samenleving.

Wat Foucault aantrekt in het werk van beide auteurs is dat ze elk op hun manier duidelijk maken dat het wel degelijk mogelijk is het Buiten te denken. Dat Buiten denkt Foucault in die periode in termen van het discours. Auteurs als Bataille en Blanchot slagen er in hun werk in de werking van dat discours te verduidelijken en de illusie van een transparante taal met een subject als bron van die taal te doorbreken.

[...] taal is niet meer een spreken en mededeling van een inhoud, maar een taal die zich in ruwe vorm voordoet, louter en alleen als manifestatie van iets uitwendigs; en het sprekende subject is niet meer zozeer de verantwoordelijke van het spreken. (Foucault, 2004b, p. 10)

De dessubjectivering is het verdwijnen van het subject in de prioriteit van het discours. Blanchot, zegt Foucault, is één van de getuigen van deze dessubjectivering. Hij is één van de auteurs die erin slaagt dit Buiten onder woorden te brengen. 'Onder woorden brengen' is hier het verkeerde taalgebruik omdat wat onder woorden wordt gebracht in feite de 'onmogelijkheid van de taal' is (Foucault, 1986, p. 65). Literatuur die erin slaagt haar eigen bestaansvoorwaarden (in de taal, in het discours) onder ogen te zien, heeft de moeilijkheid dat ze iets onder woorden probeert te brengen over die woorden zelf. Ze probeert zichzelf buiten de taal te plaatsen, maar moet daarvoor de taal gebruiken waarover ze iets probeert te zeggen. Ze komt voor een grens te staan, de grens van de taal. 'Zijn taal en zijn ervaring werden hem tot een kwelling' zegt Foucault over Bataille (Foucault, 1986, p. 68). Reflexief taalgebruik kan niet terugverwijzen naar een subjectiviteit, naar een innerlijkheid. 'De reflectie heeft de onweerstaanbare neiging om haar weer in het bewustzijn onder te brengen' (Foucault, 2004b, p. 15). Het probleem daarmee is natuurlijk dat de mogelijkheden voorwaarde voor dit bewustzijn in de taal ligt. Wie iets wil zeggen over dat Buiten, kan zich niet beroepen op dit bewustzijn. 'Daarom is het nodig het reflexieve taalgebruik een andere wending te geven. Het moet niet gericht zijn op de innerlijke bevestiging – op een of andere zekerheid waar het niet meer van af te brengen is – maar op een uiterste grens waar het zichzelf steeds in twijfel moet trekken' (Ibid., p. 15). Ook fictie heeft het moeilijk, zegt Foucault, om het denken van het Buiten onder woorden te brengen, omdat fictie beelden gebruikt die betekenissen oproepen die weer naar een innerlijkheid verwijzen. Ook fictie moet een andere wending nemen. 'Bij Blanchot zijn de ficties niet zozeer beelden als wel transformaties, verschuivingen, neutrale tusseninstanties, tussenruimtes van de beelden' (Ibid., p. 16).

Ervaring aan de grens

Auteurs als Blanchot en Bataille slagen erin het denken van het Buiten op een 'onmogelijke' manier te presenteren (niet, te representeren, want er valt niets te representeren, tenzij een leegte, een Buiten aan de andere kant van de taal). In die beweging naar dit Buiten wordt de 'grenservaring' het oversteken van de grens. In die transgressie kunnen we wel het 'andere' denken zoals Foucault nastreeft, maar ze biedt geen alternatief voor wat zich aan onze zijde van de grens bevindt. Een grens oversteken is alleen maar mogelijk als die grens bestaat. Ze bevestigt de grens, net zoals een grens de mogelijkheid inhoudt haar over te steken.

Grens en transgressie hebben aan elkaar de dichtheid van hun bestaan te danken: een grens zou niet kunnen bestaan als ze in het geheel niet overschreden zou kunnen worden; omgekeerd zou een transgressie zinloos zijn wanneer zij alleen maar een denkbeeldige of een schaduwgrens zou passeren. (Foucault, 1986, pp. 59-60)

Foucault zal later in gelijkaardige termen spreken over de verhouding macht en vrijheid (Foucault, 1983a). Macht veronderstelt vrijheid, maar onze vrijheid heft de macht niet op. Van dezelfde aard is de contestatie van subculturen: is haar afwijzing van de maatschappelijke normen van dat moment bevestigde de punkbeweging bijvoorbeeld tegelijkertijd het bestaan van die normen. De 'grenservaring' in de essays over literatuur verandert onze grenzen niet.

De transgressie plaatst geen dingen tegenover elkaar, vervalt niet in ridiculiseringen en probeert evenmin solide fundamenten aan het wankelen te brengen; [...] ze overwint ook geen grenzen die ze uitwist (in een dialectische of revolutionaire wereld); op de grens meet ze de grenzeloze afstand die de grens tot stand brengt. [...] De transgressie bevat niets negatiefs, maar bevestigt het grenzeloze Zijn, bevestigt het onbegrensde waarin zij met een sprong belandt wanneer zij dat voor het eerst voor het bestaan ontsluit. (Foucault, 1986, p. 61)

De 'grenservaring' van Bataille is het wegdraaien van een oogbal: 'doordat hij zijn bol laat draaien, terwijl hij dezelfde blijft op dezelfde plaats, keert hij dag en nacht om, gaat hij hun grens over, maar vindt die grens vervolgens in de omgekeerde richting op dezelfde lijn terug' (Ibid., p. 71). Nog een ander kenmerk onderscheidt de 'grenservaring' uit de essays over Blanchot en Bataille van de 'grenservaring' in het interview met Trombadori. Foucault geeft voorbeelden van het effect van zijn 'ervaringsboeken' als een uitnodiging om lezers in een gelijksoortige ervaring binnen te voeren. Hij beschrijft het effect van *Surveiller et punir* als een 'ervaring die tot verandering leidt' en spreekt zelfs de ambitie uit dat het gaat over een bijdrage in de verandering 'van het zelfbeeld van de hedendaagse mens' (Foucault, 1985, p. 16). Een verandering in een zelfbeeld van de hedendaagse mens heeft het karakter van een *Erfahrung*. In de versie van Bataille is de 'grenservaring'

daarentegen de ervaring van een 'flits', een kort moment, een *Erlebnis* die verschijnt en direct weer verdwijnt.

Misschien is ze [de transgressie] zo iets als een bliksemflits in de nacht die, vanuit de diepte van de tijd, een diepzwarte intensiteit verleent aan de nacht die ze ontkent, de nacht van binnen uit en tot in alle uithoeken verlicht, en er toch ook haar vitale helderheid, haar eigenaardige verscheurdheid en beheerste karakter aan ontleent; de lichtflits gaat verloren in de ruimte die ze met haar soevereiniteit bezegelt en zwijgt ten slotte wanneer ze aan het duister een naam gegeven heeft. (Foucault, 1986, p. 61)

Tot slot is het ook maar de vraag of lezers uitgenodigd kunnen worden tot een grenservaring, zoals Foucault poneert in het interview. De 'ontsnapping', als we de grenservaring in de versie van Bataille al zo mogen noemen- heeft een paradoxaal karakter, in die zin dat ze geen intentionele wens kan zijn van een bewust subject. In *La pensée du Dehors* poneert Foucault in het spoor van Blanchot 'achteloosheid' als voorwaarde voor het denken van het Buiten. Het Buiten wordt immers voorgesteld als een soort afwezigheid, in relatie tot de taal is het Buiten van de taal de afwezigheid van woorden. Het denken van het Buiten moet daarom 'principiële achteloos zijn - en de dingen laten voor wat ze zijn, de tijd laten verstrijken en terugkeren, de mensen op zich af laten komen -, omdat ze het oneindige Buiten is, omdat er niets is dat buiten haar valt, omdat ze in de zuivere verstrooiing alle vormen van innerlijkheid oplost' (Foucault, 2004b, p. 21) De grenservaring -in deze betekenis van het woord- is in zekere zin iets dat ons overkomt, het is een '*mogelijkheid tot transgressie naar iets onvoorspelbaars*' (Oksala, 2004, p. 112, mijn cursivering).

4.3. De grens verleggen

In het interview met Trombadori in 1978 verschijnt de derde notie van 'grenservaring'. Met het vroegere gebruik van het woord in de essays over literatuur heeft ze gemeen dat Foucault geïnteresseerd is in de grenservaring als een ervaring die ons aan 'onszelf', aan onze identiteit als product van de 'historische ervaring' onttrekt. Maar de notie krijgt ook nieuwe dimensies. Ten eerste lijkt het mogelijk de grenservaring bewust na te streven. Foucault schrijft ervaringsboeken, 'om mezelf te veranderen en om niet meer te denken als voorheen' (Foucault, 1985, p. 8). Het schrijven van ervaringsboeken vraagt nogal wat inspanning en bewuste planning: historisch onderzoek, archiefwerk, teksten redigeren, enz. Het is pas jaren na het interview dat Foucault zijn onderzoek opzet naar zelfpraktijken, maar het is mogelijk het schrijven van een ervaringsboek te interpreteren als een specifieke vorm van zelfpraktijk.

Ten tweede is het resultaat van die activiteit méér dan een kortstondige 'flits'. Ze leidt tot een nieuwe 'ervaring': 'elk nieuw werk verlegt de denklimieten die ik in mijn vorige boek had bereikt'

Ervaring aan de grens

(Ibid., p. 7). De 'historische ervaring' heb ik omschreven als een raster dat de limieten vastlegt voor ons denken, een a priori voor denken en doen. Het verleggen van de grenzen van dat raster, betekent het wijzigen van onze 'historische ervaring'. Foucault wil grenzen verleggen. Onze ervaring verandert wanneer we onze eigen grenzen onder ogen zien. 'De ervaring op grond waarvan wij bepaalde mechanismen gaan onderscheiden en er tegelijkertijd afstand van kunnen nemen door ze in een ander licht te zien, die ervaring is één en dezelfde' (Ibid., p. 14). Afstand kunnen nemen verlegt onze grenzen, verandert onze 'ervaring', een verandering die min of meer duurzaam is.

Ten derde hoopt Foucault dat zijn werk niet alleen bij zichzelf, maar ook bij anderen een 'ervaring' teweegbrengt. Het schrijven van 'ervaringsboeken' is weliswaar iets dat in de eerste plaats de schrijver verandert. Maar Foucault nodigt tegelijkertijd zijn lezers uit tot een gelijkaardige ervaring. 'Dit spel van waarheid en fictie zal aldus duidelijk maken wat *ons* bindt aan de moderniteit en er tegelijkertijd voor zorgen dat *wij* die anders gaan zien' (Ibid., p. 14, eigen cursivering). Ervaringsboeken hebben een zeker collectief karakter. 'Uitgaande van de ervaring dient de weg te worden geëffend voor een verandering, een metamorfose die niet louter individueel is, maar ook voor anderen toegankelijk' (Ibid., p. 14). De schrijver kan niet garanderen dat ze bij de lezer een grenservaring teweegbrengen. Maar het belet Foucault niet vast te stellen dat zijn werk 'voor een klein deel' heeft bijgedragen aan 'de verandering van het zelfbeeld van de hedendaagse mens' (Ibid., p. 16).

Zes jaar na het interview met Trombadori definieert Foucault in 1984 de 'historische ontologie van onszelf' opnieuw uitdrukkelijk in termen van 'grenzen' en 'ervaring' (Foucault, 1997). Dat project beschrijft hij als een 'ethos', waarbij we in het achterhoofd moeten houden dat ethos door Foucault gebruikt wordt als een aanduiding voor de verhouding tot onszelf.

This philosophical ethos may be characterized as a *limit-attitude*. We are not talking about a gesture of rejection. We have to move beyond the outside-inside alternative; we have to be at the frontiers. [...] The point in brief, is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation [zoals in de Kritieken van Kant] into a practical critique that takes the form of a possible crossing-over. (Foucault, 1997, p. 315)

In deze omschrijving vinden zowel elementen uit de essays over literatuur als uit het interview met Trombadori hun plaats. De 'geschiedenis van het heden' verwerpt de 'historische ervaring' niet. Als het al over het verleggen van grenzen zou gaan, zoals Foucault suggereert in het interview met Trombadori, dan kan dat verleggen van grenzen niet het karakter krijgen van een soort totale revolutie.

In fact, we know from experience that the claim to escape from the system of contemporary reality so as to produce the overall programs of another society, of another way of thinking, another culture, another vision of the world, has led only to the return of the most dangerous traditions. (Foucault, 1997, p. 316)

Ik lees daarin de echo's van het transgressiebegrip in het essay over Bataille. Onze mogelijkheid tot transgressie impliceert niet de mogelijkheid tot een sociale verandering van onze hele 'historische ervaring'. In bovenstaand citaat wordt duidelijk dat Foucault dat een goede zaak vindt.

Tegelijkertijd blijft Foucault benadrukken dat we in zekere zin onze grenzen kunnen verleggen. Dat 'experiment' zal noodzakelijk begrensd (sic) zijn.

[...] we are not to settle for the affirmation or the empty dream of freedom [...] the theoretical and practical experience we have of our limits, and of the possibility of moving beyond them, is always limited and determined; thus we are always in the position of beginning again. (Foucault, 1997, pp. 316-317)

Dit 'experiment' vond Foucault zoals bekend in zijn positie als 'specifieke intellectueel'. Hij engageert zich liever in specifieke en lokale strijdpunten dan in een totaliserende strategie. Foucaults eigen studies, zegt Devos, 'zijn daarom wezenlijk fragmentarisch en onafgesloten. [...] Zijn onderzoek is zelf een regionale vorm van verzet, een niet-totaliserende vorm van praktijk' (Devos, 2004, p. 79).

5. Echo's van een onderzoeksethos

Wat me blijft fascineren in Foucault is de aanhoudende poging om zich te verhouden tot grenzen die niet alleen bepalen wie we zijn vandaag, maar ook richting geven aan wat we (bijvoorbeeld in een sociaal beleid) wenselijk en haalbaar achten. Ik heb in het vorige hoofdstuk in relatie tot zijn essays over literatuur in de jaren '60 de moeilijkheid geschetst van de taal die ons daarvoor ter beschikking staat. Rudi Visker (1990) stond in zijn doctoraatsproefschrift uitgebreid stil bij de aanhalingstekens in het werk van Foucault. Foucault worstelt met woorden, omdat hij iets ter sprake wil brengen over de mogelijkheidsvoorwaarden van die woorden zelf. Ervaring is zo een woord tussen aanhalingstekens (Foucault, 1984b, p. 9). Zijn gebruik van het begrip verschuift voortdurend, het begrip duikt op en verdwijnt weer in een samenhang met de woorden 'weten', 'macht' en 'subject'.

Ik heb op de voorgaande bladzijden op verschillende momenten gewezen op echo's, momenten waarop Foucault een gedachte lijkt te hernemen van een vroeger werk. Een echo geeft nooit volledig dezelfde klank als de oorspronkelijke kreet. Misschien was dat ook wel de inzet van zijn

Ervaring aan de grens

werk. Laat me bij wijze van echo opnieuw een citaat hernemen dat ik opnam in het begin van mijn werk, een citaat uit het interview met Trombadori dat richtinggevend is geweest voor mijn lezing van Foucault.

De mens is een ervaringsdier dat zich eindeloos verweekt in een proces dat, terwijl het een objectenveld afbakt, tegelijk de mens als subject verplaatst, vervormt en verandert tot een telkens nieuwe gestalte. (Foucault, 1985, p. 62)

Foucaults eigen werk toont niet alleen de mogelijkheid om de 'afbakeningen' van onze ervaringen in 'kaart' (Deleuze, 1977) te brengen, maar ook een actieve (zij het naar eigen zeggen een bescheiden en vooral lokale) rol kan spelen in het ontstaan van 'nieuwe gestalten'. Zijn analyses tonen dat onze ervaringen doorheen onze historische tijd zich verplaatsen en vervormen. Daardoor ondermijnt hij vanzelfsprekendheden. Hij toont dat 'waanzinnigen' niet noodzakelijk als mentaal ziek moeten worden beschouwd, dat de opsluiting van criminelen niet het enige mogelijke antwoord is, dat onze ervaring van seksualiteit ook anders kan zijn, ... (Foucault, 1991, p. 76). Zijn analyses baseren zich op historisch bronnenmateriaal, maar zijn inzet is de actualiteit. Ik schreef, zegt Foucault, '... "historische" studies', maar die 'zijn niet het werk van een "historicus". (...) Het was een filosofische oefening met als inzet te weten te komen in hoeverre het denken van je eigen geschiedenis het denken kan bevrijden van wat het stilzwijgend denkt en het de gelegenheid kan bieden anders te denken'. (Foucault, 1984b, p. 14)

In zekere zin is het een historisch onderzoek [over Surveiller et Punir]. Maar het publiek heeft het niet in de eerste plaats als geschiedschrijving gewaardeerd, of afgekeurd. Allen hadden het gevoel, of de indruk, dat het over hen ging, over de wereld van nu, of over hun verhouding tot de huidige tijd zoals die door iedereen wordt aanvaard en herkend. (Foucault, 1985, p. 15)

Foucault beweert dat zijn werk gelezen moet worden als een ervaringsboek. De ervaring die een ervaringsboek biedt, laat de schrijver (en eventueel de lezer) veranderd achter: als een subject dat zichzelf verplaatst, vervormt en verandert op de grenzen van onze hedendaags historische ervaring. Foucault hoopt dat zo een ervaring de weg opent naar veranderingen.

De ervaring op grond waarvan wij bepaalde mechanismen (zoals inhechtenisneming, strafoplegging, enzovoort) gaan onderscheiden en er tegelijkertijd afstand van kunnen nemen door ze in een heel ander licht te zien, die ervaring is één en dezelfde. (...) Uitgaande van de ervaring dient de weg te worden geëffend voor een verandering, een metamorfose die niet louter individueel is, maar ook voor anderen toegankelijk. (...) Stellig is een ervaring iets dat men alléén opdoet; maar ze kan zich niet voltrekken als ze er niet in slaagt aan de pure subjectiviteit te ontsnappen en als niet anderen deze ervaring, ik zal niet zeggen precies kunnen navolgen, maar wel kruisen, snijden. (Foucault, 1985, pp. 14-15)

'Ik zal niet zeggen precies kunnen navolgen ...'. Foucault verzet zich tegen de positie van de 'universele intellectuelen' die in naam van een universeel ideaal op het tribunaal van de waarheid de richting van verandering voorschrijven. Zijn eigen vorm van 'kritiek' biedt geen hapbare alternatieven, wel de mogelijkheid tot herproblemativering. Zijn werk heeft niet de ambitie blauwdrukken te bieden voor grote hervormingen, zijn ambitie is vooral om de kaders van ons gezichtsveld opnieuw te verplaatsen.

Critique doesn't have to be the premise of a deduction which concludes: this then is what needs to be done. It should be an instrument for those who fight, those who resist and refuse what is. (...) It doesn't have to lay down the law for the law. It isn't a stage in programming. It is a challenge directed to what is. (Foucault, 1991, p. 84)

De uitkomst van kritiek als grenservaring blijft onbeslist. Maar vast staat dat de grenzen zich niet zomaar laten verleggen. Op de grens gaan staan, betekent niet dat grenzen vervagen. Maar een ervaringsdier kan ook steeds opnieuw beginnen, hoe gelimiteerd we ook zijn door onze grenzen. Foucault, schrijft Paul Veyne, 'was niet de vijand van de mens en van het menselijk subject waarvoor men hem heeft gehouden. Hij meende eenvoudig dat dit subject niet een absolute waarheid uit de hemel kan laten neerdalen en zich ook niet soeverein in een hemel van de waarheid kan bewegen; dat het slechts kan reageren op de waarheden en de werkelijkheden van zijn tijd *of daaraan een nieuwe wending kan geven*' (Veyne, 2010, pp. 7-8, mijn cursivering).

6. *Methodische aanwijzingen*

Ce que je voudrais aussi dire à propos de cette fonction du diagnostic sur ce qu'est aujourd'hui, c'est qu'elle ne consiste pas à caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est. (Foucault, 1994, p. 449)

Welke 'methode' kan je inzetten als het de ambitie is 'het denken te bevrijden van wat het stilzwijgend denkt en het de gelegenheid bieden anders te denken'? Hoe breng je de a priori van een collectieve ervaring in kaart als je zelf gevat zit in die collectieve ervaring? Hoe kan je ze beschrijven als je enkel een taal ter beschikking hebt die zelf ook deel uitmaakt van die collectieve ervaring? Ik verwees op de vorige bladzijden kort naar zijn essays over het werk van Bataille en Blanchot. Foucault leest in deze literatuur de mogelijkheid de grenzen van onze eigen bestaansmogelijkheden onder ogen te nemen: taal die zichzelf even buiten de taal kan plaatsen. Maar ook deze literatuur is terug aangewezen op de taal die ze even overschrijdt: 'ze overwint geen grenzen die ze uitwist (in een dialectische of revolutionaire wereld' (Foucault, 1986, p. 61).

Ervaring aan de grens

De 'methode' van een 'ontologie van het heden' ligt niet zozeer in methodische aanwijzingen, maar in een bepaalde onderzoeksethos. Die houding wordt door Simons & Masschelein beschreven aan de hand van een aantal sleutelbegrippen (2008)

- In een heden waarin macht zich ent op wat we willen (we willen bijvoorbeeld investeren in onszelf, maar schrijven ons daarmee tegelijkertijd in in allerlei mechanismen die controle op ons uitoefenen, zoals kwalificatiesystemen of markten voor menselijke kapitaal) moet een ontologie van het heden ingaan op manifestaties van onze welwillendheid: 'op datgene wat we zonder meer willen, wat we vanzelfsprekend vinden, maar wat misschien ook een nachtzijde heeft (...). Kritiek in deze lijn is dan niet in de eerste instantie een kritiek op wat buiten ons ligt (de economie, het systeem, de meester, ...), maar een vorm van zelfkritiek, dit wil zeggen een kritische kanttekening bij onze (eigen) welwillendheid.' (p. 8)
- Een klassieke kritische houding kenmerkt zich door een beoordeling van het heden. In een 'ontologie van het heden' staat een bepaald type nieuwsgierigheid centraal, niet als een alsmear meer willen weten over van alles, maar als een bepaald type zorg. 'Het gaat erom een soort van voeling te krijgen met wat er vandaag gebeurt en hoe we het heden leven, en daarom gaat het er dus ook om elke oordelende houding ten aanzien van dat gebeuren op te heffen. Het is van belang te onderlijnen dat, in tegenstelling tot de klassieke kritische houding, deze zorgende houding ervan uitgaat dat de onderzoeker deel uitmaakt van het heden dat hij/zij onderzoekt' (p. 9). De uitgangsvraag is: wie zijn wij vandaag en wat is typerend en eigen/aardig in de manier waarop wij onszelf begrijpen? De vraag is minder evident dan ze klinkt omdat het uitgangspunt is dat 'we' ooit anders zijn geweest, of beter gezegd, dat onze ervaring van onszelf ook anders kan zijn dan ze is en wat typerend en eigen/aardig is vandaag niet zo vanzelfsprekend is als het lijkt.
- Door de vraag te stellen 'wie zijn wij?' neemt de onderzoeker een zekere afstand van zichzelf in het heden. 'Dat wil echter niet zeggen dat de onderzoeker bij wijze van spreken buiten zichzelf treedt om vanuit een goddelijk perspectief de welwillendheid van zichzelf en anderen in het heden te observeren en te beoordelen. Het gaat daarentegen om de paradoxale afstandname die in de nieuwsgierigheid en zorg besloten ligt en die zich uitdrukt in een ervaring dat wat we vandaag doen en denken niet vanzelfsprekend is, maar tegelijkertijd dat het niet evident is los te komen van de wijze waarop we vandaag de dag denken. Door vragen te stellen bij wat men wil in het heden en wat in die zin vanzelfsprekend is, vervreemdt men van zichzelf of wordt men in zekere zin een vreemde voor zichzelf (en wat men wil).' (Simons & Masschelein, 2008, p. 11). Die houding is een combinatie van wat Foucault omschreef als een 'grenshouding' en een 'experimentele houding'. Een 'grenshouding' impliceert dat men op zoek gaat naar 'wat er zich in het heden als een noodzakelijk geachte grens aandient, dat wil zeggen wat zich in het heden als noodzakelijk, fundamenteel, universeel of gewoonweg, vanzelfsprekend, voorstelt en zich

om die reden opwerpt als een grens waarbinnen we vandaag moeten blijven' (Idem). Een 'experimentele houding' verwijst naar de onderzoeker die experimenteert met de wijze waarop hij/zij in het heden leeft, het betekent een ruimte openen 'om op een andere wijze naar zichzelf, anderen en de wereld te kijken.' (p. 12). Het centraal stellen van de onderzoeker wil niet zeggen dat een kritische ontologie van het heden ook een 'ego'-karakter heeft: 'de onderzoeker schrijft niet vanuit en niet over zijn/haar persoonlijke ervaringen (in de eerste persoon enkelvoud), maar vanuit wat er bijzonder is en eigen-aardig is aan het heden waartoe ook hij/zij behoort.' (o.c., p. 13).

- Foucaults benadering van 'macht' gaat er van uit dat er niet zoiets is als Macht en Vrijheid. Er zijn zeer verschillende vormen van machtsuitoefening (waarvan ons klassiek beeld over macht als dominantie er maar één is) en sommige van die machtsvormen werken doorheen onze vrijheid: ze werken op basis van wat we zelf *willen*. Dat betekent dat een ontologie van het heden zich niet kan beperken tot een kritiek van de zogenaamd machtige actoren. Ze moet 'eerst en vooral aandacht besteden aan de concrete vorm van machtsuitoefening op een lokaal niveau en zoals dat zich uit in het gebruik van bepaalde instrumenten (...), technieken (...), procedures (...) en bepaalde vormen van weten.' (o.c., p. 15) Bovendien moeten we onthouden dat macht niet zonder meer onderdrukkend werkt of ons van onze vrijheid berooft. 'Het zijn (...) de machtsmechanismen die een welwillendheid mee in het leven roepen en die precies werken doorheen die welwillendheid.' (o.c., p. 15).
- Een ontologie van het heden, schrijven Simons & Masschelein, heeft net als de klassieke kritische pedagogiek de ambitie om machtsverhoudingen aan het licht te brengen. Maar anders dan de kritische pedagogiek gaat het er niet om iemand 'ter orde' te roepen. 'De opzet (...) is niet doorheen de ervaring en datgene wat ons vandaag betekenisvol lijkt op een begrenzende manier te bevragen vanuit een ideaal, norm of principe dat ons voor ogen zou staan (en dat ook anderen voor ogen zou moeten staan, maar dat ze vergeten). De opzet bestaat er eerder in 'doorheen de creatie van een grote herkenbaarheid tegelijk een zekere vreemdheid te introduceren in het vanzelfsprekende en daarmee ook een bepaalde speelruimte te openen in de huidige machtsconfiguratie' (Simons & Masschelein, 2008, p. 21).



Hoofdstuk 2
Historische ervaringen van armoede

Hoofdstuk 2. Historische ervaringen van armoede

Alles wat wij menen te weten is zonder dat wij het weten begrensd. Wij zien die grenzen niet en weten zelfs niet dat zij er zijn. Wanneer de *homo viator* 's nachts in zijn auto rijdt, kan hij niets zien voorbij het bereik van de koplampen en bovendien onderscheidt hij dikwijls niet tot hoever dat bereik gaat en ziet hij niet wat hij niet ziet. Om een ander beeld te gebruiken: wij zijn altijd de gevangenen van een vissenkomp waarvan wij zelfs de wanden niet opmerken. (Veyne, 2010, p. 37)

Dit hoofdstuk is opgebouwd uit twee bouwstenen.

In een eerste deel herneem ik de notie van een hedendaagse historische ervaring. De 'historische ervaring' heeft bij Foucault drie dimensies: *waarheid* (en haar grenzen van dat moment), *macht* en *subjectivering*. Elk van die dimensies werkt in op de andere. Machtspraktijken bevorderen waarheidseffecten en vormen van subjectivering. Wetenschap wordt gebruikt om machtspraktijken te legitimeren of te bestrijden en geven mee vorm aan hoe wij ons zelf als subject ervaren. Via vormen van zelfsubjectivering passen we macht toe op onszelf, waarbij we ook een vorm van waarheid over onszelf gebruiken en tot stand brengen, enz. De wisselwerking tussen waarheid, macht en subjectivering wordt ook dikwijls benadrukt in de bestuurlijkheidstudies. Elke vorm van 'bestuurd worden', inclusief de manier waarop we ons eigen handelen vorm geven heeft drie dimensies: zijn *techne* (m.b.t. de machtspraktijken), zijn *episteme* (m.b.t. waarheidsconstructies) en zijn *ethos* (m.b.t. manieren waarop subjectiviteit gevormd wordt). (Dean, 2007, p. 116) In het eerste deel verduidelijk ik op welke manier ik de notie in dit hoofdstuk wil gebruiken: als een werkinstrument in 'filosofisch veldwerk' dat me helpt de vanzelfsprekendheden van onze hedendaagse ervaring op te schorten door te tonen dat andere ervaringen van armoede mogelijk zijn.

In navolging van Foucault hebben verschillende auteurs in de traditie van de bestuurlijkheidstudies de contingentie van onze hedendaagse ervaring van armoede proberen aan te tonen door ze te contrasteren met andere (of verrassend gelijk lijkende) waarheden, machts- en verzetspraktijken en het soort subject (welk soort arme, welk soort hulpverlener, enz.) dat in andere tijdsperiodes tot stand komt. In het tweede deel van dit hoofdstuk gebruik ik deze studies voor de (re)constructie van vier historische ervaringen van armoede:

- Armoede als een na te streven ideaal
- Armoede als een religieuze ervaring
- Armoede als tegelijkertijd een economische potentie en een bedreiging van de orde
- Armoede als een moreel en sociaal probleem

Ze kleuren het perspectief waarmee ik in de volgende hoofdstukken naar de hedendaagse armoedebestrijding kijk en hebben in die zin voor mijn onderneming een heuristische waarde.

1. *Onze hedendaagse historische ervaring*

Foucault heeft ooit onze 'hedendaagse historische ervaring' benoemd als een soort 'collectief onbewuste': 'een positief onbewuste dat ontsnapt aan het bewustzijn van de handelende persoon' en dat men gebruikt zonder zich daarvan bewust te zijn (geciteerd in Veyne, 2010, pp. 25-26). Het woord 'onbewuste', zegt Veyne, is vanzelfsprekend slechts beeldspraak, die misschien beter vervangen wordt door 'impliciet' (Ibid.). Het zal er op aan komen onze onderzoeksblik om te keren om te kunnen zien wat misschien zo overbekend is dat we het niet meer zien.

Het uitgesprokene mag dan wel niet verborgen zijn, maar daarom is het nog niet zichtbaar. Het laat zich niet opmerken als in het oog springende drager van zijn begrenzing en zijn karaktertrekken. Men moet in zekere zin zijn blik en zijn houding omkeren om het te kunnen herkennen en het in het gezicht te zien zoals het is. Misschien is het dit overbekende dat zich onophoudelijk aan ons oog onttrekt; misschien is het een al te vertrouwde doorzichtigheid. (Foucault, 1969, vertaald in Veyne, p. 27)

Onze individuele ervaringen komen maar tot stand binnen een 'collectief impliciete', een collectief gedeeld raster²⁵ dat de limieten vastlegt voor (de verwevenheid van) ons denken en handelen. Onze hedendaagse ervaring van een bepaald fenomeen komt tot stand op een specifiek moment in de tijd en op een specifieke plaats. We hebben die ervaring enkel op basis van een a priori, en zoals Veyne dat uitdrukt: 'er bestaat geen ander a priori dan het historische' (2010, p. 31). A priori's, omdat ze als noodzakelijk en onvermijdelijk worden aangevoeld, als een onontkoombare 'rationaliteit'. Maar deze a priori's zijn historisch en lokaal, omdat ze ook anders hadden kunnen zijn, omdat ze zelf het effect zijn van de samenloop van allerlei toevallige processen, vervormingen en transformaties van eerdere ervaringen.

Het raster van de hedendaagse historische ervaring kan voorgesteld worden als een prisma met drie zijden: een verwevenheid van waarheidsconstructies, machtspraktijken en (zelf)subjectivering waarbinnen onze 'ervaring' tot stand komt (zie hoofdstuk 1).

- Onze ervaringen van een (sociaal) fenomeen zijn het effect van de manieren waarop een bepaald fenomeen (bijvoorbeeld waanzin, delinquentie, ziekte, of armoede) voorwerp van *kennis* wordt, van de manier waarop dit fenomeen zichtbaar en zegbaar gemaakt wordt, van de manier waarop het fenomeen in kwestie op verschillende tijdstippen in de geschiedenis 'geobjectiveerd' wordt.²⁶

²⁵ Foucault zelf had het niet over een 'raster', wel over 'schema's', 'matrixen' (Foucault, 1984a), 'assen' en 'diagrammen'. Deleuze vat het hele werk van Foucault samen als een diagram waarin opnieuw kennis, machtsstrategieën en zelfsubjectivering samen komen. (1986, p. 128)

²⁶ '... la question est (...) de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle-même qui est considérée comme pertinente. Il s'agit donc de déterminer son mode d'objectivation.' (Foucault, 1994a, p. 632)

Ervaring aan de grens

- Ze zijn ten tweede het effect van de wisselwerking tussen verschillende *machtsstrategieën* en -technologieën die elkaar versterken of tegenwerken en die zich verstrengelen en gebruik maken van waarheidsconstructies (*pouvoir-savoir*). Ons denken krijgt vorm binnen een historisch ontwikkeld 'apparaat'²⁷ dat van dat denken wordt doordrongen en zal op haar beurt zich door het apparaat laten gelden. Het wordt 'niet enkel door het bewustzijn ondersteund, maar ook door sociale klassen, economische belangen, normen, instellingen en regels.' (Veyne, 2010, p. 47)
- De hedendaags historische ervaring bevat ten derde ook een dimensie van '*subjectivering*': ze bepaalt hoe wij naar onszelf en anderen kijken. Objectivering en subjectivering staan volgens Foucault in een voortdurende verhouding tot elkaar. Als de menswetenschappen ons tot object nemen, dan omlijnen ze tegelijkertijd hoe wij als 'subject' verschijnen.²⁸ Onze identiteit wordt bovendien mee geproduceerd doorheen allerlei machtsmechanismen ('*assujettissement*'). Disciplinaire machtstechnieken creëren bijvoorbeeld via normalisering en differentiëring nieuwe verhoudingen t.o.v. onszelf: 'armen' worden gedifferentieerd van 'krankzinnigen', 'paupers' zijn een specifiek soort 'armen', enz. Volgens Veyne mogen we dit type subjectivering vergelijken met sociologische begrippen als 'socialisatie' of 'habitus', de omzetting van het individuele in het sociale of omgekeerd (2010, p. 137). De late Foucault voegt daar een belangrijke dimensie aan toe: we zijn ook zelf in staat onze subjectiviteit mee vorm te geven, of beter gezegd, minstens in bepaalde maatschappijen, zoals de Grieks-Romeinse, ontwaarde Foucault de mogelijkheid van 'zelftechnieken', waarin we via een verhouding tot onszelf minstens iets toevoegen aan de socialisatieprocessen.

1.1. Ieder tijdperk zijn eigen vissenkom

Ik beschreef de hedendaagse historische ervaring tot nu toe als een soort collectieve tijdgeest. De idee van een 'collectieve tijdgeest' roept associaties op met een soort transcendente universele 'rationaliteit' die zich in de geschiedenis voltrekt. Foucault heeft, zoals ik al eerder schreef, net dat soort universalia steeds afgewezen.²⁹ 'In de algemene geschiedenis is alles bijzonder' (Veyne, 2010, p. 11). We moeten ons er voor hoeden gebeurtenissen die schijnbaar terugkeren te behandelen als een soort wetmatigheid. Ook echo's uit een verleden hebben immers een andere klank dan het oorspronkelijke geluid. Tegenover al te causale historische verklaringen plaatst Foucault de 'éénmaligheid van de gebeurtenissen, los van de ééntonige finaliteit' (Foucault, 2004a, p. 83). Elke

²⁷ 'l'appareillage technique' (Foucault, 1994b, p. 438), op andere plaatsen 'dispositief' genoemd. Een 'apparaat' of een 'dispositief' groepeerd zeer heterogene elementen zoals architectuur, beleidsbeslissingen, wetten, administratieve verordeningen, wetenschappelijke, of filosofische uitspraken in een gezamenlijk netwerk. Het geheel van relaties tussen die elementen kan beschouwd worden als een strategische bricolage, dat gerationaliseerd wordt tot een soort algemene technologie. (Rabinow & Rose, 2003, pp. 10-11).

²⁸ 'La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l'imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance ; bref, il s'agit de déterminer d'un mode de « subjectivation » ...' (Foucault, 1994a, p. 632)

²⁹ Om dezelfde reden protesteerde Foucault fel tegen het feit dat men hem met het structuralisme vereenzelvigde.

specifieke historische ervaring moet in haar eigenheid geaccepteerd worden en niet als een 'noodzakelijk' gevolg van een eerdere gebeurtenis. Ik wil, schrijft Foucault, 'de specifieke eigenheid van gebeurtenissen zichtbaar maken, vooral op die momenten waar wij de neiging hebben die gebeurtenissen toe te schrijven aan een historische constante, aan een antropologische karaktertrek of een andere universeel geldende verklaring' (Foucault, 1991c, p. 76).

Foucault's emphases are best put in use, not in those areas where we are so clearly the inheritor of a history, but in those domains where an untimely analysis seems least possible; above all, in those domains that emphasize psychological and anthropological constants or the immutability of nature. (Barry, et al., 1996, p. 6)

In plaats van te onderzoeken hoe een universele rationaliteit zich in de geschiedenis voltrekt op individuele momenten, maakt Foucault de omgekeerde beweging. 'Nothing, you see, is more foreign to me than the quest for a sovereign, unique and constraining form' (Foucault, 1991b, p. 55). Of op een andere plaats: 'Ik ga uit van de beslissing, zowel theoretisch als methodologisch, die erin bestaat dat men zegt: stel dat er geen universalia bestaan' (Foucault & Sennelart, 2004, p. 5).

Stel bijvoorbeeld dat waanzin niet bestaat, of liever, dat dit slechts een loos begrip is (zelfs als er een werkelijkheid mee correspondeert). 'Wat is dan de geschiedenis die men kan samenstellen van de verschillende gebeurtenissen, de verschillende praktijken, die blijkbaar vallen onder dat veronderstelde iets dat de waanzin is, en die ervoor zorgen dat zij in onze ogen tenslotte als echte waanzin bestaat in plaats van iets volkomen werkelijk maar onbekend, onopgemerkt en naamloos?' (Veyne, 2010, pp. 24-25)

Foucault vertrekt van concrete praktijken op specifieke momenten en plaatsen. Een geheel van reële praktijken geeft vorm aan een discours dat op zijn beurt weer bepalend is voor wat waarneembaar en zichtbaar is op dat specifieke moment en op die plaats. 'Ieder tijdperk zijn eigen vissenkom' (Veyne, 2010, p. 20). De ontwikkeling van een discours creëert een eigen logica, een eigen soort rationaliteit, maar die is volgens Foucault nooit universeel over tijden en grenzen heen.

... il s'agissait bien de dégager la forme de rationalité qui est présentée comme dominante et à laquelle on donne le statut de la raison pour la faire apparaître comme l'une des formes possibles du travail de la rationalité. (...) Je ne parlerais pas, moi, d'une bifurcation de la raison, mais en effet plutôt d'une bifurcation multiple, incessante, une sorte d'embranchement foisonnant' (Foucault, 1994b, p. 440, mijn cursivering).

De historicus Veyne (1978) beschreef Foucault als een historische nominalist. Foucault volgt de methode die –volgens Veyne– elke historicus zou moeten toepassen: 'iedere historische kwestie op zichzelf aansnijden en die nooit behandelen als een individueel geval van een algemeen probleem'

Ervaring aan de grens

(2010, p. 30). Elke historische ervaring moet op haar eigen waarde geschat worden, niet als een fenomeen dat afgewogen kan worden tegen de enige echte waarheid over een fenomeen, niet als een ervaring die de noodzakelijke voorbode vormt voor een volgend stadium, maar als een ervaring die op zichzelf bestudeerd moet worden en die op zichzelf 'rationeel' genoemd kan worden. 'Omdat we niet op elk moment om het even wat kunnen denken, denken we slechts binnen het discours van het moment' (Veyne, 2010, p. 37).

Elke historische ervaring als bijzonder bekijken, betekent ook dat we niet mogen uitgaan van een voortdurende continuïteit doorheen de tijd (of binnen eenzelfde plaats).³⁰ Foucaults genealogie is antiteleologisch: we moeten ons er voor hoeden het verleden te lezen als een antecedent of een noodzakelijk stadium op weg naar ons heden (Dean, 2007, p. 44). Elke vooruitgangsgedachte moet daarom met scepticisme bekeken worden (net als elke lezing van 'achteruitgang' trouwens). Zo een nominalisme neemt elke historische ervaring ernstig: onze huidige ervaring van seksualiteit bijvoorbeeld is een andere, maar daarom geen betere of slechtere dan de ervaring die 'lust' problematiseert als iets waarin evenwicht moet worden betracht (de hellenistische tijd) of de ervaring waarin het 'zondige vlees' in bedwang moet worden gehouden. Hoewel Foucault zich distantieerde van de hermeneutiek, noemt Veyne hem toch een 'soort hermeneutische positivist' (2010, p. 23). Hermeneutisch, omdat Foucault veel moeite deed om zo goed mogelijk te begrijpen wat in een bepaalde traditie op een bepaald moment als hedendaagse ervaring telde. Positivist omdat hij, anders dan in de hermeneutische traditie, die ervaring niet wilde interpreteren, maar in haar eigen waarde wilde laten staan.

On voit la méthode suivie: elle consiste à décrire, très positivement, ce qu'un empereur paternel fait, ce qu'un chef-guide fait, *et à ne rien présupposer d'autre* ; à ne pas présupposer qu'il existe une cible, un objet, une cause matérielle (les gouvernés éternels, le rapport de production, l'État éternel), un type de conduite (la politique, la dépolitisation). Juger les gens sur leurs actes et éliminer les fantômes éternels que suscite en nous le langage. La pratique, ce n'est pas une mystérieuse instance, un sous-sol de l'histoire, un moteur caché : c'est ce que font les gens. (...) Juger les gens sur leurs actes, c'est ne pas les juger sur de grandes notions éternelles, les gouvernés, l'État, la liberté, l'essence de la politique, qui banalisent et rendent anachronique l'originalité des pratiques successives. (Veyne, 1978, pp. 211-212)

³⁰ Veyne geeft in dit verband het voorbeeld van het 'klassenbelang': in verschillende tijdvakken kreeg dat zijn eigen specifieke betekenis: het klassenbelang van de Romeinse regerende klasse was meer politiek dan economisch van aard en was niet het belang van het huidige kapitalisme. Bovendien is er ook individuele speling. 'Een kapitalistische klasse verdedigt haar belang meer of minder fel of flexibel en is dikwijls zelf verdeeld over de politiek die zij in haar eigen belang moet volgen. Zij is namelijk samengesteld uit mensen van vlees en bloed, niet uit marionetten in dienst van een dogmatisch schema. Dat wil niet zeggen dat dit belang zou zijn ontdaan van elke universele vorm, de notie namelijk van klassenbelang zelf, maar dat de verwerkelijking van die universele vormen zelf historisch is.' (Veyne, 2010, p. 29)

1.2. Kunnen we leren uit de geschiedenis?

De nadruk op discontinuïteit en op de eigenheid van elke historische ervaring lijkt te impliceren dat we weinig kunnen leren uit de geschiedenis (Fournier & Veyne, 1998, p. 14). Het historische karakter van onze hedendaagse ervaring lijkt alleen nog te verwijzen naar de vaststelling dat de menselijke ervaring ooit anders is geweest en waarschijnlijk ook anders zal worden. Maar welke heuristische waarde kan ik dan nog geven aan de presentatie van 'historische' studies over de ervaring van armoede die ik in het volgende deel van dit hoofdstuk presenteer? Wat leert ons nog een analyse van de 'herkomst' van een bepaalde ontwikkeling, als het woord 'herkomst' net uitdrukkelijk gebruikt wordt om de schijn van oorzakelijkheid en Hineininterpretierung zoveel mogelijk op te heffen?

Ze leert mij dat onze historische ervaring steeds verschijnt in een wisselspel tussen kennis, macht en subjectivering. Ze leert mij dat de objecten van onze ervaring steeds mee geconstrueerd worden door het a priori van de specifieke tijd. Ze maakt duidelijk dat het relevanter is de praktijken te onderzoeken waardoor die objecten geconstrueerd worden. Maar ze lijkt ons niets te leren over hoe de 'herkomst' van een bepaald object van onze ervaring al dan niet vandaag nog een rol speelt. Waarom vind ik het dan nog relevant mijn analyse op de hedendaagse ervaring van armoedebestrijding te laten kleuren door analyses van hun herkomst als het uitgangspunt er toch uit bestaat dat onze huidige ervaring anders zal zijn dan de ervaring van toen? Wordt mijn onvermijdelijk gekleurde bril niet nog wat meer vertroebeld door me te laten inspireren door de beschrijving van een ervaring die niet meer is? Kunnen we eigenlijk nog wel beweren dat we in onze eigen hedendaagse (herschikking van de) welvaartstaat nog steeds de sporen terugvinden van een pastorale macht die individualisering en totalisering met elkaar verbindt? (Dean, 2007, p. 82; Gordon, 1991, p. 8) Of dat de liberale terughoudendheid t.a.v. staatsinterventies ervoor zorgt dat we gedeeltelijk bestuurd worden en onszelf besturen vanuit wat wij vandaag 'het middenveld' noemen, een tussenveld tussen het publieke en het private domein (Rose, 1996a)?

Het probleem roept een aansluitende vraag op: wanneer kunnen we met recht en reden beweren dat een historische ervaring 'niet meer is'?³¹ In Foucaults beschrijving van de opkomst van een disciplinaire samenleving in *Surveiller et Punir* herkennen we nog steeds kenmerken van onze eigen tijd.³² In zijn lezingen over bestuurlijkheid ontwaart Foucault breuklijnen in praktijken en

³¹ Een bijkomende vraag werd opgeroepen n.a.v. Foucaults indeling van geschiedkundige periodes in *Les mots et les choses*. 'Foucault was criticized as a theorist of systems that succeeded one another in radical discontinuity, and hence his thesis apparently raised –but could not answer– the question of how change between *epistemes* occurred' (Rabinow & Rose, 2003, p. 20)(zie ook hoofdstuk 1).

³² Ook nu de disciplinaire samenleving volgens Deleuze al lang plaats heeft gemaakt voor de controlesamenleving (Deleuze, 1992).

Ervaring aan de grens

rationaliteiten m.b.t. hoe bestuurd kan en moet worden, maar doorheen die breuklijnen worden ook tal van continuïteiten geschetst, of beter gezegd: echo's die een andere klank krijgen. Een eerste breuk valt volgens hem tussen de middeleeuwen en het ontstaan van de biomacht in de loop van de 16^e eeuw tot het einde van de 18^e eeuw (Foucault, 1991a). Een tweede breuk ontstaat in de 19^e eeuw waar de opkomst van het liberalisme (niet als een ideologie, maar als een geheel van praktijken en manieren van denken over besturen) op zijn beurt de gesecculariseerde pastorale manier van besturen vanuit de centrale staat problematiseerde. Maar de notie 'voortgezet liberalisme' (Rose, 1996b; Simons, 2003, pp. 197-329) suggereert op zijn beurt eerder een continuïteit met een vorige historische ervaring dan een breuk in de loop van de jaren '60 en '70 van de 20^e eeuw. En suggereert Foucault niet dat onze hedendaagse historische ervaring sporen draagt van elk van die tijdvakken?

Kortom: een doorgedreven nadruk op de eigenheid van specifieke historische ervaringen binnen hun eigen context lijkt ons de wapens uit de handen te slaan voor een diagnose van het heden.³³

Er lijkt een voortdurende onopgeloste spanning te bestaan tussen 'recht doen aan het verleden' en een 'diagnose' maken van de eigen tijd (Pels, 1995, p. 1028). Foucault lijkt voortdurend te balanceren tussen de band met het heden loslaten ('anti-presentist elements') en net uitdrukkelijk pogingen doen om iets over ons heden te vertellen ('presentist elements'). Langs de ene kant –en dat is het nominalisme waar Veyne op wijst– wil hij voortdurend losbreken uit de gebruikelijke gewoonte om het verleden enkel te beschrijven en te begrijpen van uit het hier-en-nu ('history in terms of the present'). We moeten het verleden –of bij uitbreiding: andere ervaringen tout court– bestuderen binnen hun eigen context en binnen hun eigen 'waarheid'. Maar tegelijkertijd wil Foucault een geschiedenis van het heden ('history of the present') schrijven. Zijn werk heeft de uitdrukkelijke bedoeling iets te zeggen over ons heden. Het is deze dimensie die volgens Pels de overhand haalt. Foucault is in deze interpretatie vooral een geschiedschrijver van het *heden*, een geschiedschrijver die eigenlijk geen geschiedenis schrijft en die zich bovendien sterk bewust is van haar eigen perspectivisme.

Genealogy does not so much aim at objective analyses of historical structures of meaning or practices "in their own terms", but rather at reconstructive interpretations that issue from a contemporary

³³ Een gelijkaardige spanning treedt op bij historische of sociologische studies die zich laten inspireren door Foucault. Ik kom verder in dit hoofdstuk terug op de doctoraatsstudie van Mitchell Dean (1991). Dean beschrijft hoe in de loop van de 18^e en 19^e eeuw binnen de liberale bestuurskunst een breuk ontstaat in de historische ervaring van armoede. Eén van de recensenten van het boek merkt op dat het 19^e eeuwse discours angstaanjagende gelijkenissen vertoont met onze hedendaagse (neoliberale) visie op armen en armoede. 'It is probably that, given his various strictures against methodological anachronism, Dean would find my insistence on finding a contemporary 'angle' to his enterprise somewhat vulgar. But this book would have been so much stronger if its argument had been framed in terms of the light the liberal constitution of poverty can cast on contemporary economic rationalist discursive practices.' (Yeatman, 1992, p. 256) In zijn inleiding tot het veld van de studies die zich baseren op Foucaults notie van bestuurlijkheid lijkt Dean zijn eigen vroegere terughoudendheid te herroepen. 'The point of this excursion into the past is to shed light on current problems and values and our understanding of these problems and values' (Dean, 2007, p. 73)

critical perspective and that bend history to its will just like the grand totalizing narratives, while refusing to commit itself to their totalitarian foundationalist pretenses. (Pels, 1995, p. 1029)

Foucaults scepticism is diep doordrongen van de nietzscheaanse gedachte dat onze benadering van de wereld en dus ook van 'andere' ervaringen enkel vanuit ons eigen perspectief kan gebeuren. De geschiedenis van het heden is net een poging om het a priori van dat eigen perspectief in kaart te brengen. Maar als we ons eigen perspectief los willen laten, zullen we ook moeten proberen andere perspectieven zo ernstig mogelijk te nemen. Het is evident dat de herkomst van onze hedendaagse ervaring wel degelijk historisch is, niet alleen in de betekenis dat ze tijdig is, maar ook in de betekenis dat ze 'oude' ervaringen recycleert, assembleert, maar daarin ook vervormt en nieuwe betekenissen geeft. De inzet van een geschiedenis van het heden is niet: uitmaken welke betekenis, de oude of de nieuwe, de 'ware' is. De inzet is wél om te analyseren hoe dat begrip vandaag gebruikt wordt om identiteiten toe te wijzen of op te laten nemen, hoe het een bepaalde verhouding in het leven roept tussen armoedebestrijders en armen, hoe het een diverse groep mensen als een collectieve groep 'armen' onder éénzelfde strategie bij elkaar brengt, enz.

1.3. Ervaringen in het meervoud

Die aandacht voor de specificiteit en de eigen waarde van ervaringen op een bepaalde plaats in een bepaalde periode kan ook doorgetrokken worden naar een pluraliteit van 'detailwaarheden' (Veyne, 2010, p. 69). Ook binnen hetzelfde tijdvak en op dezelfde plaats bestaan uiteraard verschillende 'rationaliteiten', verschillende 'discoursen': 'we speak of my work as an attempt to introduce the diversity of systems and the play of discontinuities into the history of *discourses*' (Foucault, 1991b, p. 61, met een uitdrukkelijk meervoud). In *La volonté du savoir* wijst Foucault ons bijvoorbeeld op de 'tactische polyvalentie van verschillende vertogen' (Foucault, 1984a, pp. 100-102).

Ze vormen tactische elementen of blokken in het veld van de krachtsverhoudingen: er kunnen verschillende en zelfs onderling tegenstrijdige vertogen in één en dezelfde strategie bestaan. Ze kunnen echter ook tussen tegengestelde strategieën circuleren, zonder van vorm te veranderen. (Foucault, 1984a, p. 102)

Maar verschillende vertogen en praktijken uit een zelfde tijdperiode en binnen hetzelfde geografische gebied blijken in al hun pluraliteit toch ingebed te zijn in dezelfde historische a priori.

To one single set of difficulties, several responses can be made. And most of the time different responses actually are proposed. But what must be understood is what makes them simultaneously possible: it is the point in which their simultaneity is rooted; it is the soil that can nourish them all in their diversity and sometimes in spite of their contradictions. (...)

It is problematization that responds to these difficulties, but by doing something quite other than expressing them or manifesting them: in connection with them, it develops the conditions in which

Ervaring aan de grens

possible responses can be given; it defines the elements that will constitute what the different solutions attempt to respond to. This development of a given into a question, this transformation of a group of obstacles and difficulties into problems to which the diverse solutions will attempt to produce a response, this is what constitutes the point of problematization and the specific work of thought. (Foucault, 1997a, p. 118)

Naar mijn aanvoelen maakt Foucault er ons ook voortdurend op attent hoe de strijd en/of samenwerking tussen verschillende 'discoursen' (hier begrepen als vertoog én praktijk) tot stand komt. Niet alle discoursen wegen even zwaar. Sommigen blijken zo dominant dat ze anderen in de schaduw stellen. Zo karakteriseert Foucault biomacht bijvoorbeeld als 'de grote machtstechnologie van de negentiende eeuw' (1984a, p. 138)(zie ook verder in dit hoofdstuk). De negentiende eeuw is tegelijkertijd ook de eeuw waarin het liberalisme volop doorbreekt, waarbij liberalisme in deze context niet zozeer als één ideologie of als een institutionele structuur gelezen moet worden, maar als een nieuwe vorm van problematisering (Dean, 2007, p. 49). Het liberalisme gebruikt een discours dat net de dragers van de biomacht -de idee van de *raison d'état* en de doorgedreven overheidsinterventie in de vorm van 'la police' (zie verder)- scherp bekritiseert, het is een tegenvertoog t.a.v. een model dat in een groot deel van de 18e eeuw dominant was. In de strijd tussen de vertogen is het liberalisme (in al haar variaties) stilaan dominant geworden. Maar biomacht is in de 19e eeuw niet verdwenen. Liberalisme heeft biomacht opnieuw getransformeerd in een technologie die niet zozeer door een overheidsapparaat wordt uitgeoefend, maar stilaan verschuift naar een nieuw gecreëerd domein: het domein van het 'sociale'.

1.4. De hedendaagse historische ervaring is geen dwangbuis

De nadruk op een historisch a priori betekent in geen geval dat iedereen dezelfde individuele ervaringen deelt. We worden niet gedetermineerd door onze hedendaagse historische ervaring, het functioneert niet als een ideologie of als een soort infrastructuur in de marxistische zin van het woord, vergelijkbaar met de productieverhoudingen die bij Marx onze 'bovenbouw' bepalen (Veyne, 2010, pp. 38-40). Rose, O'Malley & Valverde reageren in dit verband op één van de kritieken die geuit wordt op de bestuurlijkheidstudies.

... there is no assumption that the mere existence of a diagram of government implies either its generalized acceptance or implementation. Associated accusations of hypostasis³⁴, while possibly applying to the work of some who deploy of governmental analytic, ignore governmentality's genealogical foundations and thus its emphasis on the contingent and *invented (and thus always mutable)* nature of governmental thought and technique. Indeed, once the focus on inventiveness is

³⁴ Hypostase: een abstractie, in dit geval 'bestuur', wordt voorgesteld als iets zelfstandig, als een eigen entiteit met een eigen causaliteit. Verder in dit hoofdstuk komen verschillende voorbeelden van hypostase aan bod, zoals de manier waarop de liberale bestuurskunst de concepten 'markt', 'economie' of 'samenleving' toepast.

recognized, most of the force of critique about the denial of agency also evaporates. Government is not assumed to be a by-product or necessary effect of immanent social or economic forces or structures. Rather, it is seen as an attempt by those confronting certain social conditions to make sense of their environment, to imagine ways of improving the state of affairs, and to devise ways of achieving these ends. Human *powers of creativity are centered rather than marginalized*, even though such creation takes place within certain styles of thought and must perforce make use of available resources, techniques, and so on. (Rose, O'Malley, & Valverde, 2006, p. 99, mijn cursivering)

De hedendaagse historische ervaring is 'een obstakel waarop ons denken en onze vrijheid al dan niet reageren' (Veyne, 2010, p. 127). Of positief geformuleerd: het maakt ons denken en onze vrijheid mogelijk. We reageren net op onze hedendaagse historische ervaring omdat ze als een soort collectieve dimensie zelf actief is en zelf allerlei effecten genereert. 'Het beperkt er zich niet toe om gestalte te geven aan een object van kennis; het werkt in op individuen en op de maatschappij (...). Het discours beveelt, bestraft, overtuigt, organiseert.' (Veyne, 2010, p. 127)

Het historisch a priori betekent niet meer of minder dan dat we onze individuele ervaringen enkel kunnen ervaren op basis van iets dat zelf (in al haar zichtbaarheid) meestal onzichtbaar blijft en dat min of meer collectief gedeeld wordt. Maar we zijn vrije actoren (Foucault, 1983). Het is mogelijk om te denken en te handelen op zeer verschillende manieren. Maar die manieren worden wel begrensd door wat wij kunnen denken als 'waar' en wat wij kunnen denken als 'haalbaar'.

In vorig hoofdstuk beschreef ik in de passages over de grenservaring hoe Foucault ervan overtuigd was dat we ook die grenzen kunnen verleggen. Er is een 'vrijheid in ons denken' die het mogelijk maakt de grenzen van onze historische ervaring te verleggen en zelfs te transformeren.

Thought is not what inhabits a certain conduct and gives it its meaning; rather, it is what allows one to step back from this way of acting and reacting, to present it to oneself as an object of thought and to question it as to its meaning, its conditions, and its goals. Thought is freedom in relation to what one does, the motion by which one detaches from it, establishes it as an object, and reflects on it as a problem. (Foucault, 1997a, p. 117)

1.5. Historische ervaring en de 'werkelijkheid'

Eerder dan een nihilist of een relativist³⁵ was Foucault een scepticus die elke al te algemene waarheid in twijfel trekt (Pels, 1995, p. 1035; Veyne, 2010, p. 54), een denker die benadrukt dat 'onze dierbare overtuigingen van vandaag niet die van morgen zullen zijn' (Veyne, 2010, p. 56). Onze

³⁵ Aantonen dat onze ervaring steeds contingent is en ook anders had kunnen zijn, betekent niet dat die ervaring zelf gerelativeerd moet worden. 'Our questions, however contingent, remain our questions –historical, yes, but what else could they be?' (Rabinow & Rose, 2003, p. 21). Visker heeft het in dit verband over een 'contingent absolute': 'een iets dat deel' is 'van wie we zijn, troebel en ontoegankelijk, maar daarom niet minder werkzaam' (Visker, 2009, p. 19)

Ervaring aan de grens

‘waarheden’ zijn nooit de weergave van dé werkelijkheid. Onze werkelijkheid laat zich immers maar benaderen via discoursen, via historische a priori, die weliswaar garanderen dat we elkaar min of meer begrijpen, maar die ons –zoals bij Kant of Hume- nooit de garantie geven dat we de Dinge an sich ooit benaderen.

Men vindt nergens een seksualiteit ‘in het wild’; die plant treft men slechts aan in de staat van een gewas gekweekt in een discours, tegelijkertijd de gevangene en de bewaker van een apparaat waarin dit discours verscholen ligt: het kortstondige historische a priori. (...) Wij staan nooit oog in oog met de primitieve, fundamentele, stomme en nauwelijks gearticuleerde ervaring van een object vóór elk discours, met een prediscursieve referent; dat raadselachtig silhouet zou onmiddellijk een betekenis, een naam, krijgen, al zou dat ook slechts die van een Raadsel zijn. (Veyne, 2010, p. 65)

Dat is geen ontkenning van een werkelijkheid.

Wanneer ik zeg dat ik de ‘problemativering’ van waanzin, misdaad en seksualiteit onderzoek, is dat niet om de realiteit van dergelijke verschijnselen te ontkennen. Integendeel, ik heb willen laten zien dat het juist iets was wat werkelijk in de wereld bestaat, iets wat op een gegeven moment object van sociale reglementering werd. (...) De problematisering is een ‘antwoord’ op een concrete situatie die echt bestaat. (...) Een problematisering is altijd een soort creatie, maar dan wel een die niet noodzakelijk uit een bepaalde situatie volgt. Een gegeven problematisering kan alleen begrepen worden als antwoord dat zich aandient als reactie op een concreet en specifiek aspect van de wereld. (Foucault, 2004b, pp. 141-142)

De werkelijkheid wordt niet teruggebracht tot een discours. Maar de ‘werkelijkheid’ is, eenmaal uitgesproken, altijd al meteen discursief gestructureerd (Veyne, 2010, p. 66).

Wanneer we reageren op een fenomeen dat we problematiseren als ‘armoede’, dan betekent de nadruk op problematisering niet dat ‘armoede’ niet zou bestaan. Het ‘bestaat’ op twee niveaus:

- Wat wij ‘armoede’ en ‘armoedebestrijding’ noemen zijn reacties op concrete en specifieke aspecten van onze wereld, aspecten die wij ‘armoede’ of ‘armoedebestrijding’ noemen, maar die doorheen de tijd ook andere namen en andere betekenissen kunnen krijgen en waarvan we nooit zullen weten of ze de ‘essentie’ van een werkelijkheid representeren.
- Wat wij als waarheden over ‘armoede’ of ‘armoedebestrijding’ beschouwen, wordt sociaal en institutioneel geconstrueerd. Maar de constructie heeft zeer reële consequenties. De bewering dat onze ervaring een geconstrueerde ervaring is, maakt haar niet minder reëel of niet minder ‘waar’ voor wie haar ervaart. De nadruk op de wisselwerking tussen *pouvoir* en *savoir* maakt empirische uitspraken niet minder ‘waar’ in hun effecten. Ze wijst net op de performatieve effecten van wat als ‘waarheid’ gepresenteerd wordt. ‘The (re)description of the world co-produces reality itself’ (Pels, 1995, p. 1036), een ‘effect’ met normatieve ladingen. Foucault geeft

Historische ervaringen van armoede

ergens het voorbeeld van 'politiek' en 'economie'. Het zijn 'geen dingen die bestaan, geen dwalingen, illusies of ideologieën. Het is iets dat niet bestaat en dat toch in de werkelijkheid is ingeschreven en dat valt onder een waarheidsregime dat het ware en het onware verdeelt' (geciteerd in Veyne, 2010, p. 123, mijn cursivering). 'Waarheid' is op dit niveau geen ijdel woord. Het historisch a priori is absoluut voor wie het gebruikt.

Het gaat er dus niet om hoe waar of onwaar de waarheid van een tijd wel zou zijn. De inzet van Foucaults onderzoek was een 'empirische (...) kritiek van het *zeggen van de waarheid*' (Veyne, 2010, p. 124), een analyse van de a priori's waarbinnen de waarheid van het moment uitgesproken kan worden. Foucault wil in de eerste plaats de regels van het 'waarheidsspel' in kaart brengen, waarbij de term 'waarheidsspel' ook duidelijk maakt dat er voortdurend verschuivingen kunnen optreden in 'geldigheidsprocedures' (Simons, 2003, p. 25). Dergelijke analyse opent tegelijkertijd de mogelijkheid tot een 'grenservaring' en dus ook de mogelijkheid om het discours te veranderen. 'Ik heb niet de mogelijkheid ontkend om het discours te veranderen, verre van dat, ik heb slechts aan het subject het exclusieve en onmiddellijke alleenrecht daarop ontnomen.' (Foucault, 1969, p. 272)

1.6. Vraagt een ontologie van het heden om historisch onderzoek?

We cannot assume that this [Foucault's] recourse of critical thought to history can simply be repeated in order to address the issues that concern us today and in the future. (...) So perhaps the detailed and meticulous labour that needs to be done to unsettle our conventions must find other forms, other points of action on our present. (...) Thus, the practice of criticism which we might learn from Foucault would not be a methodology. It would be a movement of thought that invents, makes uses of, and modifies conceptual tools as they are set into a relation with specific practices and problems which they themselves help to form in new ways. (Rabinow & Rose, 2003, p. 9)

In mijn inleiding beschreef ik mijn onderzoeksvragen als vragen op de grens tussen 'weten' en 'niet meer weten'. De inzet is enkele vanzelfsprekendheden over de inzet van ervaring in de armoedebestrijding op te schorten. 'A concern to disturb and trouble our own conventions' (Rabinow & Rose, 2003, p. 9). Ik bracht die ambitie in verband met wat Foucault een 'ontologie van het heden' noemde: een poging om iets ter sprake te brengen over wie we vandaag verondersteld worden te zijn en wat we verondersteld worden te doen, een poging om te beschrijven binnen welke grenzen dat tot stand komt en een poging om die grenzen iets minder vanzelfsprekend te maken. Een andere term die Foucault voor dezelfde ambitie gebruikt, is 'geschiedenis van het heden'. Betekent dit dat een 'ontologie van het heden' ook altijd een 'geschiedenis van het heden' moet zijn?

Een kritische gevoeligheid voor het heden ontwikkelen, verwijst veel meer naar een onderzoekshouding dan naar een specifieke methodologie van historisch onderzoek. Een 'ontologie van het heden' kan tot stand komen op basis van historisch onderzoek, maar evengoed op basis van bijvoorbeeld comparatief of etnografisch onderzoek (Rabinow & Rose, 2003, p. 9). Het gaat niet zozeer over *welke* data gebruikt worden, maar wel over *hoe* die data gebruikt worden. Foucault zelf gebruikt historische data, maar zijn inzet is niet 'historisch' van aard.³⁶ Het presenteren van historische data is voor Foucault enkel een mogelijk instrument om de grenzen van onze hedendaagse historische ervaring af te tasten, een experiment om anders te kunnen denken.

Het gaat mij [...] om een boek dat functioneert als een ervaring, meer dan als de vaststelling van een historische waarheid. [...] Wil een dergelijke ervaring [...] mogelijk zijn, dan is het evident dat wat het beweert enigszins waar moet zijn, in termen van een historisch overtuigende waarheid. Maar het wezenlijke ervan schuilt niet in de reeks van historisch verifieerbare vaststellingen, maar eerder in de

³⁶ De 'historische' waarde van Foucaults werk werd overigens voortdurend onder vuur genomen. Over *Folie et déraison* schreef de socioloog Andrew Scull dat Foucault zeer selectief putte uit dubieuze 19e eeuwse bronnen: 'Inevitably, this means that elaborate intellectual constructions are built on the shakiest of empirical foundations, and, not surprisingly, many turn out to be wrong.' (Scull, 2007) Ook historici als Lawrence Stone en George Steiner gingen met Foucault in discussie over de accuraatheid van zijn historisch onderzoek (WorldLingo).

ervaring waartoe het de mogelijkheid biedt. En een ervaring is waar noch onwaar. Ze is altijd een fictie, een geconstrueerd iets, iets dat alleen bestaat nadat het gemaakt is, niet eerder; ze is niet iets waars, maar ze is een realiteit geweest. Welnu, de verhouding tot de waarheid is daarom zo moeilijk, omdat de waarheid betrokken is op een ervaring die van haar kant niet aan waarheid is gebonden en deze tot op zekere hoogte zelfs vernietigt. (Foucault, 1985, p. 13)

Foucault *gebruikt* geschiedenis om te tonen hoe arbitrair onze hedendaagse historische ervaring is. Door historische data te gebruiken, vermijdt hij rechtstreekse evaluaties van het heden.

... it was not his practice to deliver evaluations of current affairs. Readers may take *Discipline and Punish* to be a critical history of the prison system at the time it was written –the 1970s- or *Madness and Civilization* as an analysis or critique of the psychiatry of the late 1960s. Undoubtedly, these books are motivated by precisely these conjunctures. But Foucault's diagnosis of the present does not proceed by attempting a comprehensive analysis of these practices as they exist today, but by seeking the conditions that have made these practices possible and established the grounds on which they depend for their intelligibility. (Rabinow & Rose, 2003, p. 7)

Foucault zet zich af tegen 'universele intellectuelen' die een bepaald type normativiteit als de enige wenselijke naar voor schuiven. In plaats van nieuwe grenzen vast te leggen, wil Foucault de grenzen van onze ervaring opschorten en verleggen. Dit type 'gevoeligheid voor het heden' vraagt niet noodzakelijk om historisch onderzoek, maar wel om een specifieke onderzoekshouding, een '*ethic of discomfort*'.

... never to consent completely comfortable with one's own presuppositions. Never to let them fall peacefully asleep, but also never to believe that a new fact will suffice to overturn them; never to imagine that one can change them like arbitrary axioms, remembering that in order to give them the necessary mobility *one must have a distant view, but also to look at what is nearby and all around oneself*. To be very mindful that everything one perceives is evident only against a familiar and little known horizon, that every certainty is sure only through the support of a ground that is always unexplored. (Foucault, 1979, geciteerd in Rabinow & Rose, 2003, p. 21, mijn cursivering)

Historische studies kunnen een bepaalde 'gevoeligheid voor het heden' aanscherpen. Daarom presenteer ik in het tweede deel van dit hoofdstuk een compilatie van studies die (1) zich lieten inspireren door Foucault en die (2) 'armoede' in hun onderzoek betrokken. Ze geven aanduidingen van de condities die onze hedendaagse ervaring van armoede vorm geven: een wisselwerking van continuïteit en discontinuïteit, van 'grijze' gebeurtenissen, van vormen van 'weten' en praktijken die zich in elkaar schuiven tot iets wat als een vanzelfsprekende logica of rationaliteit begint te verschijnen.

2. *Ervaringen van armoede*

Armoede werd van een religieuze ervaring die haar heiligde, langzaam maar zeker een morele conceptie die haar veroordeelde. (Foucault, 1984b, p. 70)

... to recast the problem of poverty through a genealogy of the political rationality within which it appears. My aim is to bring into the foreground some of the dangers of modern political reason, hopefully without undermining its capacities and resources. One of the dangers is the very way that modern forms of power, discourse and subjectivity constitute poverty as an object of knowledge and control by making it (and by implication the poor themselves) into a *social problem*. (McGushin, 2005, p. 118)

Op de volgende bladzijden presenteer ik vier verschillende historische ervaringen van armoede. Ze horen elk op hun beurt thuis in de eigen vissenkomp van hun tijd en regionale context. Maar in de discontinuïteit van vier verschillende ervaringen duiken ook sporen op van de hedendaagse historische ervaring. In onze hedendaagse historische ervaring –die in het volgende hoofdstuk aan bod komt- klinken echo's uit het verleden, oude klanken die in nieuwe configuraties nieuwe betekenissen krijgen.

De verleiding is groot om –in tegenstelling tot het historisch nominalisme van Foucault- doorheen de verschillende historische periodes die geschetst worden toch weer een soort rode draad te zoeken waarbij het ene tijdvak een soort voorloper lijkt te worden van het volgende. Ik hoop dat ik aan die neiging heb kunnen weerstaan. De presentatie van *andere* historische ervaringen heeft een andere bedoeling: onze hedendaagse ervaring van haar vanzelfsprekendheid ontdoen, zelf *vreemd* en contingent maken.

Mijn presentatie is gebaseerd op een handvol studies (Cruikshank, 1999; Dean, 1992, 2007; McGushin, 2005; Michielse, 1989; Procacci, 1991; Villadsen, 2007) die op basis van twee criteria geselecteerd werden:

- De gebruikte auteurs laten zich allemaal uitdrukkelijk inspireren door het werk van *Foucault*. Ze presenteren elk op hun beurt een 'geschiedenis van het heden' (zonder dat daarom zelf ook zo te benoemen): ze gebruiken geschiedenis om ons heden iets minder evident te maken. Hun bedoeling is niet zozeer om onze hedendaagse ervaring 'verdacht' te maken (al neigen McGushin en Michielse daar wel toe). Hun ambitie is om ons 'heden' als een *historisch* heden te presenteren, niet in de teleologische betekenis van het woord, maar wel op een manier die de schrijver en de lezer op zijn minst enigszins ongemakkelijk maakt.
- De gebruikte studies problematiseren uitdrukkelijk de ervaring van *armoede* in een bepaald tijdperk, maar binnen een min of meer herkenbare context (West-Europa). Omdat de ervaring

van armoede zijn betekenis vindt binnen een ruimer regime worden her en der ook aanverwante studies gebruikt die dat bestuursregime verduidelijken (o.a. Burchell, 1996; Devos, 2010; Donzelot, 1991; Ewald, 1991; Hacking, 1991; Rose, 2008; Simons, 2003). Deze gezamenlijke oriëntatie van de gebruikte auteurs heeft het voordeel van consistentie en kruisbestuiving. Ze heeft ook de mogelijke beperking dat het gaat over een relatief kleine kring van auteurs die voortdurend naar elkaar verwijzen.

Ik presenteer de historische ervaring van armoede, zoals die in de verschillende studies aan bod komen, in vier historische periodes:

- de klassieke oudheid,
- de overgang van klassieke oudheid naar middeleeuwen,
- de vroegmoderne tijd (door Foucault de 'klassieke tijd' genoemd, 17^e en 18^e eeuw)
- en de moderne tijd (eind 18^e en 19^e eeuw).

Dat zijn tijdvakken die min of meer ook in Foucaults eigen werk opduiken.³⁷ Uiteraard is die indeling betwistbaar, ook qua datering. Men kan zich ook afvragen wanneer de discontinuïteit tussen historische ervaringen groot genoeg om over een 'eigen vissenkom' te spreken. Niet alle auteurs ontwaren daarom vier periodes (of vijf als de hedendaagse periode wordt meegerekend). McGushin (2005) presenteert een genealogie van de ervaring van armoede in drie periodes, met een grote continuïteit van onze ervaring van armoede van de Klassieke Tijd tot nu. Dean (1991) op zijn beurt ziet een duidelijke breuk ontstaan op het einde van de 18^e eeuw, een breuk die samenvalt met de opkomst van het liberalisme als een nieuwe bestuursvorm in de moderne tijd. Villadsen (2007) en Cruikshank (1999) op hun beurt tonen –de eerste al explicieter dan de tweede– allerlei gelijkenissen tussen de problematisering van armoede vanaf de tweede helft van de 19^e eeuw en onze hedendaagse ervaring van armoede.

³⁷ In *Folie et déraison* beschrijft Foucault de vertogen over 'waanzin' die sinds de Renaissance circuleren (1984b). Hij beschrijft discontinuïteiten tussen de Renaissance, de klassieke (vroegmoderne tijd) (1650-1780) en de moderne tijd (vanaf 1800). Ook in *Naissance de la clinique* wordt de breuk tussen de klassieke en moderne tijd onderzocht. In *Les mots et les choses* (2006) beschrijft hij een wetenschapsgeschiedenis (van de menswetenschappen) in een vergelijkbare periode, met cesuren tussen de Renaissance (denken in termen van gelijkenissen), de klassieke tijd (denken in termen van representatie) en de moderne tijd ('ontdekking' van onze eindigheid in de reflectie op onszelf). Ook *Surveiller et punir* gebruikt een vergelijkbare tijdsindeling. Foucault ontwaart een breuk tussen de middeleeuwen (foltering binnen een soeverein machtsmodel) en de klassieke tijd, een breuk bij het begin van de moderne tijd (de 'verlichte' hervormers uit de 18e eeuw) en een breuk bij het ontstaan van een disciplinaire samenleving in de loop van de 19e eeuw (Foucault, 2001). In *La volonté de savoir* beschrijft Foucault hoe aan het begin van de 17e eeuw de seksuele omgang nog een stuk vrijmoediger verloopt dan sinds de introductie van allerlei verboden in de klassieke tijd. In *L'usage des plaisirs* (Foucault, 1984d) en *Lae souci de soi* keert Foucault verder terug in de tijd, meer bepaald naar de klassieke Griekse cultuur en Griekse en Latijnse teksten uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling. Het was Foucaults bedoeling om in een vervolgpublishatie daarna de vroegchristelijke leer van de 4e en 5e eeuw na Christus te bespreken, maar dat boek is niet meer tot stand gekomen. In enkele lezingen aan het Collège de France op het einde van zijn leven gaat Foucault wel in op de continuïteit tussen de klassieke oudheid en de vroege middeleeuwen (Foucault, 2009), die ook aan bod komt in zijn behandeling van het ontstaan van de pastorale macht. (Foucault, et al., 2004)

Ervaring aan de grens

Historische ervaringen van armoede bestaan ook binnen dezelfde tijdsperiode in het meervoud. De gepresenteerde studies maken enigszins abstractie van dat meervoud en focussen op de presentatie van de meest dominante ervaring. Wat in het perspectief van bestuurlijkheid als geheel van pogingen om het gedrag van anderen en zichzelf te sturen onderbelicht blijft, is o.a. de politieke strijd tussen verschillende krachten, groepen en individuen die elk op hun beurt proberen de uitoefening van 'bestuur' te beïnvloeden (Dean, 2007, p. 198). Het werk van Cruikshank (1999) is daarop een uitzondering: in haar analyse van de hedendaagse tijd gaat ze ook uitgebreid in op tegengestelde discoursen die toch dezelfde problematisering van armoede delen (maar dat komt pas in het volgende hoofdstuk aan bod).

Geen enkel van deze studies presenteert uitspraken over de 'ware' aard van 'armoede' of over de individuele ervaring van die categorieën van mensen die 'arm' worden genoemd. Wat ze wel doen, is aanduiden hoe bepaalde sociale fenomenen die verschillend kunnen zijn van tijdvak tot tijdvak geproblematiseerd worden onder de gezamenlijke noemer 'armoede'. Eigen aan het perspectief van de 'bestuurlijkheid' is dat ze dat doen vanuit de invalshoek van 'bestuur': ze beschrijven constructies van wat 'armoede' wordt genoemd vanuit pogingen om menselijk gedrag te sturen. De historische constructies van 'armoede', geladen en beladen met specifieke vormen van kennis, normativiteit en constructies van de identiteit van een 'arme', zijn niet deterministisch. Ze bepalen wel de grenzen van wat denkbaar en haalbaar wordt geacht en vormen de horizon waarbinnen over het armoedeprobleem wordt gedacht.

De gepresenteerde studies doen al evenmin universele uitspraken, in de betekenis van wereldwijde uitspraken. Ze presenteren fragmenten van een 'lokale' historische ervaring, in dit geval allemaal gelokaliseerd in wat wij vandaag de Westerse wereld³⁸ noemen. Villadsen (2007) presenteert zijn analyse uitdrukkelijk vanuit de Deense context. Dean (Australië) en Cruikshank (VS) verwijzen naar de herkomst van hun hedendaagse ervaring van armoede binnen de filantropische beweging bij de oorspronkelijke kolonisator, in Groot-Brittannië dus. McGushin en Cruikshank presenteren hun werk uitdrukkelijk in de context van de hedendaagse ervaring van armoede en armoedebestrijding in de VS. Michielse (1989) analyseert de Nederlandse situatie, Procacci verwijst naar de Franse situatie.

³⁸ Een Westerse wereld die weliswaar gedurende enkele eeuwen ook een koloniaal bestuur voerde. Rose beschrijft hoe de 'disciplinerende van de kolonies' gebruikt werd als een proeftuin voor de liberale bestuurskunst in de 19^e eeuw (zie 2.4). 'This was not at least because, in a kind of internal racism, the problem of governing the urban poor, slum children, the dangerous classes, the degenerates and the unemployables in the metropolitan countries was often considered to be analogous to that of governing the uncivilized, or only potentially civilized, inhabitants of the colonies.' (Rose, 2008, pp. 110-111)

3. *Armoede als na te streven ideaal (Oudheid)*

De laatste jaren van zijn leven besteedde Foucault zijn lezingen aan het Collège de France (Foucault, 2009; Foucault, Ewald, Fontana, & Gros, 2008) aan het denken -of beter gezegd: aan de gepropageerde levensstijl van de denkers- van de klassieke Oudheid (McGushin, 2005, pp. 119-121). Hij is gefascineerd door een visie op vrijheid 'die niet met eigenbelang in de moderne, liberale zin is verweven, noch wordt opgevat vanuit een eenzijdig negatieve 'bevrijding' van de machten die de mens van buiten sturen' (ten Kate & Manschot, 2004, p. 239). In de klassieke Oudheid vindt Foucault een heel andere conceptie van de vrijheid terug dan onze hedendaagse (zie hoofdstuk 1). Zijn thematiek van besturen en bestuurd worden wordt verbreed met de mogelijkheid van een ethos dat mee het sturen en besturen van het eigen leven mogelijk maakt via de 'zorg voor zichzelf' en 'zelftechnieken' (Foucault, 1988, 2004c). Dat ethos moet hier in de eerste plaats begrepen worden als een verhouding tot zichzelf, een manier om via bepaalde handelingen tot 'waarheid' te komen. In zijn lezingen in 1983 beschrijft Foucault de filosofische 'zorg voor zichzelf' van Socrates en Plato als een vorm van verzet tegen het politieke leven in het Athene van de 5e eeuw voor Christus.

3.1. **Zorg voor zichzelf**

Tegenover gevele en retoriek belijden Socrates en Plato *parrèsia*, het 'spreken van de waarheid' (Foucault, 2004b). *Parrèsia* vereist een specifieke verhouding tot zichzelf, een ethische houding noodzakelijk om de polis te kunnen besturen, maar waaraan het volgens Socrates en Plato bij de Atheners ontbrak: men moet eerst zichzelf in de hand kunnen houden, voor men anderen kan besturen. Binnen deze verhouding tussen macht (de polis besturen), weten (de waarheid spreken) en subjectivering (de zorg voor zichzelf) krijgt armoede een specifieke betekenis. Men kan maar een gepaste verhouding tot zichzelf in stand houden, door afstand te nemen van materiële afhankelijkheden. 'The true life then was a practice of poverty and poverty was a form that truth took when inscribed in an individual existence' (McGushin, 2005, p. 119).

In zijn lezingen onderscheidt Foucault drie min of meer opeenvolgende vormen van armoede als een ideaal dat werd nagestreefd binnen een bepaalde filosofische traditie:

- Voor *Socrates* (470 – 399 voor Christus) is armoede niet zozeer een na te streven ideaal, maar wel het gevolg van de zorg voor zichzelf. Het filosofisch leven vraagt zoveel tijd en aandacht dat het nastreven van welvaart niet meer mogelijk is. Maar ook omgekeerd leidt de aandacht voor het nastreven van materieel belang of politieke macht tot verwaarlozing van het eigen zielsleven. Armoede is het noodzakelijk gevolg van een leven dat gewijd wordt aan de zorg voor zichzelf.
- Armoede wordt wel een na te streven ideaal binnen de *stoïcijnse traditie* (300 voor Christus - een eind in het Romeinse rijk). Foucault gaat bijvoorbeeld in op het werk van Seneca (1^e eeuw na

Ervaring aan de grens

Christus), die op een bepaald moment van zijn leven beslist welstellend genoemd kan worden. Seneca propageert niet zozeer een letterlijke armoede, maar wel een houding van onverschilligheid t.a.v. materiële welstand. Oefeningen zoals vasten, of leven in dakloosheid gedurende een beperkte tijd kunnen bijdragen tot een noodzakelijke afstand van materiële beslommeringen om de 'ware waarde van dingen te leren'.

- De *cynische filosofen* (vanaf 4^e eeuw voor Christus tot ver in het Romeinse rijk) maken een meer radicale keuze voor materiële armoede en een afwijzing van alle luxe, bezit of geld. 'It is active in that the Cynic does not allow his fortune to dwindle away, like Socrates, but renounces what he has; he gives it away or throws it away. Cynic poverty must be an operation which one performs on oneself in order to obtain the positive results of courage, of resistance and of endurance. It is both a gesture of rejection and an act of strength and self-appropriation' (McGushin, 2005, p. 120).

3.2. De ervaring van armoede in de Oudheid

Het is onduidelijk hoe de ervaring van armoede van de 'filosofen' zich verhoudt tot de materiële bestaansonzekerheid van slaven, niet-burgers, vluchtelingen, interne migranten, enz. uit de Oudheid. De ervaring van armoede die McGushin beschrijft is immers een *gekozen* armoede, een armoede die maar opgenomen kan worden op voorwaarde van de alternatieve mogelijkheid van welvaart of politieke macht. Dat sluit niet uit dat hier een ervaring van armoede gepresenteerd wordt die sterk afwijkt van wat ik in hoofdstukken 3 en 4 zal presenteren als de hedendaagse ervaring van armoede.

McGushin beschrijft hoe deze drie vormen van het nastreven van armoede beschreven kunnen worden in termen van hun verhouding tot vormen van weten, macht en subjectivering (2005, pp. 120-121). Armoede is in deze historische ervaring in de eerste plaats een voorwaarde tot (zelf)subjectivering. Oefeningen in armoede, te begrijpen als afstand nemen van materiële welstand, brengen een asceet dicht bij het ideaal om in 'waarheid' met zichzelf te leven, de 'ware aard van de dingen' te leren kennen. In armoede leven wordt in een directe relatie gebracht tot een bepaalde vorm van kennis die nodig is om zichzelf en anderen te besturen. Enkel een leven in (virtuele of reële) armoede maakt het mogelijk deze kennis te ontwikkelen.

4. Armoede als religieuze ervaring (Romeinse keizerrijk - vroege Middeleeuwen)

De verwevenheid van filosofisch denken en een specifieke levensstijl wordt gedeeltelijk overgenomen in het vroege christendom in het ideaal van het christelijk ascetisme. De figuur van een filosoof die een leven 'in waarheid' leeft, ziet Foucault (2009) nu opduiken in de figuur van de kluizenaar en de monnik (tot op heden legt wie intreedt in een klooster geloftes af van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid). Op dezelfde manier verschijnt de figuur van de pastor als een spirituele leider die maar toegang tot de waarheid krijgt via spirituele oefening, in het bijzonder via armoede. Maar tegelijkertijd ontstaat ook een nieuwe figuur. Er komt een splitsing tot stand tussen een vrijwillige en een onvrijwillige keuze voor materiële armoede. Die laatste categorie wordt vanaf nu als een afzonderlijke categorie benaderd, namelijk als 'de armen': mensen die niet zozeer armoede belijden, maar die gewoonweg arm zijn.

4.1. De uitvinding van de 'arme'

De nieuwe figuur van de 'arme' is een 'uitvinding' van de bisschoppen van de vroege Kerk die daarmee in de loop van de 4^e eeuw na Christus een plaats konden veroveren binnen de toenmalige Romeinse cultuur (Peter Brown, geciteerd in Dean, 2007, pp. 76-82; McGushin, 2005, pp. 121-122). Het is een 'uitvinding' omdat het een grote diversiteit aan individuen vanaf nu expliciet onderbrengt onder eende gemeenschappelijke noemer: 'arm zijn'. Het is pas eeuwen later dat er binnen die groep verder gedifferentieerd zal worden tussen (generatie)armen, zieken, gehandicapten, immigranten, werkwilligen, enz. De toenmalige Kerk slaagde er net in haar gezag te veroveren op basis van 'the insensible but gradual widening of the term 'poor', and the blurring of the distinction between the *demos* and the poor' (Dean, 2007, p. 81). De Kerk veroverde haar positie in de toenmalige samenleving m.a.w. in belangrijke mate op basis van wat wij in het hedendaags taalgebruik een act van inclusie zouden noemen.

Met de toenemende invloed van het christendom werden de Romeinse waarden en deugden getransformeerd. De Romeinse notabelen investeerden in een ideaal van een volgehouden controle op hun *gedrag*. Voor de vroege christelijke gemeenschappen verschuift de investering naar de *ziel*. Een duidelijk voorbeeld daarvan is de verschuiving van de betekenis van liefdadigheid.

Bij de Grieken en de Romeinen verwees liefdadigheid naar de burgerlijke plicht van de heersende notabelen om op te treden als weldoeners voor hun stad, voor de *stad*, niet voor de armen (Dean, 2007, pp. 76-77). Bij de Grieken nam dit de vorm aan van het sponsoren van festivals of het geven van banketten en dergelijke. Een publieke politieke functie opnemen betekende ook dat de

Ervaring aan de grens

begunstigde zijn eigen uitgaven op zich nam. In het Republikeinse Rome waren de steden niet langer afhankelijk van de gunsten van de notabelen. Politieke functies werden betaald. *Euergesia*, de 'drang om goed te doen voor de stad' werd nu eerder een manier om aan prestige te winnen en netwerken uit te bouwen in functie van eigen glorie. In het Romeinse Keizerrijk werd, met bijval van het plebs of onder druk van gelijken, zelfs van lokale notabelen verwacht dat ze bijdroegen aan bouwwerken, spelen, banketten of festivals. Deze vorm van liefdadigheid was een vorm van aristocratisch burgerschap, een civiele deugd (volgens Dean in onze hedendaagse tijd enkel nog te vergelijken met vormen van mecenaat, 2007, p. 77). Liefdadigheid was een manier om zich te onderscheiden van andere klassen, een vorm van patricische trots die ook gevoed werd door andere deugden als discretie, zelfbeheersing en rechtvaardigheid. 'The passion to give was 'self-interested' in that it was a kind of lust for glory, although, given that the desire sought no other end than the acclaim of the populace, it was an ethic of disinterested ambition.' (Dean, 2007, p. 78). De begunstigden van dit type liefdadigheid waren burgers, zij die deel uitmaakten van dezelfde demos, m.a.w. wie geboren werd binnen een familie met de status van burger. Armen waren enkel en alleen het voorwerp van liefdadigheid voor zover ze erkend waren als burger en dan niet als 'arme', maar als deel van de burgerij. Immigranten van het platteland of vluchtelingen uit de oorlog kwamen niet in aanmerking (Dean, 2007, p. 78).

Liefdadigheid in het christendom krijgt een andere betekenis. Het geven van aalmoezen geeft uitdrukking aan de universele solidariteit tussen menselijke zielen in plaats van aan de exclusieve relatie tussen notabele en zijn medeburgers (Dean, 2007, p. 80). Liefdadigheid is een manier om het eerste gebod waar te maken: de naasten beminnen –bij uitstek in de figuur van armen en zieken– wordt ervaren als een weerspiegeling van de liefde voor God. De ascet en de monnik ontleen hun gezag aan hun armoede die hen in staat stelt hun zielsleven helemaal in het teken van God te stellen. De bisschop op zijn beurt ontleent zijn gezag aan zijn optreden als de 'minnaar van de armen' in tegenstelling tot de Romeinse patricische waarde om zich op te werpen als 'minnaar van de polis' (Dean, 2007, p. 79; McGushin, 2005, p. 122). Door de inclusie van al wie voorheen geen voorwerp van liefdadigheid was, kon de bisschop zich beroepen op een moreel recht, als vertegenwoordiger van de gemeenschap in haar geheel, iemand die op een symbolische manier de ultieme cohesie van de hele mensheid tot stand zou brengen. Tegelijkertijd ontstaat in deze inclusie een nieuwe splitsing, een nieuwe ervaring, waarbij niet langer de gemeenschappelijkheid van burgers binnen dezelfde polis centraal staat, maar wel de scheiding tussen armen en rijken (McGushin, 2005, p. 122). 'Rijken' kregen de christelijke plicht giften aan armen te geven.

4.2. De ervaring van armoede in het vroege christendom

'Armen' worden in deze historische ervaring in de eerste plaats geassocieerd met een ethische en spirituele dimensie die geleidelijk aan vermengd wordt met een sociale dimensie. 'Armen' verschijnen nog niet als een economische categorie (als werkwillig of werkonbekwaam). Zoals de vereniging van het goddelijke en het menselijke in de figuur van Christus de ultieme eenheid van het universum belichaamt, zo werden de verschillende segmenten in de samenleving, de heersers en hun onderdanen, de rijken en de armen, geacht verenigd te zijn door de mysterieuze binding van gemeenschappelijk vlees en geloof (Brown, geciteerd in McGushin, 2005, p. 122). Het geven van aalmoezen is niet in de eerste plaats een middel om de sociaaleconomische situatie van individuen of een groep te verbeteren. Aalmoezen geven was een manier om zichzelf onmiddellijk van de aanwezigheid van God te verzekeren (Ibid.), het wordt een 'religieuze ervaring' (zie citaat van Foucault bij de opening van dit subdeel). Liefdadigheid ontleent haar betekenis aan de spirituele dimensie die toegeschreven werd aan armoede. 'The Poor are seen not just as an Other self (as in ancient philosophy), but rather as a transcendent and sacred Other; an other who imposes an unconditional duty of charity upon subjects.' (McGushin, 2005, p. 123)

Armoede staat in een directe relatie tot 'in waarheid leven', tot de beleving van het christelijk geloof, dat zowel een aspect van subjectivering bevat als van kennis van de Heilige Schrift. De kluizenaar, de monnik en de bedelordes hebben –in een transformatie van het ascetische ideaal uit de Oudheid– enkel toegang tot die kennis via een leven in armoede. Maar ook wie over voldoende welstand beschikt, kan delen in de religieuze ervaring via het geven van aalmoezen als een soort substituut voor een directe toegang tot de aanwezigheid van God. 'To give alms to the poor was to find oneself, instantly, standing in the presence of God' (Brown, geciteerd in McGushin, 2005, p. 122). De christelijke solidariteit met de armen is tegelijkertijd een instrument van pastorale macht, een macht over individuele gelovigen i.p.v. een macht over een territorium. Gehoorzaamheid aan de wil van de pastorale herder is een deugd op zich. Het geven van aalmoezen aan armen is een uiting van die gehoorzaamheid. Maar ook het Kerkelijk gezag zelf is onlosmakelijk verbonden met de zorg voor armen (McGushin, 2007, p. 123). Voor de kluizenaar, monnik of bedelorders is in armoede leven een voorwaarde om voortdurend de eigen ziel te (laten) onderzoeken (bijvoorbeeld in de biecht en in continu zelfonderzoek).

Armen krijgen voor het eerst een identiteit toegemeten als 'arme'. De inclusie van de armen in de gemeenschap van de gelovigen voert tegelijkertijd een splitsing in tussen armen en niet-armen, waarbij 'armen' op zich nog niet gedifferentieerd worden, maar waarbij het gaat over een diversiteit van zieken, gehandicapten, werklozen, ouden van dagen, enz. Voor gelovige niet-armen verwijst 'armoede' niet naar een economische categorie. Zorg wordt niet toegekend in functie van sociale

Ervaring aan de grens

en/of economische orde. 'Armoede' heeft geen betekenis op zichzelf, maar heeft een 'absolute betekenis'³⁹, een Ander die de band met Christus en de (cohesie binnen de) hele gelovige gemeenschap symboliseert.

³⁹ De 'absolute' betekenis van armoede blijkt in de loop van de geschiedenis toch minder 'absoluut' dan deze zeer ideaaltypische beschrijving laat uitschijnen. Ook in de Middeleeuwen is de ervaring van armoede heterogeen en het voorwerp van strijd tussen verschillende betekenissen die aan armoede worden gegeven. Radicale armoedebewegingen werden bijvoorbeeld door kerkelijke en wereldlijke machten als ketterij bestreden. Anderzijds presenteerden de vroege volgelingen van Sint-Fransiscus en Sint-Domenicus de arme in zijn eigen menselijke en geestelijke betekenis, eerder dan als een louter instrument voor het zielenheil van de rijke. (Michielse, 1989, p. 12)

5. *Armoede tussen economische potentie en bedreiging van de sociale orde (Vroegmoderne tijd, 17e en 18e eeuw)*

The modern horizon of meaning against which the figure of the poor or of poverty will appear is not care of the self and is not the sacred presence of the divine of the sacramental act of charity. It is *social utility and order*. (McGushin, 2005, p. 123, mijn cursivering)

Pas in de vroegmoderne tijd vinden we de herkomst terug van iets dat op de hedendaagse ervaring van armoede begint te lijken. Het Westen, schrijft Foucault in het slothoofdstuk van *La volonté de savoir*, ondergaat op dat moment een diepgaande verandering van haar machtmechanismen (Foucault, 1984a, p. 134). Het is de overgang van een soevereine macht naar een biomacht als dominante machtsvorm in de samenleving en de secularisering van de pastorale macht die zich daarop ent (Dean, 2007, pp. 98-111; Devos, 2010, pp. 13-27).

De opkomst van de biomacht zal de historische ervaring van armoede grondig veranderen. Onze moderne identiteit en politieke rationaliteit vinden hun herkomst in een dubbele beweging: een gebaar van uitsluiting en marginalisering aan de ene kant en de ontwikkeling van allerlei mechanismen die de sociale, economische, psychologische en biologische integratie en conformisme van burgers van een natiestaat willen bevorderen (McGushin, 2005, pp. 123-125). Binnen die beweging krijgt armoede een ambivalent, maar hoofdzakelijk negatief statuut.

The poor and poverty as such are forms of disorder and intrinsically disruptive. They are the signs of social inefficiency and failure and they contribute to that inefficiency and failure. The poor person is a burden, a drain on society who does not hold up his end or contribute his share. However, at the same time, the poor are the wealth of the nation insofar as they constitute the labour force. Their bodies are necessary for the functioning of the system and at the same time they are burden on the system. Therefore they are caught in a paradoxical situation into which they must be integrated and yet from which they must be eliminated. (McGushin, 2005, p. 123)

De ervaring van armoede als potentie én bedreiging is niet exclusief voor de 17^e en 18^e eeuw. Ze zal nog aan intensiteit winnen in de 19^e eeuw. Mijn beschrijving maakt daarom hier en daar wat sprongetjes door de tijd, ook in omgekeerde richting om de breuk met de soevereine macht en de eigenheid van de pastorale macht scherp te krijgen. Wat wél eigen is aan de vroegmoderne tijd is een politieke rationaliteit die de (opkomende natie)staat centraal stelt. De kritiek op deze *raison d'état* zal ook leiden tot een nieuwe herformulering van de ervaring van armoede op het einde van de 18^e en in de 19^e eeuw (2.4).

5.1. De soevereine macht (middeleeuwen)

De *soevereine macht* wordt door Foucault gethematiseerd als het voorrecht van de vorst over het leven en dood van zijn onderdanen. Het recht over leven en dood was in de Romeinse families het recht van de *pater familias* om over het leven van zijn kinderen en van zijn slaven te beschikken. Bij het ontstaan van de feodale monarchie in de middeleeuwen wordt deze rechtsvorm in een afgezwakte versie overgenomen in de verhouding tussen de vorst en zijn onderdanen. Het is niet langer absoluut en onvoorwaardelijk. De soeverein kan zijn onderdanen weliswaar vragen hun leven in de weegschaal te leggen, maar enkel als het de verdediging van de staat betreft. De directe macht over leven en dood blijft wel behouden als één van de onderdanen de wet overtreedt en de doodstraf wordt uitgevoerd (Foucault, 1984a, p. 133). Het recht over leven en dood, 'is in feite het recht om ter dood te brengen of in leven te laten', gesymboliseerd door het zwaard (Foucault, 1984a, p. 134). Foucault typeert de macht van de feodale monarchie in de eerste plaats als een heffingsinstantie, een mechanisme dat eigendommen, diensten en arbeid aan haar onderdanen onttrekt.

(...) waarin de macht wordt uitgeoefend (...) als recht om zich een deel van de rijkdommen toe te eigenen, om de onderdanen producten, bezittingen, diensten, arbeid en bloed af te persen. De macht was in de eerste plaats een recht om beslag te leggen: op de dingen, de tijd, de lichamen en ten slotte op het leven. Ze culmineerde in het voorrecht zich van het leven meester maken om het af te snijden. (Foucault, 1984a, p. 134)

Deze nieuwe machtsvorm die in de monarchie tot uiting kwam, moest zich verhouden tot de vele middeleeuwse machten, verbonden aan grondeigendom en wapenbezit, verhoudingen tussen vazallen en dienstbaarheid en horigheid (Devos, 2010, p. 14). Ze heeft zich als macht gelegitimeerd door zich op te werpen als centrale rechtsbeginsel dat kon bemiddelen tussen al deze verschillende elkaar bestrijdende machten die nu geordend werden in een vaste hiërarchie. In die hiërarchie maakte de vorst aanspraak op het monopolie van recht en geweld. Macht, schrijft Devos, ging in eerste instantie verwijzen naar door de soeverein afgekondigde wetten. Tot ver in de 18e eeuw bleef de soevereiniteitstheorie –op zijn minst als voorstelling die de dominante machtsconfiguratie van zichzelf maakte met haar beroep op rechten en wetten- in werking, ook nadat de vorst geleidelijk werd vervangen door de staat met al haar instellingen (Devos, 2010, pp. 14-15).

5.2. Biomacht: individuele disciplineren en totaliserende biopolitiek

Tegenover het 'recht over de dood' ontstaat geleidelijk een 'macht over het leven': de *biomacht*. Foucault gebruikt die term om te verwijzen naar het binnentreden van de biologische sfeer in de politieke sfeer. 'Duizenden jaren lang is de mens gebleven wat hij voor Aristoteles was: een levend wezen, dat bovendien in staat is tot een politiek bestaan'. Nu wordt 'de moderne mens een wezen in wiens politiek zijn bestaan als levend wezen in het geding is' (Foucault, 1976, p. 141). Ons bestaan als levende wezens is niet langer een privaat gegeven, maar gaat behoren tot het gebied waar de macht ingrijpt (Devos, 2010, pp. 15-16). Het 'recht over de dood' wordt ingevoegd in de nieuwe machtsconfiguratie die niet de dood, maar het leven centraal stelt. Het wordt de keerzijde van 'het recht van het maatschappelijk lichaam om het eigen leven veilig te stellen – om het te behouden of te ontwikkelen', 'te vermenigvuldigen, het tot in onderdelen te beheersen en in zijn geheel te reguleren' (Foucault, 1984a, pp. 134-135). Het beroep op bestuur in naam van het leven komt onder andere tot uiting in de verantwoording van oorlogen. Bestuur in naam van het leven is niet tegenstrijdig met bloedvergieten. Sinds de 19e eeuw, op een hoogtepunt van de biomacht, zijn oorlogen nog nooit zo bloedig geweest. Maar die oorlogen 'worden niet meer gevoerd uit naam van de vorst die verdedigd moet worden; maar uit naam van het bestaan van allen; hele bevolkingen worden afgericht om elkaar om het leven te brengen met een beroep op de noodzaak zelf te leven' (Idem, p. 135). Een andere aanduiding van de nieuwe vorm van bestuur is de veranderde houding t.a.v. de doodstraf: 'vanaf het moment dat de macht zich het beheer over het leven tot taak heeft gesteld, is het opleggen van de doodstraf steeds meer bemoeilijkt, niet door het ontstaan van menslievende gevoelens, maar door de bestaansgrond van de macht en de logica van haar uitoefening. Hoe kan de terechtstelling het hoogste prerogatief zijn van een macht wier hoofdtaak het is het leven veilig te stellen, te ondersteunen, te versterken, te vermenigvuldigen en te ordenen?' (Foucault, 1984a, p. 136)

Het bestuur in naam van het leven heeft zich sinds de 17^e eeuw in twee opeenvolgende vormen ontwikkeld: de *disciplinaire macht* vanaf halweg de 17^e eeuw en de *biopolitiek* vanaf ongeveer het midden van de 18^e eeuw. Deze twee vormen van biomacht 'zijn niet tegengesteld aan elkaar, maar vormen veeleer twee polen van ontwikkeling waartussen een hele bundel van relaties ligt die ze verbindt' (Foucault, 1984a, p. 137). In de 18e eeuw zijn beide lijnen nog gescheiden, hun verbinding komt tot stand in de 19e eeuw (Ibid., p. 138).

Ervaring aan de grens

De disciplines

De machtsmechanismen die de *disciplines* vormen, hebben hun herkomst als een wisselwerking van transformaties van eerdere machtsvormen, halfweg de 17^e eeuw. Hun ontstaan en werking worden uitgebreid beschreven in *Surveiller et punir*. Foucault beschrijft ze als een 'politieke anatomie' van het lichaam (2001, p. 192). Allerlei technologieën van discipline fabriceren gehoorzame, onderdanige en gedrilde lichamen. Het is 'een politiek van dwang die op het lichaam inwerkt, en de handelingen en het gedrag op een gecalculerde wijze manipuleert.' (Foucault, 2001, p. 191). Ze komt tot stand via ruimtelijke indelingen (afgesloten plekken zoals internaten en kazernes, het toewijzen van plaatsen aan individuen, locaties die voor één functie worden gebruikt, ...) en controle over de activiteiten (dagroosters, een programma waarbinnen activiteiten moeten worden uitgevoerd, het afstemmen van lichamen en handelingen, het koppelen van voorwerpen en lichamen, elke fractie van een moment zo intensief mogelijk laten gebruiken, ...). Ze probeert greep te krijgen op de tijd van het individuele bestaan door bijvoorbeeld de opleidingstijd van de praktijk los te koppelen of in opleidingen terugkerende oefeningen te installeren. Ze installeert dressuur via vormen van hiërarchisch toezicht, via normaliserende sancties en nieuwe vormen van onderzoek. Ze bouwt reële en virtuele panoptica waarbinnen individuen zich bewust worden van de mogelijkheid van een permanent toezicht (Foucault, 2001, pp. 187-313). Door het samenspel van al die disciplinerende technologieën gaan 'de krachten van het lichaam toenemen (in termen van economisch nut), en dezelfde krachten afnemen (in termen van politieke gehoorzaamheid)'. (Ibid., p. 192). Disciplinerend is onmiskenbaar verbonden met de opkomst van het kapitalisme. In *Surveiller et punir* beschrijft Foucault hoe de industrie gebruik begint te maken van militaire methoden in de organisatie van de arbeid en hoe m.a.w. economische modellen gebruik maakten van modellen van macht. Zonder de invoeging van de lichamen in het productieapparaat zou het kapitalisme zich nooit op zo een schaal hebben kunnen ontwikkelen, beweert Foucault. Zoals ze dat ook nooit had kunnen doen zonder de tweede pool van de biomacht, de biopolitiek, die het mogelijk maakte demografische verschijnselen af te stemmen op economische processen. Het succes van het kapitalisme is volgens Foucault niet alleen te danken aan de ontwikkeling van grote staatsapparaten die de productieverhoudingen in stand konden houden. Discipline en biopolitiek waren als technieken van de macht op alle niveaus van de maatschappij aanwezig en konden door zeer verschillende instellingen ingezet worden. Daardoor hebben zij ook segregatie en de verdere installatie van sociale hiërarchieën sterk mee in de hand gewerkt (Devos, 2010, pp. 25-26; Dreyfus & Rabinow, 1983, p. 135; Foucault, 1984a, pp. 138-139).

Biopolitiek van de bevolking

Tegen het midden van de 18^e eeuw wordt ook een tweede machtsmechanisme dominant: een *biopolitiek van de bevolking*. Ze 'richtte zich op het lichaam als *soort*, het lichaam dat van de mechanica van de levende natuur is doortrokken en als drager van biologische processen fungeert: voortplanting, geboorte en sterfte, gezondheidspeil, gemiddelde levensduur en lange levensduur, inclusief alle condities waaronder zij variëren. Zij worden voorwerp van een hele reeks ingrepen en regulerende beheersmechanismen.' (Foucault, 1984a, p. 137). De welvaart en sterkte van de zich ontwikkelende natiestaten hangt immers af van de gezondheid en de productiviteit van haar bevolking. De aandacht voor biopolitiek hangt sterk samen met de opkomst van een nieuwe politieke rationaliteit. Tot in de middeleeuwen concentreerden de politieke theorieën zich op het 'juiste' en 'goede' leven, ingebed in een ruimere metafysica van een geordend universum. Politiek diende een hoger doel: mensen de gelegenheid geven een goed leven te leiden in overeenstemming met de manier waarop God de natuur bestuurt. (Dreyfus & Rabinow, 1983, p. 136). Een tweede type rationaliteit vindt zijn herkomst in de Renaissance en wordt meestal verbonden met het werk van Machiavelli. Ze fungeert als een belangrijk scharniermoment omdat ze voor het eerst afstand neemt van metafysische overwegingen en zelfs geen aandacht besteedt aan doelen van beleid die buiten het bereik liggen van de heerser. Het advies aan de 'prins' is van strategische en praktische aard en gericht op het behoud van zijn heerschappij, niet op externe doelen als vrijheid of deugdzaamheid van de onderdanen of op vrede en voorspoed. In de klassieke tijd ontstaat een derde type politieke rationaliteit dat de *raison d'état* centraal stelt (tussen 1580 en 1650). In haar theoretische verwoording bouwt ze nog een tijd verder op de vorige rationaliteit, maar in haar praktische toepassingen installeert ze een nieuwe historische ervaring van politiek die de staat, als doel op zichzelf, centraal stelt. De staat verschijnt als een autonome, eigensoortige realiteit die niet meer het zielenheil van de onderdanen nastreeft, maar haar eigen welvaart (Dean, 2007, pp. 84-89; Devos, 2010, pp. 49-53; Dreyfus & Rabinow, 1983, pp. 136-140; Foucault, 1991a, 2000, pp. 312-325; Foucault, et al., 2004; Foucault & Sennelart, 2004). 'Besturen volgens de principes van de staatsraison betekent: handelen zodat de staat duurzaam, rijk en krachtig wordt tegenover al wat dreigt hem te verzwakken en eventueel te vernietigen' (Devos, 2010, p. 49). De *raison d'état* vraagt nieuwe machtsmechanismen en nieuwe kennisbronnen (een voorloper van de statistiek) die de staat kunnen versterken, de macht van de staat uitbreiden en waarmee de staat zichzelf beschermt. De staat moet zich niet alleen beschermen tegen de rivaliteit van de andere staten (o.a. via een permanent leger en een permanente diplomatie), maar ook tegen haar eigen interne zwakheden (Dean, 2007, p. 86; Devos, 2010, pp. 50-51; Simons, 2003, pp. 70-74). De disciplinaire praktijk en de rechtstheorie kennen allen individuen. Maar individuen zijn alleen van belang voor zover ze kunnen bijdragen aan de welvaart en kracht van de staat (Dean, 2007, p. 86).

Een nieuwe notie duikt op: de 'bevolking'.

Ervaring aan de grens

Een van de grote vernieuwingen in de machtstechnieken was in de 18e eeuw het ten tonele verschijnen van de 'bevolking' als economisch en politiek probleem: de bevolking als rijkdom, de bevolking als arbeidskracht of als arbeidsvermogen, de bevolking als evenwicht tussen haar eigen groei en de hulpbronnen waarover ze de beschikking heeft. De regeringen komen tot het inzicht dat ze niet eenvoudig met onderdanen te maken hebben, zelfs niet met een 'volk', maar met een 'bevolking' met haar eigen verschijnselen en karakteristieke variabelen. (Foucault, 1984a, p. 29)

De notie 'bevolking' maakt het mogelijk fenomenen die op individueel niveau niet te voorzien, onberekenbaar of onbeheersbaar lijken, op een collectief niveau toch op te sporen en te becijferen. Ze zet ook andere mechanismen in werking dan de disciplinaire, via een systeem van gemiddelden en regelmatigheden, van evenwichten en compensaties (Devos, 2010, p. 19). 'Het volk begrijpen als een populatie betekent dat er sprake is van bijvoorbeeld geboorte- en sterftcijfers, van epidemieën, van arbeidskrachten en dat, naast het klassieke juridische instrumentarium, tal van reguleringsmechanismen ingezet kunnen worden om deze populatie en processen (...) te sturen en te besturen.' (Masschelein & Simons, 2003a, p. 93). Modern politiek bestuur kan zich niet langer beperken tot louter juridische, wetgevende, economische of zelfs ethische problemen: politiek wordt intrinsiek een medische activiteit die zich bezig houdt met het materiële, biologische bestaan van haar bevolking (Foucault, et al., 2004). Een goed voorbeeld van deze verschuiving is een nieuw domein van pouvoir-savoir: de opkomst van de preventieve gezondheidszorg op het einde van de 18e eeuw: 'een geneeskunde voor niet-zieken' die focust op 'de publieke hygiëne: de levensomstandigheden en de levenswijze, de verzorging en de opvoeding van de kinderen, de voeding, huisvesting (grootte, inplanting en inrichting van woningen, hun verluchting, verlichting, watervoorziening, enz.) en op het leefmilieu in het algemeen' (Devos, 2010, p. 21).

Het is verleidelijk vormen van continuïteit in de hedendaagse ervaring te ontwaren: de bevolkingstellingen, de statistische diensten van de overheid, de omgevingsanalyses die gevraagd worden bij beleidsplannen jeugdwerk of welzijnswerk, de interventies van Kind en Gezin, de verplichte vaccinaties, het medisch schooltoezicht, toezicht op de woonkwaliteit van huurwoningen, de interventies van comités bijzondere jeugdbijstand, enz. Maar die continuïteit is –zoals verder in dit werk nog geïllustreerd zal worden- op minstens twee vlakken ook een discontinuïteit. Biomacht is in onze hedendaagse Westerse samenleving niet langer het exclusieve domein van de overheid, de overheid is integendeel hoe langer hoe meer een actor geworden die andere actoren in het sociale domein aanstuurt. Bovendien is de macht die uitgeoefend wordt niet langer primair een macht die domineert, maar veel eerder een macht die ons niet van bovenuit stuurt, maar die probeert invloed uit te oefenen op de keuzes die we zelf maken, die met andere woorden aanstuurt op zelfsturing.

In een hedendaagse, eerder pejoratieve betekenis van het woord, verwijst *raison d'état* naar de relaties van de ene staat met de andere. Maar in de betekenis die de term in de 16e en 17e eeuw kreeg, gaat het zowel over de externe als over de interne relaties binnen de staat. Het geheel van technieken die de verhouding tussen burgers regelde en de rationaliteit die ze uitdrukken, wordt '*la police*' genoemd (Dean, 2007, p. 89; Devos, 2010, pp. 51-52). In haar eerder individualiserende werking is '*la police*' of de '*Polizey*' een technologie van de disciplinerende macht, die ontstond vooóór er sprake was van biopolitiek. Ze werd initieel uitgeoefend door stedelijke autoriteiten. Maar in de loop van de 18e eeuw trok de centrale natiestaat verschillende bepalingen van '*la police*' naar zich toe, die zich gingen vermengen met de biopolitiek (Dean, 2007, p. 92). De zeer vergaande bemoeienis van de overheid met het dagelijks leven van haar individuen in een *État de police* komt duidelijk tot uiting in Foucaults analyse van de werking van '*la police*' in Frankrijk, Duitsland en Italië (Foucault, 2000, pp. 317-323). De term verwijst niet naar 'politie' in onze hedendaagse betekenis van het woord, maar naar een zeer brede variëteit aan verordeningen met betrekking tot de dagelijkse samenleving (de term is afgeleid van het Griekse 'polis', de Engelstalige term 'policy' is een taalkundige neef). Het is moeilijk de primaire doelstellingen van '*la police*' te omschrijven, net omdat het gekarakteriseerd wordt door een manie om zoveel mogelijk te reguleren: bepalingen over kledinggedrag, over het gepaste gedrag in de kerk, regulering van de ambachten, bepalingen over het gedrag van dienaars t.a.v. hun meesters, later ook de regeling van monopolies, het vastleggen van de geijkte gewichtsmaten voor handel, voorschriften m.b.t. netheid, (brand)veiligheid en hygiëne, enz. (Dean, 2007, pp. 90-91) In al haar heterogeniteit hebben al deze bepalingen ook een belangrijke morele dimensie: ze verweven strikt bestuurlijke ingrepen met voorschriften die menselijke (inter)acties reguleren, ze krijgen het karakter van 'a police of public decency' (Ibid.).

De totalitaire bemoeienis van de overheid met het dagelijkse leven wordt enkel beperkt door het recht. In de middeleeuwen was het recht een soort verlengstuk van de Koninklijke macht. In de Klassieke Tijd wordt het recht een beperking van de macht. (Devos, 2010, p. 53; Foucault & Sennelart, 2004, pp. 9-12). Handboeken voor administraties of tekstboeken over de Duitse Polizeiwissenschaft geven allerlei concrete voorbeelden uit de 17e en 18e eeuw. In één van die werken leest Foucault de centrale paradox van '*la police*'.

The police (...) is what enables the state to increase its power and exert its strength to the full. On the other hand, the police had to keep the citizens happy – happiness being understood as survival, life, and improve living. (Foucault, 2000, p. 322)

Een belangrijk gevolg van de ontwikkeling van biomacht is 'het toenemende belang dat het mechanisme van de norm krijgt ten koste van het rechtsstelsel van de wet' (Foucault, 1984a, p. 141).

Ervaring aan de grens

Dat belang zal op het hoogtepunt van de biomacht in de 19e eeuw nog versterkt worden. (Dean, 2007, pp. 118-123). Ik kom hierop terug in 2.4.

De wet kan het niet stellen zonder wapen, en haar wapen bij uitstek is de dood. Degenen die haar overtreden, beantwoordt zij, althans in laatste instantie, met deze absolute dreiging. Achter de wet staat altijd het zwaard. Een macht daarentegen die tot taak heeft het leven in beheer te nemen, behoeft continue regulatie- en correctiemechanismen. Het gaat er niet meer om op het veld van de soevereiniteit de dood uit te spelen, maar het levende te verdelen op een gebied van waarde en nut. Een dergelijke macht moet eerder kwalificeren, meten, waarden, hiërarchisch rangschikken, dan zich openbaren in haar moordende licht. Zij moet geen scheidslijn trekken: hier de gehoorzame onderdanen, daar de vijanden van de vorst; zij brengt verdelingen aan rond de norm. (...) We moeten ons niet laten misleiden door het feit dat sedert de Franse Revolutie in de hele wereld grondwetten zijn opgesteld, wetboeken zijn geschreven en gewijzigd en er een onophoudelijke en luidruchtige wetgevende activiteit is: het gaat hier om vormen die een in wezen normaliserende macht aanvaardbaar maken. (Foucault, 1984a, p. 142)

Heersende machtvormen laten zich analyseren aan de hand van het verzet dat tegen die machtsvormen tot stand komt (Foucault, 1983, pp. 210-211). In de laatste bladzijden van *La volonté de savoir* beschijft Foucault hoe de verzetsvormen van de vorige eeuw (die in 2.4. aan bod komt) zich net als de machtsvorm die ze bestrijden inschrijven in een 'bestuur in naam van het leven'.

Sinds de vorige eeuw worden de grote gevechten die het algemene machtssysteem aanvechten, niet meer gestreden in naam van een terugkeer naar oude rechten of vanwege de duizend jaar oude droom van een kringloop der tijden of een gouden tijdperk. Men leeft niet meer in de verwachting van de komst van de keizer van de armen of van het koninkrijk van de laatste dagen, men verwacht zelfs niet enkel het herstel van de gerechtigheid die naar men meent bij de voorvaderen heerste; wat geëist wordt en als doel geldt, is het leven, *opgevat als fundamentele behoeften, als het concrete wezen van de mens, de verwerkelijking van zijn sluimerende vermogens en de vervulling van het mogelijke.* (...) *Veel meer dan het recht is het leven sindsdien de inzet van politieke strijd geworden,* ook al wordt deze verwoord in termen van recht. Het 'recht' op het leven, op het lichaam, op gezondheid, op geluk, op de bevrediging van de behoeften, het 'recht' om achter alle vormen van verdrukking en 'vervreemding' terug te vinden wat men is of kan zijn, dit, voor het klassieke rechtsstelsel zo onbegrijpelijke, 'recht' was het politieke antwoord op al deze nieuwe machtsprocedures die ook van hun kant niet meer ressorteren onder het traditionele recht van de soevereiniteit. (Foucault, 1984a, pp. 142-143, mijn cursivering)

5.3. Biomacht ent zich op pastorale macht

'Gezondheid' en 'welvaart' van de bevolking nemen in de biomacht de plaats in van de zorg voor het (ziele)heil van de onderdanen als (theoretische) doelen van beleid. Ook de oudere soevereine machttheorieën hadden uiteraard aandacht voor doelen als welvaart en welzijn. Maar menselijke behoeften worden binnen de biomacht niet langer opgevat als doelen op zichzelf of als onderwerp van een filosofische theorievorming die op zoek ging naar haar essentiële aard. Behoeften zijn een instrument geworden voor de vergroting van de macht van de staat (Dreyfus & Rabinow, 1983, pp. 139-140).

Hoe is het mogelijk dat biomacht zo een dominante plaats heeft verworven?

Omdat ze erin geslaagd is zich te enten op een oudere machtstechniek die haar herkomst vindt binnen de christelijke instituties: de 'pastorale macht' (Foucault, 1983a, pp. 213-215, 2000; Foucault, et al., 2004). Als we gewoon zijn geworden macht te definiëren in termen van onderschikking, uitbuiting en onderdrukking, dan heeft dat volgens Foucault veel te maken met het machtsinstituut dat sinds de 16e eeuw dominant is geworden: de natiestaat als een politiek instituut dat macht centraliseert. We zijn geneigd aan die entiteit een politieke macht toe te schrijven die individuen negeert, omdat ze zoals ook de notie 'bevolking' in de biopolitiek suggereert- enkel geïnteresseerd is in het belang van de totaliteit en/of van de dominante groepen binnen die totaliteit (Foucault, 1983, p. 231). Nochtans gebruikt de overheid zowel een individualiserende als een totaliserende vorm van macht, een combinatie van technieken die individualiseren (zoals de disciplines) en procedures die totaliseren (zoals de biopolitiek). Ze heeft dat kunnen realiseren door de secularisering van de pastorale macht.

De ontwikkeling van de pastorale macht binnen het christendom⁴⁰ kwam al aan bod in het vorige subhoofdstuk (2.2). Haar kenmerken en thema's (zoals ze voorafgaand aan het christendom in de Joodse traditie terug te vinden zijn) beschrijft Foucault als volgt⁴¹:

- Het ultieme doel van de pastorale macht is het verzekeren van het individuele zielenheil in het hiernamaals (Foucault, 1983, p. 214). In haar nadruk op het hiernamaals en het zielenheil, is de pastorale macht fundamenteel anders dan machtsvormen waar de uitoefening van macht over een territorium gebeurt. Een herder waakt over zijn kudde, eerder dan over een land (Foucault, 2000, p. 301). De 'gemeenschap' die de kudde vormt, is een verzameling van individuen. Wat hen tot kudde maakt, is de lokroep van de herder. Zonder herder valt de gemeenschap uit elkaar

⁴⁰ In feite traceert Foucault de herkomst van de pastorale macht in transformaties van het thema van de 'herder en zijn kudde' in oudere samenlevingen van het Midden-Oosten: de Egyptische, Assyrische en Joodse tradities. (Foucault, 2000, pp. 300-301)

⁴¹ Foucault benadrukt dat het over 'thema's' gaat. 'In no way do I claim that that is effectively how political power was wielded in Hebrew society (...) I do not even claim that such a conception of political power is coherent' (Foucault, 2000, p. 303) Hij benadrukt wel dat deze thema's via het christendom tot op de dag van vandaag doorklinken in de manier waarop wij over politieke macht denken.

Ervaring aan de grens

(Ibid., p. 302). Bij de transformatie van het Joodse thema van de pastorale macht naar de christelijke opvatting komt de nadruk te liggen op de afhankelijkheid van elk individu ten opzichte van de herder. Gehoorzaamheid aan de wil van de herder wordt een deugd op zichzelf, niet omdat die wil één of andere wet representeert (zoals in het model van de soevereine macht), maar omdat het de wil van de herder is, omdat gehoorzaamheid een doel op zichzelf wordt.

(Ibid., p. 309) De gerichtheid op het hiernamaals installeert ook een soort christelijke identiteit die draait rond 'versterving': individuen worden geacht zichzelf niet te oriënteren op het ondermaanse, maar op een volgend leven (Ibid., p. 311).

- Het is een vorm van macht die zich niet alleen richt op de hele gemeenschap (de kudde), maar die zich bekommert om elk individu en dat gedurende zijn hele leven. (Foucault, 1983, p. 214). Herderlijke macht betekent niet alleen de kudde in haar geheel redden wanneer het gevaar nabij is. Het is een zaak van een continue, geïndividualiseerde aandacht: de herder ziet er op toe dat al zijn schapen, elk van hen, gevoed en gered wordt (Foucault, 2000, p. 302). Bij de transformatie van het Joodse naar het christelijke model van pastorale macht wordt de nadruk op gedetailleerde aandacht voor elk individu nog aangescherpt. De herder wordt nu immers mee verantwoordelijk gehouden voor de zonden van zijn kudde (Ibid., p. 308).
- Wie de pastorale macht uitoefent, moet ook bereid zijn zichzelf op te offeren. De herder geeft zijn leven voor zijn kudde als dat noodzakelijk is. (Foucault, 1983, p. 214) Ook een politieke leider in de Klassieke Oudheid werd verondersteld beslissingen te nemen in het belang van iedereen. Maar zijn plicht t.a.v. de burgers heeft een glorieus karakter: als hij zijn leven zou moeten geven, dan leverde dat hem een belangrijk voordeel op: onsterfelijkheid. De zorg van de herder getuigt van veel meer toewijding: alles wat hij doet, is in het belang van zijn kudde. Als zijn kudde slaapt, houdt hij de wacht. (Foucault, 2000, pp. 302-303)
- Het is een vorm van macht die maar uitgeoefend kan worden op voorwaarde van kennis over de individuele ziel, bijvoorbeeld via praktijken als de biecht (Foucault, 1983, p. 214). De wacht houden over de kudde, betekent dat de herder voortdurend zijn schapen in de gaten houdt. Hij moet zijn kudde kennen, maar ook elk individueel schaap. Hij kent elke individuele behoefte. (Foucault, 2000, p. 303) Met de opkomst van het christendom krijgt de herder niet alleen de taak zich te informeren over de materiële behoeften van de kudde, hij moet niet alleen oog hebben voor de openbare zonden, hij moet bovendien ook toegang krijgen tot de ziel van elk individu om ook zorg te kunnen dragen voor de verborgen zonden (Ibid., 309-310). De toegang tot de ziel is nauw verbonden met de transformatie van zelftechnieken uit de klassieke Oudheid in een techniek van onderwerping in het christendom: gewetensvorming en continu zelfonderzoek (Ibid., p. 310).

De pastorale macht werd volgens Foucault, in tegenstelling tot wat men zou verwachten, niet de dominante machtsvorm van de Middeleeuwen. Als machtsvorm functioneerde ze vooral goed in stedelijke omgevingen, minder effectief in de arme en landelijke economie van de vroege middeleeuwen. De pastorale macht vraagt bovendien een bepaald cultureel niveau van zowel de 'herder' als de individuen in de kudde. Ook de sociaal-politieke feodale structuur die zich baseerde op een weefsel van persoonlijke banden tussen machthebbers was van een heel andere aard dan de pastorale macht. Toch is de pastorale macht nooit helemaal verdwenen en is ze er zelfs voortdurend in geslaagd zichzelf te vernieuwen (Foucault, 2000, pp. 312-313). In haar wisselwerking met de biomacht bereikt ze een nieuw hoogtepunt in de loop van de 18e eeuw, in een nieuwe, gesecculariseerde gedaante. Ze werd niet alleen getransformeerd, maar ook vervelvoudigd in talrijke instituten buiten de kerk. De moderne staat negeert individuen niet, integendeel, we moeten haar zien als een zeer gesofisticeerde structuur die individuen integreert op voorwaarde dat hun identiteit een nieuwe vorm krijgt. 'In a way, we can see the state as a modern matrix of individualization, or a new form of pastoral power' (Foucault, 1983, p. 215).

Ook de welvaartstaat van de 20^e eeuw kan begrepen worden als een voortdurende worsteling om twee verschillende visies op de politieke gemeenschap op elkaar af te stemmen.

Het politieke denken kan aangeduid worden 'als een continue tweestrijd tussen pastorale ingrepen en liberale terughoudendheid' (Uitermark, 2003, p. 178). Aan de ene kant de visie waarin de relatie tussen de herder en zijn kudde centraal staat, en waarin m.a.w. sociale solidariteit zal worden gepromoot. Aan de andere kant een visie die de nadruk legt op een vorm van burgerschap die de gelijkheid tussen burgers benadrukt op basis van hun gemeenschappelijke rechten. (Dean, 2007, p. 82)

De kenmerken van deze nieuwe vorm van pastorale macht zijn de volgende (Devos, 2003, p. 128; Foucault, 1983, p. 215):

- De gesecculariseerde pastorale macht krijgt een nieuw doel, een doel dat niet langer in het hiernamaals ligt, maar gebonden is aan het aardse leven. 'Heil' krijgt nieuwe betekenissen: gezondheid, welzijn en welvaart, veiligheid, verzekering tegen ongelukken, ...
- Het aantal bedienaars van de pastorale macht neemt exponentieel toe en verspreidt zich over de hele maatschappij. Niet alleen het staatsapparaat gebruikt de pastorale macht (bijvoorbeeld via 'la police'), maar ook private ondernemingen, maatschappijen voor openbaar nut en filantropen passen haar toe. Ook de hedendaagse welvaartstaat draait in belangrijke mate niet op het staatsapparaat, maar op een amalgaam van private en semiprivate verenigingen. Ook oude instituties, zoals het gezin, worden gemobiliseerd om pastorale functies op te nemen.

Ervaring aan de grens

- De toename van de doelstellingen en actoren van de pastorale macht beïnvloedt op haar beurt de ontwikkeling van de menswetenschappen: een kwantitatieve pool die kennis ontwikkelt over de 'bevolking', een meer analytische pool die kennis ontwikkelt over het individu.

5.4. Armoede tussen uitsluiting en insluiting

Pas binnen het bestuursregime van de biomacht, vanaf halfweg de 17^e eeuw, wordt armoede ook ervaren als een sociaal-politiek probleem. Armoede vraagt berekende (pastorale) zorg en (overheid)bemoeienis die zowel individualiserend als totaliserend werkt. De interventies richten zich vergaand en op bijna totalitaire wijze op talrijke details uit het dagelijkse leven van armen. Armen worden geteld en gedifferentieerd van andere groepen (zoals krankzinnigen of zieken) en verder gedifferentieerd in subgroepen (de werkwilligen, de zieken of ouden die niet meer kunnen werken, diegenen die niet willen werken). Ze worden heropgevoed in disciplinerende programma's voor heropvoeding, velen van hen tijdens hun opsluiting in gasthuizen waar ze tegelijk geholpen en gedisciplineerd werden. Arbeidsplicht wordt een morele wet.⁴²

Armoede krijgt een ambigue betekenis: het is tegelijkertijd een sociaal gevaar én een bron van welvaart voor de natie. Armen komen terecht in de paradoxale situatie dat ze geïntegreerd moeten worden in een samenleving die hen tegelijkertijd kwijt wil (McGushin, 2005, p. 123). We zijn gewoon geraakt uitsluiting en insluiting als tegengestelden te definiëren. Inderdaad gaat het over twee bewegingen die niet tot elkaar gereduceerd kunnen worden. Maar de ervaring van armoede in dit tijdvak lijkt alvast te suggereren dat ze elkaar in éénzelfde beweging ook kunnen versterken: armen worden letterlijk uit de samenleving verwijderd, maar worden daar tegelijkertijd gedisciplineerd om terug in de samenleving te integreren. Patrick Greaney verbindt die conditie in zijn studie over de relatie tussen avant-garde literatuur en armoede op het hoogtepunt van de biomacht (een eeuw later dan de hier besproken periode) uitdrukkelijk ook met de 'macht' van de armen zelf.

The poor were associated with power. They were destitute, but they also embodied productive and destructive forces. Their labour force and revolutionary potential situated them in the centre of any wider consideration of Europe's political and economic reality as well as any reflection upon its future. The link between the poor and power also made them a focal point for the modern aesthetic concern with the representation of potential and vitality. (Greaney, 2008, p. x)

⁴² Ook deze voorstelling is ideaaltypisch in die zin dat ze abstractie maakt van een brede variëteit van feitelijke praktijken. 'La police' was initieel vooral een zaak van steden die elk op hun beurt andere vormen van beleid konden voeren. In de loop van de beschreven eeuwen zijn er bovendien ook allerlei breuken vast te stellen in het beleid: zo wordt bedelen in bepaalde landstrekken nu eens verboden, dan weer toegestaan, enz. De economische, religieuze en politieke ontwikkelingen van de 16^e eeuw bijvoorbeeld deed de massa armen zo exponentieel groeien, dat het systeem van de armenzorg in de Nederlanden zowat overal instortte. Maar bij een verbetering van de situatie, gingen steden alsnog over tot de invoering van de nieuwe armenzorg (Michielse, 1989, p. 30).

Armen worden m.a.w. niet alleen het voorwerp van macht, er wordt hun ook macht toegeschreven. In de 17^e en 18^e eeuw zijn armen het voorwerp van een macht die we nu zonder meer 'dominantie' of 'overheersing' zouden noemen. Maar in de volgende periode zal de liberale bestuurskunst ook uitdrukkelijk de 'macht' van de armen gebruiken via een 'bestuur via vrijheid'.

Uitsluiting van destructieve krachten

De verschuiving van de sacrale betekenis van armoede naar armoede als een destructief element in de samenleving vindt zijn herkomst rond de 16^e eeuw. Met de opkomst van de armenpolitiek werd 'voor het eerst een strategie op de armen geproclameerd en technieken van armenzorg ontwikkeld, die het eeuwen zouden uithouden en die het welzijn van de armen verbonden met hun disciplinerings' (Michielse, 1989, p. 11). Al in de loop van de 15^e eeuw wordt het thema van de arme als de uitverkorene van God stilaan vervangen door het beeld van 'les classes dangereuses', waarmee in de eerste plaats naar zwervers en beroepsbedelaars werd verwezen, maar wat stilaan uitstraling vond naar alle armen. Michielse beschrijft hoe ook in de scholastieke aalmoezentheorieën waarschuwingen begonnen te verschijnen 'tegen het geven aan valse armen, aan valide bedelaars, dronkenlappen en vagebonden, als het bevorderen van het kwaad.' (Ibid., p. 12) In *De subventionne pauperum* van de humanist Vivès, verschenen in 1526, leest Michielse een grondtekst voor de nieuwe benadering van armen.

Bedelende armen zijn trawanten en rabauwen, die in de kerken en op straat eerder een aalmoes afdwingen dan vragen (...) Ze breken zichzelf of hun kinderen de benen (...) Er wordt niet gespaard en als ze eens geld hebben, wordt dat verkwest (...) Ze stelen, roven en verkrachten en zijn er ook altijd bij als er commotie of oproer is. (Michielse, 1989, p. 13)

Enkel de 'stille armen' worden nog met welwillendheid behandeld. In de categorie aalmoesontvangers werd gedifferentieerd tussen de 'erkende armen' aan de ene kant (kindrijke gezinnen, wezen, arbeidsongeschikte ouderen, zieken en gehandicapten) en een grote groep van profiteurs aan de andere kant (beroepsbedelaars, vagebonden) (Ibid., p. 18). De 16^e eeuw breekt niet alleen met het middeleeuwse vertoog over armoede, maar ook met de organisatiestructuur van de middeleeuwse armenzorg (met de stad Ieper als groot voorbeeld voor andere Zuid- en Noord-Nederlandse steden, Ibid., p. 14). Veel elementen van de vroegere structuur worden weliswaar overgenomen, maar ze worden geïntegreerd in het nieuwe stelsel van 'la police' en geradicaliseerd. Michielse vat de nieuwe structuur (voor de Nederlanden) als volgt samen:

- niet langer de kerk maar de burgerlijke overheid is de centrale instantie;
- in plaats van een wirwar van onafhankelijke instellingen komt er een centrale institutie, de 'ghemeene beurse';

Ervaring aan de grens

- bedelen is niet meer de geaccepteerde praktijk van de pauperes Christi; er geldt een absoluut bedelverbod;
- het gaat niet meer om de werken van barmhartigheid; de armen worden voortaan onderworpen aan een disciplinerend opvoedingsprogramma. (Michielse, 1989, p. 17)

De uitsluiting en marginalisering van armen krijgt zijn hoogtepunt in het midden van de 17e eeuw in wat Foucault in *Folie et déraison* (1984b) typeert als de 'Grote Opsluiting', een letterlijke uitsluiting uit de samenleving. Allerlei categorieën 'van de arme bevolking –zieken, gekken, ouden van dagen, weeskinderen, bedelaars en vagebonden, prostituees en overspelige vrouwen- werden vanaf die eeuw voor kortere of langere tijd opgesloten in gasthuizen, waar ze tegelijk geholpen en getuchtigd werden' (Michielse, 1989, p. 32). Wat deze brede variëteit aan individuen met elkaar gemeen hebben, is dat ze niet beantwoorden aan een sociale orde die zich baseert op het gebod te werken (McGushin, 2005, p. 123). De opsluiting plaatst de armen letterlijk buiten de samenleving. Tegelijkertijd worden ze in de gasthuizen gedisciplineerd om hen terug te integreren in de samenleving.

Een ander element van een toenemende marginalisering van armen is de wijziging in de betekenis van liefdadigheid. Liefdadigheid was tevoren sterk gekoppeld aan armoede als een religieuze ervaring. Armoede had een absolute betekenis die gerelateerd werd aan een relatie tot God en de gelovige gemeenschap. Die betekenis verdwijnt niet helemaal, maar stilaan wordt de dominante ervaring dat liefdadigheid –als doel op zichzelf- de wanorde in de samenleving vergroot. De overtuiging groeit dat het geven van aalmoezen moet ingebed worden in een berekende politiek die sociale orde voortbrengt en de productiviteit vergroot (Devos, 2004, pp. 21-22; McGushin, 2005, p. 124). Dat is een belangrijk aspect van continuïteit met de ervaring van armoede in de 19e eeuw die in het volgende subdeel (2.4) aan bod komt: de idee dat armen moeten bijdragen aan de samenleving. Als ze dat niet doen, zijn ze in het beste geval een last en in het meest waarschijnlijk geval een bedreiging. Armoede krijgt de betekenis van sociale inefficiëntie en het zijn de armen zelf die deze inefficiëntie vergroten (Ibid., p. 123).

The growth and concentration of the population of the poor, combined with their 'immoral' and 'unhygienic' pattern of living, creates a bio-medical threat to society as a whole. Government therefore develops a technology of social hygiene in order to sanitize the poor, to protect society from the threat they represent, and an attempt to order their lives in such a way as to make them useful for society. (McGushin, 2005, p. 125)

Insluiting van potentiële (economische) productiviteit

In haar alliantie met de pastorale macht is biomacht een macht die gericht is op integratie. Als pastorale macht wil ze de kudde bij elkaar houden en zorg dragen voor elk individu. Als biomacht is ze gericht op het behoud en de uitbreiding van de productieve krachten van de bevolking. De welvaart en de sterkte van de staat is in de *raison d'état* immers afhankelijk van de welvaart en productiviteit van haar bevolking. Biomacht is met andere woorden een machtsvorm die eerder de insluiting dan uitsluiting van individuen voor ogen heeft. Uitsluiting is eerder een effect dan de doelstelling van biomacht, een effect dat bijvoorbeeld ontstaat in de ontwikkeling van de criteria voor insluiting. Dat criterium zal in de 19^e eeuw nog veel sterker gekleurd worden door een specifieke invulling van wat beschouwd wordt als *normaal*.

Armoede krijgt een positieve waarde in de mate dat armen genormaliseerd kunnen worden tot economisch en biologisch productieve individuen.

Until the end of the eighteenth century, the notion that the numbers of people were the richness and strength of the nation went uncontested even if it was on occasion qualified. The assertion of this maxim was qualified by a concern with the 'due regulation of things' which principally meant that the numbers of the people, particularly the poor, were to be made industrious, whether this was to be achieved by made-work schemes, the establishment of workhouses, houses of correction and labour colonies, anti-recreational campaigns attacking the sports, leisure activities and holidays of the labouring population, or the lowering of real wages. (Dean, 2007, p. 95)

De zeer brede categorie van *armen* wordt in de loop van de 18^e eeuw vervangen door een reeks functionele onderscheidingen tussen zieken⁴³, gehandicapten, krankzinnigen, criminelen⁴⁴, ouden die niet meer tot werken in staat zijn, tijdelijke en permanente werklozen, wezen die opgevoed kunnen worden tot toekomstige werkkrachten, enz. (Devos, 2010, p. 22)

- Armen die nog in staat zijn tot werken, zijn essentieel voor de uitbreiding van de economische ontwikkeling (vergelijkbaar met het 'reserveleger' van het proletariaat dat de economie nodig heeft in een marxistische analyse). Deze 'positieve' waardering voor armen zal nog groter worden in het begin van de 19^e eeuw, als ook de industriële revolutie voortdurend nood heeft aan werknemers. 'Poverty, which had been seen as a vice and a danger to the social body, was now seen as a hidden but essential advantage for the nation' (Dreyfus & Rabinow, 1983, p. 7)

⁴³ De gemengde en multifunctionele armenzorg die tot dan toe aangeboden werd in de 'hospitelen' wordt gedifferentieerd. Tot dan toe was de zorg voor 'ziekte' slechts één element in het grotere geheel van hulp die werd aangeboden aan armen, nu wordt geneeskunde een zeer belangrijk zelfstandig instrument van de biopolitiek (Devos, 2010, pp. 21-22).

⁴⁴ Zo werd ook de Grote Opsluiting van de 17^e eeuw in de 18^e eeuw vervangen door een meer wetenschappelijke en meer specifieke opsluiting die een onderscheid maakte tussen krankzinnigen (die van hun ketenen moesten worden bevrijd) en verschillende categorieën van 'criminelen'. (Foucault, 1984b)

Ervaring aan de grens

- Zieke en gehandicapte armen vertegenwoordigen een 'dood gewicht' in het productieproces, een negatief element bij uitstek. Ze vertegenwoordigen geen virtuele welvaart en nemen enkel als verbruiker deel aan de samenleving. Ze vormen de negatieve waarde van armoede, armoede die niet de kracht heeft welvaart te verhogen (Foucault, 1984b; Greaney, 2008, p. 20).

Een vergelijkbare opsplitsing tussen 'nuttige' en 'onnuttige' armen wordt in de 19^e eeuw aangescherpt in de noties van 'armen' versus 'paupers' (zie 2.4). 'Armoede' verwijst naar een toestand waaruit men kan worden bevrijd via werk en zuinigheid. 'Pauperisme' naar een geheel van onwenselijk geachte gedragingen en opvattingen van armen die geassocieerd wordt met een eigen negatieve cultuur van armoede met een 'afwijkende' moraliteit en specifieke gedragscodes (Dean, 1991; Greaney, 2008, p. 11).

De nadruk op economische productiviteit mag niet uit het oog doen verliezen dat de ervaring van armoede sterk beladen was met morele connotaties. De Grote Opsluiting ging gepaard met arbeidsdwang: de disciplineren van armen verliep via verplichte arbeid in 'tucht- en werkhuizen'. Die arbeidsdwang was volgens Foucault nochtans niet rechtstreeks verbonden met een economische interesse.

The kind of work performed by 'the insane, the sick, prisoners ... has a value that is, above all else, disciplinary' and that 'the productive function is clearly 'zero' for the categories that concern me.' In the 18th century, Foucault argues, the function of work exceeded the merely economic benefits and created disciplined individuals whose productivity was not the primary concern. (Greaney, 2008, p. 20)

Tucht- en werkhuizen zijn niet alleen justitiële en economische instituten, maar vooral ook instellingen van de moraal (Michielse, 1989, p. 54). 'Ledigheid is des duivels oorkussen'. Het gaat niet alleen om nut voor de maatschappij, maar vooral om één van de morele geboden van het menselijk bestaan⁴⁵: gij zult werken (Foucault, 1984b, p. 67).

⁴⁵ De manier waarop dominante morele waarden in de Klassieke tijd o.a. een rol beginnen te spelen in de subjectivering van armen (en andere individuen) is op zich weer een mooi voorbeeld van de transformaties waar Foucault voortdurend op wijst. Behalve de invloed van de Reformatie en Contrareformatie is ook het denken van gezaghebbende humanisten uit deze periode van belang. Die wordt gekleurd door een neostoïcisme (Michielse, 1989, p. 54; Simons, 2003, pp. 78-79). In 2.1. wordt het stoïcisme nog beschreven in termen van zelftechniek die bedreven werd door individuen. In het neostoïcisme ligt de nadruk op zelfdiscipline die opgelegd wordt aan individuen, of beter gezegd: die 'individuen' produceert: 'het gedisciplineerde individu, dat de emoties onder controle houdt, zich niet laat leiden door opinies maar door ratio, een zekere constantia bereikt en gehoorzaam, actief en verantwoordelijk is' (Simons, 2003, p. 79)

5.5. De ervaring van armoede in de vroegmoderne tijd

In de vroegmoderne tijd (17^e en 18^e eeuw) komt een ervaring van armoede tot stand die radicaal breekt met de ervaring van armoede als iets 'absoluuts' dat niet-armen op een positieve manier in contact brengt met een religieuze ervaring. De nieuwe ervaring zit ingebed in een diepgaande verandering van machtsmechanismen, die Foucault omschreef als de overgang van de soevereine macht naar de biomacht. Die overgang vindt plaats binnen een beleidsrationaliteit die de *raison d'état* centraal stelt, een vorm van bestuur die op een quasi totalitaire manier de relaties tussen 'mensen en dingen' wil reguleren.

De breuk in de ervaring van armoede gebeurt in de eerste plaats in de wisselwerking met de overgang van de soevereine macht naar macht over het leven. De biomacht is in aanvang een individualiserende disciplinerende macht, maar wordt tegen het midden van de 18^e eeuw aangevuld met een totaliserende biopolitiek. In de vroegmoderne tijd is het (vooral, maar niet uitsluitend) de politieke overheid die biomacht uitoefent. In naam van de groei en de welvaart van de staat én het beheersen van interne bedreigingen probeert de politieke overheid allerlei aspecten van het dagelijkse bestaan controleerbaar en beheersbaar te maken. Macht uitoefenen baseert zich op de 'right disposition of things arranged to a convenient end' (Dean, 2007, p. 201). De *raison d'état* verwacht van haar burgers binnen het afgebakende territorium van de staat een sociale, economische, psychologische en biologische subjectivering die beantwoordt aan alles wat nodig is voor het welzijn van de staat. De staat functioneert als een matrix voor individualisering die mee aangestuurd wordt door de koppeling met pastorale macht die aandringt op continu zelfonderzoek en gewetensvorming. Burgers moeten zich zichtbaar en beheersbaar maken ook op die domeinen die we in de hedendaagse tijd 'privaat' zouden noemen. De disciplinerende macht als 'politieke anatomie van het lichaam' is een individualiserende macht die zich ent op een gesecculariseerde pastorale macht, de voorbode van een macht die probeert in te werken op de individuele ziel (met reële en virtuele panoptica als prototypisch machtsmechanisme). In *Surveiller et punir* situeert Foucault de herkomst van de menswetenschappen binnen deze disciplinaire macht. Ze vormen de kennisbron voor de sturing van individueel gedrag.

De *raison d'état* baseert zich in haar rationaliteit op een 'huishoudmodel' van bestuur, een model dat ze deelt met de soevereine macht. De overheid bestuurt de staat als een patriarchale huisvader die zorg draagt voor alle leden van het huishouden, gebonden aan een specifieke plaats. Dat komt bijvoorbeeld tot uiting in omschrijvingen van de technologie van 'la police':

The police includes everything. But from an extremely particular point of view. Men and things are envisioned as to their relationships; men's coexistence on a territory; their relationships as to

Ervaring aan de grens

property; what they produce; what is exchanged on the market. It also considers how they live, the diseases and accidents that can befall them. What the police sees to is a live, active productive man. (Foucault, 2000, p. 319)⁴⁶

Armoede is binnen dat bestuursregime een rijkdom voor de staat, want een bron van biologische en economische productiviteit. Maar tegelijkertijd is het een bedreiging die beteugeld moet worden. T.a.v. armoede neemt de macht het karakter aan van dwang en dominantie, bij uitstek gesymboliseerd door de Grote Opsluiting. De opsluiting voor kortere of langere duur van allerlei categorieën van de arme bevolking in tucht- en werkhuizen (*de hôpitaux généraux*) heeft niet zozeer de bedoeling groepen van de bevolking uit te sluiten, maar ze via disciplinerende en arbeidsdwang herop te voeden tot economisch nuttige en politiek gehoorzame individuen. De arbeidsdwang heeft een belangrijke morele connotatie. Armen wijken af van de 'goede zeden' als ze geen arbeid verrichten, arbeid die niet zozeer van economische aard is, maar die gepercipieerd wordt als een onderdeel van de gewenste morele orde.

Een belangrijke breuk met de soevereine macht is een nieuw 'object' van bestuur dat bepalend zal zijn voor de verdere ontwikkeling van biomacht en de ervaring van armoede. De welvaart van de staat hangt in belangrijke mate af van de gezondheid en productiviteit van de bevolking als *soort*. Biopolitiek concentreert zich op het materiële, biologische bestaan van de bevolking. Van armen wordt verwacht dat ze zich schikken naar de ingrepen en regulering van voortplanting, gezondheid of beoogde economische productiviteit van de bevolking als totaliteit. Ook in de biopolitiek ligt de wisselwerking tussen *savoir* en *pouvoir* voor de hand. De *raison d'état* heeft kennisvormen nodig die een beredeneerd ingrijpen mogelijk maken, die bijvoorbeeld statistische voorspellingen maken. De opkomst van de biopolitiek gaat gepaard met de introductie van preventieve 'gezondheidszorg' die focust op 'publieke hygiëne' en die normerend en normaliserend werkt t.a.v. levensomstandigheden, levenswijzen, verzorging en opvoeding van kinderen, huisvesting, voedingspatronen, enz. die de staat nodig heeft. Ook via '*la police*' ontstaat een heel ambtelijk apparaat dat o.m. armen in kaart brengt. Binnen de biomacht ontstaat een scheiding tussen 'nuttige' en 'onnuttige' armen, een scheiding die mogelijk wordt gemaakt door een toenemende differentiatie tussen en telling van armen, zieken, krankzinnigen, wezen, permanent werklozen, invaliden, wezen die in de toekomst productief kunnen zijn, 'beroepsprofiteurs', enz.

De ambigue positie van armen als potentie én bedreiging verduidelijkt het uitgangspunt van Foucault dat macht niet gelokaliseerd is bij één bepaalde persoon of groep. Macht heeft in deze

⁴⁶ Foucault geeft hier een samenvatting van een utopisch project uit 1611, geschreven door Turquet de Mayerne. De tekst geeft, hoewel op dat moment utopisch, volgens hem een eenvoudige, maar zeer gedetailleerde visie op wat '*la police*' betekent als technologie van biomacht.

Historische ervaringen van armoede

historische ervaring weliswaar vooral het karakter van dominantie, maar ze blijft niet beperkt tot controle en beteugeling. Ze probeert ook gebruik te maken van een soort tegenmacht, een macht zoals die tot uiting komt in de potentie én de bedreiging (*'les classes dangereuses'*) die toegeschreven wordt aan armen.

6. *Armoede als moreel en sociaal probleem (eind 18e en 19e eeuw)*

In the liberal mode of government which emerged in the first decades of the nineteenth century, poverty was constituted in a dual relation, to matters of economy, on the one hand, and to those of morality, on the other. It is evident that what distinguishes this mode of government from those that preceded it is not the tendency of its agents to preach certain values. Rather, it is the subjugation of the ethical to the economic, the casting of forms of moral conduct in terms of the laws which regulate production and distribution. Morality becomes a matter for each individual, here understood as each adult male, confronted with an economic necessity inscribed in his relation to nature. In such a manner, issues of morality, in so far as they affect the property less, retreat into a new domain of personal responsibility and dependency, that which would come to be called the private sphere. (Dean, 1991, p. 154)

Vanaf de 2^e helft van de 18^e eeuw komt de *raison d'état* onder vuur te staan als een 'megalomane en obsessieve fantasie van een totaal beheersbare samenleving' (Rose, 1996b, p. 43). In haar plaats wordt rond de eeuwwisseling met de 19^e eeuw de liberale bestuurskunst het dominante bestuursregime waarbinnen ook de ervaring van armoede opnieuw transformeert. Liberalisme is in deze context niet zozeer een specifieke ideologische discipline of een duidelijk afgebakende historische periode, maar wel een specifieke houding ten aanzien van besturen. De liberale bestuurskunst is voortdurend op zoek naar het gepast evenwicht tussen teveel of te weinig bestuur. Haar uitgangspunt is de 'ontdekking' van quasi autonome domeinen buiten de sfeer van de overheid, naar het model van de economie. Een overheid die teveel bestuurt, loopt het gevaar de 'natuurlijke' wetmatigheden te verstoren in die zones waarvan ze net afhangt: het familieleven, het functioneren van de markt, de 'samenleving', de 'natuurlijke' persoonlijke autonomie en verantwoordelijkheid (Rose, 2008, p. 70). Maar een overheid die te weinig bestuurt, onttrekt zich aan haar plicht om die condities te installeren die net de zelfbeperking van de overheid mogelijk maken: 'the conditions of civility, order, productivity and national wellbeing' (Ib.).

Liberalisme wordt geassocieerd met 'vrijheid', een vrijheid die ook de breuk markeert met het totalitaire karakter van de *raison d'état*. Dat belet niet dat de disciplinaire macht en de biopolitiek zich met elkaar verstrengelen tot 'de grote machtstechnologie van de negentiende eeuw' (Foucault, 1984a, p. 138). 'Vrijheid' betekent in deze context alles behalve een afwezigheid van bestuur.

The achievement of the liberal arts of government was to begin to govern through making people free. People were to be 'freed' in the realms of the market, civil society, the family; they were placed outside the legitimate scope of political authorities, subject only to the limits of the law. Yet, the 'freeing' of these zones was accompanied by the invention of a whole series of attempts to shape and manage conduct within them in desirable ways. On the one hand, the 'public' activities of free citizens were to be regulated by codes of civility, reason and orderliness. On the other, the private conduct of

free citizens was to be civilized by equipping them with languages and techniques of self-understanding and self-mastery. (Rose, 2008, p. 69)

Tegen deze achtergrond verschijnt een nieuwe ervaring van armoede. Ze deelt met de vorige historische ervaring de ambigue status van armoede als potentie en bedreiging. Maar anders dan onder de *raison d'état* is armoede aanvankelijk geen expliciet voorwerp van overheidsinterventies. De vroege liberale bestuurskunst beschouwt armoede als een 'natuurlijk' gegeven in de industriële samenleving: de keerzijde van welvaart. Armoede is een fenomeen dat enerzijds noodzakelijk is binnen het zichzelf regelend principe van vraag en aanbod op de uitdijende (arbeids)markt, anderzijds een fenomeen dat in de realisatie van welvaart vanzelf zal verdwijnen. Armen die hun 'vrijheid' op de 'juiste' manier aanwenden, die op de 'juiste' manier hun verantwoordelijkheid t.a.v. hun gezin opnemen, zullen zich op de arbeidsmarkt begeven. Dat zijn 'natuurlijke' processen van economie en moraliteit die nagenoeg in elkaars verlengde liggen.

Wanneer armen toch hun 'vrijheid' op de 'verkeerde' manier aanwenden, wanneer ze afglijden naar 'pauperisme' wordt de sociale en morele orde bedreigd. Maar anders dan in de *raison d'état* hoort moralisering en normalisering van armen thuis in het privé-domein van de 'vrijheid' en gebeurt – althans aanvankelijk – zonder directe tussenkomst van de overheid.

In de 2e helft van de 19^e eeuw (en met de toename van massa-armoede in de industriële gebieden) wordt pauperisme – als verzamelwoord voor alle bedreigingen van de morele en sociale orde – hoe langer hoe meer als een te grote bedreiging voor de 'natuurlijke' processen van economie en moraliteit gepercipieerd. De liberale bestuurskunst transformeert tot een bestuurskunst 'in naam van het sociale'. Daarin werpt de staat zich op als de beschermer van de 'samenleving'. De toenemende fragmentatie, individualisering en sociale onrust worden door de bindlijm van 'solidariteit' en het onder controle proberen houden van te negatieve uitwassen van de economie vanaf nu ook door actief overheidsoptreden en een toename van 'deskundigen' op het terrein bestreden.

6.1. Liberale bestuurskunst

In zijn lezingen aan het Collège de France in 1978-1979 gaat Foucault uitvoerig in op het liberalisme en het neoliberalisme als bestuurskunst (Foucault & Sennelart, 2004). 'Liberalisme' is in deze context geen specifieke ideologie of politieke filosofie die vrijheid als uitgangspunt neemt. Het is een bestuurskunst, een activiteit eerder dan een institutie, 'a particular way in which the activity of government has been made both thinkable and practicable as art' (Burchell, 1996, p. 21). De belangrijkste eigenschap van deze bestuurskunst is dat ze een veelzijdig en permanent instrument

Ervaring aan de grens

van kritiek vormt t.a.v. eerdere bestuursvormen waarvan ze zich wil onderscheiden. De doelwitten van dit instrument hangen samen met de omstandigheden: het klassiek liberalisme richt haar pijlen op de *raison d'état* en op *la police*, op het einde van de 19^e eeuw werden elementen van het klassieke liberalisme onder vuur genomen, na de 2^e W.O. waren vooral de totalitaire communistische regimes het doelwit, op het einde van de 20^e eeuw nemen verschillende vormen van neoliberalisme (of geavanceerd liberalisme) de welvaartstaat onder vuur. Er bestaat niet één vorm van liberalisme, maar een veelvoud van variaties op het thema van zelfbeperking van de politieke macht (Dean, 2007, pp. 49-51).

De liberale bestuurskunst baseert zich op de zelfbeperking van de overheid. De grenzen van het regeren worden niet extern gezocht: het principe van zelfbeperking is geen zaak van natuurrecht (verbonden aan een goddelijke autoriteit), of van de wil van subjecten die een maatschappelijk contract hebben afgesloten. Beleid voeren is niet langer een kwestie van (externe) *legitimiteit*. Politieke economie⁴⁷ is een kwestie geworden van de *effectiviteit* van de bestuurspraktijken: wat zijn de gevolgen van het bestuur in termen van het gebruik van teveel of te weinig macht (Devos, 2010, p. 55). De liberale bestuurskunst stelt een inwendige grens: de grens is niet misbruik van macht, maar een overdaad aan macht (Devos, 2010, pp. 54-55).

Als kritiek op de *raison d'état* ('a megalomaniac and obsessive fantasy of a totally administered society', Rose, 1996b, p. 43) stelt de vroege liberale bestuurskunst twee beperkingen t.a.v. interventies van een overheid (Dean, 2007, pp. 50-51; Rose, 1996b, pp. 43-44):

- Een grens m.b.t. wat een overheid kan weten en wat ze kan manipuleren (de onzichtbare hand).
- Een grens die bepaald wordt door de 'vrijheid' van de individuele onderdanen (noodzakelijke vrijheid)

⁴⁷ Politieke economie verwijst naar 'een reflectie op de organisatie, de verdeling en de beperking van de verschillende maatschappelijke machten, in functie van een bestuurskunst die de voorspoed van de natie moet verzekeren' (Devos, 2010, p. 55).

De onzichtbare hand

‘De onzichtbare hand realiseert de bizarre mechanica die de homo oeconomicus in staat stelt te functioneren binnen een totaliteit, die hem ontsnapt en tegelijk de rationaliteit van zijn eigen keuzes fundeert. (...) Opdat de economie zoveel mogelijk welvaart voor zoveel mogelijk individuen zou genereren, is vereist dat de individuen geen zicht hebben op het geheel. (...) Het algemeen welzijn kan niet rechtstreeks nagestreefd worden omdat het niet intern economisch te berekenen is. (...) De wereld van de economie is duister, en ze moet ook duister blijven voor de politiek. (...) De politiek is feitelijk onwetend. Ze mag en moet ook onwetend zijn’ (Devos, 2010, pp. 61-63)

Het liberalisme stelt grenzen aan wat een politieke overheid *zelf* kan weten en beheersen. ‘De hele kwestie van rationeel bestuur draait voortaan om de vraag hoe de regering kan vermijden dat ze teveel regeert.’ (Devos, 2010, p. 55) Het menselijk bestaan voltrekt zich in de liberale ervaring in verschillende sferen die elk hun eigen wetmatigheden hebben. De opkomst van het klassieke liberalisme vindt plaats op ongeveer hetzelfde moment dat de biopolitiek met haar aandacht voor de bevolking haar hoogtepunt bereikt. De aandacht voor de evolutie van de bevolking leidt tot de ‘ontdekking’ van quasi autonome processen die zich voltrekken buiten het domein van de politieke overheid. Op dezelfde manier worden ook de ‘economie’ en de ‘samenleving’ geconstrueerd als realiteiten die min of meer onafhankelijk van de politieke sfeer functioneren. De kritiek van het liberalisme op de *raison d'état* bestaat erin dat het voor de politieke overheid niet mogelijk is alle processen binnen deze realiteiten te overzien en zelf te manipuleren. Aan de evolutie van de bevolking, de economie en de ‘samenleving’ wordt een eigen ‘natuur’ toegeschreven: ‘een feitelijkheid die zich bevindt *onder*, en processen die zich afspelen *tijdens* en *doorheen* de machtsuitoefening zelf’ (Devos, 2010, p. 56). Een ‘effectief bestuur’ is binnen de liberale ervaring een bestuur dat rekening houdt met de ‘natuur’ van deze processen: ze negeren, leidt tot negatieve bestuurlijke effecten, maar ook ze zelf teveel proberen beïnvloeden kan schadelijk zijn (Burchell, 1991, p. 126, 1996, p. 22). Een bestuurder moet met kennis van zaken besturen, d.w.z. dat hij ook zijn eigen beperkingen kent t.a.v. wat hij niet kan weten. Een ‘onzichtbare hand’ in het economische systeem –het zelfregulerend mechanisme van de markt- zorgt dat er zoveel mogelijk welvaart voor iedereen tot stand komt, schreef Adam Smith in *The Wealth of the Nations* (1776). De liberale bestuurskunst betekent rekening houden met wat onzichtbaar blijft en dit ook respecteren.

Een ‘effectief bestuur’ in de liberale zelfervaring bewaakt dat de niet-politieke sferen zoveel mogelijk hun eigen wetmatigheden volgen (*laissez faire*). ‘It is a principle for governing in accordance with the grain of things’ (Burchell, 1991, p. 127). Als bestuurskunst realiseert ze, met zo weinig mogelijk eigen ingrijpen, het gepaste evenwicht tussen de verschillende sferen. ‘A key component (...) is to find a set of political norms that can balance the competing imperatives that can be derived from a knowledge of the processes that constitute these spheres’ (Dean, 2007, p. 50). Een overheid die

Ervaring aan de grens

bijvoorbeeld teveel publieke steun geeft aan armen saboteert volgens de volgelingen van Malthus de 'natuurlijke' economische verantwoordelijkheid die mannen voelen voor hun vrouw en kinderen. Steungenieters bekommeren zich niet langer over hoeveel kinderen ze moeten voeden, is de redenering. Door de onzorgvuldige politieke inmenging in een 'natuurlijk' proces ontstaat er daardoor een 'onnatuurlijke' vergroting van de bevolking met honger, oorlog en nog meer ellende als resultaat (Dean, 2007, p. 51). Een liberaal bestuur verstaat de kunst om individuele en collectieve belangen op elkaar af te stemmen, voor zover dat nodig zou zijn. Volgens een aantal liberale denkers is er immers geen tegenstelling tussen het volgen van het individuele belang en de realisatie van het collectieve belang. De voorwaarde daarvoor is dan wel dat individuen ook hun eigen belang volgen. Een permanente staat van dronkenschap wordt geacht in te gaan tegen het eigen belang (Cruikshank, 1999, p. 46). Door in te gaan tegen het eigenbelang worden ook de economische principes gehinderd, want wie permanent dronken is, is niet meer beschikbaar op de arbeidsmarkt. Opnieuw moet de liberale overheid afwegen of het wel effectief is om bijvoorbeeld een verbod op dronkenschap uit te vaardigen. Zo een wet gaat immers in tegen de tweede zelfbeperking die het liberalisme zichzelf oplegt, namelijk het respecteren van de individuele vrijheid. 'States could and should make laws that might have the appearance of constraint in such cases, but those laws must be administered in such a way as to enhance the capacities of individuals to act voluntary for the common good.' (Cruikshank, 1999, p. 47, mijn cursivering). Dronkenschap is een moreel probleem dat behoort tot de privé sfeer. Een 'effectiever' bestuur is daarom een bestuur dat dit soort problemen, waarbij individuen toch keuzes maken die 'ingaan tegen hun eigen belang', laat oplossen in het domein van de 'samenleving' als niet-politiek domein (2.4.2).

Verzekerde vrijheid

Het liberalisme vereist mensen die op een heel specifieke manier vrijheid in praktijk brengen en als 'partners' of 'handlangers' van het bestuur kunnen functioneren. Het is doorheen dit type vrijheid dat de binding tussen individualisering en totalisering gegarandeerd kan worden. In die zin kunnen we stellen dat in de liberale vorm van bestuurlijkheid vrijheid geproduceerd en in stand gehouden moet worden. Vrijheid is om die reden zowel een effect als instrument van de liberale bestuurstechnologie. (Simons, 2003, p. 104)

In de liberale rationaliteit worden overheden geconfronteerd met individuen met eigen rechten, verlangens, noden en belangen die een tweede grens stellen aan overheidsop treden (Burchell, 1996, p. 21; Dean, 2007, p. 50; Rose, 1996b, p. 44). Binnen het liberalisme worden die 'rechten' ook uitgebreid naar de 'niet-politieke' domeinen van het bestaan: onze 'rechten' als consument, onze 'rechten' als cliënt van overheidsdiensten of van sociale voorzieningen, enz. De grootste vernieuwing die het liberalisme als rationaliteit van besturen invoert is nochtans niet zozeer de nadruk op rechten en vrijheden. Het is wel de idee dat deze rechten en vrijheden noodzakelijk zijn voor de

werking van de autonome processen van de economie, bevolking en samenleving die noodzakelijk zijn voor de doelen die de overheid nastreeft, maar tegelijkertijd wel buiten haar bereik liggen. (Dean, 2007, p. 50) De zelforganisatie van de 'bevolking', de 'economie' of de 'samenleving' kan maar tot stand komen als het individu zijn vrijheid om de eigen belangen na te streven ook gebruikt.

For early liberalism, to govern properly involves pegging the principle for rationalizing governmental activity to *the rationality of the free conduct of governed individuals themselves*. That is to say, the rational conduct of government must be intrinsically linked to the *natural*, private-interest-motivated conduct of free market *exchanging* individuals because the rationality of these individuals' conduct is, precisely, what enables the market to function optimally with its nature. (Burchell, 1996, p. 23)

Vrijheid is geen utopische droom voor het liberalisme. Het is een 'technische' voorwaarde voor rationeel bestuur (Burchell, 1996, p. 24) die zich baseert op een nieuwe soort sociale en politieke subjectiviteit: het individu als subject met particuliere belangen, de *homo æconomicus* (Burchell, 1991, p. 127). Vrijheid is niet gegeven, maar wordt door het liberalisme als bestuurskunst mee geïnstalleerd: 'het is een vrijheid die een welbepaalde vorm van individualiteit en subjectiviteit impliceert' (Simons, 2003, p. 113). Mensen moeten zichzelf begrijpen 'in termen van belangen en zicht hebben op middelen om tegemoet te komen aan deze belangen' (Simons, 2003, p. 119). Individuen moeten hun vrijheid op een 'gepaste' manier uitoefenen, 'freedom as discipline' (Rose, 2008, p. 69). Dit omvat de toepassing van allerlei 'zelftechnieken' m.b.t. bijvoorbeeld spaarzaamheid en vooruitziendheid, de uitoefening van de ouderrol op specifieke manieren, de ontwikkeling van gewoontes als netheid, soberheid, trouw, verantwoordelijkheid, enz. (Burchell, 1996, p. 26). Vrijheid op een verantwoordelijke manier opnemen, betekent dat de persoonlijke ontwikkeling bijdraagt aan de ontwikkeling van de samenleving, anders gezegd: het is een manier om individualisering aan totalisering te koppelen (Simons, 2003, p. 131). Eén van de taken van een liberaal bestuur is net garanderen dat deze 'vrijheid' ook zodanig wordt opgenomen dat de zelforganiserende mechanismen in de 'economie' en de 'samenleving' hun gang kunnen gaan. De overheid moet 'zekerheid' garanderen (Dean, 2007, pp. 116-118). Ze doet dat bijvoorbeeld in de vorm van de uitbouw van stelsels voor gezondheidzorg en sociale zekerheid, het installeren van ordediensten, het monitoren van de nationale economie (Ibid., p. 52), het inrichten van de publieke ruimte en het organiseren van quasi permanent toezicht (Rose, 2008, pp. 72-73).

This was the start of a series of dreams of the healthy 'liberal' city, in which the spatial forms – buildings, streets, public spaces- that had encouraged the agglomeration of masses outside the gaze of civilization would be reconstructed through town planning on order to produce health, happiness and civility. A whole diversity of inventions were involved with entailed opening space to visibility and locking each 'free' individual into a play of normative gazes. Police forces would patrol, map, inspect, supervise and know the moral character of each district of the town, operating not so much through terror and the certainty of apprehension, but by placing a grid of norms of conduct over urban space

Ervaring aan de grens

and regulating behaviour according to the division of the normal and the pathological. This work would be linked to that of medical practitioners, who would try to turn the town into a multi-faced apparatus for fighting disease and securing health. Reform of dwelling houses and public institutions, planned patterns of boulevards and streets, public gardens and squares, sewers and running water, street lighting and pavements- this was not just a 'civilized architecture', but the calculated use of architecture in the service of well-regulated liberty. Public peace was to be maintained not through an exhaustive code of sumptuary laws and prescriptions, but through shaping the conduct of free individuals in the direction of civility. (Rose, 2008, p. 73)

Tussen 'veiligheid' en 'vrijheid' bestaat een circulaire relatie (Dean, 2007, p. 117):

- Veiligheid garanderen, betekent dat sommige individuen en groepen ertoe gebracht moeten worden om hun 'vrijheid' op een gedisciplineerde en verantwoordelijke manier uit te oefenen.
- Tegelijkertijd is deze verantwoordelijke vrijheid noodzakelijk om de veiligheid te garanderen van de 'natuurlijke' processen van de economie en demografie die op hun beurt de welvaart van de natie garanderen.

Over hoe die veiligheid het best gerealiseerd wordt, lopen de meningen uiteen. Liberalisme als bestuurskunst moet beroep doen op de gespecialiseerde kennis over de 'autonome' processen en hun effecten, 'particularly those that compromise the *self-acting capacities* of the governed' (Dean, 2007, p. 52, mijn cursivering). De liberale bestuurskunst kent geen één op één relatie tussen overheid en kennis. Ze biedt plaats voor vormen van contestatie en tegenspraak, zoals dat trouwens ook tot uiting komt in de idee van een 'liberale democratie'.

De relatie tussen het 'probleem' van de armoede (voor zover het vroege liberalisme dit althans als een 'probleem' erkent), vrijheid en het verzekeren van de 'natuurlijke' processen in economie en samenleving is niet eenduidig. Malthus en zijn volgelingen bijvoorbeeld pleiten voor de afschaffing van de armenzorg: overheidssteun aan armen brengt het 'natuurlijke' evenwicht in gevaar. Maar de utilitarist Bentham (die ook de idee van het *panopticum* introduceerde) vindt een minimale ondersteuning net nodig: wanneer armen immers door gebrek aan middelen niet deelnemen aan het economisch proces komt het 'natuurlijk' evenwicht in gevaar. Tegelijkertijd moet bewaakt worden dat die maatregel niet ten koste gaat van de mechanismen die welvaart produceren, de wetten van de markt en de bereidheid van armen zich beschikbaar te stellen voor de arbeidsmarkt, m.a.w. zo weinig mogelijk armen mogen in aanmerking komen voor overheidssteun (Dean, 2007, p. 116).

6.2. Liberalisme en biomacht

At one level, liberalism is a version of bio-politics; at another, it exists in a kind of permanent tension with bio-political imperatives. It is the idea of a government of the population and the imperatives

that are derived from such an idea that both unites liberalism and bio-politics and makes liberalism a critique of the unlimited operation of bio-political imperatives. (Dean, 2007, p. 113)

De liberale bestuurskunst wil het ingrijpen van de overheid drastisch beperken.

Hoe is het mogelijk dat een bestuurskunst die zelfbeperking bepleit, tegelijkertijd biomacht (ten aanzien van armoede) uitoefent? Het antwoord heeft twee componenten.

Ten eerste betekent liberalisme als bestuurskunst –in tegenstelling tot de manier waarop ze dikwijls voorgesteld wordt- niet: minder ‘bestuur’. Ze is wel die bestuurskunst die zich voortdurend afvraagt binnen welke sfeer de sturing van individueel gedrag thuishoort. Waar nodig zal de overheid die sturing overlaten aan de autonomie van niet-politieke sferen zoals de ‘economie’ of de ‘samenleving’. De liberale bestuurskunst doet op die manier een beroep op allerlei vormen van macht uit het ‘privédomein’, ‘*une politique sans État*’ (Castel, geciteerd in Simons, 2003, p. 153). Ze appelleert bijvoorbeeld aan de werkgever om bij te dragen aan het realiseren van publieke doelen, maar dan binnen het privédomein van de macht die een werkgever kan uitoefenen op de werkplaats, een domein waar de overheid zelf zo weinig mogelijk mag interveniëren om de ‘natuurlijke’ relaties te respecteren (Burchell, 1991, pp. 141-142, 1996, p. 25; Simons, 2003, pp. 125-126). In deze context wordt armoede voor het eerst een ‘sociaal probleem’. De sturing van het individuele gedrag van armen hoort in de liberale bestuurskunst immers thuis binnen het nieuw ‘ontdekte’ domein van de ‘samenleving’ (zie 2.4.4). De moralisering en normalisering van de armen dient wel degelijk een publiek doel, maar de overheid legt zich zelf op zo weinig mogelijk tussen te komen in de processen van de ‘samenleving’ als het geconstrueerde tussendomein tussen publiek en privé. Moralisering en normalisering van armen gebeurt via medische, educatieve, filantropische, en ‘sociale’ technologieën die niet rechtstreeks door politieke tussenkomst worden geïnstalleerd (Burchell, 1996, p. 25); het zijn technologieën op de naad tussen ‘staat’ en de ‘samenleving’. Ook het gebruik van technologieën voor het begeleiden van armen als ‘sociale’ activiteit vraagt zorgvuldige afwegingen over de juiste balans tussen te veel of te weinig interventie. In de liberale zelfervaring kunnen economie en de samenleving maar functioneren bij gratie van ‘vrije’ individuen. Elke sociale interventie zal dus, om effectief te zijn, ook deze ‘vrijheid’ moeten bewaken. In de hervorming van de filantropie in de 2e helft van de 19e eeuw komt de nadruk daarom te liggen op zelfhulp als een manier om individuele vrijheid te verzoenen met de belangen van de samenleving (zie 2.4.5). (Cruikshank, 1999, pp. 48-66; Villadsen, 2007, pp. 315-316). De machtsvorm die de biomacht hier gebruikt, is niet langer de dominantie van de *État de police*. Biomacht installeert zich via ‘zelfhulp’ als een transformatie van een zelftechniek die verantwoordelijke en gedisciplineerde inzetbare arbeidskrachten produceert.

Ten tweede vraagt het dispositief over het verzekeren van ‘natuurlijke processen’ dat de overheid ook zelf intervenueert t.a.v. het probleem van armoede. Waar de *raison d'état* er van uitging dat ze in

Ervaring aan de grens

alle gebieden van het menselijke leven zelf kon ingrijpen, poneert het liberalisme de autonomie van sferen waar politieke interventie niet alleen moeilijk, maar zelfs schadelijk kan zijn. Maar de overheid ziet het wel als haar taak om de 'natuurlijke' processen te faciliteren en/of maatregelen te nemen ten aanzien van al wat in de weg staat van die 'natuurlijke' processen, of om m.a.w. 'veiligheid' te garanderen (Osborne, 1996, pp. 101-102). Het klassieke economische liberalisme van de 19e eeuw verbiedt bijvoorbeeld directe overheidsinterventie in de economie. Maar dat betekent niet dat de overheid het economische domein negeert. Rose (2008) beschrijft op welke manier de overheid een sleutelrol speelt in het realiseren van de condities waarin de wetten van de politieke economie het best tot hun recht komen.

This was not a matter of direct intervention into the workplace; it was a matter of establishing a free market in labour, and removing all that would hamper or distort the freedom of the labourer to enter into production through the wage contract. As Marx repeatedly pointed out, the worker was to be freed from the land through the removal of longstanding rights which enabled a limited self-subsistence, and freed from exploitation (...) through punitive sanctions against gambling, vagrancy and the like which precluded any and all legitimate means of survival other than waged labour. Simultaneously, the worker was to be individualized: freed from collective bonds through laws against combinations and collective action. Once the worker was individualized and wage labour generalized, the dull compulsion of the labour market would combine with the disciplinary organization of time, space and activity in the factory, mill and mine to produce the forms of life and modes of individuality in which docile and utilizable labour would present itself at the workplace 'of its own free will'. (Rose, 2008, p. 70)

De nadruk op het verzekeren van de 'natuurlijke' processen heeft o.a. als gevolg dat het liberalisme als bestuurskunst niet noodzakelijk minder autoritair is dan de *État de police*. Het belangrijkste verschil bestaat hierin dat haar legitimering daarvoor grondig verschuift. Ze beroept zich niet langer op de *raison d'état*, maar op een bestuur in naam van 'vrijheid' (Rose, 2008, pp. 69-78; Simons, 2003, p. 104) en in een latere transformatie een bestuur in naam van het sociale (zie 2.4.4). In naam van het verzekeren van de 'natuurlijke' processen stoot het liberalisme op haar eigen grenzen: een permanente spanning tussen 'zekerheid' en 'vrijheid'. In het bewaken van de 'zekerheid' bestaat altijd het risico dat liberale bestuursvormen autoritaire en niet-liberale regimes installeert (Dean, 2007, pp. 131-148). De liberale bestuurskunst doet beroep op de notie van een 'vrij subject' waaraan associaties worden verbonden over een bepaald type rationaliteit en autonomie die zich inschrijft in de 'natuurlijke' processen van economie en samenleving. Paradoxaal genoeg is het net de verwijzing naar het 'vrije subject' die een vorm van verlicht despotisme installeert in het hart van de liberale bestuurskunst (Dean, 2007, pp. 132-134; Valverde, 1996). Ze verdeelt de bevolking in wie wel en wie niet 'vrij' kan worden genoemd: kinderen en minderjarigen (nog) niet. Voorwaarde om 'vrij' te worden is een vorm van (zelf)subjectivering: je kunt maar op een 'verantwoordelijke' manier gebruik maken van je vrijheid als je geleerd hebt jezelf onder controle te houden, als je de 'juiste

manieren' hebt geleerd (Valverde, 1996, p. 362). Het verlichte karakter van dit despotisme verwijst naar de vooronderstelling (althans in de versie van J.S. Mill) dat nog niet vrije subjecten vrij kunnen worden, door bijvoorbeeld het gepast onderwijs aan te bieden. Opnieuw leidt deze vooronderstelling tot de uitsluiting van bepaalde groepen, omdat daardoor een onderscheid mogelijk wordt tussen 'those who avail themselves of the opportunity for improvement and those who do not' (Dean, 2007, p. 133).

Within liberal forms of government, at least, there is a long history of people who, for one reason or another, are deemed not to possess or to display the attributes (e.g. autonomy, responsibility) required of the juridical and political subject of rights and who are therefore subjected to all sorts of disciplinary, bio-political and even sovereign interventions. The list of those so subjected would include at various times those furnished with the status of the indigent, the degenerate, the feeble-minded, the aboriginal, the homosexual, the delinquent, the dangerous or even, and much more generally, the minor. At least a part of the history of feminism could be read as a struggle against the exclusion of women, particularly as wives, from the status of juridical and political subject. (Dean, 2007, p. 134)

De spanning tussen 'vrijheid' en 'zekerheid' en de despotische processen van uitsluiting die dat met zich meebrengt komt in de loop van de 19^e eeuw duidelijk tot uiting naar aanleiding van het probleem van het 'pauperisme': een toenemende groep van armen die niet op een 'natuurlijke' wijze hun 'verantwoordelijkheid' opnemen.

6.3. Pauperisme bedreigt de 'natuurlijke' orde

In de klassieke politieke economie van het vroege liberalisme is er eigenlijk geen plaats voor een armoedepolitiek.

The problem of indigence and assistance was perceived from the end of the *ancien régime* and throughout the Revolutionary period [in Frankrijk] in the context of the economists' discovery of the

Ervaring aan de grens

intrinsic bond between labour and wealth. In the light of this discovery, it seemed that the problem could be resolved at a stroke by removing all obstacles to the free access of labour to the market, thereby integrating the population of the indigent into the productive cycle: labour, the inexhaustible source of wealth, which in turn is the inexhaustible source of labour, represents the magical key to social organization. (Procacci, 1991, p. 163)

De vroege liberale houding t.a.v. armoede is m.a.w. paradoxaal (maar daarom niet inconsistent): armoede moet gewoon geëlimineerd worden, terwijl het tegelijkertijd in het discours over de productie van welvaart onmisbaar wordt geacht (Ibid., p. 155): de arbeidsmarkt heeft armoede nodig ('labour can only result from a state of poverty', geciteerd in Dean, 2007, p. 126), tegelijkertijd wordt arbeid voorgesteld als de oplossing voor armoede.

De New Poor Law uit 1834 in Groot-Brittannië is prototypisch voor de vroege liberale houding t.a.v. armoede (Dean, 1991, pp. 159-163, 2007, pp. 134-135). De wet wil de traditie van lokale armenzorg (meestal verbonden aan parochies) doorbreken en een verregaande centralisatie doorvoeren. De centralisatie was geen doel op zich, maar een zorgvuldig afgewogen politieke interventie (ingefluisterd door de theorieën van Bentham) die het mogelijk zou moeten maken om ook op populatieniveau een duidelijk onderscheid te kunnen maken tussen 'armen' en 'paupers'. Enerzijds de 'armen' die zich beschikbaar stellen voor de arbeidsmarkt om in hun levensonderhoud te voorzien. Anderzijds de 'paupers' die weigeren aan hun 'natuur' te beantwoorden.

Pauperism was a state of demoralization of the poor, removing their capacity for self-responsibility and leading the poor to prefer charity or poor relief to labour, encouraging their imprudent procreation and thus the increase of their numbers beyond the means to satisfy them, fostering criminality and independence from the control of higher orders and encouraging living conditions which would breed endemic and epidemic disease. (Dean, 2007, p. 126)

Als paupers nog een beroep zouden doen op armenzorg, stelde de wet, dan moest dat via de 'werkhuizen' gebeuren (pas in 1840 werd dat ook de algemene regel). De condities in die werkhuizen moesten zodanig afschrikken dat armen hun toevlucht als bijna vanzelfsprekend, en uit 'vrije keuze' (Rose, 2008, p. 71), op de arbeidsmarkt zouden zoeken.

The fact of falling into the latter category alone makes it possible for paupers to be subject to a regime of confinement, forced labour, strict disciplinary routines, human experimentation, systems of punishment for petty infractions, sexual abstinence and the wearing of uniforms (Dean, 2007, p. 135).

Benthams stelling luidt immers dat mensen keuzes maken voor wat zij het meest aangenaam vinden en m.a.w. onaangename condities, zoals het werkhuis, vermijden. In de praktijk, stelt Dean (2007, p. 135), waren de leefomstandigheden in de werkhuizen niet zo extreem. Maar de gedachte

demonstreert wel hoe binnen een liberale rationaliteit toch bijna totalitaire maatregelen een plaats vinden. In feite, zegt Procacci, is hier geen sprake van een armoedepolitiek: de ambities van de wetgever gingen niet verder dan het beschermen van de arbeidsmarkt, het ontlasten van de belastingbetaler en het veralgemenen van loonarbeid als een middel om in het eigen levensonderhoud te voorzien (1991, p. 155).

In de loop van de 19^e eeuw neemt de massa-armoede nog toe. Ze dwingt de liberale bestuurskunst tot een transformatie die zal leiden tot een 'bestuur in naam van het sociale'.

Pauperisme wordt nog steeds ervaren als het *individuele* gevolg van het verkeerd aanwenden van de eigen vrijheid, maar tegelijkertijd ontstaat een gevoeligheid voor *omstandigheden* die pauperisme verder in stand blijken te houden. Zoals ziektekiemen beter gedijen in een onhygiënische omgeving, zo gedijt pauperisme beter in bepaalde omstandigheden die eigen blijken te zijn aan de organisatie van de samenleving en het arbeidsproces⁴⁸ zelf (Dean, 2007, pp. 126-127; Procacci, 1991, p. 164; Simons, 2003, pp. 153-154). De bezorgdheid voor de levensomstandigheden van de armen, in de vorm van bijvoorbeeld maatregelen m.b.t. huisvesting en algemene hygiëne is in eerste instantie nog geen armoedepolitiek. Het gaat eerder over pogingen om te verzekeren dat armen niet afglijden naar 'pauperisme', maar hun verantwoordelijke plaats kunnen innemen in de economie en dat de 'epidemische' aard van het pauperisme andere lagen van de bevolking niet aansteekt. Maar die bezorgdheid opent wel de ruimte om geleidelijk aan het probleem van armoede zelf ter sprake te brengen. Een nieuw type *pouvoir-savoir*, een kritiek op de klassieke politieke economie, krijgt namen als Sozialpolitik in Duitsland of *économie sociale* in Frankrijk (Procacci, 1991, p. 153)⁴⁹.

Pauperisme als verzamelterm voor alles wat 'onze beschaving bedreigt', is geen economische categorie van mensen zonder inkomen. Pauperisme duidt in de eerste plaats op een gevoel van bedreiging, op iets dat ongrijpbaar is, tegelijkertijd gigantisch en vaag (Ibid., p. 158-159).⁵⁰ De term

⁴⁸ 'Labour is an element of moralization; but is also, or at least is liable to become, though abuse of the resources it procures, an element of disorder.' (*Des classes dangereuses de la population dans les grandes villes*, 1940, geciteerd in Procacci, 1991, p. 164)

⁴⁹ Michielse dateert de opkomst van een 'sociale economie' in Nederland op het einde van de 19^e eeuw. 'In deze strategie kwamen verschillende strevingen ten aanzien van de volksklassen bij elkaar: van progressief liberale politici, 'wetenschappelijke' filantropen en feministes. (...) Aan de ene kant werd er naar gestreefd om via de staat 'beschermende' sociale normen door te zetten (het gebied van de *sociale politiek*). Aan de andere kant werden er allerlei interventies ingezet om alle maatschappelijke groeperingen die niet (helemaal) aan deze normen beantwoorden, alsnog te dwingen zich eraan te onderwerpen; het gebied van de *maatschappelijke arbeid*, het 'werk van mensch tot mensch'. (Michielse, 1989, p. 98)

⁵⁰ Zoals zijn tijdgenoten maakt ook Marx een onderscheid tussen armen en paupers. Tot die laatste categorie rekent hij het 'lumpenproletariaat': 'the counter-revolutionary, petty-criminal 'refuse of all classes' (Valverde, 1992, p. 219). In 'Het kapitaal' maakt Marx een onderscheid tussen het 'normale' reserveleger van het proletariaat (die hij indeelt in drie groepen) en (opnieuw drie) categorieën die behoren tot de 'sfeer van het pauperisme' waaronder ook het 'lumpenproletariaat'. Maar het onderscheid tussen het 'gewone' proletariaat' en 'pauperisme' is dun, schrijft Greaney (2008, pp. 9-18) 'The grouping together in the sphere of pauperism of 'those able to work' and 'the demoralized, the ragged, and those unable to work' (...) only redistributes attributes among workers [het 'gewone' proletariaat] that are usually concentrated in Capital in a single worker. In Marx' analysis, the worker is disabled even when she or he is able to

Ervaring aan de grens

verwijst niet noodzakelijk naar iets dat ‘werkelijk’ bestaat. Het is een ‘fictief’ containerbegrip voor alle ‘sociale bacteriën’ die de sociale orde bedreigen (Ibid., p. 163).

Pauperism is poverty intensified to the level of *social danger*: the spectre of the mob; a collective, essentially urban phenomenon. It is a composite (and thereby all the more dangerous) population which ‘encircles’ the social order from within, from the tenements, its industrial agglomerations. It is a magna in which are fused all the dangers which beset the social order, shifting along unpredictable, untraceable channels of transmission and aggregation. It is insubordinate, hidden from the scrutinizing gaze of any governing instance. (Procacci, 1991, p. 158)

De doelstelling van de sociale economie is niet armoede bestrijden. Zoals de vroege liberale bestuurskunst beschouwt ook de sociale economie ongelijkheid als een ‘natuurlijk’ gegeven in de geïndustrialiseerde samenleving. De uitroeiing van het pauperisme heeft als doel de ‘natuurlijke orde’ te herstellen. ‘When pauperism has been conquered, only the poor will remain, that is a certain sum of accidental poverty’ (*Étude sur les causes de la misère*, 1853, geciteerd in Procacci, 1991, p. 159). ‘Armoede’ verwijst met andere woorden niet naar een economische categorie en al evenmin naar de ongelijkheid in de samenleving. ‘Armoede’ duikt op als de antithese van pauperisme in de vorm van het opduiken van beschrijvingen van de ‘goede arme’ in termen als ‘respectabel’ of ‘onafhankelijk’ (Procacci, 1991, p. 159). Pauperisme moet genormaliseerd worden tot ‘normale’ armoede, een armoede die zich inschrijft in de ‘normale’ processen van de economie. Paupers moeten gesubjectieerd worden tot individuen die zich bewust zijn van hun plichten (Procacci, 1991, p. 164) en die zich inschuiven in een sociale orde die bij uitstek een morele orde is. De sociale orde wordt niet hersteld door ongelijkheid te bestrijden, maar door paupers in de sfeer van het sociale afwijkend gedrag toe te schrijven (Ibid., p. 160).

Poverty constitutes a development area for techniques designed to structure an organic social order which, whatever the concrete localization of the human subject it deals with, is able to bring under its management those zones of social life which have hitherto remained formless. What is involved is the constituting of a different subject form the productive subject: a subject ‘aware of its duties’, a civil and political subject, one might say; it is not poverty as the stigma of *inequality* that is combated, but pauperism understood as a cluster of behaviours, a carrier of *difference*. (Procacci, 1991, p. 164)

Het studieveld en de interventies van de sociale economie richten zich specifiek tot het domein tussen het publieke en het private.

work and even when he or she is most productive, because the capitalist process of production always alienates ability from the worker.’ (Ibid., p. 14). ‘If there is something specific about pauperism in Capital, it is its resistance to be classified as a discrete group. (...) The groups (...) represent not discrete identity categories but, instead, moments in the process of inclusion/exclusion and disabling/potentialization.’ (Ibid., p. 16)

'These relations between moral facts, or institutions, and industrial facts or the growth of labour, are what is most important in the study of social economy.' Its true object will thus be 'knowledge of all the means of order and harmony which found and maintain this public prosperity, for which wealth is one of the resources, but is ultimately only one of the elements'; the problem then that of treating 'moral well-being, of order, and material well-being, or comfort, as inseparable'. (citaten uit De l'enseignement de l'économie politique, 1833 in Procacci, 1991, p. 157)

Het goed geïntegreerde, biologisch en economisch productieve individu wordt gedefinieerd als 'normaal' (McGushin, 2005, p. 124). 'Normaal' krijgt ook een betekenis m.b.t. de relatie die iemand met anderen heeft en met zichzelf, het krijgt sociale, psychologische, morele en geneeskundige betekenissen die beginnen te overlappen en op een gegeven moment nog moeilijk uit elkaar zijn te halen. 'Het normale verschijnt', schrijven Masschelein & Simons,(2003a, p. 92), 'wanneer niet de menselijke natuur, maar de populatie als uitgangspunt wordt genomen. (...) Individualiteit verschijnt doorheen het collectieve niveau van de populatie of meer algemeen doorheen het sociale.'

In de sociale economie ent moraliteit zich op economie (Procacci, 1991, p. 157). Het morele element bij uitstek is orde: zonder orde is er volgens de sociale economen van die tijd immers geen vrijheid mogelijk. 'Pauperisme' is het verzamelwoord voor alle bedreigingen van deze orde. (Procacci, 1991, p. 158).

De bedreiging neemt verschillende vormen aan.

- Pauperisme is *mobilititeit* zoals die bij uitstek tot uiting komt in de figuur van de vagebond. Mobilititeit is afwijkend, omdat de economie nood heeft aan min of meer vaste concentraties van bewoners. (Procacci, 1991, p. 161) Maar ook concentraties van armen vormen een bedreiging. 'Nineteenth-century thought was haunted by the spectre of the crowd, the mob, the mass, the riot, the multiplication of forces of rebellion which could be brought into being by the concentration of persons in space.' (Rose, 2008, p. 72)
- Pauperisme wordt ervaren als *promiscuïteit*. 'Indecipherable couplings, difficult to use as cohesive supports for the social fabric; spontaneous solidarities which elude 'legal' or 'contractual' definition, evading any attempt to orientate them towards the goal of the social project' (Procacci, 1991, p. 161).
- Pauperisme verwijst naar een specifiek soort *onafhankelijkheid*. Paupers weigeren zich te schikken naar de 'organische', 'natuurlijke' relaties van onderwerping. 'Behoeft' als een bindend element van sociale cohesie in de 'natuurlijke' samenleving wordt door de paupers verworpen. De sociale relaties die zich wel tussen paupers vormen worden verworpen, omdat ze de 'vrije' circulatie van individuen op de arbeidsmarkt zouden verhinderen. (Ibid., p. 161).

Ervaring aan de grens

- Pauperisme is zowel een vorm van *zorgeloosheid* als van (overdreven) *soberheid*. Van paupers wordt beweerd dat ze enkel in het heden leven (in tegenstelling tot de ‘geciviliseerde’ mens die rekening houdt met de toekomst) en niet sparen. Tegelijkertijd stelt ook soberheid van armen een probleem. ‘The poor represent a refusal of the expansion of ‘needs’, an insensibility to their inexhaustible solicitations, to the never fully slackening mainspring of well-being’ (Procacci, 1991, p. 162).
- Pauperisme verwijst bovendien naar *onwetendheid* en *ongehoorzaamheid*, twee kenmerken die samen worden gedacht. ‘Als er meer leerkrachten zijn, is er minder nood aan politie, meer scholen betekent minder gevangnissen’ (*Politique des intérêts*, 1834, geciteerd in Procacci, 1991, p. 162). Onwetendheid is een obstakel voor de deelname aan het arbeidsproces, maar de onwetendheid die bekritiseerd wordt is vooral een onwetendheid over de eigen plichten. Het is die onwetendheid, schrijven sociale economen, die de arrogantie van hun eisen verklaart en de verwerping van de politieke macht. Het is onwetendheid die leidt tot een (vals) geloof in politieke strijd als instrument voor de verandering van de eigen situatie (Ibid.).

Het ‘pauperisme’ dwingt de liberale bestuurskunst tot de erkenning van de grenzen aan de ‘zelfregulering’ van de samenleving. In *The Constitution of Poverty* argumenteert Mitchell Dean (1991) dat het antwoord van de liberale bestuurskunst op (haar constructie van) het pauperisme niet alleen een beslissende wending geeft aan het beleid t.a.v. armen. Het is bovendien een cruciaal element in het ontstaan van het ‘sociale’ in al haar gedaanten (Hogan, 1992, p. 171).

6.4. De uitvinding van het sociale

‘Pauperism and political economy together form part of an indivisible whole: the discovery of society’ (Polanyi, geciteerd in Dean, 1991, p. 1).

It is along the same line that the points of authoritarianism, the points of reform, the points of resistance and revolution, came face to face around this new stake, ‘the social’ (Gilles Deleuze, geciteerd in Cruikshank, 1999, p. 43)

... the social is an effect rather than a cause; it can exist only insofar as it is continually brought into being. (Cruikshank, 1999, p. 45)

Hoe komt het dat wij onszelf op een gegeven moment zijn gaan beschouwen als leden van enigszins onbepaalde entiteiten die we 'samenleving', 'gemeenschap' of 'natie' noemen? (Burchell, 1991, p. 120). Volgens Foucault moeten we de herkomst daarvan traceren in een bestuurlijke technologie eerder dan in filosofische ideeën (Foucault & Sennelart, 2004, p. 299) of in het ontstaan van een sociale wetenschap (die weliswaar elkaar beïnvloeden als een vorm van *pouvoir-savoir*). Het onderscheid dat tussen 'samenleving' en (politieke) 'staat' functioneert immers als een schema dat de uitvoering van politieke macht mee vorm geeft. Met de constructie van de 'samenleving' construeert de liberale bestuurskunst een domein dat als een soort interface functioneert tussen een (onvermijdelijk beperkte) politieke macht en alles wat voortdurend buiten het bereik blijft van die politieke macht. Daardoor ontstaat een soort experimenteerruimte, stelt Foucault, om de aangepaste technieken te vinden voor een politiek beleid dat zich oriënteert op het probleem van 'zekerheid' (Burchell, 1991, p. 141).

Het 'sociale' heeft een wat merkwaardig statuut binnen de liberale bestuurskunst. Het is een concept dat niet intrinsiek verbonden is aan de rationaliteit van het liberalisme als politieke ideologie, maar dat er tegelijkertijd ook niet mee in tegenspraak is. Het is een containerterm voor een serie oplossingen (sociale instituties zoals sociale zekerheid of sociaal werk, sociale wetgeving, een variëteit aan sociale actoren gaande van schoolmeesters tot huisartsen) voor problemen die optreden binnen de liberale bestuurskunst (de 'sociale kwestie') die met elkaar gemeen hebben dat ze de 'publieke' en de 'private' sfeer met elkaar verbinden (in een 'middenveld'), maar in die verbinding de constructie van een 'publieke' en een 'private' sfeer behouden. Tegelijkertijd dwingt het thema van het 'sociale' de liberale bestuurskunst tot een voortdurende herformulering van haar eigen uitgangspunten (Dean, 2007, p. 53). Het thema van de 'samenleving' legitimeert aanvankelijk de zelfbeperking van politieke interventies. Maar onder invloed van de opkomende conflicten n.a.v. de 'sociale kwestie' en de kritiek t.a.v. eerdere vormen van het liberalisme zal het 'sociale' in latere stadia eerder leiden tot een uitbreiding van overheidsinterventies om uiteindelijk uit te monden in het ideaal van de 'welvaartstaat'.

De civiele maatschappij

La société civile, qu'est ce que c'est? Eh bien, je crois que la notion de société civile, l'analyse de la société civile, l'ensemble des objets ou éléments que l'on fait apparaître dans le cadre de cette notion de société civile, tout cela c'est, en somme, une tentative pour répondre à la question que je viens d'évoquer : comment gouverner, selon des règles de droit, un espace de souveraineté qui a le malheur ou l'avantage (...) d'être peuplé par des sujets économiques ? (Foucault & Sennelart, 2004, p. 299)

Ervaring aan de grens

In de loop van de 18^e eeuw wint de gedachte veld van een onherleidbare individualiteit. In *A Treatise of Human Nature* (1739-1740) beschrijft de filosoof Hume onze 'passies' als de drijfveren voor ons individueel handelen. Die gedachte wordt geïncorporeerd in de 'ontdekking' van de economie als zelfstandig domein. De *homo oeconomicus* is iemand die enkel zijn *individueel* belang nastreeft, 'the atomic particularity' (Burchell, 1991, p. 133). Het belang dat we als individu nastreven is de uitdrukking van onze niet te herleiden individuele passies. Het kan niet herleid worden tot iets rationeels of tot transcendente morele principes. Die opvatting introduceert een identiteit die fundamenteel verschilt van de *homo legalis* ('de burger') die een onderwerping veronderstelt aan een gemeenschappelijk wetgevend kader. In de traditionele contracttheorieën deed men afstand van een aantal 'natuurlijke' rechten in ruil voor de bescherming van een aantal andere rechten. In de logica van individueel handelen, gedreven worden door hoogst persoonlijke gevoelens en voorkeuren, is zo een uitwisseling ondenkbaar. 'Individuals are never required to relinquish their interests, but only to adjust them to each other so that they concur in some system of conduct and behaviour - *the better to satisfy them.*' (Burchell, 1991, p. 131)

De vroege liberale bestuurskunst worstelt met het verzoenen van deze twee radicaal verschillende logica's: de erkenning van de individualiteit van economische subjecten enerzijds, de totaliserende eenheid van een politieke staat (Burchell, 1991, p. 137) en haar wetgeving anderzijds. Het komt er dus op aan onze 'economische' subjectiviteit te cultiveren op een manier die consistent is met onze subjectiviteit als politieke 'burger' met gemeenschappelijke rechten en plichten. Een oplossing voor dat probleem werd gevonden in de notie 'burgersamenleving': de constructie van een domein waarin onze verschillende vormen van subjectiviteit een plaats vinden en waarin de uitwisseling tot stand komt tussen het 'publieke' en het 'private' (Dean, 2007, pp. 123-126).

In het *Essay on the History of Civil Society* van Adam Ferguson uit 1767 vindt Foucault vier kenmerken van deze 'civiele samenleving' (Foucault & Sennelart, 2004, pp. 302-311).

- De samenleving moet niet gevestigd worden. Ze bestaat al, ze is een '*natuurlijke*' historische constante, die niet eerst in de vorm van een maatschappelijk contract geïnstalleerd moet worden.
- De samenleving zorgt voor een vorm van *sociale cohesie* tussen individuen: ze zorgt voor een soort synthese die niet ontstaat door één of andere vorm van sociaal contract, maar door het samenspel van individuele behoeften en activiteiten in de sociale sfeer zelf. In feite moet de overheid in deze opvatting niet langer voorzien in het probleem van orde en samenhang. 'When society itself becomes a kind of naturalized reality, order is transformed into questions of social solidarity, social reproduction and social structure' (Dean, 2007, p. 125).

- De samenleving vormt als 'natuurlijk' gegeven ook de *matrijs voor de politieke organisatie*. Binnen de burgerlijke samenleving komt een spontane machtsvorming tot stand: ongelijkheid en verschillen in posities zijn deel van dit 'natuurlijk' gegeven (Dean, 2007, p. 124; Procacci, 1991, p. 159). In dit schema wordt ook de politieke macht gedacht in relatie tot de 'spontaan' ontwikkelde relaties van gezag en volgzzaamheid die in de samenleving al tot stand komen in de wisselwerking tussen economisch eigenbelang en sympathieën t.a.v. onze naasten. Binnen de liberale bestaanskunst komt het er m.a.w. op aan het spontane, automatische functioneren van de samenleving te verzekeren (Burchell, 1991, p. 140).
- De samenleving wordt gedacht als een op zichzelf staande entiteit, maar de eenheid in die entiteit staat voortdurend op het spel. Het gaat immers over een complex domein waarin het eigenbelang voortdurend in spanning dreigt te staan met niet-economische gehechtheid aan onze naasten, en waarin egoïsme vermengd wordt met een beperkt altruïsme. Het is een domein van cohesie en solidariteit, maar ook van ontbinding (Dean, 2007, p. 125). De spanning tussen sociale cohesie en eigenbelang bepaalt de dynamiek van de samenleving.

Van zelfbeperking naar bestuur in naam van het sociale

In de vroege liberale bestuurskunst functioneert de 'civiele samenleving' als een grens voor politiek optreden. Het onderscheid tussen de liberale bestuurskunst en de *raison d'état* wordt net gebaseerd op de notie van de 'samenleving'. De staat moet zoveel mogelijk bewaken dat de 'samenleving' zelf haar eigen wetmatigheden kan volgen. De 'samenleving' is dus niet langer toegankelijk voor de bepalingen van de *police* (Dean, 2007, p. 164). In de 2e helft van de 19e eeuw en het begin van de 20e eeuw wordt de initiële idee van een 'civiele samenleving' grondig getransformeerd⁵¹ tot een 'bestuur in naam van het sociale' (Dean, 2007, pp. 127-130; Donzelot, 1991; Simons, 2003, pp. 162-173). Eerder dan als een grens zal de 'samenleving' gaan functioneren als een legitimatie voor politiek optreden in sferen die in de vroege liberale bestuurskunst net zoveel mogelijk vermeden moesten worden.

In de loop van de 19e eeuw wordt duidelijk dat de strategie van de moralisering t.a.v. het probleem van pauperisme de 'zekerheid' van de 'natuurlijke' economische en sociale processen onvoldoende kan garanderen. Het zijn de jaren van de opkomst van de 'sociale kwestie', opnieuw een verzamelterm voor allerlei fenomenen die de liberale bestuurskunst dwingen⁵² tot nieuwe

⁵¹ De transformatie is geen omkering of ontkenning van vorige ervaringen. 'While all these changes signify ruptures (...) the emphasis is on inversions rather than on reversals or negations.' (Hogan, 1992, p. 172)

⁵² Ook hier gaat het om een circulaire relatie. Het is niet een soort objectieve 'sociale kwestie' of het 'pauperisme' als een eigen realiteit die de liberale bestuurskunst van buitenaf dwingt tot hervorming. De problematisering van de 'sociale kwestie' en van armoede als pauperisme gebeurt in de wisselwerking *pouvoir-savoir*. Een transformatie van manieren van theoretiseren en classificeren gebeurt in een wisselwerking met nieuwe vormen van administratief beheer, vormen van disciplineren, enz.

Ervaring aan de grens

strategieën: het probleem van de kinderarbeid en na de afschaffing daarvan het open terrein van de opvoeding en onderwijs aan kinderen, het probleem van huiselijke en stedelijke hygiëne en de woonsituatie van de stedelijke massa, de positie van vrouwen in hun afhankelijkheid van hun mannen, maar ook als steunfiguren voor de realisatie van medische en opvoedkundige normen, ... (Dean, 2007, p. 127). De 'uitvinding' van de 'samenleving als één geheel' maakt het mogelijk een diversiteit aan 'oplossingen' met elkaar te verbinden en zal later ook dienen als legitimatie voor het bestuur in naam van het sociale.

De vroeg liberale invulling van de 'rechten' komt onder druk te staan. In die opvatting is het recht een instrument om te verhinderen dat mensen elkaars vrijheid inperken.

Het recht in positieve termen vastleggen, dat wil zeggen vastleggen wat mensen moeten doen of hoe ze hun vrijheid moeten gebruiken, is in liberaal opzicht problematisch. In die zin is een soort 'recht op ondersteuning' (voor de armen) in deze configuratie (...) een *contradictio in terminis*. (Simons, 2003, pp. 152-153)

In juridisch opzicht is iedereen (althans het mannelijk volwassen deel van de bevolking) gelijk, een gelijkheid die bijvoorbeeld tot uiting zal komen in stemrecht. Maar de juridische 'gelijkheid' staat in schril contrast met de sociale ongelijkheid tussen armen en rijken. De spanning tussen de 'klassen' zal leiden tot nieuwe interpretaties over de toepassing van de 'rechten' met voor- en tegenstanders van een recht in positieve termen, m.a.w. een recht dat door de staat wordt afgedwongen. In de Franse Republiek leidt de discussie tot de revolutie van 1848.

The proclamation of rights had been expected to put an end to despotism and install a reign of harmony. (...) Thus the political sovereignty of all men through Universal (male) suffrage was proclaimed along with what seemed to be the natural correlate of this right, the means to make it effective: the right to work. This proclamation was in February 1848. In June of the same year there broke out the most savage civil war France had known since the Wars of Religion. The conflict was between those who expected the state to decree measures in accordance with the proclamation of the right to work, and to intervene to ensure that society conformed to this right, and those who expected from the Republic a reduction of state intervention in society, which they regarded as a continuation of the old despotism. (Donzelot, 1991, pp. 170-171)

De strategische oplossing voor de verzoening van onverzoenbare tegenstellingen wordt gezocht in twee bewegingen die de herkomst vormen van de bouwstenen van de welvaartstaat⁵³ (Donzelot, 1991, p. 171):

- de introductie van de notie 'solidariteit', en

⁵³ ... 'the welfare state', which was more an ethos or an ethical ideal than a set of completed or established institutions.' (Dean, 2007, p. 129)

- een verschuiving van een discours van tegengestelde rechten naar een homogene taal van de statistiek (Ibid., p. 171).

Solidariteit en het bestuur in naam van het sociale

De mogelijkheid om binnen de 'samenleving' een heterogeniteit van onderlinge relaties toch met elkaar in verbinding te brengen, wordt vergemakkelijkt door de 'samenleving' niet langer te beschouwen als een verzameling van individuen, maar als een entiteit op zichzelf. Ook hier gaat die 'ontdekking' gepaard met de opkomst van een nieuw soort weten: zoals de demografie wetmatigheden ontdekt in de bevolkingsevolutie die individuele keuzes overstijgen, zo ontdekt de sociologie wetmatigheden die niet reduceerbaar zijn tot de keuzes of de acties van de leden van die bevolking.⁵⁴

In 1893 formuleert de socioloog Emile Durkheim de notie '*solidariteit*' als de lijm die de samenleving bij elkaar kan houden (De Wit, 1999, pp. 21-22; Simons, 2003, pp. 162-163). Durkheim maakt een onderscheid tussen twee vormen van solidariteit. 'Mechanische solidariteit' baseert zich op een sterke mate van identificatie met elkaar in premoderne samenlevingen (een 'collectief bewustzijn'). Een toenemende arbeidsdeling leidt tot een grotere individualiteit en een afname van de identificatie met elkaar. Tegelijkertijd ontstaat een nieuw soort afhankelijkheid van elkaar doordat mensen van elkaar afhankelijk worden voor het vervullen van verschillende taken. Dat geeft aanleiding tot de 'organische solidariteit'. Durkheim beklemtoont dat we nochtans ook nog een vorm van mechanische solidariteit nodig blijven hebben: we hebben nood aan een minimum aan gemeenschappelijke waarden en normen. Durkheims verwijzing naar de onderlinge afhankelijkheid van individuen binnen dezelfde samenleving legitimeert een bestuurstechnologie die het 'sociale' centraal stelt. In naam van de organische solidariteit –die bevorderd moet worden, bijvoorbeeld via educatie- kan de politieke overheid nu optreden in domeinen die voor het vroege liberale bestuursmodel taboe waren. Ze maakt nieuwe vormen van interventies mogelijk in het gezinsleven en de fabrieken, wat voorheen als privédomein werd beschouwd. Rond de eeuwwisseling werd het daardoor bijvoorbeeld mogelijk de schoolplicht, de wetgeving op de bescherming van minderjarigen of wetgeving m.b.t. echtscheiding tot stand te brengen (Donzelot, 1991, p. 172), maar uiteraard ook de constructie van een sociale wetgeving (Simons, 2003, p. 170). In de loop van de 20e eeuw blijft het bestuur 'in naam van het sociale' voor uiteenlopende politieke rationaliteiten het referentiepunt. 'The social became a kind of *a priori* of political thought: order would have to be social or it would

⁵⁴ Sociale feiten moeten niet op het niveau van individuen verklaard worden, luidt één van de basisbeginselen die Durkheim formuleerde voor de nieuwe wetenschap van de sociologie. Zijn voorbeeld bij uitstek is het voorkomen van zelfmoord als een 'sociaal gegeven'. Zelfmoord verschijnt op het eerste gezicht als een van de meest private keuzes die een individu kan maken. Toch 'ontdekt' Durkheim (1897) regelmatigigheden in het voorkomen van zelfmoord. Die regelmatigheden zijn ongekend door het individu in kwestie, omdat ze enkel observeerbaar zijn op het niveau van de populatie (Dean, 2007, p. 125)

Ervaring aan de grens

cease to exist' (Rose, 1996a, pp. 329-330). Het bestuur 'in naam van het sociale' doet beroep op een heterogeniteit van nieuwe deskundigen: statistici, huisdokters, sociaal werkers, politieofficieren, kinderpsychologen, ambtenaren, enz. Nieuwe instituties ontstaan of oude worden hervormd zoals publieke scholen, jeugdrechtbanken, werkloosheidsbegeleiding of vormen van gezinsondersteuning. Die verschillende actoren en autoriteiten vertonen niet noodzakelijk een eenheid of een interne coherentie. Wat hen verbindt is een gemeenschappelijke woordenschat die verwijst naar het 'sociale'.

This vocabulary sought to discover the means of translating the particular, the personal and the private into the general, the public and the social. It sought to locate the law, and the juridical subject of right and responsibility, as but one region within the wider, concrete and more fundamental evolution of society (Dean, 2007, p. 129)

Het 'sociale' functioneert m.a.w. op een gelijkaardige manier als 'seksualiteit', 'delinquentie' en 'waanzin' in het werk van Foucault (en 'armoede' in dit hoofdstuk).⁵⁵

'The social' (...) does not represent an eternal existential sphere of human sociality. Rather, within a limited geographical and temporal field, it sets the terms for the way in which human intellectual, political and moral authorities, in certain places and contexts, thought about and acted upon their collective experience. (Rose, 1996a, p. 329)

De verwijzing naar 'solidariteit' vervolledigt de transformatie van de 'civiele samenleving' uit de vroeg liberale bestuurskunst naar de 'samenleving' als een zelfstandig domein *sui generis* (Rose, 1996a, p. 329; Simons, 2003, p. 164). De 'civiele samenleving' werd voorgesteld als een optelsom van individuele subjecten (in juridische of economische zin). De 'samenleving' of het 'sociale' wordt in al haar heterogeniteit beleefd als een eigen realiteit die individuen in een totaliteit verbindt door de banden van de 'solidariteit'. De staat werpt zich op als de beschermer van de samenleving, onder meer voor individuen die de maatschappelijke orde in gevaar brengen: zoals de 'paupers' en andere 'gevaarlijke individuen'. Ook de welvaartstaat blijft besturen in naam van de vrijheid. Maar tegelijkertijd zal ze, in naam van het sociale, de uitwassen van de economie onder controle proberen houden.

By breaking down antagonistic attitudes, it [*l'État providence*] aims at the gradual realization of a consensus society, which will satisfy the demands of democracy as much as those of socialism:

⁵⁵ Zie een al eerder vermeld citaat van Foucault: 'De problematisering is een 'antwoord' op een concrete situatie die echt bestaat. (...) Een problematisering is altijd een soort creatie, maar dan wel een die niet noodzakelijk uit een bepaalde situatie volgt. Een gegeven problematisering kan alleen begrepen worden als antwoord dat zich aandient als reactie op een concreet en specifiek aspect van de wereld. (Foucault, 2004b, pp. 141-142)

- (a) By enlarging opportunities, by the social promotion of the individual, it acts as a force for emancipation, and creates freedom.
- (b) By reducing risks, by the promotion of the social and the corresponding limitation of the irrationalities of the economic, it acts as a force for socialization, and creates collective security. (Donzelot, 1991, p. 174)

De verwijzing naar 'solidariteit' maakt het mogelijk om het probleem van de politieke soevereiniteit –die een kwestie wordt van vertegenwoordiging- los te koppelen van het besturen zelf. Besturen wordt een technische aangelegenheid die in de 20^e eeuw zal uitgroeien tot een quasi bureaucratische vorm van bestuur (die op zijn beurt voorwerp wordt van de kritiek van het neoliberalisme). De limieten van dit bestuur blijven gevat in de logica van de liberale bestuurskunst. De politieke overheid stelt zich *buiten* de samenleving. 'To govern an already existing society, government had to become the art of governing indirectly' (Cruikshank, 1999, p. 45). Ze bewaakt de vooruitgang van die samenleving die gedacht wordt als een realiteit met eigen wetmatigheden. Het gevolg daarvan is een forse beperking van 'politiek' handelen.

In de sociale staat zijn problemen van de arbeider [en bij uitbreiding: van de arme] niet langer politieke problemen –in de betekenis dat ze de bestuursvorm in vraag kunnen stellen- maar sociale problemen. Begrippen als 'strijd' en 'nederlaag' –en andere revolutionaire termen- hebben steeds minder betekenis voor een bestuur in naam van de solidariteit en consensus. (...) We moeten om die reden beklemtonen dat het bestuur in naam van het sociale –en met name de sociale rechten- een strategische configuratie is die zich kenmerkt door een '*depolitisering*' (Simons, 2003, p. 165, mijn cursivering)

De 'samenleving' als een realiteit die het individuele overstijgt, maakt ook de ontwikkeling van nieuwe technologieën mogelijk, zoals de verzekering en in het verlengde daarvan de sociale zekerheid. In navolging van Ewald (1991) wijst Maarten Simons erop dat de 'verzekering' een nieuw type objectiviteit in het leven roept (2003, pp. 165-168). We verzekeren ons tegen 'risico's', maar die 'risico's' verwijzen niet langer naar subjectieve ervaringen. Het is niet langer een individuele fout. Een risico is berekenbaar. Een risico is bovendien collectief, het is een kans dat iets zich voordoet op het niveau van de populatie. Dat roept een nieuw soort individualiteit in het leven. Een verzekering beantwoordt niet langer aan 'rechtvaardigheid' in de klassieke liberale betekenis van het woord (waarbij een individuele verantwoordelijkheid wordt aangesproken), maar verwijst naar de verdeling van lasten op een risico over een hele populatie. De verzekering is in dat opzicht een morele technologie. Ze vraagt ons onze toekomst te berekenen: 'mathematizing one's commitments' (Ewald, 1991, p. 207).

Normalisering

Ervaring aan de grens

De spanning die wordt opgeroepen door verschillende interpretaties van het concept 'rechten' uit de vroeg liberale bestuurskunst wordt volgens Donzelot opgevangen door een homogeniserend en normaliserend gebruik van statistiek. De herkomst van deze *pouvoir-savoir* vindt Ian Hacking in de 'moral science' in de tweede helft van de 18^e eeuw.

The fundamental principle of the original moral sciences was the Benthamite one: the greatest happiness to the greatest number. It was necessary to count men and women and to measure not so much their happiness as their unhappiness: their morality, their criminality, their prostitution, their divorces, their hygiene, their rate of conviction in the courts. With the advent of laws of statistics one would find the law of love, or if not that, at least the regularities about deviancy. (Hacking, 1991, p. 194)

De inzet van deze wetenschap was m.a.w. het ontdekken van een orde op het vlak van de moraliteit. Het werk van Quételet leidt tot een beslissende wending van de 'morele wetenschap'. Quételet past de kansberekening toe op de samenleving. Zijn 'sociale fysica' gaat niet langer uit van een individuele natuur, maar van de mens als deel van de soort. Het is op dit niveau dat gezocht wordt naar wetmatigheden. In deze context verschijnt de 'gemiddelde mens'. Dat is 'weliswaar een fictief wezen, maar maakt duidelijk dat elke mens deel uitmaakt van een geheel dat zijn eigen wetmatigheid kent' (Simons, 2003, p. 157). Omdat de 'sociale fysica' een vorm is van een morele wetenschap wordt dat gemiddelde vervolgens getransformeerd tot een norm: 'het gemiddelde geeft niet alleen aan wat normaal is, maar ook wat goed is' (Ibid., p. 158). 'Civilisering' betekent bij Quételet 'dat de 'limieten' van de normale verdeling kleiner worden, en alles dus normaler en beter wordt' (Ibid.), afwijkingen worden begrepen als 'pathologisch'.

Meer algemeen wordt het mogelijk om te spreken over wat normaal is (in de dubbele betekenis) in een samenleving, en krijgen onze eigenschappen (...) een sociale dimensie: wij kunnen ons vergelijken met anderen, en door deze vergelijking kunnen we afwijkingen begrijpen als een teken van abnormaliteit of genialiteit. (Simons, 2003, p. 161)

'Normaal' krijgt ook een betekenis m.b.t. de relatie die iemand met anderen heeft en met zichzelf, het krijgt sociale, psychologische, morele en geneeskundige betekenissen die beginnen te overlappen en op een gegeven moment nog moeilijk uit elkaar zijn te halen.

Normality was natural, but those who were to be civilized would have to achieve normality through working on themselves, controlling their impulses in everyday conduct and habits, inculcating norms of conduct into their children, under the guidance of others.(...) In the process, free individuals become governable –in a range of different ways with varying consequences- as normal subjects. (Rose, 2008, p. 76)

Het 'pathologisch' maken van afwijkingen leidt in de 2^e helft van de 19^e eeuw tot een verharding van de scheiding tussen 'inzetbare' armen en paupers. In het begin van de eeuw worden de demoraliserende effecten van het pauperisme nog beschreven naar het model van een voortschrijdende epidemie, inclusief 'the fear that the absence of responsible autonomy could spread to ever-larger sections of the population' (Dean, 1992, p. 138). Het kwam er dan op aan preventief op te treden t.a.v. van de condities die de 'ziekte' verder konden verspreiden, condities die gedefinieerd werden als moreel, lichamelijk (hygiënische maatregelen) en sociaal. Maar tegen het eind van de 19^e eeuw wordt het thema hoe langer hoe meer gepresenteerd in termen van 'degeneratie'. Die 'afwijking' wordt door Galton op een gegeven moment zelfs geformuleerd als een erfelijke afwijking.

The deleterious effects of social ills upon the population were not simply those that stemmed from the struggle for subsistence, as with Malthus, but those that stemmed from the limitation of the population and its effects upon the variation and selection of characteristics. Thus the decline of the birth rate at the end of the nineteenth century could be explained by the limitation of family size among the upper part of the nation, i.e. by the fit, the prudent, the well-off and the healthy. This gave the poor, the ill educated, the unfit, and the physically and mentally feeble, a reproductive advantage. (Dean, 2007, p. 137)

De eugenetische presentatie van het thema van 'degeneratie', stelt Dean (2007, p. 138), kan niet langer beschouwd worden als een vorm van liberale bestuurskunst. Ze presenteert een nieuwe transformatie van biopolitiek die in het begin van de 20^e eeuw tot nieuwe vormen van (liberale) kritiek zal leiden.

6.5. Help de armen zichzelf te helpen

... the social interventionism characteristic of the mid- and late-19th century was not in contradiction with or even external to economic liberalism. Rather, just as the liberal myth of bio-economic laws governing population and wages concealed the seldom acknowledged fact that state intervention was absolutely necessary (...) so too the liberal idea of the autonomous working-class family 'naturally' reproducing itself and its discipline masked an anxiety about the production of the social/moral preconditions of capitalist accumulation. The liberal capitalist state is supposed to respect privacy and not interfere in the economic, reproductive, or moral decisions of workers: but from 19th century liberalism to today's social democracies, one can detect among ruling classes a profound uneasiness about the ability of the working class to reliably reproduce disciplined young workers, self-sacrificing poor mothers, and all the other identities making up what I call *the moral capital of the poor*. (Valverde, 1992, p. 215, mijn cursivering)

The social is 'a hybrid domain made consistent not with its institutions but by its techniques. (Cruikshank, 1999, p. 7)

Ervaring aan de grens

Besturen in naam van het sociale is geen 'uitvinding' van een overheid die zo probeert greep te krijgen op haar inwoners (zoals in de *raison d'état*). Het 'sociale' is in eerste instantie eerder de verzamelnaam voor allerlei technieken die proberen de liberale bestuurskunst toe te passen op het probleem van het pauperisme. Materiële voorbeelden van het vorm geven aan het abstracte begrip van het 'sociale' vinden Cruikshank (1999, pp. 43-66) en Villadsen (2007) in de hervormingen van de filantropie uit het Victoriaanse tijdperk. Ze illustreren bij uitstek de liberale bestuurskunst als een voortdurend balanceren tussen 'vrijheid' en 'zekerheid' (waarbij 'zekerheid' gevonden wordt in een morele en sociale orde).

Against the grain of totalizing histories of social control and the liberal presumption of voluntarism, I argue that the abstraction 'society as a whole' signals a mode of politics that is always in doubt, a politics that is best expressed by oxymora such as voluntary servitude, regulated freedom, and involuntary accord. My aim is to introduce (...) a conception of the social neither as the domain of autonomy and unforced association (civil society) nor as the space of domination (social control). Each of these two interpretations of the social tends to situate the sources of citizenship outside the political, whereas I attempt to resituate politics on the level at which citizens are constituted as free and politically active subjects. (Cruikshank, 1999, p. 44)

Het gaat over technieken die de belangen van het individu in overeenstemming brengen met die van de samenleving. Tegelijkertijd zijn het technieken die vrijwilligheid combineren met morele dwang (Cruikshank, 1999, p. 48).

De hervorming van de filantropie heeft als belangrijk principe: 'geef liever advies dan geld'. Materiële tussenkomst werd beschouwd als nutteloos of moreel schadelijk als de arme niet in staat was er op een gepaste manier mee om te gaan (Villadsen, 2007, p. 315). Filantropie als technologie van de liberale bestuurskunst heeft als essentie paupers te begeleiden in een innerlijke verandering zonder dwang op te leggen, om m.a.w. op een 'vrije' manier van paupers armen te maken. Het is merkwaardig hoe 'hedendaags' sommige van de gebruikte argumenten klinken. Zo hedendaags dat Villadsen (2007) het huidige discours t.a.v. armen (in Denemarken) analyseert als 'neo-filantropie'.

De morele gemeenschap

In de loop van de 2^e helft van de 19^e eeuw komt een beweging op gang die zich afzet tegen de toenmalige opvang van armen die getekend werd door (christelijke) liefdadigheid en/of dwang en opsluiting in de Armenhuizen. De hervormers van de filantropie bekritisieren het geven van aalmoezen als te willekeurig: de caritatieve hulpverlening hield geen rekening met allerlei schadelijke gevolgen. Geld kwam in de handen terecht van de verkeerde personen en veroorzaakte bovendien allerlei vormen van morele corruptie. (Villadsen, 2007, pp. 312-313) Liefdadigheid, houdt Octavia Hill de 'bezoekers van de armen' voor, bevestigt alleen maar de afhankelijkheid van armen

t.o.v. rijken. Een afhankelijkheid die niet alleen van financiële aard is. Een essentieel verschil tussen 'goede' en 'slechte' filantropie is volgens Hill de motivatie van waaruit 'hulp' wordt geboden. Aalmoezen uitdelen uit christelijke plicht (zie 'armoede als religieuze ervaring') is een motivatie die vertrekt vanuit de rijke weldoener. Ze ritualiseert de bestaande orde en bevestigt de ongelijkheid, met als onbedoeld effect de blijvende afhankelijkheid van de armen. (Cruikshank, 1999, p. 48)

Dwang en opsluiting aan de andere kant hebben ook een contraproductief effect. De samenleving heeft nood aan 'vrije' en 'zelfverantwoordelijke' individuen, hoe kon dat bereikt worden via dwangarbeid en gevangenschap? Dwang heeft een negatieve invloed op het gevoel van zelfwaarde van elk individu, dus hoe zouden armen dan nog als onafhankelijke werkers de armenhuizen kunnen verlaten? Preventie is het nieuwe sleutelwoord: de samenleving moest armen ondersteunen om te voorkomen dat het armenhuis nog de enige oplossing is. Nieuwe, meer pragmatische, technieken zijn nodig om de arme te vormen tot een individu dat in staat is tot economisch individualisme en verantwoord burgerschap. De filantropie richt zich vooral op langetermijneffecten die verbonden worden aan het kweken van morele plichten waardoor armen hun handelen afstemmen op hun toekomst. (Villadsen, 2007, p. 313)

In diezelfde periode bedreigt het pauperisme de sociale cohesie in de samenleving. De debatten over een oplossing voor de 'sociale gevaren' worden volgen Villadsen gedomineerd door twee posities. Socialisten willen armoede te lijf gaan via collectivisering en staatsinterventies in de economie. Liberalen en conservatieven vertrouwen op de 'natuurlijke' mechanismen van de markt die in aanvulling met de liefdadigheid armoede wel zouden verminderen. De filantropie neemt in dit debat een soort middenpositie in.

The solution was neither to create a state-governed or a market-based community, but to establish a moral community, i.e. a community where a set of collective moral standards and community obligations knitted individuals together. (...) For the philanthropists, therefore, the privileged means of social integration was 'spiritual nourishment', not social rights or market exchanges. (Villadsen, 2007, p. 314)

Een centrale techniek in de filantropie (in de grote steden) zijn de 'bezoekers van de armen'. Hun taak bestaat er niet alleen in ondersteuning te bieden aan de huishoudens, maar ook om een gedetailleerd verslag te maken van de persoonlijkheid van de arme. De 'bezoekers van de armen' (vrijwilligers) werden onderricht in methoden van huisbezoek, in principes van counseling en het opstellen van contractuele afspraken, maar ook in het vinden van manieren om de 'essentiële menselijkheid' terug te vinden in de personen met wie ze te maken kregen. Volgens Villadsen combineren ze op die manier drie rollen in dezelfde persoon:

Ervaring aan de grens

- De rol van *bemiddelaar* tussen de verschillende klassen. T.a.v. de buitenwereld beschrijven ze de essentiële menselijkheid van de arme, bij de armen zelf proberen ze de 'betere kant' van de arme aan te spreken door het gevoel van zelfwaarde te verhogen en morele normen te ontwikkelen.
- De rol van *rechter*. Op basis van de huisbezoeken gaan de bezoekers op zoek naar zichtbare tekenen van moraliteit (af te leiden aan de mate van orde en netheid) waardoor ook het onderscheid gemaakt wordt tussen armen die ondersteuning waard waren en diegenen die als niet meer te redden worden beschouwd.
- De rol van *pastorale herder* die de arme begeleidt naar het opnemen van zijn morele verantwoordelijkheden. De meest gepaste methode daarvoor is raad geven aan de huisvrouw m.b.t. sparen en het leiden van een 'moreel huishouden'. (Villadsen, 2007, pp. 314-315)

Zelfhulp

Zelfhulp is een filantropische methode die exemplarisch voor de liberale bestuurskunst (Cruikshank, 1999, p. 48). Het is een methode om het individu instrumenteel te verbinden met de samenleving in haar geheel. Bovendien is het een methode die zowel vrijwillig als afgedwongen genoemd kan worden. (Cruikshank, 1999, p. 48) Armen stimuleren om zichzelf te helpen, is een transformatie van de zelftechnieken uit de antieke oudheid. De 'ethos' is hier 'moraal' geworden. Zichzelf helpen betekent in de eerste plaats een soort moreel bewustzijn ontwikkelen dat sterk verbonden is aan 'de blik naar binnen keren' om meesterschap over zichzelf te ontwikkelen. (Villadsen, 2007, p. 315). Maar het einddoel van de zelfbeschouwing is vooraf gedefinieerd in termen van de integratie in de samenleving als economisch verantwoordelijk individu en 'goede' burger.

Zelfhulp bevorderen voorkomt de weerstand van de arme t.a.v. de middenklasse bezoekers, hield Octavia Hill de 'bezoekers van de armen voor'. Het is een middel om ervoor te zorgen dat de bezoeker van een ongewenste indringer transformeert in een goede vriend des huizes. Ze creëert m.a.w. een sociale solidariteit tussen de klassen. (Cruikshank, 1999, pp. 48-49) Dat lukt alleen, vond Hill, wanneer de bezoekers van de armen afstand konden nemen van de oude liefdadigheid.

Those who love the poor and know them individually will [abstain] more and more in the time to come. Rather than giving money or gifts, one must give oneself to the poor. (Octavia Hill, Our common land, geciteerd in Cruikshank, 1999, p. 50)

De concrete methoden om zelfhulp te bevorderen zijn nochtans beladen met straf en dwang. Methodes die Hill bijvoorbeeld aanbeveelt, zijn familieleden verwijderen uit het gezin (bijvoorbeeld een dochter als dienstmeisje uitbesteden) of het gezin naar een goedkopere huisvesting laten verhuizen. De opofferingen die een gezin moet doen, zouden wel begrepen worden als een teken van respect vanwege de bezoekers van de armen en als een aanduiding van hun geloof in de

mogelijkheid en de wil van de armen om zichzelf te helpen. De moeilijkheid die blijft bestaan binnen deze praktische toepassing van de liberale bestuurskunst, bestaat erin dat armen niet gedwongen kunnen worden om zichzelf te helpen.

To get the poor to reason, to think of their long-term interests, and to moralise their actions, one must recruit rather than force them into the activity of helping themselves. (Ibid., p. 49).

De manier bij uitstek om te vermijden dat de hulp van de bezoekers meer kwaad (lees: de afhankelijkheidsrelatie zouden bevorderen) dan goed (lees: integratie van 'antisociale' armen in de samenleving) doen, is volgens Hill dat de bezoekers de armen zo goed mogelijk moesten leren kennen.

Their different circumstances and their characters must be classified and counted. (...) The relationship between those who help and those who are helped to help themselves had to be intimate, and the knowledge derived from that intimacy had to be carefully and faithfully investigated and recorded in case records. (...) Through social investigation, home visiting and surveillance, reformers attempted to reach that delicate balance between governing too little and too much, to govern by maximizing the will of the governed rather than determining it. (Cruikshank, 1999, p. 50)

Hill stelt voor dat de 'case records' door een secretaresse beheerd worden. De taak van de secretaresse bestaat erin om de vrijwilligers die de armen bezoeken voortdurend op de hoogte te houden van de individuele situaties. De secretaresse functioneert als een soort case manager *avant la lettre* die over de individuele cases ook in overleg gaat met alle betrokken actoren (politie, schoolbesturen, enz.) Armen worden continu opgevolgd, ook als er geen hulpvraag (meer) is. 'Prevention soon replaced intervention as the watchword of reform.' (Ibid., p. 51). De kennis over de cases wordt niet alleen voortdurend aangevuld, maar ook indirect gebruikt. Er is zelfs geen hulpvraag meer nodig, aangezien de noden van de armen wel zouden blijken uit de case verslagen.⁵⁶

'Standard of Life'

In haar rol van mediator had de filantropie af te rekenen met weerstanden zowel van de kant van de armen als van de kant van de hogere klassen. Helen Bosanquet (1860-1916), opvolgster van Hill als het hoofd van de Charity Organization Society, wilde de weerstand van de armen doorbreken door hun ongenoegen en 'onverschilligheid' om te buigen naar een vorm van zinvol burgerschap. 'I like to picture humanity as a great army pressing onwards towards an invisible goal, and guided by a

⁵⁶ Octavia Hill zelf vond dat er geen algemene regels bestaan in de hulpverlening. De 'gepaste' hulp kon enkel blijken uit persoonlijke kennis van de cases. Om dezelfde reden wees Hill universele overheidsinterventies af. Maar statistische voorspellingen van behoeften en tekortkomingen van de armen gingen het fysieke contact snel vervangen. (Cruikshank, 1999, p. 51)

Ervaring aan de grens

wisdom not its own' (Bosanquet, 1908, geciteerd in Cruikshank, 1999, p. 52). Zinvol burgerschap wordt georiënteerd door de anonieme wijsheid van sociale conventies die de samenleving spontaan naar vooruitgang zouden leiden (Cruikshank, 1999, p. 52).

T.a.v. de hogere klassen gebruikte Bosanquet het principe van de '*Standard of Life*'. Ze zette zich af tegen het beeld van antagonistische klassen die in verschillende samenlevingen leefden. Ondanks het gegeven dat verschillende bevolkingsgroepen verschillende normen nastreven, hebben ze de '*Standard of Life*' met elkaar gemeen: ze streven immers allen normen na. De '*Standard of Life*' is m.a.w. geen statische, vastgelegde norm. Bosanquet reageerde niet op een gebrek aan conformiteit t.a.v. één vaste norm bij de armen, maar wél op de vooroordelen van de hogere klassen die hun oordeel baseerden op hun eigen normen. (Cruikshank, 1999, p. 52)

For it seems likely that class distinctions have their origin in differences of function, and that our Standard of Life differs in detail according to the particular function we have to fulfill in the community. In other words, according to the occupations which they follow men's standards will vary in kind, without our being necessarily able to say that this or the other is the higher or lower. If for the present we leave out of sight the lowest class of all, the Residuum (which is the Residuum just because it is made up of men and women who have lost their standard), then we shall find that in certain fundamental respects the standard is the same for all Englishmen to-day. For instance, in cleanliness, morality, and sufficiency of food, we differ no doubt from person to person; but we could not fairly say that on the whole it is characteristic of any one class to be cleaner, more moral, or to eat more than any other. (Bosanquet, 1898, pp. 5-6)

In Bosanquets woorden klinkt de echo van de rationaliteit van een vroeg liberale bestuurskunst die nu wordt toegepast op de sociale kwestie. De verschillen die bestaan tussen verschillende normen, zijn verschillen die te herleiden vallen tot de verschillende functies die we als het ware 'natuurlijk' innemen in het economische proces. Die verschillen zijn essentieel voor onze welvaart.

In the mere fact, then, of differences of standard, apart from accidental accompaniments of which we may hope in time to free ourselves, we have both the condition and consequence of vitality and progress in a nation; and indeed we find that what really practical reformers are working for is not to bring about greater uniformity, but to get rid of certain definite disadvantages to which people of certain classes or occupations are subjected. For instance, we have not yet attained that ideal "equality of opportunity," which would make it possible for every man to do what he is most fitted for; but we are perhaps nearer to it than any nation has ever been. (Bosanquet, 1898, p. 13)

Wat ons ondanks die verschillen verenigt, is het gemeenschappelijk streven naar de '*Standard of Life*', elk op onze manier draagt arm en rijk bij aan de 'vitaliteit en de vooruitgang van de natie'. Zoals de 'onzichtbare hand' van de economie, zorgt ook de '*Standard of Life*' ervoor dat elk individueel handelen ondanks het gebrek aan conformiteit toch dezelfde richting uitgaat.

Tegelijkertijd voegt Bosanquet in haar betoog een kernelement toe van de sociale economie: de samenleving moet er wel 'gelijkheid van kansen' voorzien opdat iedereen 'kan doen waar hij het meest geschikt voor is'.

De '*Standard of Life*' vormt een mooi voorbeeld van normalisering aan de hand van een norm die nergens gedefinieerd wordt. Net omdat ze niet omschreven wordt, kan de '*Standard of Life*' de diversiteit aan individuele belangen in overeenstemming brengen met het uniforme belang van de samenleving als totaliteit. Het is m.a.w. een norm die zowel individualiserend als totaliserend werkt.

Class interests and pursuits need not conflict if each is directed toward the progress of society as a whole. If each self, regardless of class, pursued his or her own Standard of Life, then the class-divided society could be transformed into a classless society, and needless to say, that would be progress. (Cruikshank, 1999, p. 53)

Een belangrijke voorwaarde om tot sociale vooruitgang te komen, is dat individuen, elk op hun manier, hun eigen verlangens volgen.⁵⁷ Het nastreven van de eigen verlangens wordt niet bereikt door opsluiting en dwang, maar via het maximaliseren van de ambitie van iedereen en het verwijderen van obstakels die het nastreven van verlangens in de weg staat. (Ibid.)

Onverschilligheid is voor Bosanquet een nog groter probleem dan weerstand en rebellie. Het onderscheid tussen armen die het verdienen geholpen te worden en zij die beslist niet geholpen mogen worden, is bij Bosanquet het verschil tussen diegenen die zich inspannen om hun verlangens te realiseren en zij die dat niet doen. Het 'residu is een kleine onderklasse die niet te helpen valt omdat ze onverschillig staan t.a.v. hun eigen leven. Meer zelfs, het is een gevaar voor de samenleving. (Ibid., p. 53-54)

... it is impossible to organize dead matter from the outside, and the true Residuüm is economically dead. It may be possible to galvanize it into a temporary appearance of life, to raise up a social monster that will be the terror of the community, but the best that can really be hoped for is that it should gradually wear itself away. (Bosanquet, geciteerd in Cruikshank, 1999, p. 54)

6.6. De ervaring van armoede binnen de liberale bestuurskunst

De dominante ervaring van armoede in de 19^e eeuw blijft, zoals de vorige historische ervaring, ambigu: noodzakelijk voor de economische welvaart, maar tegelijkertijd een mogelijke bedreiging van de sociale en morele orde in de vorm van 'pauperisme'. Toch treedt er een grondige herschikking op in de problematisering van armoede. Zowel het 'probleem' als haar 'oplossingen'

⁵⁷ Zie ook de opname van 'the pursuit of happiness' in de onafhankelijkheidsverklaring van de Verenigde Staten.

Ervaring aan de grens

worden in eerste instantie niet langer gezocht in directe overheidsinterventies, maar in een onrechtstreekse sturing van het gedrag en de mentaliteit van armen, in een '*conduct of conduct*' in het tussendomein tussen publiek en privé, het domein van de samenleving. Met de biomacht op een hoogtepunt en talrijke voorbeelden van disciplinaire instituten, worden armen toch bestuurd *via* vrijheid.

... we now have many excellent accounts of the invention and dissemination of the disciplinary assemblages of the nineteenth century: the prison, the workhouse and the lunatic asylum as apparatuses to remodel the character of these citizens who transgressed their part of the contract of civility. But civility was also instituted through strategies which attempted to construct well-regulated liberty through creating practices of normality, rationality and sensibility. These practices governed through freedom, to the extent that they sought to invent the conditions in which subjects themselves would enact the responsibilities that composed their liberties. Individuals would have to be equipped with a moral agency that would shape their conduct within a space of action that was necessarily indeterminate. (Rose, 2008, p. 72)

De transformaties van de ervaring van armoede tussen ongeveer het begin van de 18^e en de loop van de 19^e eeuw zijn samen te vatten in drie bewegingen.

Een eerste transformatie gaat over de rol die de overheid zichzelf toeschrijft t.a.v. het probleem van armoede. Binnen de *raison d'état* leek het mogelijk het probleem van de armoede op allerlei manieren via politieke interventies te beheersen. De liberale bestuurskunst krijgt precies vorm als een kritiek op de opvatting dat een overheid alles zelf kan weten en manipuleren. In de nieuwe rationaliteit is armoede *aanvankelijk niet langer (rechtstreeks) een* probleem voor de overheid. De zelfbeperking van de overheid wordt ingegeven door de overtuiging dat ons dagelijks leven gereguleerd wordt door 'natuurlijke' processen met eigen wetmatigheden waarin politieke interventie niet alleen moeilijk, maar zelfs schadelijk zal zijn. Het 'probleem van de armoede' hoort in de eerste plaats thuis in de autonome sfeer van de economie. In de manier waarop armen zelf omgaan met hun levensconditie moet hun 'vrijheid' in de privésfeer gerespecteerd worden. De overheid treedt enkel op om de 'natuurlijke' processen te faciliteren en te verzekeren. Wanneer armen bijvoorbeeld hun 'vrijheid' op een 'verkeerde' manier aanwenden, dan schaadt dat de 'natuurlijke' economische processen. In dat geval stelt de liberale bestuurskunst dat de overheid toch moet ingrijpen. De politieke kwestie is dan niet het probleem van de armoede zelf. De politieke kwestie is de afweging of in dit geval gekozen moet worden voor zelfbeperking of voor ingrijpen om de economie veilig te stellen. De klassieke economische denkers (Bentham, Smith, Ricardo) negeren armoede niet, maar het wordt niet ervaren als een zelfstandig probleem (Procacci, 1991, p. 154). Armoede verschijnt als de keerzijde van overvloed, het vormt de achtergrond voor de ontwikkeling

van een vertoog over welvaart en als een reservoir van energie, behoeften en krachten die de ontwikkeling van welvaart kunnen ondersteunen.

Poverty is the counterpart to wealth in as much as it is the territory of unfulfilled needs, or of needs not yet invented; a territory that extends indefinitely, the symbol of a market without limits. (...) As an element set in counterpoint with wealth, poverty in itself has no independent meaning: as theoretic-practical support for the prospect of increasing abundance, poverty's vocation is to make possible its realization. (Procacci, 1991, p. 154)

Bij een zich 'terugtrekkende overheid' wordt armoede ten tweede een *moreel* probleem van individuen die hun 'vrijheid' niet op de 'juiste' manier invullen (Simons, 2003, p. 153). 'Liberalism is, contrary to its own ideology, by no means indifferent to the non-economic features of working class (and for that matter bourgeois) life' (Valverde, 1992, p. 218). Ook de arbeidsdwang ten tijde van de Grote Opsluiting had een morele dimensie. Maar binnen de liberale ervaring van armoede wordt de individuele verantwoordelijkheid en zelfdiscipline rechtstreeks in relatie gebracht met het veilig stellen van economische processen (Dean, 1991, p. 154). Armen die zich niet beschikbaar houden voor de arbeidsmarkt, verwaarlozen hun 'eigen belang' (voorzien in levensonderhoud voor hun gezin) en daarmee ook het 'algemeen belang' (de creatie van welvaart en het op het 'juiste' peil houden van de bevolking). Armen moeten dus 'leren' hun 'vrijheid' op de gepaste manier aan te wenden. De moralisering en normalisering van armen vraagt aangepaste technologieën en aangepaste vormen van toezicht. Een prototypisch model daarvan is het bevorderen van zelfhulp. Het bevorderen van zelfhulp is een vorm van morele druk die armen tot een vorm van (zelf)subjectivering brengt, waarbij het individu zich invoegt in de sociale orde en toezicht versterkt wordt met een vorm van toezicht op zichzelf.

Ten slotte wordt het probleem van armoede in de verdere transformaties van de liberale bestuurskunst in de tweede helft van de 19^e eeuw een *sociaal probleem*. De vroege liberale rationaliteit botst bij het probleem van de armoede op haar eigen grenzen. Het probleem van de armoede is binnen het vroege liberalisme iets dat zoveel mogelijk buiten de sfeer van interventie van de overheid moet worden gehouden. Maar moralisering en normalisering zijn niet voldoende om de massa-armoede die het gevolg is van de toenemende industrialisatie onder controle te houden, of beter gezegd, ze worden maar effectief binnen het nieuwe domein van het 'sociale'. In de loop van de 19^e eeuw wordt armoede een 'sociaal' probleem in de volle zin van het woord. Het 'sociale' als het 'middenveld' tussen privé en publiek wordt het nieuwe aanknopingspunt voor een armoedebeleid.

7. *Bij wijze van besluit: over de betekenis van echo's*

The texts collected here (...) set out to open things up, not close them down; to complicate, not simplify; not to police the boundaries of an oeuvre but to multiply lines of investigation and possibilities for thought. They are not aspects of a single project, but fragmentary – experiments, interventions, provocations and reflections. (Rabinow & Rose, 2003, p. vii)

Vier historische ervaringen van armoede passeerden op de vorige bladzijden de revue. Maar wat leert ons die presentatie binnen een 'ontologie van het heden' over de hedendaagse ervaring van armoede en de plaats van individuele ervaringen van armen daarbinnen?

Het is bijzonder verleidelijk (voor mezelf en binnen mijn eigen subjectivering tot 'academisch onderzoeker') in de vier gepresenteerde ervaringen van armoede op zoek te gaan naar de parallellen met de hedendaagse ervaring. In de vissenkom van ons heden zijn we gauw geneigd echo's uit het verleden te gebruiken om een soort consistentie en legitimering - of afwijzing- te construeren van onze eigen tijd (Quaghebeur, 2006, pp. 15-16).

Het is niet zo moeilijk om alvast enkele van die echo's aan te duiden: de 'zorg voor zichzelf', de constructie van binnen- en buitenstaanders van armoede, de differentiatie die gemaakt wordt tussen

'soorten' armen, het belang van de geseculariseerde pastorale macht, bewegingen van totalisering en individualisering, de invloed van de biomacht, de nadruk op sociale cohesie en een daarmee gepaard gaande depolitisering, enz. Maar wat vooral opvalt in de presentatie van de vier historische ervaringen, is hoe die echo's steeds een nieuwe klank krijgen. Die klank wordt bovendien op een andere manier gehoord binnen het bestuursregime waarin ze gaat functioneren. Continuïteit gaat altijd gepaard met discontinuïteit.

Een 'ontologie van het heden' gebruikt het heden niet om het verleden te duiden, en al evenmin het verleden om het heden te verklaren. Ze gebruikt wel historische data om ons gevoelig te maken voor de eigenaardigheid of specificiteit van ons heden. Van echo's die vertrouwd klinken, maakt ze vreemde klanken. Het doel van mijn eigen presentatie van vier historische ervaringen van armoede was het opschorten van mijn eigen vanzelfsprekendheden door te tonen dat andere ervaringen van armoede mogelijk waren (en dus ook in de toekomst zullen mogelijk zijn). Als in die presentatie toch 'vertrouwde' elementen opduiken, dan in constellaties die vanuit dit heden bevreedend lijken.

Ik gebruik het woord 'opschorten' en niet het woord 'weggommen'. Het type gevoeligheid voor het heden dat ik hier probeer te ontwikkelen, is geen poging om onze vanzelfsprekendheden verdacht te maken. In de beginpagina's van dit hoofdstuk werd verwezen naar een '*ethic of discomfort*'. Ik herneem het citaat.

... never to consent completely comfortable with one's own presuppositions. Never to let them fall peacefully asleep, but also never to believe that a new fact will suffice to overturn them; never to imagine that one can change them like arbitrary axioms, remembering that in order to give them the necessary mobility *one must have a distant view, but also to look at what is nearby and all around oneself*. To be very mindful that everything one perceives is evident only against a familiar and little known horizon, that every certainty is sure only through the support of a ground that is always unexplored. (Foucault, 1979, geciteerd in Rabinow & Rose, 2003, p. 21, mijn cursivering)

Ik heb in dit hoofdstuk geprobeerd afstand te nemen van onze hedendaagse ervaring van armoede door op zoek te gaan naar andere historische ervaringen van armoede. Maar de oefening bestaat niet alleen uit afstand nemen. Ze bestaat tegelijkertijd uit het ernstig nemen van onze hedendaagse ervaring: 'to look at what is nearby and all around oneself'. Dat is de opdracht voor de volgende hoofdstukken.



Hoofdstuk 3
Niet voor de armen

Hoofdstuk 3.

Niet voor de armen

Van armenzorg naar armoedebestrijding, van het toestoppen van centen om te overleven naar het toekennen van rechten, van een passief beleid naar een activeringsbeleid.

(Van Geertsom, 2009, p. 222)

Stellen dat we de sociale uitsluiting in onze samenleving willen bestrijden, is een noodzakelijk maar geen voldoende antwoord op de vraag naar het waarom van onze inspanningen. Van een voldoende antwoord is er pas sprake wanneer we ook duidelijk stellen 'hoe' we deze strijd zullen aanpakken. Doorslaggevend is hier de keuze voor een volwaardige deelname van de minderheden zelf aan deze strijd. Volwaardig deelnemen, betekent in de eerste plaats dat er een dialoog wordt aangegaan waarbij de partners als evenwaardig worden beschouwd en behandeld en dus dat ze allen hun noden en betrachtingen op de gesprekstafel kunnen leggen. Het betekent dat er rekening wordt gehouden met de leefwereld van wie uitgesloten wordt. (Steenssens, 2001, p. 64)

Hoe ervaren we armoede in Vlaanderen in deze eerste jaren van de 21^e eeuw?

Hoe spreken, denken en handelen wij vandaag in relatie tot wat diegenen die we 'armen' noemen, of meer specifiek tot diegenen die we 'kansarm', 'maatschappelijk achtergesteld', 'maatschappelijk kwetsbaar' of de 'onderklasse' noemen? Wat wordt daarin van ons -armen, armoedebestrijders en samenleving- gevraagd, welke problemen worden daarin naar voor geschoven en welke oplossingen worden van ons gevraagd? Welke instrumenten worden ingezet en wie zijn de actoren? Hoe kijken we naar onszelf vandaag in relatie tot een probleemveld dat 'armoede' wordt genoemd. Wat wordt er in het leven geroepen, of beter gezegd: wat is deel van onze ervaringswereld vandaag?⁵⁸

Wat we vandaag armoedebestrijding noemen, is een heterogeen veld met diverse rationaliteiten, strategieën en technieken maar met een gemeenschappelijke hedendaagse historische ervaring van armoede als horizon. De uitdaging voor de twee hoofdstukken die volgen ('niet voor de armen' en 'bevrijd jezelf'), is om die gemeenschappelijke achtergrond te evoceren in haar vanzelfsprekende werking. Evoceren betekent niet noodzakelijk representeren. De inzet van deze hoofdstukken is niet om alle standpunten of technieken die gangbaar zijn in de hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen naar hun voorkomen in één of andere 'realiteit' uit te tekenen. Dat belet niet dat ik hoop dat mijn schets 'representatief' is in die betekenis dat ze herkenbaar is, vertrouwd aanvoelt voor wie actief is in de armoedebestrijding van vandaag. Maar ze presenteert niet noodzakelijk of niet in de eerste plaats wat 'waar' is (ze presenteert bijvoorbeeld ook een gemeenschappelijke toekomstdroom, die nog geen realiteit is). Vanuit een 'representatieperspectief' kan men

⁵⁸ De manier waarop ik deze vragen formuleer, is schatplichtig aan de vraagstelling in 'Globale immuniteit' (Masschelein & Simons, 2003b, pp. 7-9).

bijvoorbeeld vaststellen dat armoedeverenigingen, alle retoriek ten spijt, als een vrij machteloze partner in de marge van de politieke besluitvorming blijven functioneren (Dierckx, 2004c; Van Robaeys, Dierckx, & Vranken, 2005). Binnen de opzet van mijn onderzoeksvragen is dat niet mijn primaire interesse. Een *'ontologie van het heden'* probeert niet de *'werkelijkheid'* te beschrijven, maar de mogelijkhedenvoorwaarden waarbinnen iets kan verschijnen als werkelijk, als relevant, of als een probleem waarrond zich meerdere perspectieven en handelingswijzen kunnen vormen. Het probeert bijvoorbeeld te omschrijven vanuit welke vanzelfsprekende achtergrond, vanuit welke horizon, de vraag naar de invloed van armenverenigingen een belangrijke vraag is geworden.

Ik heb deze hoofdstukken een evocatie genoemd: het oproepen van de vanzelfsprekendheden waarbinnen onze ervaring van armoede vandaag gestalte krijgt. Een evocatie heeft ook een tweede betekenis waarmee ik voortdurend ben blijven worstelen: de betekenis van *'dagvaarding'* of *'in beroep gaan'* (zoals de Senaat een evocatierecht heeft ten opzichte van wat in de Kamer wordt behandeld). De lezer is bij voorbaat gewaarschuwd. Ik ben niet zeker of ik er wel in geslaagd ben alle basisuitgangspunten van mijn onderzoeksbenadering consequent vol te houden. Een *'ontologie van het heden'* doet geen uitspraken over de geldigheid van onze hedendaagse ervaring. Ze onthoudt zich van rechtstreekse evaluaties van ons heden. De evocatie heeft als bedoeling een gevoeligheid te ontwikkelen voor ons heden, niet als een vorm van ideologiekritiek, maar als een exploratie van de al te familiale en daardoor zo weinig gekende achtergronden van ons spreken, denken en handelen. *'One must have a distant view, but also to look at what is nearby and all around oneself.'* (Foucault, 1979, geciteerd in Rabinow & Rose, 2003, p. 21). Het is de evocatie van een oproep –niet van een determinerend directief- om een bepaald soort individu te worden en een bepaald soort gemeenschap te vormen.

Armoedebestrijding heeft, ondanks een schijnbare strategische logica, geen duidelijke auteurs of architecten die aan de oorsprong zouden liggen van zijn rationaliteit. Het is niet *'Europa'* die ons haar neoliberale uitgangspunten oplegt (Mestrum, 2002) of ons dwingt tot een vorm van *'managerialisme'*.⁵⁹ De taal, rationaliteit en technologieën die overheden als belangrijk naar voor schuiven, zijn op hun beurt het effect van allerlei bewegingen binnen en buiten de overheid. Ik hoop in mijn evocatie te illustreren hoe opvallend gelijklopend de taal is die overheden, verenigingen die met armen werken, welzijnswerkers en geëngageerde wetenschappers gebruiken om over armoedebestrijding te praten. Het is een taal en een achterliggende rationaliteit en technologie die

⁵⁹ Een stelling die bijvoorbeeld wel terug te vinden is in de analyse die Carmen Mathijssen (2008) maakt van de hedendaagse activeringspolitiek. De stelling in dit werk is geen ontkenning van de invloed van managerialisme of neoliberale ideologie. De stelling is eerder dat managerialisme en elementen uit de neoliberale ideologie zich verweven met de hedendaagse assemblage die onze ervaring tot stand brengt, een assemblage die niet zonder meer top-down tot stand komt, maar evengoed gevoerd wordt door bijvoorbeeld dagelijkse handelingen en beslissingen van praktijkwerkers aan de *'basis'*.

Ervaring aan de grens

geen duidelijk aanwijsbare oorsprong heeft. Het is een assemblage van bestanddelen met verschillende achtergronden (Masschelein & Simons, 2003b, p. 16) die samen een soort logica en rationaliteit vormen die als vanzelfsprekend verschijnt en door zeer velen gedeeld wordt. Ik heb geprobeerd dit uitgangspunt ook in de vormgeving van mijn presentatie duidelijk te maken. De tekst die volgt, is een presentatie in 2 blokken op elke pagina. Een eerste blok presenteert de gemeenschappelijke horizon. Het tweede blok presenteert een continue stroom aan citaten. In tegenstelling tot de gangbare 'wetenschappelijke' teksten hebben deze citaten niet de bedoeling om het standpunt van een bepaalde auteur te duiden of om de 'geldigheid' van mijn weergave van het discours te bewijzen. Ik citeer zinnen omdat ze op een treffende manier woorden geven aan onze hedendaagse problematisering van armoede. Woorden en zinnen die ooit werden uitgesproken door een bepaalde auteur kunnen in hun verbinding met andere woorden, zinnen en praktijken allerlei betekenissen krijgen die niet meer samenvallen met wat de auteur 'oorspronkelijk' bedoelde (voor zover ooit sprake is van een 'oorspronkelijke' auteur). Ook het onderscheid tussen citeren uit beleidsteksten, wetenschappelijke, methodische, populariserende teksten en krantenartikels wordt arbitrair, zoals het ook van secundair belang wordt wie aan het woord is. Ik gebruik ze bewust door elkaar⁶⁰ als illustratie van een grote eensgezindheid die over armoedebestrijding lijkt te bestaan, ook bij armen zelf die, als het ware verplicht, zelf voortdurend geciteerd worden in het tekstmateriaal. Het beeld dat me hierbij voor ogen staat, is een reconstructie van wat een sociale werker die met armen te maken krijgt zoal onder ogen krijgt als (vak)literatuur en als wenselijk toe te passen technologieën.⁶¹

Een evocatie van een gemeenschappelijke achtergrond van diverse praktijken en manieren van denken en spreken draagt het risico dat een totalitair discours wordt opgeroepen waaraan niet te ontsnappen valt. Als onze hedendaagse historische ervaring een dwangbuis zou zijn (zie daarover ook 1.4. in het vorige hoofdstuk), dan is de hele denkoefening futiel, onmogelijk en zinloos. Maar wat in de evocatie onvermijdelijk onderbelicht zal blijven, zijn de 'barsten' in het discours, de 'tegenstemmen'⁶², elementen van een ander discours en 'de tactische polyvalentie' van meerdere

⁶⁰ Masschelein & Simons kozen er in 'Globale immuniteit' voor in hun tekst zelf nauwelijks of geen verwijzingen op te nemen om hun uitgangspunt 'kracht bij te zetten dat het gaat om een anonieme interpellatie en dat er geen lokaliseerbare en identificeerbare auteur is van het regime' (2003b, p. 9). Ik maak zelf wel uitgebreid gebruik van verwijzingen, niet om de auteurs van een regime te identificeren, maar om integendeel te wijzen op de wijde verspreiding van dit regime bij zowel beleidmakers, armoedebestrijders, sociale wetenschappers, journalisten als armen zelf en op de verschillende 'registers' van het regime.

⁶¹ Reactie van één van die werkers toen ik hem dit vertelde: 'we hebben geen tijd om te lezen'. De persoon in kwestie moet wel tijd maken om subsidiedossiers te schrijven, reglementen na te pluizen, zich te verantwoorden bij zijn oversten of bij de buitenwereld. Hij richt zich op een bepaalde manier tot armen, hoort tijdens pauzes wat collega's over die doelgroep vertellen, wordt af en toe verplicht om aan een vorming deel te nemen. Telkens wordt hij verplicht zich onder te dompelen in wat ik hier onze hedendaagse historische ervaring van armoede noem.

⁶² Ik blijf worstelen met het thema van de 'tegenstemmen' omdat ook een 'stem' een aanwijsbare auteur lijkt te veronderstellen (bijvoorbeeld het werk van Mestrum, 2002). Binnen onze hedendaagse ervaring beschrijven we ons zelf bovendien voortdurend in relatie tot onze voorgangers. Voorstanders van de 'actieve welvaartstaat' presenteren zich als een emancipatorisch alternatief voor de een passief voorzieningenbeleid dat mensen afhankelijk maakt.

discoursen (Foucault, 1984a, pp. 100-102). De schets blijft beperkt tot het belichten van de horizon waarbinnen dergelijke barsten (kunnen) verschijnen en waarbinnen andere stemmen op een gegeven moment mee deel kunnen worden van de assemblage.

Centraal in dit derde hoofdstuk staat een bepaalde manier van denken, spreken en handelen die zich presenteert als '*structurele armoedebestrijding*'. Ze beschrijft de manier waarop de overheid zichzelf stuurt en andere actoren in het veld probeert aan te sturen om de oorzaken van armoede te bestrijden. Ze wordt in het vierde hoofdstuk ('bevrijd jezelf') gevolgd door een presentatie van de complementaire strategie van de '*empowerment van de armen*'. Het voorwerp van denken en handelen van de actoren daar is het sturen (of beter gezegd, het aansturen op zelfsturing) van wie in onze hedendaagse ervaring als 'arm' verschijnt.⁶³

In onze hedendaagse ervaring van armoedebestrijding zijn '*structurele armoedebestrijding*' en '*empowerment van de armen*' steeds op elkaar betrokken. De (zelf)sturing van armen is deel (geworden) van structurele maatregelen die nagestreefd worden. Over een 'goed' overheidbeleid wordt gezegd dat het 'interactief' is: in dit geval een beleid dat tot stand komt in dialoog met (vertegenwoordigers van) de armen. Het Vlaams decreet armoedebestrijding (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003; Vlaams Parlement, Zitting 23 mei 2008) heeft de verbinding tussen beide invalshoeken formeel bekrachtigd: een 'permanent armoedeoverleg' wordt gevoed door 'verenigingen waar armen het woord nemen' en 'ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting'. In die constellatie is de individuele ervaring van armen van cruciaal belang.

- Individuele ervaringen van armen –of beter gezegd, de bewerking van die ervaring tot vormen van collectieve getuigenissen over bepaalde domeinen van uitsluiting- zijn een belangrijke informatiebron voor '*structurele armoedebestrijding*'. Ze geven voortdurend feedback aan beleidsmakers over de toegang (of het gebrek daaraan) tot maatschappelijke instituties. Het vertellen van ervaringen door armen is op zich ook een onderdeel geworden van structurele armoedebestrijding. De verhalen sensibiliseren niet-armen voor het perspectief van armen en voor het bestaan van de *missing link* tussen de wereld van de armen en de wereld van wie niet

Ervaringsdeskundigheid van armen wordt voorgesteld als een tegenstem of een alternatief voor professionele deskundigheidsmacht waarin hulpverleners hun definitie van de situatie en oplossingen opleggen aan de armen, enz.

⁶³ Het onderscheid dat ik hier maak tussen '*structurele armoedebestrijding*' en '*empowerment van de armen*' wordt ook op andere manieren benoemd. Het Algemeen Verslag over de Armoede maakt een onderscheid tussen 'indirect' en 'direct' armoedebeleid: 'de actoren die aan dit Verslag hebben meegewerkt, hebben zich de vraag gesteld of de vormen van directe armoedebestrijding die tientallen jaren werkten met gerichte maatregelen, specifiek voor mensen die in armoede leven, niet tot gevolg hebben dat de mensen die in armoede leven gewoon blijven bestaan, zodat armoede en tweederangsburgerschap als het ware worden bestendigd. Dienen dergelijke vormen van armoedebestrijding niet in de eerste plaats om de negatieve effecten van het indirecte beleid te verzachten?' (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 15). Degeeter & Lauwers (2000) maken een gelijkaardig onderscheid tussen 'indirect armoedebeleid' (maatregelen binnen sociale zekerheid, arbeidsmarkt, tewerkstelling, onderwijs, ... met een gevolg voor de positie van armen) en 'direct armoedebeleid' (p. 3). Bouverne-De Bie signaleert op haar beurt een 'spanning tussen een structurele benadering van het armoedeprobleem en een individualiserende methode van armoedebestrijding' (2003, p. 6).

Ervaring aan de grens

arm is. Ervaringen met elkaar delen is bovendien een manier om armen in te sluiten in onze samenleving, om armen deel te laten worden van de vormgeving van een solidaire en inclusieve samenleving.

- Ook de '*empowerment van armen*' is ondenkbaar zonder de inbreng van de individuele ervaringen van armen. Ervaringen van armoede met elkaar delen, leert armen om te gaan met hun 'gekwetste binnenkant' en om terug de kracht te vinden om zich te verbinden met de samenleving.

Ik begin dit hoofdstuk met een aanduiding van de contouren van onze hedendaagse historische ervaring van armoede, of beter gezegd: van de ervaring bij diegenen die het project van armoedebestrijding gunstig genegen zijn.⁶⁴ Die schets wordt in de volgende delen verder uitgewerkt. In onze ervaring vandaag is armoede een vorm van 'er niet bij horen'. Armen vinden geen aansluiting bij de gangbare samenleving. Armoedebestrijding is daarom in de eerste plaats ervoor zorgen dat armen (terug) participeren aan de samenleving ('structurele insluiting'). Sinds het Algemeen Verslag over de Armoede (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995) is armoedebestrijding ondenkbaar geworden zonder de inbreng van armen ('niet voor de armen, maar met de armen'). De inbreng van de armen is tegelijkertijd een belangrijk instrument in de mobilisatie van de *hele* samenleving ('armoede is een zaak van iedereen') om de drempels tot deelname te verlagen. De overheid profileert zich in dit proces niet langer als een centrale probleemoplosser, maar als een procesbewaker die –in continu overleg- doelstellingen bepaalt en permanente feedbackmechanismen installeert ('de audit van de armoedebestrijding'). In het vierde hoofdstuk zal ik ingaan op empowerment van armen. Wie aan duurzame armoedebestrijding wil doen, zal rekening moeten houden met de 'gekwetste binnenkant' van armen. Armen zijn door hun structurele uitsluiting gekwetst. Ze hebben onvoldoende binding met zichzelf (een laag zelfvertrouwen, een negatief zelfbeeld), met anderen (sociaal isolement), met de maatschappij en met de toekomst. De integratie van armen in de samenleving is maar mogelijk wanneer armen erin slagen om te leren gaan met hun 'gekwetste binnenkant' om zo terug greep te krijgen op hun eigen leven en hun omgeving.

⁶⁴ Een meerderheid van de Vlamingen denkt volgens het onderzoek van Ellen Loix in 2005 dat arme mensen 'werkloze profiteurs' zijn, die door financieel wangedrag en gebrek aan motivatie in armoede geraken (geciteerd in Corveleyn, et al., 2008, p. 102). Het valt te betwijfelen of de 'ervaring' die ik hier schets, de 'ervaring' van professionelen en armen in de armoedebestrijding zelf daarbij aansluit. Tegelijkertijd is het opvallend dat de noties 'arbeid', '(wan)gedrag' en 'motivatie' ook belangrijke oriënterende noties zijn *binnen* de armoedebestrijding.

1. Structurele insluiting

We ontwikkelen van een verzorgingsstaat naar een participatiestaat. De sociale zekerheid staat ter discussie. Meedoen moet. Ontplooiing is de norm. (Kruiter, 2011, p. 7)

Tussen 1,5 en 1,6 miljoen Belgen leven in armoede (een cijfer gebaseerd op inkomens uit 2009, www.armoedebestrijding.be/cijfers_aantal_armen.htm). Het cijfer presenteert niet de 'effectieve' armoede. Het gaat over het aantal geregistreerde mensen die in België rond moeten komen met een inkomen gelijk aan of lager dan 60% van het mediaan equivalent inkomen in ons land. Het cijfer is met andere woorden een *indicator* voor een risico op leven in armoede. Het is een technisch instrument dat maar bij benadering een aanduiding geeft van de grootte van het probleem. Ze vertelt niet over de aard van het probleem. Een indicator zegt niets over de beleving van armoede en over de processen die armoede in stand houden. In onze ervaring van armoede moeten we die cijfers aanvullen zowel met verhalen over de *binnenkant* van armoede, als met verdere analyses over de processen die armoede veroorzaken.

In onze hedendaagse ervaring is de kern van armoede niet het gebrek aan een financieel inkomen. Armoede enkel verbinden aan inkomensongelijkheid of bestaansonzekerheid vinden we vandaag eenzijdig en tekort schieten. Een gebrek aan materiële middelen is een noodzakelijke, maar geen voldoende voorwaarde om over armoede te spreken. Armoede is in essentie meervoudige structurele uitsluiting, een ervaring die haar erkenning vond door de publicatie van de definitie van de onderzoeksploeg rond prof. Jan Vranken in het decreet armoedebestrijding.

Armoede is een netwerk van sociale uitsluitingen dat zich uitstrekt over meerdere gebieden van het individuele en collectieve bestaan. Het scheidt de armen van de algemeen aanvaarde leefpatronen

... / Armoede, dat wordt verkeerd begrepen, dat heeft niet veel met geld te maken, maar met aanvaard worden in de maatschappij. (een arme, geciteerd in Dierckx, 2011, p. 13) / Kinderen in armoede noemen zichzelf vaak niet 'arm' maar ze hebben des te meer het gevoel er niet bij te horen. Soms proberen ze dit te compenseren door materiële zaken zoals een dure gsm te kopen. Tevergeefs, want armoede is veel meer dan enkel het materiële aspect. (Colsoul, 2011, p. 3) / Armoede is het samengaan van een gebrek aan voldoende middelen, maatschappelijk uitgesloten worden en meervoudige deprivatie. (Bouverne-De Bie, 2003, p. 4) / Mensen zeggen zo snel: en ze hebben wel een plasma-tv. Maar die tv zegt één ding: wij zijn evenveel waard en we willen er zó graag bij horen. Geef ons op zijn minst die kans. (Plets, 2012, p. 51) / Arm zijn is niet alleen een financiële zaak, maar ook een kwestie van niet kunnen of mogen deelnemen aan centrale maatschappelijke instituties en gevangen zitten in een wereld die arm is aan sociaal-culturele hulpbronnen. (Baart, 2001, p. 310) / Armoede 'bevat alle elementen van sociale uitsluiting (...). Bijkomend voor armoede is (...) het netwerkachtige karakter of de multiaspectualiteit. Armoede heeft te maken met een geringere deelname aan velerlei maatschappelijke goederen zoals inkomen, arbeid, onderwijs, wonen, gezondheid, rechtsbedeling, collectieve voorzieningen of cultuur. (Vranken, Geldhof, & Van Menxel, 1999, p. 30) / Tijdens de jaren zeventig was armoedebeleid een exclusieve zaak van de politieke wereld. In deze periode van economische crisis bekommerde men zich over de uitbouw van een stelsel aan minimumuitkeringen. De periode werd gekenmerkt door een open autoritaire bestuursstijl. Armen vormden een doelgroep van onderzoek, maar kwamen verder niet te pas aan het beleid. Dit was ook niet het geval voor andere maatschappelijke actoren. De centrale overheid was de dominante speler. Er wordt een klassieke hiërarchische bestuursstijl gehanteerd. Dit weerspiegelt zich ook in de

Ervaring aan de grens

van de samenleving. Deze kloof kunnen ze niet op eigen kracht overwinnen. (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003; Vranken, 2001; Vranken, De Boyser, & Dierckx, 2005)

Armoede betekent leven aan de andere kant van de samenleving. Wie arm is, hoort er niet (meer) bij, krijgt geen of een sterk verminderde toegang tot die instellingen die onze samenleving tot samenleving maken: inkomen, arbeid, onderwijs, wonen, gezondheid, welzijnsvoorzieningen, rechtsbedelingen, cultuur, ... Armoede bestrijden is daarom in de eerste plaats een zaak van *sociale insluiting*: armen moeten terug deel uitmaken van onze samenleving. De consensus daarover overstijgt de traditionele politieke tegenstellingen.

We moeten daarbij zeer zorgvuldig omspringen met de specifieke aard van de sociale uitsluiting, daarom ook de voortdurend terugkerende vermelding dat het gaat over 'armoede en sociale uitsluiting.' Armoede is een *bijzondere* vorm van sociale uitsluiting: het is een dynamische interactie tussen allerlei vormen van sociale uitsluiting die op elkaar inwerken. Die dynamiek kan van persoon tot persoon variëren, maar eigen aan armoede en sociale uitsluiting is precies de opstapeling van verschillende vormen van uitsluiting. Niet alle situaties van sociale uitsluiting zijn met elkaar te vergelijken. Het is van belang voortdurend na te gaan of de maatregelen die genomen worden om sociale uitsluiting te bestrijden ook ten goede komen aan de meest uitgesloten, de zwaksten, de allerarmsten. Het is bijzonder belangrijk voortdurend te differentiëren tussen verschillende vormen van sociale uitsluiting, maar ook tussen verschillende vormen van armoede: generatiearmoede, thuisloosheid, nieuwe armoede, gekleurde armoede, kansarmoede bij jongeren, kansarmoede bij senioren, armoede onder de trekkende beroepsbevolking, armoede op het platteland en armoede in de stad. We moeten oog blijven hebben voor elk van hun eigenheden,

probleemdefiniëring, waarbij armoede louter als een inkomensprobleem wordt gezien. (Dierckx, 2004a, pp. 11-12) / Armoede is niet louter een financieel gegeven. (...) Armoede bestaat uit een samenspel van verschillende elementen. Armoede zit diep geworteld in de persoon van de arme, in de samenleving, in de wisselwerking tussen arme en samenleving. (Spiesschaert, 2005, p. 28) / In een periode die wordt gekenmerkt door toenemende uitsluiting lijkt het ons belangrijk om aandacht te schenken aan het onderscheid tussen bestaansonzekerheid en grote armoede. Anders bestaat het gevaar dat men alle situaties van uitsluiting vergelijkbaar vindt. Men neemt dan maatregelen die voor het gemiddelde van de uitgesloten doeltreffend zijn, maar zonder na te gaan of ze ook ten goede komen aan de meest uitgesloten, de zwaksten, degenen die het minst hun rechten kunnen doen gelden. De verenigingen die aan dit Verslag hebben meegewerkt, willen voorrang geven aan de mensen die het ergst onder de armoede lijden en vinden dat alleen een beleid dat die prioriteit ook hanteert, iedereen zekerheid kan bieden. Het begrip uitsluiting (of kansarmoede) zelf lijkt ons niet nauwkeurig genoeg. (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, pp. 19-20) / Vooral voor jongeren en ruimer, voor groepen zonder en met een zwak arbeidsstatuut steeg het armoederisico sterker. Wie van een werkloosheidsuitkering moet leven, krijgt het steeds moeilijker. (...) Andere risicogroepen zijn: huishoudens met een ziek of gehandicapt gezinshoofd, huishoudens met een allochtoon gezinshoofd, huishoudens met één inkomen en huishoudens met een laaggeschoold gezinshoofd. (Van Menxel, 2000, p. 136) / De kleur van armoede (Van Robaey, Vranken, Perrin, & Martiniello, 2007) / De term generatiearmoede wil specifiekere zijn dan armoede, het wil enkel die realiteit van armoede uitdrukken die intergenerationeel is. Armoede dus die van generatie op generatie wordt doorgegeven, van vader en moeder op zoon of dochter. (Thys, et al., 2004, p. 14) / We moeten om te beginnen een scherp onderscheid maken tussen intragenerationele armoede en intergenerationele armoede of generatie-

verlangens en behoeften, tot op het niveau waarop elke arme individueel benaderd wordt. Op de Werelddag van Verzet tegen Armoede 2011 werd in de Vlaamse grote stations een brochure uitgedeeld die ons moet sensibiliseren voor de strijd tegen armoede onder de titel: 'ik ben arm' (mijn cursivering).



Het uitsluitingmodel biedt - met al zijn nuances ten aanzien van 'armoede'- belangrijke aanwijzingen over hoe wij in onze hedendaagse ervaring de figuur van de arme zien. Armen zijn mensen die niet of in zeer geringe mate deelnemen aan de maatschappij. Ze zijn talrijk, maar op daklozen na nauwelijks zichtbaar, want ze verschuilen zich in de marges. Ze leven vaker op zichzelf, in het beste geval met steun van soortgenoten. Het gezin is de draaischijf en ook een schuilplaats voor de 'boze' buitenwereld. Nochtans willen ook zij opnieuw hun plaats vinden in de samenleving.

armoede (Corveleyn, Maes, & Geenen, 2008, p. 106) / In de literatuur worden zij aangeduid als 'kansarmen', 'generatiearmen', 'thuislozen', 'multi-probleemgezinnen'. Wij kiezen ervoor om te spreken over meervoudig gekwetsten. (Heyndrickx, Barbier, Driesen, Van Ongevalle, & Vanssevenant, 2005) / Volgens de onderzoekers zijn de armoedeprocessen en –situaties bij autochtonen en allochtonen vaak gelijkaardig. Maar er zijn ook specifieke kenmerken. (...) Bea Van Robaeyts vindt het hallucinant dat het armoederisico bij allochtonen zo hoog ligt. Via focusgesprekken met 115 bevoorrechte getuigen probeerden Van Robaeyts en Perrin het verhaal achter de cijfers te ontrafelen. Tijdens die gesprekken zochten ze naar mogelijke verklaringen voor de gekleurde armoede. (...) Wat blijkt? Ook in migrantenkringen groeide een 'cultuur van armoede'. Mensen ervaren een onoverbrugbare kloof tussen doelstellingen en middelen. Hoe armer ze zijn, hoe meer tekenen ze vertonen van fatalisme, kortetermijnperspectief, een gevoel van hulpeloosheid en beperkte aspiraties, lezen we in het onderzoek. (Bouwen, 2007, p. 25) / Armoedebestrijding op het platteland. (Mathijssen, 2010) / Er ontstonden bewegingen die nadruk legden op een beperkte omschrijving van kansarmoede tot het probleem van de 'echte' armen. (...) In die bewegingen wordt participatie uitdrukkelijk verbonden met recht, en met het opkomen voor het recht van de allerarmsten.' (Bouverne-De Bie, 2003, p. 13) / 'Dé' arme bestaat niet. (...) Binnen de grote groep mensen moeten immers verschillende doelgroepen onderscheiden worden die ieder nog een specifieke achterstellings situatie kennen. (Baert & Droogmans, 2010b, p. 38) / Wie zijn die 1,5 miljoen Belgen dan wel? Ze zijn blank of gekleurd. Ze zijn jong of oud. Ze zijn alleenstaand of hebben een groot gezin. Ze leven in de stad, maar ook op het platteland. Ze verhuizen dikwijls. Ze vluchten. Ze zijn werkloos of onregelmatig aan het werk. Het zijn vrouwen of mannen, jongens of meisjes. Ze willen wel, maar kunnen niet mee. Ze laten het niet graag zien. Ze

Ervaring aan de grens

Niet-armen op hun beurt verschijnen in de eerste plaats als deelnemers aan de samenleving, mensen die zich gedragen volgens de algemeen aanvaarde leefpatronen, maar die ook mee verantwoordelijk zijn voor processen van uitsluiting. De strategie van armoedebestrijding is daarom een strategie van insluiting en integratie. Niet-armen worden gemobiliseerd om hun verantwoordelijkheid te nemen en armoede mee de wereld uit te helpen. 'Met jouw steun en inzet geef je mensen in armoede opnieuw een plaats in onze samenleving'. Dan kunnen ze in de eerste plaats doen door te luisteren naar armen en er mee voor te zorgen dat maatschappelijke voorzieningen toegankelijker worden. Armen op hun beurt moeten geactiveerd worden om deel te nemen aan de samenleving. Ze moeten hun schaamte overwinnen en opnieuw verbinding maken met de samenleving, in de eerste plaats door zich terug te tonen.

Onze benadering van armoede vandaag vraagt onze aandacht voor de voortdurende interacties tussen verschillende dimensies van armoede: tussen domeinen van uitsluiting die op elkaar inwerken, tussen individuele en institutionele dimensies, tussen micro-, meso- en macroniveau. Armoede is een bijzonder complex probleem waarvoor de oplossing niet zomaar voor de hand ligt. De impact die armoede heeft, moet daarom ook tot op een individueel niveau benaderd worden.

schamen zich. (Dierckx, 2011, p. 6) / Ze leven vaker op zichzelf en de netwerken waarvan ze deel uitmaken zijn in het beste geval emotioneel ondersteunend. (...) De 'zwakke banden' die de verbinding moeten leggen met de wereld buiten de armoede, zijn vrijwel afwezig. (Vranken, Dierckx, & Wyckmans, 2009, p. 31) / Ze leven al te vaak in een klein wereldje dat van armoede doordrongen is. Hun sociale netwerk is beperkt. (Spiesschaert, 2005, p. 34) / Armen leven al te vaak in een klein wereldje dat van armoede doordrongen is. Hun sociale netwerk is beperkt. Het gezin is de draaischijf en ook een schuilplaats voor de 'boze' buitenwereld. Hier wordt het rolverlies in de buitenwereld gecompenseerd. Als dat lukt tenminste, want armen willen een gezin met een traditioneel rollen- en waardenpatroon waar de vader kostwinner is en de moeder het huishouden runt en voor de kinderen zorgt. De praktijk draait echter vaak anders uit: hun hoge verwachtingen worden niet ingelost. Vaders zijn werkloos, kinderen worden geplaatst, relaties sneuvelen. (Hermans, 2009, p. 204) / Armoede, waardigheid, basisrechten. (Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, 2008) / Uit onze dagelijkse strijd voor de erkenning van onze rechten halen wij de voorwaarden en de zekerheden waarop wij de aandacht willen vestigen en die in ieder geval deel moeten uitmaken van een sociaal beleid dat zijn doel wil bereiken: werken aan de ontvoogding en het volwaardige burgerschap van de mensen die het ergst onder de armoede lijden. (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 14) / Het bestaan van armoede in veel delen van de wereld wijst niet alleen op een ongelijke verdeling van economische, sociale en politieke kansen, maar ook op een schending van de mensenrechten. Leven in armoede beïnvloedt dikwijls de mogelijkheid van de meest kwetsbare en achtergestelde individuen, gezinnen en groepen om hun rechten te verdedigen. De schending van de mensenrechten is dus zowel een oorzaak al seen gevolg van armoede. Mensen die in armoede leven zijn onvoldoende bewapend voor deelname aan de samenleving waarvan ze uitgesloten worden en hun mogelijkheid om hun eigen rechten veilig te stellen wordt extreem beperkt door hun leefsituatie. (United Nations, 2006, p. 4, mijn vertaling) / Wij willen geen speciale rechten voor de mensen die in armoede leven, wij willen een samenleving waarin wij als volwaardige burgers worden erkend. (Koning Boudewijnstichting, et al.,

1.1. Armoede, waardigheid, mensenrechten

De oproep armen terug in te sluiten in de samenleving verschijnt in verschillende gedaanten en formuleringen zoals integratie, inclusie en participatie. Een andere manier om de wens tot volledige insluiting van iedereen in onze samenleving uit te drukken, is de verwijzing naar de mensenrechten.

De moderne, functioneel gedifferentieerde samenleving ziet af van één inclusieregeling die dezelfde zou zijn voor de hele samenleving. (...) Voor die inclusie heeft de maatschappij semantische correlaties ontwikkeld: sinds de achttiende eeuw wordt de onvoorspelbaarheid van de inclusies en hun gevolgen systematisch begrepen vanuit de burger-, zo niet mensenrechten van vrijheid en gelijkheid. (Braeckman, 2003, p. 141)

Eerder dan een materieel tekort, is armoede in onze hedendaagse ervaring een schending van de mensenrechten. Armoede is een onrecht. Of beter geformuleerd: het niet kunnen voldoen aan materiële behoeften is intrinsiek verbonden aan allerlei schendingen van mensenrechten. Vice versa: wie bijvoorbeeld geen aanspraak kan maken op het recht op onderwijs, loopt het risico in materiële armoede terecht te komen. Sociale uitsluiting is mensen het recht ontzeggen op het verwezenlijken van hun sociale rechten. Armoede is een onrecht. Wie arm is, levert niet alleen een strijd om het dagelijkse bestaan, maar is vooral verwickeld in een dagelijks gevecht voor de erkenning van zijn rechten.

De schending van mensenrechten verenigt verschillende verschijningsvormen van armoede onder een universele vorm. Ze verenigt niet alleen Noord en Zuid, maar maakt ook duidelijk dat armoede een zaak is van iedereen. Een schending van de mensenrechten engageert de hele mensheid: het is een schending van onze menselijke waardigheid in zijn collectiviteit. Mensen terug toegang geven tot hun basisrechten is mensen in hun waardigheid herstellen, zoals dat mooi gesymboliseerd wordt in de naam van een toonaangevende vereniging waar armen het woord nemen: Recht-op-

1995, p. 14) / Hoewel sommige situaties van extreme armoede toegeschreven kunnen worden aan 'tegenslag' of onvermogen, is het duidelijk dat veel gevallen in feite voortkomen uit het ontzeggen of zelfs ontkennen van mensenrechten. (...) Een groot deel van het werk van basisbewegingen bestaat uit de analyse van de 'onwettigheid' van deze situaties: ze identificeren de rechten die ontzegd werden of over het hoofd werden gezien, duiden verantwoordelijkheden aan en dienen voorstellen tot verbetering in. (Nicaise & De Boe, 2007, p. 1, mijn vertaling) / Fundamenteel verwijst elke actie ten voordele van de mensenrechten naar het geloof in het broederschap tussen alle mensen. Een breed gedragen besef en een continu debat over de wortels van onze mensenrechten en hun relatie tot extreme armoede vormt de onmisbare grond voor een politieke consensus over de wettelijke verplichtingen van de verschillende betrokken partijen. (Nicaise & De Boe, 2007, p. 7, mijn vertaling) / Wij zijn geen onderdanen en vragen hele dagen ons recht. Wie ons rechten blijft afwijzen, weigert onze waardigheid. Ons altijd met de vinger wijzen, brengt ons tot opstandigheid. Wij zijn geen onderdanen en vragen hele dagen ons recht. Wanneer zal de tijd opdagen dat wij mensen mogen zijn, en niet langer moeten vragen, om erkend en vrij te zijn. Wij zijn geen onderdanen en vragen hele dagen ons recht. (Vierde Wereldlied op tekst van Karel Staes) / De grote thema's van het algemeen verslag over de armoede. Recht op een gezin. Recht op welzijn: welzijn en OCMW hulpverlening. Recht op gezondheid. De toegang tot de rechtsbedeling: recht op recht? Als de schulden zich opstapelen. Arbeid en sociale bescherming. Toenemende

Ervaring aan de grens



Waar mensen gedoemd zijn in armoede te leven, worden de rechten van de mens geschonden. Ons verenigen om deze rechten te doen eerbiedigen, is onze heilige plicht.

De verwijzing naar mensenrechten krijgt een haast ritueel karakter in de mobilisatie voor de strijd tegen armoede. Op de Werelddag van Verzet tegen Armoede op 17 oktober verzamelen armoedeorganisaties en hun medestanders zich rond gedenkstenen voor de slachtoffers van extreme armoede (in België in Gent, La Louvière, Namen en Brussel). Op de gedenkstenen wordt een uitspraak van Père Joseph Wresinski geciteerd, de stichter van ATD-Vierde Wereld (ATD: 'Agir Tour pour la *Dignité*').

Het recht op een menswaardig bestaan, op menselijke waardigheid overkoepelt elke omschrijving van rechten die aan de armen ontzegd worden. Armoede is een aanslag op onze humaniteit, op de universele gelijkheid en broederschap tussen alle mensen. De rechten niet toekennen, is onszelf onze

uitsluiting: wonen in het 'grijs-zwarte' circuit. Recht op wonen: de privé huisvesting. Recht op wonen: de sociale huisvesting. Recht op deelname aan, bijdrage tot en opbouw van de cultuur. Onderwijs: investeren in de noodzakelijke middelen voor een pedagogiek van de solidariteit. De schoolloopbaan. (Inhoudstafel synthese Algemeen Verslag over de Armoede, Koning Boudewijnstichting, 1995) / Art. 23 van de Grondwet. Ieder heeft het recht een menswaardig leven te leiden. (...). Die rechten omvatten inzonderheid: 1 ° het recht op arbeid en op de vrije keuze van beroepsarbeid in het raam van een algemeen werkgelegenheidsbeleid dat onder meer gericht is op het waarborgen van een zo hoog en stabiel mogelijk werk-gelegenheidspeil, het recht op billijke arbeidsvoorwaarden en een billijke beloning, alsmede het recht op informatie, overleg en collectief onderhandelen; 2 ° het recht op sociale zekerheid, bescherming van de gezondheid en sociale, geneeskundige en juridische bijstand; 3 ° het recht op een behoorlijke huisvesting; 4 ° het recht op de bescherming van een gezond leefmilieu; 5 ° het recht op culturele en maatschappelijke ontplooiing. (Kamer van Volksvertegenwoordigers, 2009) / Het KB is het sluitstuk van de 'Wet op maatschappelijke integratie' uit 2002 (...). Deze wet bezegelde een maatschappelijke evolutie die half jaren '70 met de wet op het bestaansminimum op gang werd

universele menselijke waardigheid ontzeggen.

De rechten die armen moeten (kunnen) realiseren, zijn de positief geformuleerde tegenhangers van de domeinen van sociale uitsluiting.

- het recht op participatie
- het recht op maatschappelijke dienstverlening
- het recht op gezin
- het recht op rechtsbedeling
- het recht op cultuur
- het recht op inkomen
- het recht op onderwijs
- het recht op werkgelegenheid
- het recht op huisvesting
- het recht op gezondheidszorg

Toen in 1994 een uitgebreide consultatie werd opgezet van groepen armen, welzijnswerkers en dienstverleners werden hun getuigenissen in het Algemene Verslag over de Armoede gerapporteerd binnen hoofdstukken met als titel één van de basisrechten. Voor veel verenigingen waar armen het woord nemen functioneert de structuur nog steeds als een leidraad voor de eigen werkzaamheden. De Vlaamse Regering gebruikt ze als structuur voor de opmaak van haar actieplannen armoedebestrijding (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003). Het Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting verwijst ernaar als toetssteen voor de evaluatie van beleid. Ze lopen gedeeltelijk parallel aan de sociale grondrechten die in 1994 in de Belgische Grondwet werden ingeschreven.

getrokken en in hogere versnelling gebracht door het Algemeen Verslag over de Armoede in de jaren '90. Van armenzorg naar armoede-bestrijding, van het toestoppen van centen om te overleven naar het toekennen van rechten, van een passief beleid naar een activeringsbeleid. (Van Geertsom, 2009, p. 222) / Actrice Marleen Merckx over haar monoloog over armoede, gebaseerd op het boek 'Ik ben iemand/Niemand' (Didelez & De Pril, 2009): 'Wat dit verhaal zo herkenbaar maakt, is hoe mensen door armoede al van jongs af uitgesloten worden, terwijl ze gewoon zoals iedereen verlangen naar aandacht, respect en liefde'. (Van Hecke, 2011) / Overwegende dat bestaansonzekerheid, armoede en sociale, economische en culturele uitsluiting, zelfs voor één enkele persoon, op een ernstige manier afbreuk doen aan de waardigheid en aan de gelijke en onvervreembare rechten voor alle personen. Overwegende dat het herstellen van de voorwaarden voor menselijke waardigheid en de uitoefening van de rechten van de mens (...) een gemeenschappelijk doel is voor iedere overheid van het land. Overwegende dat daartoe voortdurende en gecoördineerde inspanningen nodig zijn van elke overheid apart en van allen samen, voor het uitstippelen, het uitvoeren en het evalueren van het beleid tot voorkoming van bestaansonzekerheid, tot bestrijding van de armoede en tot integratie van de personen in de samenleving. Overwegende dat de sociale zekerheid prioritair is voor het behoud van de sociale samenhang en voor het voorkomen van bestaansonzekerheid, armoede en sociale ongelijkheid en voor de menselijke emancipatie. Overwegende dat het nodig is de bestending van dit integratiebeleid te waarborgen, namelijk door het aanpassen en het ontwikkelen van de openbare dienstverlening.

Ervaring aan de grens

De nadruk op het realiseren van de basisrechten bezegelt een maatschappelijke evolutie van armenzorg naar armoedebestrijding, van het toestoppen van centen om te overleven naar toekennen van rechten, van een passief beleid naar een activeringsbeleid, van uitsluiting bestendigen naar integratie bevorderen.

Het beroep op gemeenschappelijke humaniteit komt niet alleen tot uiting in gemeenschappelijke basisrechten. Armoedebestrijders en hun medestanders verwijzen vandaag ook voortdurend naar een gemeenschappelijke gevoelswereld, een gamma aan individuele gevoelens dat we allemaal gemeen hebben. Mensen in armoede verlangen net als iedereen naar aandacht, respect en liefde.

Armoede is mensen het recht ontzeggen 'mens' te zijn, een voortdurende aanslag op de menselijke waardigheid. Armoedebestrijding is daarom een bij uitstek een humaniserend project. We kunnen pas volwaardig mens zijn als we onze rechten (kunnen) realiseren. En omgekeerd: pas in de realisatie van onze rechten worden we mens. Armoedebestrijding is daarom condities scheppen die de voorwaarden herstellen voor menselijke waardigheid en de uitoefening van de rechten van de mens.

Overwegende dat de betrokkenheid van alle personen bij dit integratiebeleid, reeds bij het uitstippelen ervan, door de overheid moet gewaarborgd worden; ... (Samenwerkingsakkoord tussen de overheden van dit land voor de oprichting van het Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, Belgisch Staatsblad, 10 juli 1999) / Sociale rechten (...) geven het minimumniveau van integratie aan dat we in een samenleving wensen (...). Sociale uitsluiting betekent dat er bedoelde of onbedoelde beperkingen bestaan inzake toegang tot deze rechten. (Vranken, 1998, p. 70) / Active inclusion' can be seen as a 'concept' or 'approach' aimed at promoting the greater social inclusion and participation in the labour market and in society of those of working age who are experiencing poverty and social exclusion. (...) More particularly, the aim of the EU's Active Inclusion initiative is to encourage all Member States to design and implement a comprehensive and integrated set of social inclusion policies which 'should facilitate the integration into sustainable, quality employment of those who can work and provide resources which are sufficient to live in dignity, together with support for social participation, for those who cannot'. In other words, it is aimed both at supporting the inclusion and participation of those who can work into the labour market and the inclusion and participation of those who cannot work (either temporarily or in the longer term) into society. (Frazer, Marlier, & Nicaise, 2010, p. 107) / vzw Uit de Marge ondersteunt werken met maatschappelijk kwetsbare kinderen en jongeren / In essentie gaat deze kloof over het feit dat aan mensen de greep ontnomen wordt op hun eigen leven en op de maatschappelijke besluitvorming. Het gaat erover dat niet-armen in de meeste contacten met armen de problemen vanuit hun eigen dominante cultuur blijven bekijken en ze vanuit dit perspectief gaan herdefiniëren (Spiesschaert, 2005, p. 32) / Sociaal uitgesloten leven in de marge van een samenleving waarin de meerderheid van de bevolking zich in het centrum ophoudt. Deze marge neemt, vaak gelijktijdig, twee gedaanten aan. Ten eerste, kan ze worden begrepen als een afvalplaats waarin groepen terecht komen als gevolg van allerlei processen van sociale uitsluiting; met andere woorden: als een plaats waarin ze door 'externe' sociale mechanismen als het ware worden opgesloten. Hierdoor verwerft de marge van de samenleving tegelijkertijd ook een tweede gedaante: deze van een soort schuilplaats in de samenleving. (...) Deze beide op elkaar inwerkende gedaanten van het leven in de marge veroorzaken het vaak als kenmerkend beschouwd wantrouwen van gemarginaliseerde groepen. Onderzoekers, hulpverleners en beleidsmakers vertegenwoordigen niet

1.2. Inclusie, integratie, participatie

Als armoede een vorm van sociale uitsluiting is, ligt het ook voor de hand armoede te bestrijden via vormen van sociale insluiting of inclusie. De insluiting heeft als doel armen terug te integreren in de samenleving, m.a.w. er voor te zorgen dat armen terug *toegang* hebben tot het zelf realiseren van hun rechten.

Inclusie en integratie zijn daarbij de twee kanten van dezelfde medaille.

Inclusie wordt als term vooral in Europese context gebruikt (zie ook de Nationale Actieplannen Sociale Insluiting, kortweg NAPincl, die de verschillende lidstaten opstellen in het kader van gemeenschappelijk overeengekomen doelstellingen). De nadruk ligt eerder op de inspanningen van wie tot de binnenkant van de samenleving behoort. Ze geeft een aanduiding over wat van ons verwacht wordt als 'niet-armen'. Integratie was als term in relatie tot armoede in Vlaanderen vooral in de jaren '90 van de vorige eeuw in zwang (bijvoorbeeld in de naamgeving aan de voorlopers van het huidige stedenfonds: het Vlaams Fonds voor de *Integratie* van Achtergestelden en het Vlaams Fonds voor de *Integratie* van Kansarmoede. De term verwijst eerder naar de inspanningen van wie nog uitgesloten is zelf.

enkel de samenleving waarin en waarvan ze worden uitgesloten, maar tegelijkertijd ook de sociale druk en controle waaraan minderheden (trachten te) ontsnappen. (Steenkens, 2001, pp. 54-55) / Iedereen moet mee! België neemt nog tot en met 31 december het voorzitterschap van de Europese Unie op zich. Om Vlaanderen te laten schitteren in die Europese context, focust de Vlaamse overheid op vijf thema's die we in deze rubriek belichten. Deze week hebben we het over sociale inclusie. 2010 is namelijk het Europees jaar ter bestrijding van armoede en sociale uitsluiting. Of hoe je armoede kunt bestrijden door mensen te laten participeren in de maatschappij. Een van de doorbraken van het ambitieus toekomstplan Vlaanderen in Actie is het streven naar een warmere maatschappij, waar armoede uit de wereld geholpen wordt. Die kan je alleen creëren als alle burgers overtuigd zijn van dat maatschappijmodel. En om dat te bereiken, kun je de burger meer betrekken in de maatschappij. Sociale inclusie heet dat. En je kunt er niet vroeg genoeg mee beginnen. ("Iedereen moet mee!," 2010, mijn cursivering) / Iedereen heeft recht op participatie. Mensen in armoede krijgen niet genoeg kansen om mee te doen. Armoede gaat dus over uitsluitingen in de samenleving. (Lieten, 2010, p. 5) / In dit decreet wordt verstaan onder participatie: de deelname aan het maatschappelijk leven met het oog op het individuele en collectieve welzijn, waardoor men de persoonlijke controle op de eigen leefsituatie en de externe factoren die deze leefsituatie bepalen, verhoogt. (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003) / De verbinding van armoede met participatie betekent dat gekozen wordt voor een benadering waarin de tendens tot structurele marginalisering van het armoedeprobleem tot een verzorgingsprobleem omgebogen wordt naar de erkenning van armoede als een structureel participatieprobleem. (Bouverne-De Bie, 2003, p. 16) / 360° participatie (Bultynck, 2009) / ... de ambitie om het veelkantige thema 'participatie' te benaderen als een continu appèl. Het is een oproep aan de sectoren cultuur, jeugdwerk en sport, om vanuit hun eigenheid en kunde, meer mensen in te sluiten in de samenleving. Onze oproep is niet gratis, ze is noodzakelijk omdat alleen op deze manier complexe problemen in onze samenleving ten gronde kunnen worden aangepakt, om onze samenleving duurzamer, rechtvaardiger en echt divers te maken (Janssens & Rogé, 2009, p. 9) / Participatie in de strijd tegen armoede (Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding, 2003) / Kroniek van de aangekondigde participatie in het armoedebeleid (Dierckx, 2004b) / De dominante kennisproductie marginaliseert arme mensen vaak tot dragers van een 'subcultuur' – een andere cultuur dan de gevestigde – en deze 'cultuurverschillen' worden vervolgens gezien in termen van een gemis aan

Ervaring aan de grens

Uitsluiting verwijst naar een leven in de marge van de samenleving. We moeten armen bevrijden uit die marge (die immers een opsluiting is), ook als ze die verlossing niet altijd zelf als een bevrijding herkennen (omdat de marge ook een schuilplaats vormt).

Zoals armoede en sociale uitsluiting in onze beleving vandaag in één adem uitgesproken worden, ervaren we ook een noodzakelijke associatie tussen armoedebestrijding en inclusie, integratie en participatie. In onze ervaring liggen ze zodanig in elkaars verlengde dat het bijna synoniemen worden. Armoede bestrijden, betekent ervoor zorgen dat armen hun rechten kunnen uitoefenen, dat ze een volwaardig burger/mens kunnen worden, dat ze met andere woorden hun plaats in de samenleving (kunnen) innemen. Het recht op participatie functioneert als een soort *primus inter pares*: het is een recht dat de andere rechten overspant. Het individuele en collectieve welzijn kan maar gerealiseerd worden door deel te nemen aan het maatschappelijke leven.

Als participatie een belangrijk doel en/of middel is in de armoedebestrijding – misschien zelfs het belangrijkste- dan worden we voortdurend uitgenodigd om na te denken over de invulling van dat woord. Binnen onze hedendaagse ervaring voeren we discussies over participatie als middel of als doel, over ‘deelnemen’ of ‘deelhebben’, over individualiserende effecten van participatie of over participatie als een vorm van culturele actie waarin armen zelf mee vorm geven aan de manier waarop armoede geïmpliceerd wordt.

‘burgerschapswaarden’ als solidariteit, politieke interesse e.d.m. Zo bijvoorbeeld wijst waardenonderzoek op belangrijke verschillen tussen hooggeschoolden en laaggeschoolden, en op de noodzaak tot maatschappelijk engagement om deze verschillen te overbruggen. Essentieel voor een ‘rechtenbenadering’ is het inzicht dat niet het overbruggen centraal dient te staan, doch het streven naar een probleemdefiniëring en kennis-productie, waarin eenieder zich herkent, en erkend weet. Dit betekent dat een rechtenbenadering én uitgaat van een participatieve benadering, én een grondige reflectie voert over wat onder ‘participatie’ te verstaan is. Een enkel methodisch begrijpen van participatie leidt immers (...) tot een ongewild verder zetten van de armenzorgtraditie, waarin armoede veeleer ‘beheerd’ dan ‘bestreden’ wordt. (Bouverne-De Bie, 2003, p. 10) / Bij het maken van werkbare probleemdefinities is het voor alle betrokkenen dan ook ten zeerste aanbevolen te komen tot een gedragen probleemdefinitie zodat met goed begrip van alle betrokkenen ook aan een goede oplossing kan worden gewerkt. (Vael, 2008, p. 184) / In het model van de actieve welvaartstaat staat arbeidsparticipatie als maatschappelijke doelstelling voorop. De hoofdgedachte is dat arbeid de beste garantie is voor actief burgerschap omdat het de verbindingsschakel vormt tussen individu, samenleving én politieke samenleving. (Leroy, 2003, p. 14) / Als je werkt, verdien je ook meer. Dat is een reden. En ten tweede, je bent ook bezig, hé. Als je bezig bent, denk je ook niet zo aan je problemen. Je hebt problemen maar je bent zo geconcentreerd met je werk bezig dat je geen tijd hebt om aan je problemen te denken. En als je terugkomt, ben je ook moe, dat je niet kunt denken aan je problemen. Nu ben ik vierentwintig uur thuis en blijf ik eigenlijk speculeren. (getuigenis van een arme, in Dierckx, 2011, pp. 15-18) / Werklozen hebben een lager niveau van psychisch welzijn en vertonen een lagere levensvoldoening. Bij langdurige werkloosheid mag er dan een aanpassingsstrategie optreden, ze kan een sterke inkrimping van de maatschappelijke betrokkenheid en de leefwereld van werklozen niet verhinderen. Sociaal-culturele terug-getrokkenheid is het ontegensprekelijk gevolg. (...) Fenomenen als racisme, fascisme, hooliganisme en vandalisme zijn deels uitingen van het maatschappelijk kwaad dat werkloosheid en uitsluiting veroorzaken. Maar ook het gezondheidsniveau van werklozen is alarmerend. Zo zijn werklozen oververtegenwoordigd in het cliënteel van de diensten voor geestelijke gezondheidszorg. Het aantal zelfmoorden onder werklozen ligt zesmaal hoger dan onder werkenden. (...) Verder is er ook het ‘technische’ kwalificatieverlies, de aantasting van de

1.3. Het dubbelspoor van werk en welzijn

De welvaartstaat die uitgebouwd werd in de jaren '50 tot '70 in de 20^e eeuw legde een sterke klemtoon op inkomensherverdeling via de uitbouw van de sociale zekerheid. Zelfs wie, bij gebrek aan werk, geen aanspraak meer kon maken op de sociale zekerheid kreeg sinds de invoering ervan in 1974 een bestaansminimum.

In onze ervaring van vandaag is inkomensherverdeling niet langer hét instrument om armoede te bestrijden. De 'passieve' verzorgingsstaat die de nadruk legt op inkomensherverdeling, zo vinden we vandaag, heeft allerlei nadelen. Ze maakt armen afhankelijk van steun op 'de markt van welzijn en geluk' en geeft geen impulsen om zich uit die afhankelijkheidsrelatie te bevrijden. In tijden van schaarste ondermijnt ze de onderlinge solidariteit tussen uitkeringstrekkers en de werknemende bevolking die moet bijdragen aan de opbouw van het stelsel van sociale zekerheid. Maar vooral: een leefbaar inkomen volstaat niet om een menswaardig bestaan te realiseren. Basisrechten worden enkel gerealiseerd als armen volwaardig lid worden van onze samenleving. Armen moeten actief gestimuleerd worden om zich te integreren in de maatschappij. Onze hedendaagse ervaring van armoede is zwaar beladen met de basisovertuigingen van de 'actieve welvaartstaat'.

Door de stijging van de afhankelijkheidsgraad en de verhoging van de loonkost, zo krijgen we te horen over de traditionele ideologische grenzen heen, staat de sociale zekerheid en daarmee het fundament van de herverdelende welvaartstaat al sinds de jaren zeventig onder druk. De traditionele sociale zekerheid biedt niet langer een antwoord op nieuwe uitdagingen van een sterk

intellectuele mogelijkheden, het motivatieverlies, de ondermijning van de gezin- en samenlevingsrelaties, de vermindering van het verantwoordelijkheidsbesef en de mogelijkheid tot het creëren van spanningen tussen leefgemeenschappen en tussen mannen en vrouwen. (Leroy, 2003, pp. 15-16) / De klassieke welvaartstaat werd omgedoopt tot actieve welvaartstaat, gekenmerkt door het feit dat de staat door het voeren van een actief werk-gelegenheidsbeleid ieders kans op tewerkstelling zou bevorderen. De burger van zijn kant werd ook voor zijn verantwoordelijkheid gesteld en diende de hem geboden kansen te aanvaarden.' (Sichien, 2005, p. 268) / 'Weer contact met collega's, weer naar buiten. Ik heb er zo'n deugd van. Er zou alleen wat meer werk mogen zijn.' (Plets, 2012, p. 46) / Hoeft het bovendien gezegd dat de meeste emancipatorische bewegingen, de oude en de nieuwe, werk prioritair naar voren schuiven als maatschappelijke waarde. In de trias 'werk, tijd en inkomen' staat de eerste waardencomponent dus nog duidelijk voorop. Deze erkenning steunt niet alleen op het feit dat het inkomen uit arbeid de voornaamste bron van materiële welvaart vormt, maar ook op de vaststelling dat arbeid in tegenstelling tot inactiviteit hét middel is tot zelfrealisatie en tot maatschappelijke, culturele en politieke participatie in de samenleving. (...) Arbeid is dus de bindende kracht, het cement van de maatschappij, het inburgeringinstrument bij uitstek. (Leroy, 2003, p. 16) / De Europese Raad heeft de bevordering van de sociale integratie tot een hoofdlijn gemaakt van de globale strategie van de Unie voor het bereiken van haar strategisch doel voor het volgende decennium, namelijk de meest concurrerende en dynamische kenniseconomie van de wereld worden, die in staat is tot duurzame economische groei met meer en betere banen en een hechtere sociale samenhang. Ook heeft de Raad een doelstelling vastgesteld van volledige werkgelegenheid in Europa in een opkomende nieuwe samenleving die meer weet in te spelen op de persoonlijke keuzes van vrouwen en mannen' (Raad van de Europese Unie, 2000, p. 2). / Werkgelegenheid vormt de beste bescherming tegen sociale uitsluiting. Voor het ontwikkelen van kwaliteitswerkgelegenheid dient het vermogen tot inpassing in een beroep te worden ontwikkeld, met name dankzij de verwerving van vaardigheden en van levenslang leren. De uitvoering van de doelstellingen die de Europese Unie zich in het kader van de Europese

Ervaring aan de grens

veranderende samenleving. De linkerzijde van het ideologische spectrum vertelt ons dat een uitkeringsbeleid niet volstaat om sociale uitsluiting tegen te gaan. Volgens de rechterzijde creëert de sociale zekerheid een afhankelijkheidscultuur. De Europese Unie, die vooral het scheppen van een gunstig ondernemingsklimaat nastreeft, spoort de lidstaten aan een beleid te voeren dat gericht is op het "lonend maken van werk". De ideologische achtergrond loopt sterk uiteen, maar de drie stromingen formuleren vandaag een nagenoeg eenvormige oplossing op de crisis van de sociale zekerheid: het opkrikken van de tewerkstellingsgraad.

De 'actieve welvaartstaat' geeft prioriteit aan het 'recht op arbeid'. Je moet werk hebben om ook je andere rechten te realiseren en echt te kunnen participeren aan de samenleving. Arbeid vormt de verbinding tussen individu, samenleving en politieke gemeenschap. Het omgekeerde is ook van toepassing: wie geen werk heeft, vervreemdt van de samenleving. Werkloosheid leidt tot een lager psychisch welzijn en verkleint onze maatschappelijke betrokkenheid. Het maakt geestelijk ziek en ondermijnt gezin- en samenlevingsrelaties. Arbeid is voor de meeste mensen niet alleen de belangrijkste bron van materiële welvaart. Het vormt daarenboven dé toegangspoort tot maatschappelijke, culturele en politieke participatie in de samenleving.

Integratie in de samenleving en deelnemen aan het arbeidsproces zijn een Siamese tweeling. Economische en sociale doelstellingen zijn daarom in onze hedendaagse ervaring niet in tegenspraak met elkaar, maar versterken elkaar voortdurend. De bestrijding van uitsluiting en het bevorderen van economische groei liggen in elkaars verlengde. Groei levert werkgelegenheid en werkgelegenheid levert de beste garantie tegen sociale uitsluiting. Uitsluiting bestrijden, bevordert

strategie voor de werkgelegenheid ten doel heeft gesteld, levert ook een doorslaggevende bijdrage aan de bestrijding van uitsluiting. De economische groei en de sociale samenhang versterken elkaar wederzijds. Een samenleving met meer sociale samenhang en minder uitsluiting staat garant voor een economie die beter presteert.' (Raad van de Europese Unie, 2000, p. 3) / Artikel 2. Elke persoon heeft recht op maatschappelijke integratie. Dit recht kan onder de voorwaarden bepaald in deze wet bestaan uit een tewerkstelling en/of een leefloon, die al dan niet gepaard gaan met een geïndividualiseerd project voor maatschappelijke integratie. De openbare centra voor maatschappelijk welzijn hebben tot opdracht dit recht te verzekeren. (...) Artikel 6. § 1. Iedere meerderjarige persoon jonger dan 25 jaar heeft recht op maatschappelijke integratie door tewerkstelling aangepast aan zijn persoonlijke situatie en zijn capaciteiten binnen de drie maanden vanaf de datum van zijn aanvraag (...). § 2. Het recht op maatschappelijke integratie door tewerkstelling kan bestaan uit hetzij een arbeidsovereenkomst hetzij een geïndividualiseerd project voor maatschappelijke integratie dat binnen een bepaalde periode leidt tot een arbeidsovereenkomst. (Belgisch Staatsblad, 26.V.2002) / De activeringsjobs zijn vaak deeltijds, tijdelijk, slecht betaald. Ze kunnen zelfs volwaardige jobs verdringen. Als mensen het voorgestelde traject niet volgen of als ze afhaken, kunnen sancties hen in de armoede duwen. Een actief arbeidsmarktbeleid kost geld en dus is er minder geld beschikbaar voor werkloosheidsuitkeringen, die men trouwens laag wil houden, om mensen te stimuleren toch de jobs met lage kwaliteit aan te nemen. Tenslotte kan de leefsituatie van een individu of gezin uit balans raken, omdat er onrealistische eisen worden gesteld. (Poppe, 2010, p. 6) / Werk hebben is een belangrijke hefboom om uit de armoede te geraken. Maar kwetsbare mensen komen vaak terecht in een opeenvolging van onzekere banen, waardoor ze de armoede moeilijker ontstijgen. ("Geef de laagste inkomens meer garanties", 2012) / Armen vragen in de eerste plaats werk, en geen vervangingsinkomen. Zij komen op voor het recht op

de sociale cohesie die op haar beurt binnen onze hedendaagse historische ervaring de voorwaarde is om, naar de doelstellingen van de Lissabonstrategie, van Europa de meest concurrerende en dynamische kenniseconomie van de wereld te maken.

In een actieve welvaartstaat moeten mensen dus uit hun afhankelijkheidssituatie gehaald worden die gecreëerd wordt door een uitkeringsbeleid. Ze terug integreren in de samenleving kan het beste door ze opnieuw in te schakelen in een arbeidsproces. De naamswijziging in 2002 van 'bestaansminimum' naar 'leefloon' symboliseert onze huidige problematisering van maatschappelijke integratie. Zoals de wet op maatschappelijke integratie het stelt: elke persoon heeft recht op integratie, het is te zeggen: op werk of op een geïndividualiseerd project voor maatschappelijke integratie dat op termijn tot tewerkstelling moet leiden.

Binnen een horizon waarin activering centraal staat, moeten we voortdurend aandachtig blijven voor de vormen die activering dient aan te nemen. We moeten er ons bijvoorbeeld bewust van zijn dat het realiseren van basisrechten via contracten waarbij één partij (die de samenleving vertegenwoordigt) ook eenzijdig plichten vastlegt, contraproductieve effecten zou kunnen hebben: de betrokken individuen staan immers vrij machteloos ten aanzien van degenen die het contract opstellen, waardoor met andere woorden fundamentele rechten opnieuw geschonden i.p.v. gerealiseerd worden. Ook de manier waarop feitelijke activeringsprogramma's worden opgezet, zorgen in veel (buitenlandse) gevallen niet voor de beoogde herintegratie in de samenleving: deeltijds, tijdelijk en slecht betaald werk doet mensen afhaken. Te hoge arbeidseisen zorgt voor frustraties bij mensen die in hun thuissituatie al volop in een stresssituatie zitten. Voor veel armen

arbeid, voor een baan met alles wat dat impliceert aan statuut, bezoldiging, maatschappelijk imago, individueel en collectief nut, om zo de menselijke waardigheid terug te vinden die in een beroepsactiviteit gestalte krijgt. (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 163) / Kathy heeft werk, op dinsdag, donderdag en vrijdag-namiddag. Kantoren poetsen in de buurt – haar ogen lichten op als ze erover vertelt. 'Weer contact met collega's, weer naar buiten. Ik heb er zo'n deugd van. Er zou alleen wat meer werk mogen zijn: anderhalf uur voor één bureau is meer dan genoeg'. (Plets, 2012, p. 46) / Het dubbelspoor van werk en welzijn. (Poppe, 2010) / Activering is positief als het beantwoordt aan de verwachtingen van de hulpvrager, als het hem extra kansen tot ontwikkeling biedt op een voor hem haalbare en wenselijke manier, als een hulpverlener geen eenzijdige eisen stelt, maar mee het engagement aangaat voor het bereiken van een gezamenlijk gedragen doel (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 25) / 'Activering zou voor mensen in armoedesituaties dan ook meer een bevrijding dan een dwang moeten zijn, want dwang vermindert de keuzeruimte. Welzijn is niet alleen een kwestie van werk en inkomen maar van de keuzevrijheid die een mens heeft in levensdimensies als gezondheid, sociale participatie, werk, wonen, cultuur'. De maatschappij profiteert ervan als individuen zich maximaal kunnen ontplooien. Om de vermogens van elk individu te vergroten is een behoorlijk inkomen belangrijk, maar dat is niet het enige. Ook het menselijk kapitaal speelt een rol en dat heeft te maken met kennis en vaardigheden, met gezondheid en psychisch welzijn. De deelname aan het vereniging- en culturele leven, een goede vriendenkring, een warme thuis -het sociale en culturele kapitaal dus - vergroten eveneens de mogelijkheden om zich te ontplooien. (Poppe, 2010, pp. 6-7) / Als dusdanig vormt werkloosheid een enorm democratisch - maatschappelijk deficit. Deze opvatting wordt eveneens geschraagd door de wetenschap dat elke burger een positieve bijdrage kan en moet leveren. Kan, omdat elke burger unieke talenten heeft die tot ontplooiing moeten komen met het oog op de maximale aanwending ervan in het maatschappelijk bestel. Moet, niet vanuit een op dwang gericht concept of een eenzijdig plichtendiscours, maar wel vanuit het geloof in het reflexief

Ervaring aan de grens

is activering op de arbeidsmarkt bovendien gewoon niet aan de orde. Bij de voorstelling van het Jaarboek Armoede en Sociale Uitsluiting in 2008 maakten de onderzoekers duidelijk dat een meerderheid van de 'armen' niet in aanmerking komt voor activering: ze zijn al aan het werk (in te slecht betaalde jobs), ze zijn invalide of ziek of volgen een opleiding (Vranken, Campaert, De Boyser, Dewilde, & Dierckx, 2008).

Dat we beducht moeten zijn voor vormen van activering die enkel *workfare* benadrukken en het fenomeen van de *working poor* vergroten, betekent niet dat we het kind met het badwater moeten weggooien. Arbeid heeft immers een intrinsieke waarde die sterk samenhangt met welzijn realiseren: deelname aan het arbeidsproces is de beste garantie op een kwaliteitsvol leven. Het komt er op aan armen toe te leiden naar vormen van arbeid die hen niet verder afhankelijk maken, maar net een verhoogd welzijn garanderen. Activering moet mensen extra kansen op ontwikkeling geven op een voor hen zelf haalbare en gewenste manier. Activeren moet bevrijden, d.w.z. mensen aanspreken op het kunnen en moeten leveren van een positieve bijdrage aan onze samenleving. Elke burger heeft unieke talenten die tot ontplooiing moeten kunnen komen. Iedereen moet de kans krijgen aangesproken te worden op het opnemen van zijn eigen verantwoordelijkheden in onze samenleving.

Armoedebestrijding heeft daarom nood aan gerichte begeleidingstrajecten die armen op een zorgzame manier voorbereiden op het opnemen van hun engagement. Het volstaat niet mensen af te leveren in een arbeidsplaats. We hebben nood aan nazorg en coaching, aan een flexibele benadering met regelmatige evaluatie en bijsturing. De nadruk moet liggen op 'vol' en 'waardige' werkgelegenheid. Het is niet de vol/ledige tewerkstellingsgraad waar we naar moeten streven als we armoede willen bestrijden.

vermogen van elke burger die de opname van de eigen verantwoordelijkheden inziet. (Leroy, 2003, p. 27) / Een reguliere job blijft het ultieme doel, maar elke vorm van arbeid, ook vrijwilligerswerk en zorg, moeten tot de waaier van doelen kunnen behoren. Het volstaat niet om mensen 'af te leveren' in een arbeidsplaats. Er is nazorg nodig en coaching. De onzekerheid op allerlei vlakken, met ook het risico op mislukking, vergen een heel flexibele benadering met een regelmatige evaluatie en bijsturing. Voor de meest kwetsbare werkzoekenden is een langdurige ondersteuning nodig. Begeleidingstrajecten mogen niet beperkt worden in de tijd. (Poppe, 2010, p. 7) / Krachtgerichte integrale trajectbegeleiding voor werkzoekenden in armoede (Sannen & van Regenmortel, 2011) / De 'actieve welvaartstaat' is een begrip dat suggereert dat iedereen op de arbeidsmarkt actief kan zijn en dat dit bijdraagt tot de welvaart van iedereen. (...) De realiteit leert ons dat in ons land een aantal mensen 'niet te activeren' zijn. (...) Deze hulpverleners worden geconfronteerd met de moeilijkheid die deze mensen ondervinden om aansluiting te maken bij het openbare leven. Deze hulpverleners krijgen de opdracht die aansluiting vooralsnog te realiseren. (Heyndrickx, et al., 2005, p. 9) / Volwaardige werkgelegenheid slaat op het welzijn van de werknemer in zijn totaliteit, een rechtvaardige beloning, ergonomische arbeidsomstandigheden en 'werkzekerheid'. Het houdt rekening met de wens van de werknemer om zelf keuzes inzake werk en werktijd te maken en kwalitatief te leven. (...) Volwaardige werkgelegenheid includeert emancipatie en politiek handelen (...). (Leroy, 2003, p. 28) / De WAW-methodiek biedt een antwoord op de vaststelling dat mensen in (generatie)armoede zelden een kwalitatieve, duurzame job hebben. Het bestaande aanbod van arbeidstrajectbegeleiding richt zich voornamelijk op de transitie van werkloosheid naar werk, hoogstens met testing, opleiding, stages als tussenstap. Dit is ontoereikend

In onze hedendaagse ervaring van armoede moeten armoedebestrijders rekening houden met het gegeven dat arbeid, in een vorm die voor (generatie)armen verre van evident is: als er al eerder werk was, leverde dat dikwijls teleurstellingen en nieuwe kwetsuren op. Veel armen zijn laaggeschoold en moeten hun werk combineren met een chaotisch levensbestaan. De laagste lonen liggen erg dicht bij het bedrag van de sociale uitkeringen, waardoor de werkloosheidsval open blijft liggen. Kortom: veel armen zijn 'arbeidsgehandicapt'. Door de opeenstapeling van handicaps maken ze totaal geen kans op de veeleisende arbeidsmarkt en een re-integratietraject is verre van evident. In het dubbelspoor van arbeid en welzijn moeten dikwijls eerst psychische en ander blokkades opgeruimd worden voor armen volop terug op de arbeidsmarkt geïntegreerd kunnen worden. Pas na het doorlopen van een sociaal adaptatieprogramma binnen een waaier van welzijnszorgdiensten kunnen ze met succes intreden in de arbeidsbemiddeling van de VDAB. Dat betekent allermindst dat we hen moeten afschrijven. Een activeringsbeleid betekent net dat we alle mogelijke inspanningen moeten doen om armen en andere 'arbeidsgehandicapten' toe te leiden naar banen in de reguliere en/of beschermde arbeidsmarkt, desnoods naar vrijwilligers-werk of naar het circuit van de arbeidszorg. We mogen geen enkel inzetbaar talent links laten liggen.

voor mensen in generatiearmoede, die met heel wat uitsluitingmechanismen en knelpunten op verschillende levensdomeinen geconfronteerd worden. Er moet ook aan de slag gegaan worden met de gekwetste binnenkant van mensen in armoede, alsook met alle welzijnsproblemen en welzijnsvragen. (Aalsterse Vierdewereldgroep Mensen voor Mensen, 2012) / 'Vlaanderen telt 30.000 'arbeidsgehandicapte' werklozen. (...) 'Bijna een op de vijf van alle langdurige werkzoekenden kampt met een niet-arbeidsmarktgerelateerde problematiek', schrijft Leroy. Het gaat dus niet om werklozen zonder diploma of scholing, of met de verkeerde scholing, maar om mensen met 'psychosociale problemen, ernstige medische beperkingen, verslavingsproblemen, generatiearmoede en diepe uitsluiting, persoonlijke levenskwetsuren, enzovoort.' Door die opstapeling van handicaps maken ze totaal geen kans op de veeleisende arbeidsmarkt. Volgens de VDAB-baas is het zelfs 'onduidelijk of, hoe en wanneer aan hen een professioneel re-integratietraject kan worden aangeboden'. Vooraleer ze aan sollicitatiehulp (door de VDAB) toe zijn, moeten ze eerst opgevangen en begeleid worden door een brede waaier van welzijnszorgdiensten. Pas na het doorlopen van een 'sociaal adaptatieproject', zegt Leroy, kunnen zij met succes deelnemen aan de arbeidsbemiddeling van de VDAB. De VDAB-topman wil nochtans niet gezegd hebben dat deze groep definitief moet worden afgeschreven; 'We mogen ons niet bij deze analyse neerleggen en deze mensen terug in de schuif van de 'passieve' werkzoekenden stoppen. Het activeringsbeleid houdt juist in dat ook voor deze doelgroep alle mogelijke inspanningen worden gedaan om hen toe te leiden naar banen op de reguliere en/of beschermde arbeidsmarkt of – als dat niet kan- naar het brede circuit van de arbeidszorg. Op een arbeidsmarkt met een toenemende schaarste aan arbeidskrachten op langere termijn kunnen we geen enkel inzetbaar talent links laten liggen.' ("30.000 niet in staat om te werken," 2009) / ...

2. Niet voor de armen, maar met de armen

Armoedebestrijding in Vlaanderen vandaag is ondenkbaar geworden zonder de betrokkenheid van de armen zelf. Sinds het Algemeen Verslag over de Armoede (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995) is de leidende leuze “*niet voor de armen*”, maar “*met de armen*”. Armoedebestrijding, vinden we vandaag, is maar effectief als de genomen maatregelen genomen worden *samen* met mensen in armoede. Armoede bestrijden, is ervoor zorgen dat armen gehoord worden in het maatschappelijk debat. We moeten armen de kansen geven om verantwoordelijkheid op te kunnen nemen als een essentieel onderdeel in het herstel van hun menselijke waardigheid.

2.1. Een mijlpaal voor de Belgische armoedebestrijding

Op ‘zwarte zondag’ 1991 haalt het extreem rechtse Vlaams Belang een eerste, op dat moment onverwachte, grote score bij de federale verkiezingen. Ook de lijst Van Rossem, die als antipolitiek wordt gepercipieerd, haalt een zetel. De analyses van die tijd wezen vrij unaniem op een ‘kloof met de burger’. Het regeerakkoord van maart 1992 heeft het uitdrukkelijk over een nieuw ‘contract met de burger’.

In de jaren die volgen komen de veiligheid- en preventiecontracten met de steden en gemeenten tot stand. Het Koninklijk Commissariaat voor Migrantenbeleid (nu het Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racismebestrijding) wordt op de sporen gezet. En binnen dezelfde lijn van het streven naar een meer ‘solidaire samenleving’ geeft de toenmalige Minister van Maatschappelijke Integratie aan ATD Vierde Wereld en de Vereniging van Belgische Steden en Gemeenten in 1994 de opdracht een ‘algemeen verslag over de armoede’ op te stellen. Armen, maar ook welzijnswerkers en openbare dienstverleners worden opgeroepen op getuigenis af te leggen en hun ervaringen ter

Stellen dat we de sociale uitsluiting in onze samenleving willen bestrijden, is een noodzakelijk maar geen voldoende antwoord op de vraag naar het waarom van onze inspanningen. Van een voldoende antwoord is er pas sprake wanneer we ook duidelijk stellen 'hoe' we deze strijd zullen aanpakken. Doorslaggevend is hier de keuze voor een volwaardige deelname van de minderheden zelf aan deze strijd. Volwaardig deelnemen, betekent in de eerste plaats dat er een dialoog wordt aangegaan waarbij de partners als evenwaardig worden beschouwd en behandeld en dus dat ze allen hun noden en betrachtingen op de gesprekstafel kunnen leggen. Het betekent dat er rekening wordt gehouden met de leefwereld van wie uitgesloten wordt. (Steenssens, 2001, p. 64) / Armoede is een vorm van sociale uitsluiting. Sociale uitsluiting impliceert dat de betrokken groep niet of onvoldoende krachtig aanwezig is in het maatschappelijk debat met zijn noden, wensen en perspectieven. Sociale uitsluiting impliceert dus dat de stem van de betrokken groep onvoldoende gehoord wordt, omdat die uit het maatschappelijk debat geweerd wordt. (Spiesschaert, Trimbos, & Vangertruyden, 2008, p. 185) / Een stem voor iedereen. (Verreth, 2004) / Bij het toekennen van de opdracht verduidelijkte de overheid dat het Algemeen Verslag een middel moet worden om, door de mensen die in armoede leven zelf en de sociale 'actoren' te mobiliseren, “de structurele oorzaken van armoede en bestaansonzekerheid grondig aan te pakken.” De overheid erkent dat het, om een meer solidaire samenleving tot stand te brengen, van essentieel belang is de ervaringen en verwachtingen van de mensen die het ergst onder de

sprake te brengen. Beleidmakers en –uitvoerders worden dringend gevraagd daarover ‘in dialoog’ te gaan. Het rapport, maar eigenlijk nog veel meer het hele proces dat geleid heeft tot het verslag, is een accumulatiepunt voor het appèl dat op ons gedaan wordt om de stem van de armen te horen. Het wordt een mijlpaal genoemd wat participatie van armen betreft, een blijvend referentiepunt in de geschiedenis van armoedebestrijding in Vlaanderen.

De verschillende actoren die zich in de kwestie van armoede tot elkaar verhouden, zijn niet –zoals in vroegere tijden- tegenstrevers van elkaar. Het zijn actoren die door communicatie-stoornissen en een *missing link* hun gemeenschappelijk belang nog niet gevonden hebben. Het Algemeen Verslag over de Armoede (AVA) staat symbool voor een armoedebestrijding die verenigt, een zaak van algemeen belang, een kwestie die alle burgers –en in het bijzonder ook de armen- oproept tot engagement. Een oproep die uitdrukkelijk gepresenteerd wordt als een ‘mobilisatieproces’ (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 17). Hoe zouden wij ons aan een dergelijke zaak van algemeen belang kunnen onttrekken?

We kunnen de structurele oorzaken van armoede en bestaansonzekerheid immers enkel aanpakken als we ook de mensen die in armoede leven mobiliseren. Enkel door rekening te houden met de ervaringen van de mensen die het ergst onder armoede lijden, is effectieve armoedebestrijding mogelijk. Het model daarvoor vinden we in het AVA.

Het Verslag geeft bijna letterlijk woorden aan onze hedendaagse ervaring van armoede. Het is een dikke turf vol puntsgewijze aanduidingen van terugkerende schendingen van de basisrechten, rijkelijk geïllustreerd met tal van getuigenissen van armen en armoedebestrijders wat los/vast met elkaar verbonden. Het hoofdstuk dat in de beginjaren na het verschijnen van het AVA het meeste stof deed opwaaien, was het stuk over ‘het recht op het gezin’ en vormde de aanleiding tot een

armoede lijden te kennen. Het zijn dan ook zij zelf die, zo rechtstreeks mogelijk, het woord moeten voeren in deze bij uitstek democratische dialoog. (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 13) / Politiek gezien was België in die tijd zelfs een voorloper. Al in 1992 heeft Dehaene gezegd dat we de armen, hun ervaringen en verhalen nodig hebben. Daaruit is dan het Algemeen Verslag gegroeid. Groepen van armen hebben twee jaar gewerkt aan een rapport over wat het betekent arm te zijn, om geplaatst te worden, om een deurwaarder over de vloer te krijgen, ... en hebben in hun conclusies 313 voorstellen geformuleerd. Deze werkwijze was revolutionair omdat voor het eerst politiek erkend werd dat de armen zelf in de armoedebestrijding nodig waren (Lut Goossens, in een interview met Verduyck, 2001, p. 4) / Het bestaan van het AVA wordt als een blijvend referentiepunt in de geschiedenis van de armoedebestrijding in België ervaren. Het bijeenbrengen van zoveel verschillende partners in een echt mobilisatie- en dialoogproces maakte het AVA zo verschillend van alle andere projecten voor armoedebestrijding. (Vranken, 2004, pp. 27-28) / Hoe kunnen die beide partners, uitgaand van wat ze gemeen hebben, elkaars belangen en projecten onderschrijven en met de andere betrokkenen de nodige verbintenissen aangaan om de mensen die in armoede leven uit hun isolement te halen en te laten zien dat hun verlangens niets marginaals hebben, maar te maken hebben met maatschappelijke keuzes? (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 15) / Een breuk is nodig, want de traditionele institutionalisering van armoede als probleem maakt ons doof voor de stem van de mensen die in

Ervaring aan de grens

debat over armoede en plaatsing naar aanleiding van getuigenissen zoals de volgende.

“Wij proberen ons verleden te begraven en zij graven het weer op; men zoekt in mijn leven tot in mijn prilste kinderjaren om er achter te komen of ik geplaatt ben geweest”.

“Onlangs kreeg ik het laconieke bericht in mijn bus dat mijn kinderen onder toezicht werden geplaatst. Er was geen enkele aanleiding, behalve het feit dat ikzelf vroeger onder de hoede van de jeugdrechter viel. Welk recht heb ik om los van mijn verleden mijn kinderen vandaag op te voeden?” (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 49)

De structurele betrokkenheid van armen bij het beleid van armoedebestrijding werd gecodificeerd in het Vlaams decreet armoedebestrijding (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003; Vlaams Parlement, Zitting 23 mei 2008). De formele erkenning van ‘verenigingen waar armen het woord nemen’ en van ‘opgeleide ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting’ als twee basispijlers van de strijd tegen armoede in Vlaanderen in dit decreet vormen een spin-off van de alom gewaardeerde dialoogmethode die werd gebruikt bij de opstelling van het Algemeen Verslag over de Armoede’.

Meer nog dan een woordenboek vormt het AVA een oproep om participatie van armen op een bepaalde manier te organiseren. In het AVA krijgen we een model voorgeschoteld van een procedure die onze manier van denken en handelen in de armoedebestrijding kan ordenen. Het AVA heeft dan wel niet geleid tot een nieuw structureel beleid, het heeft wel als katalysator gewerkt voor een sterke toename van het aantal verenigingen waar armen het woord nemen in Vlaanderen en Nederlandstalig Brussel en tot het ontstaan en de erkenning van de functie van ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting. Het is tegelijkertijd een voorbeeld van een appèl aan armen en armoedebestrijders om zich te engageren voor de ‘methode van de dialoog’, een methode die ons de handvatten biedt over hoe armen zich het best kunnen uiten, hoe

armoede leven en versterkt ongetwijfeld de overheersing van die armen. (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 14) / Fundamenteel in dit verslag was het inzicht dat armoede-bestrijding niet kan zonder de inzichten en ervaringen van mensen in armoede zelf: om echt de uitsluiting op te heffen dient ook de kennisopbouw over armen te gebeuren met mensen in armoede en niet over mensen in armoede. (Claeys & Van Geertsom, 2006, p. 2) / Ook al wordt algemeen erkend dat het AVA een heus referentiebaken, een mijlpaal is, toch is de algemene teneur over effectieve vooruitgang op het vlak van armoedebestrijding heel kritisch, om niet te zeggen soms ronduit pessimistisch. Tien jaar na het AVA stellen we vooruitgang vast op deelgebieden en zeker op het vlak van de erkenning van de Verenigingen waar armen het woord nemen en van de methodiek ervaringsdeskundigen. De grootste vooruitgang is echter dat voor het eerst armen met hun onmacht en hun pijn au sérieux genomen werden. Maar we staan nog steeds voor een grote muur van onwil als het erop aan komt beleidsverantwoordelijken echt te sensibiliseren om tot een coherent (en dus consequent) beleid te komen. (Neirinckx, 2004, p. 335) / Dat vaalgele, lijvige rapport verdient om opnieuw voor het voetlicht te komen. Ten eerste om wat erin staat. Dat die boodschap nog steeds actueel is, tonen de vele verwijzingen naar het AVA, maar ook dat het nog altijd bij de vleet wordt besteld. Evenwel schuilt nog meer waarde in hoe het AVA tot stand kwam. Het is gebouwd op de ervaringen van vele mensen die armoede aan den lijve hebben ondervonden. Deze getuigenissen verdiepten niet alleen onze kennis

ze zich kunnen organiseren, welke vorm van deelhebben we van hen verwachten en hoe we daar als armoedebestrijders rekening mee dienen te houden.

2.2. De methode van de dialoog

Er bestaan vele variaties op concrete manieren waarop de 'dialoog' georganiseerd wordt, maar in elke variatie wordt een grote betrokkenheid gevraagd van de personen op wie de beleidsmaatregelen die besproken worden betrekking hebben (meestal één van de basisrechten). Deelhebben aan onze samenleving valt voor de deelnemers aan de dialoog samen met getuigenis afleggen.

Ondanks de vele variaties is het mogelijk binnen het continu traject van de dialoog toch een zekere fasering terug te vinden met als belangrijkste stappen:

- (1) de toeleiding van armen,
- (2) de voorbereiding van de dialoog en
- (3) de contacten van de armen met niet-armen met een (beleids)verantwoordelijkheid over het thema van de dialoog.

Als een voorbeeld van een technologie die ons handelen op een bepaalde manier stuurt, is het zinvol wat gedetailleerder in te gaan op de beschrijving van de dialoog door één van de verenigingen waar armen het woord nemen.

van de armoedeproblematiek, maar voegden er een nieuwe dimensie aan toe. Doorheen het proces kwam de dialoogmethode tot stand; een manier om met armen, beleidsverantwoordelijken en middenveldactoren tot een gelijkwaardige communicatie te komen. (Vranken, De Boyser, & Dierckx, 2004, p. 315) / Naast het bevorderen van de zelfstandigheid van mensen die in armoede leven, bestrijdt vzw Recht-Op de armoede op een structurele manier. Dit krijgt vorm via de thematische groepswerking. Groepen mensen die in armoede leven, komen tweewekelijks samen rond een bepaald onderwerp dat met armoede te maken heeft. De groepsleden bepalen dat onderwerp zelf. Mensen wisselen ervaringen uit over het onderwerp, inventariseren knelpunten en formuleren voorstellen tot verbetering. Zo ontstaat een dossier waarmee groepsleden en groeps-werkers samen naar (beleids)verantwoordelijken stappen. (Haesendonckx & Wuyts, 2005, pp. 9-10) / Door mee te denken, mee te spreken, krijgen armen een rol als burger. Hun betrokkenheid bij de samenleving verhoogt en ze hebben deze samenleving zelfs iets te bieden. De focus wordt verlegd van tekorten naar krachten en er is oog voor groeimogelijkheden van personen. Daarnaast biedt participatie aan armen een spiegel. Ze krijgen een zicht op hoe het beleid gemaakt wordt en hoe de samenleving in elkaar zit. Door mee de verschillende stappen in een participatieproces te zetten, leren ze 'instrumenten' kennen die ook in hun eigen leven van dienst zijn. Deze instrumenten liggen op het vlak van vaardigheden en inzicht in de maatschappelijke organisatie. (Moras, 2004, pp. 360-361) / We gaan er van uit dat elke dialoog verloopt als een continu proces. Het is een traject dat allerlei stappen met elkaar verbindt: de armen uit hun isolement halen, met hen praten over hun ervaringen, samen verwoorden van inzichten en voorstellen, samen opkomen voor rechten en overleggen met verschillende partners op maatschappelijk, wetenschappelijk

Ervaring aan de grens

2.2.1. Toeleiding

De groeps werkers van de vereniging gaan op individuele bezoeken bij een aantal armen. De armen worden geselecteerd via vrijwilligers die zelf aanbellen, via lokale (hulpverlening)diensten, via andere arme gezinnen of via andere verenigingen waar armen het woord nemen. Tijdens de individuele ontmoetingen wordt aan de armen gevraagd een getuigenis te brengen voor andere armen over een bepaald thema, een getuigenis die andere armen kan tonen dat ze er niet alleen voorstaan. Door het lezen van die getuigenissen kunnen andere armen hun eigen schuldgevoelens en schaamte overwinnen en vertrouwen herwinnen in de verbondenheid met anderen. Het interview met de arme wordt woordelijk geregistreerd als een bewijs van de deskundigheid van de betrokken persoon. Doordat de getuigenissen later in een publicatie terecht komen, krijgen ze een collectief karakter. Het letterlijk samenbrengen van individuele getuigenissen maakt mensen sterker. Het afleggen van de getuigenissen zelf is een manier voor de betrokken armen om tot zelfontplooiing en zelfstandigheid te komen.

2.2.2. Voorbereiding

De werkbundel van (een honderdtal) individuele getuigenissen wordt tijdens maandelijkse groepsbijeenkomsten met andere armen als een instrument voor gesprek gebruikt. In de reacties van armen op de gepubliceerde ervaringen komen ook de verschillen in de verschillende ervaringen naar boven. Leren omgaan met die verschillende ervaringen is een goede voorbereiding op het contact met niet-armen die immers ook hun eigen perspectief hanteren.

en beleidsvlak. (De Cock, 2002, p. 18) / Elke dialoog heeft zijn eigen geschiedenis, ontstaat uit bijzondere omstandigheden, ontwikkelt zich volgens de bedoelingen en onderhandelingen waarvan hij het voorwerp is, in functie van de partners die elkaar ontmoeten en van de krachtsverhoudingen die er spelen. Men zou kunnen zeggen dat de dialoog een spectrum vertoont gaande van de gewone conversatie tot de echte 'kruising van kennis' waarbij hij verschillende fases doorloopt (overleg, onderhandeling, ...). Elke variëteit stemt overeen met een min of meer grote betrokkenheid van de personen op wie de beleidsmaatregelen in kwestie gericht zijn en met een verschillende beslissingsmodus tussen de partners. De verenigingen wijzen erop dat het gevaar bestaat dat er initiatieven zouden ontstaan die geen echte dialoog inhouden. Het is dan ook nodig om een 'methodologische leuning' te voorzien opdat een dialoog, een dialoog met eerbied voor de standpunten en krachten van iedereen zou plaatsvinden. Omdat er geen precieze 'methode' voor de dialoog kan worden gegeven, wordt er een reeks criteria voorgesteld waarmee een dialoogervaring zou kunnen worden geanalyseerd. Ten eerste moet men kiezen voor een manier van werken die een volwaardige participatie van alle deelnemers mogelijk maakt. Deze keuze betekent een aangepast tempo, voldoende informatie, vormingsmogelijkheden, vertaling, enzovoort. (...) Ten tweede wordt het belang van de betrokkenheid van verschillende actoren – verenigingen waar armen het woord nemen, hulp- en dienstverleningsorganisaties die op het terrein werken, wetenschapsinstellingen, ... - sterk benadrukt. Een breder debat betekent immers een meerwaarde op vlak van inhoud en sensibilisering. Ten derde wordt aandacht gevraagd voor voldoende opvolging van de voorstellen die voortkomen uit overleg: Het overleg tussen de verschillende partners moet uiteindelijk kunnen leiden tot politieke veranderingen, die

2.2.3. Dialoog met andere partners

Na zowat een jaar werken met op zijn minst een 40 tot 50 armen leidt de werkbundel tot een dialoogbundel met daarin een selectie van de meest aansprekende getuigenissen, gerangschikt volgens de deelaspecten van het thema die tijdens de maandelijkse groepsbijeenkomsten of tijdens gesprekken thuis werden geïdentificeerd. In de dialoogbundel ligt de nadruk op voorstellen en vragen die de armen willen voorleggen in de contacten met niet-armen met een (beleids)verantwoordelijkheid over het thema. De getuigenissen worden anoniem gepubliceerd: het gaat immers over situaties die heel veel armen in armoede meemaken.

Vooraf leggen de begeleiders van de groep contact met de niet-armen (de partners) die aan de dialoog zullen deelnemen. De groep wordt hoe dan ook beperkt tot een 10-tal armen en een 10-tal niet-armen. Met de niet-armen worden enkele afspraken gemaakt: iedereen moet als gelijkwaardig behandeld worden en de dialoog mag geen bespreking worden van individuele situaties: het gaat over ervaringen en voorstellen van een hele groep mensen. Binnen de methode van de dialoog die hier wordt voorgesteld vinden daarna vijf bijeenkomsten plaats met elk een eigen invulling: de eerste bijeenkomst is enkel met de niet-armen, op de tweede bijeenkomst – met de hele groep – wordt de dialoogbundel voorgesteld en kunnen de partners verduidelijking vragen. De derde bijeenkomst is opnieuw met enkel de partners die antwoorden formuleren op de verschillende voorstellen uit de bundel. Op de vierde bijeenkomst worden de antwoorden met de hele groep besproken, de vijfde bijeenkomst is weer enkel met de partners en leidt tot een eindtekst.

Het is belangrijk te benadrukken om in de bundels telkens de getuigenissen van armen op te nemen en niet enkel de concrete voorstellen en adviezen. De getuigenissen verduidelijken aan wie niet arm is immers een realiteit en een beleving die hen onbekend is. Bovendien versterken de getuigenissen voor de armen zelf het gevoel er niet alleen voor te staan. Een prototypisch voorbeeld van een passage uit een dialoogbundel ziet er dan als volgt uit, in dit geval rond het thema huisvesting en de

een verbetering opleveren voor de mensen die in armoede leven. De opvolging van de voorstellen is uitermate belangrijk. Ook indien voorstellen niet gevolgd worden, moet er informatie doorgegeven worden aan de deelnemers aan het overleg over het waarom ervan "(Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, 2008, pp. 161-162) / Ik vind het wel goed dat mensen die iets kwijt willen in de Beweging terecht kunnen. Ik heb het gevoel dat mensen zich daar veilig voelen om te zeggen wat er op hun lever ligt. Ze zitten daar allemaal met problemen en met hun ervaringen. Als de ene over zijn ervaringen praat, heb je het gevoel: 'Ik kan ook iets zeggen'. Als je dat aan een gewone persoon zegt, heb je het gevoel: 'Wat zal die daarover denken. (www.bmlk.be/getuigenissen) / Bij het lezen van deze gepubliceerde getuigenissen kunnen mensen inderdaad hun schuldgevoelens en schaamte te boven komen. Zij vinden daardoor weer vertrouwen en vooral vrienden waarmee ze zich verbonden weten. (p. 21) Door een publicatie kunnen tenslotte ook niet-armen, mensen die in diensten werken en beleidsverantwoordelijken de armen beter leren kennen en begrijpen. Een beter inzicht in wie de armen zijn en het zien van hun inspanningen in een bijzonder belangrijke factor. Zo kunnen niet-armen zich aansluiten bij het structureel terugdringen en het uiteindelijk ongedaan trachten te maken van armoede. (p. 21) Bovendien leren armen en vrijwilligers samen nadenken door het bespreken en beluisteren van getuigenissen van andere armen. Zo leren ze

Ervaring aan de grens

werking van een gemeentelijke dienst voor huisvesting. De verenging waar armen het woord nemen formuleert 9 basisvereisten voor de dienst: iedereen moet de dienst kennen, de drempels moeten verlaagd worden, de dienst mag zich niet alleen technisch opstellen, maar moet ook begeleiding kunnen geven t.a.v. sociale aspecten, de dienst zou ook moeten kunnen bemiddelen bij conflicten met verhuurders, enz. Bij elk van deze aanbevelingen geeft de vereniging advies over wat zou kunnen gebeuren. Bij de basisvereiste dat de woondienst bij iedereen gekend moet zijn, gebeurt dat als volgt.

Bevindingen

We merken dat de huisvestingsdienst bij kansengroepen niet echt gekend is. Men weet niet altijd wat een huisvestingsdienst is en waarvoor men er terecht kan.

'Ik ken iemand en hij heeft problemen met de verhuurder. Hij vraagt zich af of hij iets moet herstellen of als het de verhuurder is. Kan hij daarvoor dan terecht op de huisvestingsdienst?'

'Er zijn zoveel verschillende projecten, waarom kunnen al die diensten niet in 1 en dezelfde dienst zitten? Je wordt van Pontius naar Pilatus gestuurd. We kennen al die diensten niet meer.'

'Ik ben daar overlaats geweest. Veel hulp heb ik er niet gekregen. Ik ging er omdat ik een huis zocht en ik kreeg enkel een blad mee. Daar moest ik het mee doen. Ik dacht dat ze huizen verhuurden. Ze noemen toch huisvestingsdienst...' '(...)'

Veel mensen gaan eerst naar vrijwilligers of begeleiders van andere diensten, die ze persoonlijk beter kennen. Deze begeleiders proberen te helpen, maar hebben daar vaak de tijd en de kennis niet voor.

'Als ik een vraag heb over wonen, dan ga ik daarmee naar mijn vroegere begeleider van 'de Drempel'. We zijn die meer gewoon hé. Ik ken dat ook helemaal niet, de huisvestingsdienst.'

samen ook de manier van werken beter kennen. (...) De armen zelf worden de promotoren van deze dialoog. In de dialoog vinden zij hun weg tot zelfontplooiing en zelfstandigheid. (p 22) / In de dialoogbundel zijn alle getuigenissen anoniem. (...) Ze willen hier niet over hun eigen situatie spreken, maar algemeen aangeven wat heel veel mensen in armoede meemaken. Ze beogen een gezamenlijke verwoording (p. 28) (De Cock, 2002) / Bij een vraag naar participatie van armen in de uitwerking en evaluatie van het beleid is er vaak sprake van een zekere onduidelijkheid en spanning: is hun participatie gevraagd vanwege de collectieve kracht die ze vertegenwoordigen of wordt hun participatie gevraagd vanwege de aanwezige deskundigheid? (...) Armen verenigen zich, komen samen, nemen het woord in een collectieve actie en zetten zo een denkproces op gang, werken standpunten uit. Armen brengen hun individuele ervaringen samen, en gaan een dialoog met anderen aan. Wat dit betreft kunnen de armoedeorganisaties vergeleken worden met de arbeidersbeweging. Net zoals de arbeidersorganisaties beogen de organisaties die armoede bestrijden een bewustmaking van hun leden omtrent hun levensomstandigheden. Na het samenbrengen en de analyse van de specifieke levenssituaties blijkt de noodzaak van solidariteitsbanden. De verenigingen scheppen zo de voorwaarden voor een strijd voor gemeenschappelijke doelstellingen. (...) De inbreng van de armen

(...)

Advies

Wij vinden het belangrijk dat elke inwoner (...) zijn weg naar de huisvestingsdienst vindt. Ook kansengroepen zouden moeten weten waar ze terecht kunnen met hun vragen. Mond aan mondreclame is wellicht de beste reclame. Dit is zeker het geval voor mensen uit verschillende kansengroepen. Als een dienst goed werkt, en als mensen er zich op hun gemak voelen, vertellen ze dat verder.

'Ik ben overlaats naar de huisvestingsdienst geweest. Ik kende dat van mijn buurman. Hij was daar ook geweest.'

'Ik kwam door mijn laag inkomen nergens aan de bak en kon bij de verhuurkantoren niets krijgen. Een vriendin zei: ga eens naar de woonwinkel. Ik had er nog nooit van gehoord. De eerste keer ging mijn vriendin mee maar daarna ging ik alleen. Ik ben lang elke week geweest, soms zelfs twee keer per week. Het was moeilijk iets te vinden door mijn laag inkomen. In die vier, vijf maanden heb ik heel veel geleerd, dingen waarover ik nog nooit gehoord had. Ook voor mijn contract ben ik daar geweest om raad. Ik kreeg tips over verhuurkantoren, huursubsidie, installatiepremie enz. en ze hielpen mij met mijn papieren.'

Een huisvestingsdienst kan echter ook zelf iets ondernemen om de dienst naambekendheid te geven. Wij hebben mensen uit verschillende kansengroepen gevraagd met welke reclame je hen kunt overtuigen. Het is belangrijk steeds rekening te houden met het feit dat je nooit iedereen kan bereiken met één enkele actie. Maak daarom de huisvestingsdienst op zoveel mogelijk manieren bekend. Het is ook best de reclameacties te herhalen. Mensen hebben slechts aandacht voor reclame van de huisvestingsdienst op de dag dat ze effectief problemen hebben met wonen. Ze onthouden het niet 'voor later'. Enz. ('t Hope en Samenlevingsopbouw West-Vlaanderen, 2007)

kan ook worden verdedigd vanwege de deskundigheid die wordt bijgebracht. Dan is het niet langer de bedoeling om een collectief opgebouwd standpunt in te winnen, maar wil men een 'technisch' advies bekomen dat individueel wordt ingewonnen. Een kritiek op deze werkwijze luidt dat de expertise ertoe kan bijdragen dat het uitermate politieke karakter van keuzes wordt verdoezeld. (...) Duidelijkheid over de basis waarop participatie-inspanningen gevraagd en gerealiseerd worden, lijkt ons heel belangrijk vanaf het begin van het overlegproces. (Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding, 2003, p. 184) / De armen en hun verenigingen worden soms moe van altijd maar te herhalen dat armoede een onrecht is dat moet worden bestreden. Ze ijveren voor samenwerking, inspraak en –liefst- een echte dialoog. Ze willen hun rol als vazal – een afhankelijke positie- inruilen voor die van vennoot. Mee eigenaar zijn van de besluitvorming van het armoedebeleid. Enkele keren werd op die vraag ingegaan, maar dikwijls bleef het bij een magere variant ervan. (Dierckx, 2004c, p. 413) / De grootste moeilijkheid in de samenwerking tussen beleidsactoren en de armenorganisaties (...) ligt in het feit dat de logica's die in deze samenwerking worden gevolgd, diametraal tegenover elkaar staan. Dit uit zich ten eerste daarin dat de armenorganisaties veel tijd vragen voor beleidsvoorbereiding en daarin een zo snel mogelijke uitvoering wensen, terwijl de beleidsactoren, die werken in termijnen van legislaturen, een snelle voorbereiding verlangen terwijl de uitvoering lang duurt. Ten tweede uit zich dit in de vaststelling dat de beleidsactoren bij het tot stand komen van wetten en reglementen aansturen op vereenvoudiging en veralgemening terwijl de armenorganisaties nuancering en diversificatie wensen. (Steenssens, 2001, p. 66) / Er ligt een diepe kloof tussen mensen die in armoede leven en de rest van de samenleving. Omdat armen er de grootste slachtoffers van zijn, is ze vanuit

2.2.4. Naar een échte dialoog

Het stramien dat een concrete dialoog volgt, is verschillend in verschillende situaties. Van belang is vooral dat armoedebestrijding sinds het AVA ondenkbaar is geworden zonder overleg met armen zelf. We moeten ons voortdurend inspannen om van de dialoog ook een échte dialoog te maken en de hindernissen te overwinnen die ingebakken zitten in het verschil tussen een beleidslogica en de logica van een armenorganisatie.

We worden opgeroepen om het effect van dialoog op het gevoerde structurele beleid verder te versterken. Verenigingen waar armen het woord nemen wordt gevraagd om individuele ervaringen van armen beter te vertalen in aanbevelingen die voor beleidsinstanties en dienstverlenende organisaties eenduidig te implementeren zijn. Het overheidsbeleid van haar kant moet zich beter organiseren om ook daadwerkelijk rekening te houden met de input van haar gebruikers. De dialoog is nog verre van volmaakt, het komt er op aan de 'stem van de armen' nog beter te laten horen.

Ook al moet de échte participatie in veel gevallen nog tot stand komen, de methode van de dialoog slaagt er wel al, zo wordt ons verzekerd, om armen zelf te helpen om hun individuele schaamte en gebrek aan zelfvertrouwen te overwinnen, bondgenootschappen aan te laten gaan met partners en linken te leggen tussen micro en macro. Kortom, ook als de resultaten voorlopig nog wat tegenvallen is de dialoog een volwaardige oefening in burgerschap.

hun perspectief heel goed waar te nemen. Het betreft een kloof, die ze niet op eigen kracht kunnen overbruggen, aangezien er vanuit de samenleving een uitsluitingsdynamiek werkzaam is die deze kloof in stand blijft houden. (...) Deze kloof is kenmerkend voor de situatie van armen die in armoede leven en haar bestaan drukt zelfs nadrukkelijk zijn stempel op de persoonlijkheid van deze personen. Op de verschillende aspecten van deze kloof gaan we hierna dieper in. Samen vormen ze immers de wortels van armoede. Het zal duidelijk worden dat die wortels zich erg ver uitstrekken, zodat niet voldoende beklemtoond kan worden hoe sterk armoede wel vast geworteld zit. (Spiesschaert, 2005, p. 29) / 'Armoede dat ziet niemand aan je. Het zijn gevoelens van vele jaren die je diep vanbinnen hebt weggestoken' (een arme, geciteerd in Dierckx, 2011, p. 43) / Financiële problemen hangen samen met dieperliggende emotionele, psychische en sociale kwetsuren die het positieve zelfbeeld van de betrokkenen aantasten. (...) Van daar ook het grote belang dat de betrokkenen zelf de kans krijgen om van 'binnenuit' hun ervaringen, bedenkingen, gevoelens, twijfels en hoop op papier te zetten. (De Brug v.z.w., 2011, p. 9) / De gekwetste binnenkant is een belangrijke factor in de bestending van armoede. Hij maakt dat armen een verlegen met zich meesleuren van zoveel onverwerkt verdriet dat het hun functioneren belemmert. Ze leiden een leven vanuit een zeer sterk minderwaardigheidsgevoel. Ze zijn verward, voelen zich miskend, weten zich niet aanvaard en leven in schaamte, met schuldgevoelens en gevoelens van vernedering. (Spiesschaert, 2005, p. 40) / Armoede heeft veel meer te maken met gevoel dan met geld. (een ervaringsdeskundige, geciteerd in Yüksel, 2003) / De kenniskloof, waarmee armen geconfronteerd worden, reikt heel ver. Eigenlijk weten veel armen heel weinig van de leefwereld

2.3. De kloof en de *missing link*

Armoedebestrijding kan niet slagen zonder de betrokkenheid van de armen zelf. Dat wordt duidelijk uit het gebruik van de noties 'de kloof' (en de 'brug' over de kloof) en de 'missing link' (die de inzet van ervaringsdeskundigen noodzakelijk maakt).

Ten eerste verschijnt de scheidingslijn tussen armen en de algemeen aanvaarde leefpatronen van de samenleving als een *kloof*. Die kloof kunnen armen, volgens de standaarddefinitie van armoede als sociale uitsluiting, niet op eigen krachten overwinnen. Net omdat de kloof zo diep is en meervoudige sociale uitsluiting zo indringend is, blijft onze kennis van het probleem aan deze kant van de kloof –als arme- vermoedelijk steeds ontoereikend. Enkel via een permanente en intense dialoog met de betrokkenen zelf kunnen we glimpen opvangen van de diepe wortels van armoede, wortels die het gevolg zijn van het samenspel van verschillende kloven:

- De structurele kloof en de participatiekloof die hiervan het gevolg is
- Een gevoelskloof die verwijst naar de psychologische dimensie van de gevolgen van armoede, die in onze hedendaagse historische ervaring hoe langer hoe meer aandacht krijgt. Uitsluiting heeft als gevolg, zo ervaren wij, dat armen een enorme drang hebben om erbij te horen. Maar tegelijkertijd is meervoudige uitsluiting zo kwetsend dat armen verder moeten met een gekwetste binnenkant.

van de modale burgers, zelfs van de voor ons zo evidente zaken. De hardnekkigheid van de kenniskloof schuilt in het feit dat beide partijen, de arme en de niet-arme, van elkaar niet weten dat ze niet weten. De middenklasser weet niet dat de arme deze kennis niet heeft en geeft als gevolg daarvan geen informatie of houdt hem geen spiegels voor. Maar de lacune in de noodzakelijke kennisverwerving wordt ook mee in stand gehouden doordat de arme weinig of geen besef heeft van het feit dat hij een tekort aan kennis heeft en van daaruit geen vragen kan stellen. (p. 47) Een leven in armoede kenmerkt zich ook door een gebrek aan vaardigheden die nodig zijn om zich in de samenleving te kunnen handhaven op een manier die aanvaard wordt door de heersende cultuur. Het tekort aan vaardigheden waartoe armoede leidt, komt tot uiting in vele domeinen. Het tekort aan sociale vaardigheden kan leiden tot ondoeltreffende interacties met het sociale netwerk. Het tekort aan vaardigheden uit zich ook in de meer praktische zaken als huishouden, gezinsadministratie, geldbeheer, enzovoort. Het betreft in dit geval allerlei dagelijkse vaardigheden, die meestal geleerd worden binnen de context van de existentiële binding met de ouders. Dit geldt ook voor de vaardigheden die zich in de emotionele en pedagogische sfeer situeren en tot uiting komen in de communicatie, in de relatievorming, bij de opvoeding van de kinderen, enzovoort. (p. 49) Het zijn niet alleen mensen die geconfronteerd worden met veel miserie, het zijn ook personen die getuigen van veel kracht en moed, van een grote motivatie en van een sterke draagkracht. Maar de kracht van arme en zijn motivatie om een einde te stellen aan de onrechtvaardigheid die armoede heet, blijft vaak onzichtbaar. (p. 54)(Spiesschaert, 2005) / en ja ik heb niks - jazekeer ik ben niks - maar godmiljaar - ik kan overleven (stadsdichter Ramsey Nasr, 2005, pp. 60, naar aanleiding van gesprekken met mensen in armoede) / De meeste van onze gezinnen zijn overlevers. Maar wat ze niet kennen, zijn de maatschappelijke codes. Ze weten niet wat de maatschappij van hen verwacht. Of de lat ligt veel te hoog. (...) Wij denken als maatschappij zo graag dat we laagdrempelig zijn, maar in werkelijkheid zijn drempels alom. (Plets, 2012, p. 48) / Voor hulpverleners is het vaak een probleem om echt voeling te krijgen met de wereld waarin de armen leven. De meeste hulpverleners komen uit de middenklasse. Van daaruit is het bijzonder moeilijk om echt te weten wat het is om arm en uitgesloten te zijn. Je kan wel trachten dit te doorvoelen, maar je kan het nooit ervaren. (...) Je kan wel trachten de leefwereld en de patronen die het leven van een

Ervaring aan de grens

- De kenniskloof en de vaardighedenkloof. Armen blijken, zo wordt ons voorgehouden, verbijsterd weinig kennis te hebben van de samenleving en de leefwereld van de ‘modale burger’. Een leven in armoede kenmerkt zich in het klovenschema bovendien door ‘een gebrek aan vaardigheden die nodig zijn om zich in de samenleving te kunnen handhaven op een manier die aanvaard wordt door de heersende cultuur.’ De vaardigheidskloof verwijst naar verschillende tekorten: armen blijken een tekort te hebben aan sociale vaardigheden of vaardigheden in de emotionele en pedagogische sfeer die door de niet-armen aanvaard worden, maar hebben ook een tekort aan vaardigheden in meer praktische zaken zoals huishouden of geldbeheer.
- De krachtenkloof. Armen, zo wordt ons voorgehouden, zijn mensen met een grote draagkracht, met dikwijls een grote onderlinge solidariteit, met een groot streven naar een betere toekomst (voor hun kinderen). Ze zijn sterk in het confronteren van de andere met zichzelf en doen dat dikwijls op een directe, onverbloemde manier. Maar de Kloof is zo diep dat de aanwezige kennis en vaardigheden genegeerd worden of niet gezien kunnen worden door niet-armen. Het ontwikkelen van een krachtgerichte kijk op armoede is daarom één van de belangrijkste uitdagingen in de hedendaagse armoedebestrijding in Vlaanderen en daarbuiten.

Een tweede notie die sterk de nadruk legt op het betrekken van armen in de armoedebestrijding is die van de *missing link*, de thesis van een fundamentele communicatiestoornis tussen armen en de rest van de samenleving: een grote kloof tussen de perspectieven van armen en niet-armen’ die ‘één van de meest prangende knelpunten in de strijd tegen armoede vormt. Zelfs wie al jaar en dag met armen werkt, stoot op aspecten van het leven van armoede die tot dan toe onbekend waren gebleven, vooral dan de interne wortels van armoede. Als niet-arme zal je nooit weten wat het

arme beheersen te begrijpen, maar dit zal altijd een theoretische benadering blijven. Daarmee weet je nog niet wat het echt is om arm te zijn. De hulpverlener ken de leefpatronen van de arme niet. Hij heeft geen weet van de processen die zich bij de arme afspelen en, wat essentieel is, hij kan dit ook niet kennen en weten. Dit onbegrip nu, leidt vaker dan we denken tot misverstanden tussen hulpverlener en hulpvrager. Het is overigens ook zo dat de arme zich moeilijk of niet kan inleven in de leefwereld van de hulpverlener. Het onbegrip en het niet kennen is wederzijds. (...) De ene partij weet niet dat de andere het niet weet en de andere partij weet het ook niet. (Walschap, 2001, p. 6) / Armoede moet je geproefd hebben - Gij hoort wat ze zeggen, wij voelen wat ze denken. (uit een interview met een vrijwilliger van ATD die in armoede leeft, in Ory, 2004, pp. 60-61) / We gingen samen met armen op zoek naar de wortels van armoede en naar de elementen die verklaren waarom mensen die geen armoede hebben meegemaakt, armen ten gronde niet kunnen begrijpen. Het onderzoek (...) maakte ook de missing link zichtbaar, die verantwoordelijk is voor tal van communicatiestoornissen. We leerden daarenboven zien dat armen zelf de enigen zijn, die de fundamenten van de maatschappelijke uitsluitingmechanismen die aan armoede ten grondslag liggen, voor ons kunnen blootleggen en ons van daaruit de kans kunnen geven om deze onmenselijke realiteit om te buigen naar een meer menswaardige samenleving voor iedereen. (Goossens, 2005, p. 6) / Ten eerste moeten we armoede altijd bestrijden samen met mensen in armoede. Ten tweede moeten we in armoedebestrijding blijven geloven en blijven werken aan solidariteit. (Lieten, 2010, p. 3) / Toen werd duidelijk dat enkel de armen, de ogen van professionele werkers en beleidsverantwoordelijken écht kunnen openen voor de toestand waarin ze leven. (Vranken, et al., 2004, p. 509) / Het is een basisrecht van iedereen om op te komen voor zijn eigen bevrijding. Dat ook armen hiertoe in staat geacht worden, vloeit voort uit de basis van deze methodiek: een

betekent in armoede te leven. Je zult er vooral nooit in slagen het bijhorende gevoel te ervaren. Anderzijds is het ook voor de arme zelf bijzonder moeilijk om zich in te leven in het perspectief van een niet-arme. De *missing link* verwijst vooral naar het gegeven dat beide partijen van elkaar ook niet weten dat ze het perspectief van de ander fundamenteel nooit kunnen ervaren.

De *missing link* vormt een belangrijke legitimering voor de inschakeling van armen in de armoedebestrijding. Armen zijn immers zelf de enigen, die de fundamenteel van armoede voor ons kunnen blootleggen. Het is dus belangrijk 'te kunnen beschikken over *brugfiguren* die in staat zijn om het perspectief van mensen in armoede te duiden en te verduidelijken, die hun kennis over armoede van binnenuit kunnen delen met 'mensen die nooit armoede hebben gekend. Waar de methode van de dialoog vooral verder vorm heeft gekregen binnen de Verenigingen waar armen het woord nemen, is de 'methodiek ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting' als een methodiek die 'bruggen legt' en 'armoede tolkt' een tweede pijler geworden van het Vlaamse armoededecreet.

2.4. Armoedebestrijding is een zaak van de betrokkenen zelf

Armen zijn de enige personen die weten wat het betekent om in armoede te leven. Enkel zij kunnen onze ogen echt openen voor de toestand waarin ze leven. Vanuit die stelling is het maar een kleine stap om vast te stellen dat structurele armoedebestrijding ondenkbaar is zonder de inbreng van de armen zelf. Armoedebestrijding is niet alleen participatie van armen bevorderen, zonder de

fundamenteel geloof in de kracht van de arme. Volgens de methodiek ervaringsdeskundige is armoedebestrijding in eerste instantie een zaak van de uitgesloten zelf. Zij alleen zijn juist geplaatst om uit te maken welke veranderingen er zich bij zichzelf en in hun situatie opdringen. Zij alleen kunnen daarom terecht de volle controle over hun situatie opeisen. Dit uitgangspunt is echter geenszins in tegenspraak met het feit dat het ook de verantwoordelijkheid is van iedereen in de samenleving om de noodzakelijke voorwaarden te creëren, zodat armen in staat gesteld worden zelf hun eigen dromen waar te maken. Daarvoor is het onze plicht, ook voor hen die het geluk hebben gekend om in een kansrijke context geboren te worden, om onze eigen blinde vlekken te ontdekken die onze inzichten en acties onbewust sturen en een open kijk naar de andere verhinderen. (Goossens, 2005, p. 7) / Om tegemoet te komen aan de noden van deze groepen is er bijgevolg nood aan intermediaire werkingen, aan tussenschakels. Dit wil zeggen: werkingen die een tussenstap en een brug vormen door in eerste instantie contact, verbinding te maken met deze mensen, hen op weg te helpen en te ondersteunen in het realiseren van nieuwe verbindingen. (Baert & Droogmans, 2010a, p. 18) / De armoedekloof kan enkel worden overbrugd wanneer de samenleving ook een appel doet op het psychologisch kapitaal van personen die in armoede leven en hun omgeving.(...) Deze aanvulling geeft enerzijds ruimte voor de trots en zelfwaarde van mensen in armoede en wijst anderzijds op de nodige structurele veranderingen binnen de samenleving om de armoede te bestrijden en de kloven te dichten. Empowerment van mensen in armoede kan enkel plaats vinden binnen een krachtgerichte samenleving en beleid. Dit betekent dat een beleid ter bestrijding van armoede in essentie moet zorgen voor de realisatie van deze psychologische en structurele randvoorwaarden opdat mensen in armoede hun levenswandel naar eigen behoefte kunnen invullen op eigen ritme, op 'eigen maat'. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 37) / Ik wil mensen die in armoede geleefd hebben, zelf aan armoedebestrijding laten doen. Door mensen in armoede op te leiden, kunnen ze hun ervaringen verwerken. Ze worden ervaringsdeskundigen, omdat ze weten wat leven in armoede betekent. Elke Vlaamse minister moet binnen zijn of haar beleidsdomein kijken waar hij of zij een opgeleide ervaringsdeskundige kan

Ervaring aan de grens

participatie van armen is er geen armoedebestrijding. Meer zelfs: armoedebestrijding is in eerste instantie een zaak van de uitgesloten zelf. Zij alleen zijn juist geplaatst om uit te maken welke veranderingen zich *bij zichzelf* en hun situatie opdringen.

Armoede bestrijden betekent bovendien armen integreren in onze samenleving, m.a.w. aan 'ons' deel van de kloof die ons van elkaar scheidt. Armen, zo stelt de definitie, kunnen die kloof niet op eigen krachten overbruggen. Maar ook de samenleving kan geen bruggen leggen zonder beroep te doen op de krachten van de armen zelf. We kunnen de armoedekloof enkel overbruggen wanneer we ook een appel doen op het *psychologisch kapitaal* van personen die in armoede leven en hun omgeving. Armoedebestrijding betekent de noodzakelijke voorwaarden creëren waardoor armen in staat gesteld worden *zelf* hun eigen dromen waar te maken.

Structurele armoedebestrijding is niet zozeer één of andere revolutionaire verwerping van bestaande machtsverhoudingen ('structuren') in de samenleving. Het verwijst in onze hedendaagse ervaring al evenmin naar een radicale inkomensherverdeling. Structurele armoedebestrijding betekent de basisvoorwaarden realiseren die ervoor kunnen zorgen dat armen *zelf* hun plaats kunnen innemen binnen de bestaande voorzieningen ('structuren') van de samenleving. De basisvoorwaarden daartoe zijn:

- voldoen aan de psychologische randvoorwaarden waardoor armen hun eigen integratie op eigen ritme en op eigen maat hard kunnen maken. Het is immers alleen als de armen de kans krijgen om te groeien en hun eigen positieve krachten te ontwikkelen, dat ze zelf in staat zullen zijn om prioritaire actoren te worden in de armoedebestrijding.

inschakelen. De ervaringsdeskundige kan de minister helpen om het beleid beter te maken voor mensen in armoede. (Lietaen, 2010, p. 14) / Alleen als enerzijds de armen de kans krijgen om te groeien en hun eigen positieve krachten te ontdekken, zullen ze zelf in staat zijn om prioritaire actoren te worden in de armoedebestrijding. Anderzijds is een echte openheid van de niet-armen noodzakelijk willen we kunnen komen tot respectvolle, gezamenlijke en solidaire acties voor het terugdringen van armoede. (Ervaringsdeskundige Céline Luyten, geciteerd in Neirinckx, 2004, p. 336) / Mensen worden pas mens in verbondenheid (Van Hecke, 2008) / De wereld heeft twee remedies voor het armoedeprobleem: economische ontwikkeling en liefdadigheid. Dat economische groei de armoede uitroeit, dat geloven we niet meer. (...) En de liefdadigheid? (...) Lost dat de armoede en miserie van de daklozen op? Wrésinski zei: 'Er is een derde weg nodig.' Wat op de eerste plaats komt is de waardigheid van de mens die in armoede leeft. In hem moeten we een mens zien die aan ons gelijk is, die zijn leven in eigen hand wil nemen, die een geschiedenis heeft, ouders en voorouders, dromen, verwachtingen, ideeën, die ons iets van zichzelf kan geven. De mens die niets heeft is geen passief object aan wie wij, fantastische mensen, ondernemend en rijk, iets geven wat ons dan een goed geweten bezorgt en waardoor alles opgelost wordt. Nee, we moeten voor hem staan, van mens tot mens. Hoe we dat doen hangt van onze verbeelding af. (Cezary, 2010, pp. 6-7) / De essentie van dit recht is dat mensen niet langer gezien worden als object van hulpverlening en zorg, doch als subject gericht aangesproken worden zich te emanciperen van situaties waarin hun waardigheid als mens miskend wordt. (Bouverne-De Bie, 2003, p. 12) / Ervaringsdeskundigen maken zichzelf klaar om de hoofdactoren te zijn in het zich bevrijden en in het terugdringen van armoede. Ons ideeëngoed is eigenlijk gebaseerd op de ideeën van de Braziliaanse bevrijdingspedagoog Paulo Freire. Het zijn de onderdrukten die zichzelf moeten bevrijden. Wij kunnen hen niet bevrijden, wij kunnen hoogstens onszelf bevrijden. (interview met Lut Goossens, in Dubois & Ramoudt, 2005, p. 23) / Mensen in

- de openheid van de samenleving om armen in te sluiten en meer specifiek de toegankelijkheid van de basisvoorzieningen (de 'structuren') in de samenleving garanderen.

2.5. Armoedebestrijding is humanisering

Armoedebestrijding is in onze hedendaagse historische ervaring sterk verweven met beelden over een herstel van menselijke waardigheid. Armoede is een aanslag op mens-zijn, omdat armoede mensen essentiële rechten onttrekt die net ons mens-zijn mee vorm geven. Onze nadruk op participatie is tegelijkertijd een verwijzing naar de manier waarop mensen in de wereld staan: mensen worden pas mens in verbondenheid met zichzelf, anderen en de samenleving.

Humanisering betekent in onze hedendaagse ervaring van armoede: zich emanciperen van situaties waarin onze waardigheid als mens miskend wordt. Armen mogen niet langer gezien worden als een object van hulpverlening en zorg. We moeten ze benaderen als actieve actoren die in zich zelf de kracht kunnen vinden om zich te emanciperen. Mensen in armoedesituaties zijn immers geen passieve actoren, niet in de bestrijding van armoede, maar ook niet in de productie ervan. Hun marginalisering via allerlei vormen van sociale uitsluiting leidt immers ook tot een aangeleerde 'cultuur van het zwijgen' (Freire) die een zekere berusting en apathie met zich mee kan brengen. Armoedebestrijding kan maar effectief zijn als die 'cultuur van het zwijgen' ook doorbroken wordt.

De figuur van Paulo Freire (1985) vormt een belangrijke referentie bij veel armoedebestrijders vandaag, die onder meer tot uiting komt in de nadruk op *empowerment* van armen. Empowerment als een bepaalde manier van het eigen subject vorm geven, van 'menselijke waardigheid herstellen', wordt logischerwijze een belangrijke technologie in de armoedebestrijding. Ook van niet-armen wordt overigens een perspectief op bevrijding verwacht: ook niet-armen moeten zich immers bewust worden van de onderdrukkingsmechanismen in de samenleving en het *bewustzijn* dat daarmee samen gaat.

armoedesituaties zijn geen passieve actoren in de productie van armoede, en ook niet in de bestrijding ervan. De omschrijving van armoede als een vorm van sociale uitsluiting benadrukt dat mensen in armoedesituaties gemarginaliseerd worden, d.w.z. dat hen de macht ontnomen wordt hun situatie actief mee vorm te geven. Deze marginalisering kan leiden tot het ontwikkelen van een eigen 'cultuurpatroon', een cultuurpatroon dat door Freire omschreven wordt als een 'cultuur van het zwijgen'. Deze 'cultuur van het zwijgen' wordt gekenmerkt door een sterk isolement, geringe maatschappelijke invloed, weinig aangepaste voorzieningen, evenals door een berusting in de eigen situatie, en apathie voor acties die hierin verandering kunnen brengen. Via deze 'cultuur van het zwijgen' zijn mensen in armoedesituaties dus ook producenten van armoede. De 'cultuur van het zwijgen' is echter geen eigenschap van mensen in armoedesituaties, maar een gevolg van de socialisatie in armoede: het geleerd hebben zich aan te passen aan sociale uitsluiting. Een effectieve armoedebestrijding is daarom volgens Freire in eerste instantie een proces van culturele actie: het bevragen van de bestaande werkelijkheid op haar humaniteit, haar menselijke waardigheid. (Bouverne-De Bie, 2003, p. 5) / De samenleving kan slechts in staat zijn een constructief appèl te doen op het psychologisch kapitaal van personen die in armoede leven en hen zodoende in staat kan stellen zich uit hun armoede te bevrijden, indien ook de niet-arme leden van die samenleving zich weten te bevrijden van de onderdrukkingsmechanismen die nu nog in

Ervaring aan de grens

Een echte humanist herkent men eerder aan het vertrouwen dat hij in het volk heeft, dan aan duizend daden voor dat volk zonder dat vertrouwen. Zij die zich werkelijk aan de zaak van het volk willen wijden, moeten hun eigen houding en motieven voortdurend onderzoeken. Kiezen voor de zaak van het volk vereist een ingrijpende wedergeboorte. Wie zich daartoe bekeert, moet zich een nieuwe vorm van existentie eigen maken, hij kan niet meer blijven wie hij was. (Freire, geciteerd in Spiesschaert, 2005, p. 82)

We moeten ons realiseren dat bevrijding en humanisering ook een belangrijke innerlijke component hebben: armoedebestrijders en beleidmakers kunnen armen pas ondersteunen zichzelf bevrijden van allerlei blokkades indien ze zichzelf eerst kunnen bevrijden. Solidariteit op zich volstaat niet: men moet in staat zijn ook zijn eigen blinde vlekken te (h)erkennen en na te gaan hoe de blik op de andere voortdurend vertroebeld wordt door het eigen verleden.

de samenleving werkzaam zijn, en van het bewustzijn dat daarmee gepaard gaat. (...) Daarenboven zijn armoedebestrijders en beleidmakers pas bij machte armen te steunen in het proces van het zich bevrijden van de blokkades –veroorzaakt door allerlei mechanismes van maatschappelijke uitsluiting, vernederingen en vormen van afhankelijkheid- indien zij zichzelf eerst bevrijd hebben van hun eigen blokkades. Elke persoon heeft doorheen zijn leven te maken met pijn en uitsluiting. Zolang dit gegeven voor hemzelf verborgen blijft, verhindert dit een open en klare kijk op de andere en diens pijnlijke levenslot. Niet alleen wordt elk inzicht in de andere vertroebeld en elke actie verstoord door de eigen pijn die men niet kent, ze worden er zelfs in belangrijke mate door bepaald. Dit maakt dat de solidariteitsgedachte alleen niet kan volstaan, maar dat men zich ook zelf bevrijd moet zijn, wil men in staat zijn de arme doeltreffend te ondersteunen in diens eigen bevrijdingsproces. (Spiesschaert, 2005, pp. 82-83) /

3. *Armoede is een zaak van iedereen*

Armoedebestrijding is een strijd waarvoor *alle* actoren uit onze samenleving gemobiliseerd worden, zoals ook iedereen op allerlei manieren gemobiliseerd wordt zich in te schakelen voor economische groei als middel bij uitstek om de welvaart te vergroten. De mobilisatie heeft een urgent karakter, misschien ook in de competitie met andere oproepen tot strijd zoals de strijd tegen kanker, tegen onrecht ('11.11.11 vecht mee tegen onrecht'), tegen drugs of tegen gebrekkige sanitaire omstandigheden in het laatste Glazen Huis ('*Music for life*').

Armoede is een zaak van iedereen, al is het maar omdat –zoals gezondheidsproblemen – armoede elk van ons kan treffen (en gezondheidsproblemen tot armoede kunnen leiden). Armoede sluipt de middenklasse binnen in tijden van economische crisis. In onze hedendaags historische ervaring worden we opgeroepen te handelen vanuit een nieuw soort prudentialisme: het is in ons eigenbelang om ons verantwoordelijk te gedragen op alle domeinen van het leven (fysieke en mentale gezondheid, seksueel overdraagbare ziektes, verslavingen, pensioenverzekering, werkloosheid, diefstalpreventie, welzijn, onze persoonlijke relaties, ...) en zoveel mogelijk rekening te houden met mogelijke risico's. De risico's zijn - anders dan in de 19^e eeuwse vormen van prudentialisme - niet langer geconcentreerd op bepaalde plaatsen (de achterbuurten, ...), bepaalde activiteiten (zoals slechte hygiëne) of bepaalde bevolkingsgroepen (de 'onderklasse'): ze kunnen elk van ons treffen ongeacht onze plaats en positie in de samenleving. Het risico arm te worden is niet langer een risico eigen aan generatiearmen, maar een risico waaraan we allemaal en overal - zij het in meerdere of mindere mate - worden blootgesteld.

Fundamenteel in een democratie is ongetwijfeld de vraag naar de aanvaardbaarheid: in een democratie kun je alleen iets bereiken als de meerderheid van de bevolking de voorgestelde oplossingen aanvaardt. Is armoede aanvaardbaar in de maatschappij van de toekomst? (Koning Boudewijnstichting, ATD Vierde Wereld, & Vereniging Belgische Steden en Gemeenten, 1995, p. 15) / Armoede is een zaak van iedereen (Castermans, Hiergens, de Dobbeleer, Vandewalle, & Hintjens, 2009) / Armoede sluipt de middenklasse binnen (Vranken, Campaert, Dierckx, & Van Haarlem, 2009) / De wetenschap heeft een verband aangetoond tussen een beschadigd gen en de afgenomen kans om borstkanker te overwinnen. De beschadiging van dat bewuste gen, treedt veel vaker op bij vrouwen die in relatieve armoede leven. ("Armoede bezorgt je dna minder kans tegen kanker," 2010) / Hoe lager iemand op de sociale ladder staat, hoe slechter hij scoort op de gezondheidsindex. Dat bevestigt een studie van de Christelijke Mutualiteiten naar de gezondheidsongelijkheid in ons land. Uit de resultaten blijkt onder meer dat mensen uit de zwakste sociale klasse 45 procent meer kans hebben om binnen het jaar te overlijden; 55 procent meer risico lopen om minstens dertig dagen arbeidsongeschikt te zijn en zelfs 66 procent meer risico lopen om invalide te worden; tweemaal meer risico lopen om in een psychiatrische instelling of in de (neuro)psychiatrische dienst van een algemeen ziekenhuis te worden opgenomen; 36 procent minder gebruik maken van preventieve tandzorg (voor minderjarigen); 64 procent meer risico lopen om een forfait aangerekend te krijgen voor verzorging in een spoeddienst; 15 procent meer kans hebben op een chronische longaandoening; 16 procent meer kans hebben op een hartaandoening. (Christelijke Mutualiteit, 2008) / Verenigen tegen armoede (Castermans, et al., 2009) / Als je geraakt wordt, kom je in

Ervaring aan de grens

Niet alleen beleidmakers of hulpverleners met een directe impact op armoede worden daarom opgeroepen tot de strijd. Ook alle niet direct betrokkenen worden opgeroepen om hun solidariteit uit te drukken en mee de basisvoorwaarden te realiseren waardoor armen terug in de samenleving kunnen worden opgenomen. Gebundelde krachten kunnen immers de slagkracht vergroten. Ook armen zelf worden voortdurend gemobiliseerd: om in de zichtbaarheid te treden en hun ervaring ter sprake te brengen als een, zo niet het belangrijkste instrument om de brede bevolking te sensibiliseren mee strijd te voeren. Want wie door die verhalen *geraakt wordt*, komt in beweging.

3.1. Armoede moet uitgeroeid worden

De woorden waarmee we worden opgeroepen ons met zijn allen te verenigen tegen armoede zijn opvallend radicaal. Zowel de Verenigde Naties als Europa declareren dat armoede moet *uitgeroeid* worden waarvoor de inspanning en mobilisatie gevraagd wordt van alle betrokken actoren, en bij uitbreiding van de hele samenleving. Bij de lancering van de Lissabonstrategie voor werkgelegenheid en groei in 2000 was de verwachting om tegen 2010 een 'beslissende stap' te zetten in de uitroeiing van armoede (Raad van de Europese Unie, 2000). Ook de daarop volgende 2020-strategie blijft ons oproepen samen werk te maken van de uitroeiing van armoede, al is de concretisering bescheidener geworden: tegen 2020 moet Europa minstens 20 miljoen minder mensen tellen die slachtoffer zijn van armoede en sociale uitsluiting of die dat dreigen te worden (Raad van de Europese Unie, 2010). Ook Vlaanderen maakt werk van een 'effectieve bestrijding' van armoede. Het prille decreet *armoedebeloid* uit 2003 werd in 2008 licht aangepast om uitdrukkelijk *armoedebestrijding* op de agenda te plaatsen. Ook provinciale en lokale beleidsniveaus roepen op tot de strijd. In een kranteninterview verklaart een schepen: 'Armoede is een schande. De strijd ertegen moet op alle fronten worden aangepakt.' Ook op dit lokale niveau wordt vanuit de

beweging (Delisse, 2009) / By its resolution 47/196, the General Assembly declared 17 October as the International Day for the Eradication of Poverty and invited all States to devote the International Day to presenting and promoting, as appropriate in the national context, concrete activities with regard to the eradication of poverty and destitution. The resolution also invited intergovernmental and non-governmental organizations to assist States, at their request, in organizing national activities for the observance of the International Day. (...) Further, in its resolution 60/209, the General Assembly recognized the useful role the observance of the International Day continues to play in raising public awareness and mobilizing all stakeholders and requested the Secretary-General to undertake a review of the observance of the International Day in order to identify lessons learned and ways to promote the mobilization of all stakeholders in the fight against poverty. (United Nations, 2006, p. 3) / Mobilisatie van alle actoren: a) Op basis van de nationale gebruiken bewerkstelligen dat personen die in een uitsluitingsituatie verkeren, worden betrokken bij en zich kunnen uitspreken over hun situatie, het beleid en de acties die voor hen worden ontwikkeld. b) Waarborgen dat de bestrijding van uitsluiting in alle beleidsonderdelen wordt opgenomen (...). c) Dialoog en partnerschap bevorderen tussen alle betrokken actoren in de overheid- en de privésector, (Raad van de Europese Unie, 2002, p. 13) / Een andere accentverschuiving is dat voorgesteld wordt om consequent de term 'armoedebestrijdingsbeleid' te gebruiken, waar het decreet van 21 maart 2003 de term 'armoedebeloid' hanteert. Het ontwerp van decreet benadrukt op deze wijze de ambitie om een kader te creëren dat een effectieve bestrijding van de armoede realiseert. Het moet de ambitie zijn van de verschillende instrumenten die in dit decreet zijn opgenomen (zoals het permanent

presentatie van verontrustende cijfers aangedrongen op een gecoördineerde strijd die overheidsdiensten en privé-actoren bij elkaar brengt.

3.2. Iedereen bondgenoot

Armoedebestrijding heeft bondgenoten en medestanders nodig die vastberadenheid, waakzaamheid en overtuiging tonen. Binnen organisaties die met armen werken is loyaliteit ten aanzien van “de zaak” een belangrijk thema. Samenwerking met derden wordt geformuleerd in termen van bondgenoten (“voor ons”), vijanden (“tegen ons” of “vroeger met ons, maar nu tegen”) of mensen “die nog geen kamp hebben gekozen”.

Ieder van ons wordt, individueel of collectief, opgeroepen tot betrokkenheid en engagement. Armen (terug) insluiten in de samenleving is immers geen zaak van overheden alleen. Sociale uitsluiting is, zoals het woord het zelf zegt, uitsluiting in het domein van het ‘sociale’, in een domein dat relatief los staat van de sfeer van beleid. ‘Als armoede ook u kan overkomen’ (zelfs Miss België), dan heeft dat behalve financiële gevolgen, vooral gevolgen in de sfeer van het sociale. Armoede is immers ook (en misschien vooral) in onze hedendaagse ervaring een zaak van niet kunnen en mogen deelnemen aan het maatschappelijk leven. Onze betrokkenheid moet tonen dat armen niet langer in de marge staan: armoedebestrijding is een zaak van de hele samenleving, die –op gevaar van marginalisering- niet verengd mag worden tot de meest direct betrokkenen.

Aanduidingen over hoe die solidariteit geuit kan worden door niet-armen buiten het professionele

armoedeoverleg, het Vlaams Netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen en het inzetten van opgeleide ervaringsdeskundigen) om de oorzaken van armoede te gaan dan louter inspelen op de gevolgen van armoede. (Vlaams Parlement, Zitting 23 mei 2008, p. 4) / ‘Het aantal kinderen dat in kansarme gezinnen wordt geboren, blijft fors toenemen’, zegt schepen Tom Balthazar (SP.A), bevoegd voor Sociale Zaken. In 2004 waren er in Gent 276, in 2006 ging het om 443 kinderen. Het aantal mensen met een leefloon steeg lichtjes, van 3.273 in 2006 naar 3.557 in 2007. Ook senioren met een klein pensioentje kunnen een financiële ondersteuning krijgen. In Gent gaat het om ruim 2.800 mensen, een cijfer dat vrij stabiel blijft. Balthazar citeerde de cijfers bij de voorstelling van het adressenboekje ‘Met weinig geld overleven in Gent’, een initiatief van Samenlevingsopbouw Gent dat ondertussen aan zijn tweede editie toe is. ‘Dit adresboekje is een prima initiatief omdat het bijdraagt tot zelfredzaamheid’, vond Balthazar. ‘Armoede is een schande. De strijd ertegen moet op alle fronten worden aangepakt.’ Begin dit jaar ging een stedelijke cel armoedebestrijding van start, die alle initiatieven terzake moet coördineren. (...) De gesubsidieerde organisaties zijn vooral bezig met noodhulp, maar ook met dialoog en zelforganisatie. Ze werken aanvullend op de overheidsdiensten’.(Pauwels, 2009, p. 8) / Armen en hun medestanders worden opgeroepen om ‘vastberadenheid’, ‘waakzaamheid’ en ‘overtuiging’ te tonen (Beweging van Mensen met Laag Inkomen en Kinderen v.z.w., 2005, p. 8). / Armoedebestrijding is een zaak van de hele samenleving, die –op gevaar van marginalisering- niet verengd mag worden tot de meest direct betrokkenen (De Cort, 2003, p. 25)./ Slaagt jouw vereniging er maar niet in mensen in armoede te bereiken? Geef de moed niet op! Verenigingen kunnen echt wel de strijd aangaan tegen armoede, heel wat organisaties hebben het je al succesvol voorgedaan. Je vereniging engageren kan op allerlei manieren: door ontmoetingskansen te creëren, actie te voeren, te sensibiliseren, door vormingen te

Ervaring aan de grens

hulpcircuit, zijn vrij schaars. De voorbeelden die er wel zijn, geven in grote lijnen de volgende aanduidingen:

- Bewustmaking en sensibilisering. We moeten ons zoveel mogelijk informeren en zoveel mogelijk luisteren naar wat het betekent in armoede te leven. We moeten aandacht vragen voor het specifieke perspectief van armen en op onze beurt anderen sensibiliseren.

samen tegen armoede

OOK IK



Het is niet omdat je Miss België 2010 gekroond werd, dat je je leven lang gespaard zal blijven van tegenslag. De POD Maatschappelijke Integratie start een grote campagne tegen armoede en de OCMW's schieten in actie.

- Participatiekansen voor armen creëren door drempelverlaging en het verhogen van de toegankelijkheid van de maatschappelijke dienstverlening en het verenigingswerk. We kunnen

organiseren of door toegang naar de eigen vereniging te vergroten. (Castermans, et al., 2009, p. 6) / Betrokkenheid van een breed publiek is essentieel om de politici te doen beseffen dat ze op de resultaten van hun beleid zullen worden afgerekend. En, minstens even belangrijk, om mensen in armoede te helpen er weer uit te komen. (...) De afgelopen maanden heb ik met Tom Naegels een boek samengesteld met verhalen van mensen in armoede. (...) Altijd weer zeiden ze dat ze de afkeer van de buitenwereld het moeilijkste vonden. Het gevoel keer op keer geweerd te worden, omdat ze te assertief of te excentriek lijken, omdat ze onbehagen veroorzaken, alsof ze, gewoon door er te zijn, mensen het gevoel geven dat ze zich moeten verontschuldigen voor iets. Zelfs als ze eindelijk hun zaken financieel op orde hebben, zelfs als ze werk vinden, merken ze dat hun nieuwe collega's hen nooit meevragen naar een drankje, grapjes met hen maken of een praatje met hen slaan over een nieuwe film. Armoede is zeer letterlijk 'sociale uitsluiting'. (...) Armoede is een ingewikkeld verhaal. Er zijn wel meer ingewikkelde verhalen waar we de mensen erachter toch goed leren kennen. Ook die anderhalf miljoen Belgen verdienen onze betrokkenheid. (Blomme, 2010) / Niemand beseft hoe arme mensen hier leven (Beckers, 2010) / We proberen mensen die in armoede leven op te sporen. We luisteren naar hen, schrijven hun verhalen op. Af en toe komen we eens samen voor iets leuks, een cinemabezoek, of binnenkort een kerstfeest. Voor hen, maar ook voor ons, de vrijwilligers van de contactgroep [van het ACV], betekenen

ontmoetingen met armen organiseren zodat ze gemakkelijker aansluiting vinden.

- We kunnen armoede als beleidsthema mee op de politieke agenda houden en een 'maatschappelijk draagvlak' creëren voor de bestrijding ervan.

3.2.1. Bewustmaking en sensibilisering

Waarom en waarover moeten niet-armen bewust gemaakt worden? We moeten in de eerste plaats bewust worden van onze kijk op armoede en mensen in armoede. We moeten inzien dat armoede 'sociale uitsluiting' is en dat onze vooroordelen één van de belangrijkste drempels vormen waardoor armen niet aan de samenleving (kunnen) participeren.

De beste manier om het sociale stigma rond armoede te doorbreken, is luisteren naar armen, om te beseffen dat het net mensen zijn. Ervaringsverhalen van armen kunnen ons verduidelijken waar en op welke manier we zelf drempels opwerpen voor hun participatie en maken ons keer op keer bewust van de *missing link*. Armoede wordt immers in belangrijke mate (ook) op relationeel niveau in stand gehouden, in de persoonlijke contacten van mens (arme) tot mens (niet-arme). Zowel voor armen als niet-armen komt het er op aan de eigen blokkades onder ogen te zien.

3.2.2. Participatiekansen creëren: drempels verlagen

Armen terug deel laten nemen aan onze samenleving betekent dat we de toegankelijkheid van die samenleving moeten verhogen. Die inspanning wordt van elk van ons verwacht, niet enkel van professionele hulpverleners, arbeidsbemiddelaars, beleidmakers of de onderwijswereld. Het participatiedecreet uit 2007 roept bijvoorbeeld de sectoren cultuur, jeugdwerk en sport uitdrukkelijk op hun inspanningen te verhogen. Participatie aan sociaal-cultureel werk, sport of

de ontmoetingen veel. In ons gezin, op school, in andere engagementen, op ons werk kunnen we nu makkelijker de situatie van mensen in miserie inbrengen. De getuigenissen trekken ons wereldbeeld open. De mensen die in armoede leven, doen een appel op ons. (Vandevaege, 2007) / Het zijn net mensen (Blomme, 2010) / Armoede-In-Zicht is een gezamenlijk project van het Vlaams Netwerk van Verenigingen waar Armen het Woord Nemen en Welzijnszorg. Armoede-In-Zicht wil via vormingen inzicht bieden in de armoedeproblematiek en gesprek begeleiden over hoe maat-schappelijke structuren armoede in stand houden en/of reproduceren. Ze doet daarvoor steeds beroep op de expertise van opgeleide ervaringsdeskundigen en/of mensen in armoede (...). Op deze manier wil Armoede-In-Zicht het sociale stigma rond armoede doorbreken. (Castermans, et al., 2009, p. 10) / Tijdens deze tweedaagse vorming dachten de Open Kamp-leiders samen na over 'kansarmoede'. De jongeren werden (via opdrachten) aangezet te reflecteren over hun eigen kijk op armoede en stil te staan bij de consequenties van deze visie op hun eigen handelen. (...) Het resultaat voor de leiders was uitgesproken positief: ze stonden stil bij hun eigen functioneren, kregen inzicht in de achtergrond van de 'Open Kamp'-leden en werden zo versterkt in hun leiderschap. (Castermans, et al., 2009, p. 11) / Inzicht verwerven in je eigen handelen, ervaringen en opvattingen rond armoede, is essentieel om daarna de brug te kunnen slaan naar mensen in armoede. Ook binnen verenigingen wordt die oefening gemaakt. 'Welk beeld hebben mensen van onze vereniging?' 'Welke drempels zijn er onze vereniging voor mensen in armoede? (Castermans, et al., 2009, p. 13) / Relaties in het SCW zijn veel vrijer en minder voorwaardelijk. Net daarom kan het SCW een specifieke en minder risicovolle opstap zijn naar een nieuwe kans, een nieuw perspectief of een

Ervaring aan de grens

cultuuractiviteiten creëert immers een hefboom voor echte maatschappelijke integratie die arbeidsbemiddeling of hulpverlening niet kan bieden.

Maak een warm gebaar in de strijd tegen armoede



December: wintermaand, campagnemaand en vanaf nu ook Soep op de stoep-maand! Warme soep. Lekker, gezond en een warm gebaar dat niet veel moeite kost. Dat is de basis van Soep op de stoep, dat ieder jaar in december herhaald wordt. Waarom? Omdat je inzet broodnodig is! 1.600.000 Belgen leven in armoede. Dat is een schande in onze samenleving. Welzijnszorg strijdt tegen dit onrecht. Maar het is meer. Soep op de stoep is gezellig en brengt mensen samen. Het laat mensen praten over armoede in eigen omgeving en laat hen kennismaken met de campagne. Bron: www.soepopdestoep.be

Antwoorden op de oproep komen tot uiting in een grote variëteit van concrete praktijken: sociaalartistieke projecten, kortingsystemen voor deelname aan cultuur- of vrijetijdsactiviteiten, het Fonds Vrijetijdsparticipatie, het steunpunt Vakantieparticipatie, gearrangeerde ontmoetingen tussen mensen die in armoede leven en mensen die niet in armoede leven tijdens culturele activiteiten of de oproep om via het sociaal-cultureel werk 'het recht op vrije tijd' te openen en sociaal-culturele inclusie te bevorderen. Veel van deze praktijken hebben met elkaar gemeen dat ze

engagement om verandering bij zichzelf of in de omgeving te bewerkstelligen. Het SCW biedt bovendien ruimte voor informeel leren. Zo'n informele leeromgeving sluit in tegenstelling tot formele leeromgevingen beter aan bij de positieve leerervaringen van mensen in armoede. (Jans, 2011, p. 551) / In veel sociaal-culturele activiteiten (...) rapen veel mensen in armoede stap voor stap hun moed bijeen om er zich aan op te trekken. Ze werken aan een rol in een toneelstuk of ze proberen artistieke schildertechnieken onder de knie te krijgen. Op die manier groeien ze en verwerven ze zelfvertrouwen: belangrijke stappen op weg naar maatschappelijke integratie. Die eerste stappen zijn essentieel en een voorwaarde om echte stappen naar de arbeidsmarkt te zetten. (...) In die zin is de maatregel ook een hefboom voor de maatschappelijke integratie en een concrete mogelijkheid om het verhaal van empowerment vorm te geven: het versterken van de eigen competenties van mensen in armoede en het verbreden van een voor hen en hun kinderen erg belangrijk sociaal netwerk. (Van Geertsom, 2009, pp. 223-224) / Het participatie-decreet ondersteunt de doelstellingen van het armoedecreet. In een samenleving waarin vrijetijds-besteding een steeds grotere rol speelt, is het stimuleren van integratie en ontplooiing op alle levensterreinen een belangrijke uitdaging geworden. Een voldoeninggevend vrijetijdsinvulling speelt dus een uiterst belangrijke rol in het doorbreken van de spiraal van armoede. Dit decreet wil daarbij niet enkel aandacht besteden aan de toeleiding (het begeleiden naar een intensieve participatie) van personen in armoede naar het bestaande aanbod, maar betracht ook de (h)erkenning en waardering van de initiatieven gegroeid vanuit personen in armoede. (Memorie van toelichting, Vlaams Parlement, 2007, pp. 10-11) / SCW kan aan mensen in armoede kansen bieden om hun recht op vrije tijd en cultuur te realiseren en zo sociaal isolement doorbreken. Het SCW moet dan wel zelf inclusief werken.(...) Het verenigingsleven kampt met een participatiekloof tussen hoog- en laagopgeleiden. De invloed van het onderwijsniveau wordt steeds sterker, het risico op sociale uitsluiting en niet-participatie van laaggeschoolden steeds groter. De

een antwoord vormen op de oproep om onze eigen drempels voor participatie van armen te onderzoeken en te verkleinen. Zo kunnen we bijvoorbeeld nagaan of armen wel op de 'juiste' manier geïnformeerd zijn over ons aanbod, of onze initiatieven ook praktisch bereikbaar zijn (is er kinderopvang? Is het bereikbaar met openbaar vervoer?), of de kostprijs een probleem vormt, of er geen sociale drempels worden opgeworpen en of de groep van armen eigenlijk wel voldoende culturele bagage heeft om het initiatief in kwestie op te merken of te waarderen.



We moeten ons, zo wordt ons voorgehouden, ook hier bewust zijn van de *missing link*. Niet-armen denken gauw dat ze de drempels wel kennen, maar de draagwijdte ervan zou ons wel eens kunnen ontgaan. Drempels die we denken te kennen, maar waarvan de draagwijdte ons ontgaat, waardoor we toch steeds tekort schieten. De praktische drempels zoals informatie, toeleiding, bereikbaarheid, kinderopvang en zelfs gezelschap zijn nog min of meer tastbaar. 'Maar de échte participatiedrempels zitten veel dieper: de sociale en culturele drempels, maar zeker ook de

participatie aan het SCW weerspiegelt onze hedendaagse duale samenleving met winnaars en verliezers. (Jans, 2011, pp. 548-549) / Samenwerkingsverband voor de bevordering van de toegang voor etnisch-culturele minderheden en armen tot algemene voorzieningen in de welzijnssector (Van Regenmortel, Demeyer, Verstraete, & Renty, 2000) / We kunnen vijf drempels onderscheiden: (1) Informatiedrempels: hindernissen wat de bekendheid, 'leesbaarheid', verspreiding en begrijpelijkheid van manifestaties betreft ; (2) Praktische drempels: initiatieven die moeilijk bereikbaar zijn voor een aantal mensen, o.a. door een gebrekkige bereikbaarheid met het openbaar vervoer, de fysische (on)toegankelijkheid van de infrastructuur, de openingsuren, de mogelijkheden voor kinderopvang enz.; (3) Financiële drempels i.v.m. de kostprijs van sport, cultuur of jeugdwerk; (4) Sociale drempels: het bestaande aanbod is niet bereikbaar of toegankelijk voor bepaalde sociale groepen omwille van sociaal-culturele, communicatieve aspecten; (5) Culturele drempels: de noodzakelijke bagage die de aanbieders van hun participanten verwachten. Deze bagage wordt primair opgedaan in het thuis- en het leermilieu. (Memorie van toelichting bij het participatiedecreet, Vlaams Parlement, 2007, pp. 4-5) / Waarom we de échte participatiedrempels onvoldoende kennen (Geldhof & Driessens, 2009) / Als je in armoede leeft, is het moeilijk om je weg te vinden naar het theater of het museum. Niet omdat het te duur is, maar vooral omdat het psycho-logisch moeilijk is om die stap te zetten. (Reinhilde Decler in een interview met Blomme, 2009, p. 26) / Alsof er niet genoeg drempels zijn, duiken er op het laatste moment telkens weer schaamte en schuld op. (...) Het is niet gemakkelijk te genieten zonder schuldgevoelens, voor wie in armoede leeft. Wat armoede doet met de binnenkant van mensen, welke littekens het nalaat, wat het doet met zelf-vertrouwen, en hoe je dit maar uiterst langzaam en krachtgericht kan herstellen, durven we

Ervaring aan de grens

psychologische drempels bij mensen in armoede zijn veel minder gemakkelijk te identificeren en weg te werken. Participatiedrempels verlagen, vraagt daarom van elk van ons inspanning, motivatie en tijd voor het opzetten van duurzame relaties, waarbij kanalen van toeleiding cruciaal zullen zijn. Ook hiervoor wordt voortdurend een beroep gedaan op armen en hun verenigingen. De dialoog met de samenleving en het beleid realiseren, is net één van de belangrijkste taken voor verenigingen waar armen het woord nemen (Belgisch Staatsblad, 24.XI.2003, artikel 22). In die dialoog kunnen armen onze misverstanden, vooroordelen en expliciete of impliciete patronen van uitsluiting bloot leggen.

3.2.3. Een politiek draagvlak realiseren vanuit consensus

Ook de overheid moet een belangrijke bijdrage leveren aan het verlagen van drempels in onze dienstverlening. Maar politieke eisen zullen maar gerealiseerd worden wanneer ze ook een draagvlak kennen. In een democratie is algemene aanvaardbaarheid essentieel voor de realisatie van politieke eisen. Niet-armen worden daarom opgeroepen om coalities aan te gaan met armen. Mensen die niet arm zijn, kunnen en moeten, bij voorkeur met armen en op zijn minst op basis van hun ervaringen, het maatschappelijk debat mee aanzwengelen om een mentaliteitsverandering mogelijk te maken.

Anders dan het woord 'strijd' doet vermoeden, is de kern van wegen op beleid in onze ervaring van vandaag samenwerking en bondgenootschap. Samenwerken met politieke vertegenwoordigers via regelmatig overleg kan bijvoorbeeld een belangrijke kracht zijn. Wegen op het beleid betekent ook: slagkracht ontwikkelen en die ontwikkel je alleen als alle betrokken partijen zoveel mogelijk met

zeggen dat we dat écht weten? (Geldhof & Driessens, 2009, p. 193) / De verenigingen streven naar solidariteit tussen de armen en de samenleving. Daartoe organiseren ze vormingsactiviteiten en zoeken actief partners in de samenleving, om kennis over armoede vanuit de ervaring van de armen uit te wisselen en misverstanden, vooroordelen, uitsluitingsgedrag bloot te leggen. (De Brug v.z.w., 2011, p. 173) / Verzet je mee tegen armoede. Vereenvoudigde papieren en procedures zouden al veel helpen. (...) Daarom ijveren we voor infobrochures, aanvraagformulieren en brieven in eenvoudige taal met gebruik van logo's en foto's. We wensen een dienst waar mensen terecht kunnen om een brief te lezen, een formulier in te vullen en te bellen. We kiezen voor het automatisch toekennen van rechten zoals het omnio-statuut. Deze maatregelen zouden mensen een stap vooruit moeten helpen in hun verzet tegen armoede. (Samenlevingsopbouw Antwerpen stad, 2011, p. 1) / Ook buiten de vereniging zijn mensen nodig die mee willen werken. Enerzijds denken we dan aan beleidsmensen (gemeenteraadsleden, parlementsleden, burgemeesters, ministers, bestuurders van organisaties, enz.). Zij moeten openstaan voor de voorstellen van de verenigingen en de veranderingen proberen door te voeren. Anderzijds mogen we de mening van de 'man in de straat' niet vergeten. Zolang armen in de publieke opinie uitgesloten blijven, kunnen zij weinig bereiken. Om echt iets aan maatschappelijke structuren te veranderen, is een mentaliteitsverandering nodig. Mensen moeten zich bewust worden van wat armoede is, en hoe het ontstaat, zodat ze armen als gelijkwaardig gaan respecteren. (Vlaams Netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen, pp. 10-11) / SCW kan, moet met andere woorden, ook structurele oorzaken van armoede benoemen, alternatieven formuleren en zo de samenleving bewegen tot gewenste verandering. SCW dat standpunten inneemt in publieke en politieke discussies, dat standpunten van anderen en de consequenties ervan zichtbaar maakt, weegt op het maatschappelijke debat over armoede. (Jans, 2011,

één stem leren spreken. We moeten dus zoveel mogelijk een coherent verhaal ontwikkelen, gevoed door onderlinge solidariteit en consensus en gebaseerd op de individuele ervaringen van de armen zelf. Want in de creatie van een politiek draagvlak staat één belangrijke gedachte centraal: houd rekening met de ervaringen van arme. Natuurlijk wordt de strijd gelardeerd met concrete eisen, maar eisen krijgen maar hun kracht via de concrete verhalen die armoede een gezicht geven.

3.3. 'Als je geraakt wordt, kom je in beweging'

De samenleving mobiliseren voor de strijd tegen armoede betekent niet-armen proberen aan te laten voelen wat het betekent in armoede te leven: via korte of lange individuele getuigenissen van armen, in persoon of via de bemiddeling van schrift, theaterstukken, video of inleefspel.

Zonder de individuele getuigenissen van armen is armoedebestrijding immers onmogelijk.

- Getuigenissen zijn essentieel om niet-armen in beweging te zetten, om hen gevoelig te maken voor het bestaan en het karakter van armoede in Vlaanderen. Ze moeten onder andere het sociale stigma dat aan armoede kleeft doorbreken. Structurele analyses en statistieken zijn daarvoor niet voldoende. Enkel verhalen over de individuele realiteit van het leven in armoede kunnen ervoor zorgen dat niet-armen zich ook effectief op de problematiek betrokken voelen.
- Gezien het bestaan van de *missing link* zijn ze onontbeerlijk om ons, niet-armen, telkens opnieuw te wijzen op de drempels die we zonder het zelf te weten opwerpen. Zonder telkens opnieuw ervaringen van armen ter sprake te brengen, hebben we onvoldoende inzicht in wat er moet gebeuren om armen te ondersteunen bij het overbruggen van de kloof die hen van de

p. 552) / Omdat gebundelde krachten meer bereiken, ontstond het Antwerps samenwerkingsverband Stoparmoede.nu. Door te strijd op te voeren wil Stoparmoede.nu drie dingen bereiken: zoveel mogelijk Antwerpenaren bewust maken van de diverse gezichten van de armoedeproblematiek, een politiek draagvlak creëren om armoede structureel te bestrijden zodat de oorzaken van armoede worden aangepakt en tenslotte de armoede in Antwerpen terugdringen. (...) StopArmoede. Nu had een maandelijks overleg met vertegenwoordigers van de fracties uit de meerderheid: de samenwerking met gemeenteraadsleden is hun kracht. (Castermans, et al., 2009, pp. 25-26) / Een coherent discours vanuit consensus. Het volstaat niet dat een coalitie van actoren zich schaart rond de armoedeproblematiek en dat regelgeving dat proces ondersteunt. Het is van belang dat vanuit dit beleidsnetwerk een coherent armoedevertoog wordt geschreven. Enkel bij algemene instemming met dit discours, wordt verhinderd dat een elite van experts het beleidsdiscours gaat bepalen. De verschillende actoren in het beleidsnetwerk moeten dus overeenstemming bereiken over onder meer de probleemdefinitie, de oorzaken en de oplossingsstrategieën. (Dierckx, 2004c, p. 423) / "Hoewel de lokale verenigingen waar armen het woord nemen flexibel kunnen inspelen op vragen en noden, ontbreekt het hen aan slagkracht; vooral op beleidsniveau", vindt Ides Nicaise, voorzitter van het Steunpunt Armoedebestrijding. "Ze spreken immers minder met één stem, de organisatie van de inspraak is logger en ze zijn nooit zeker dat ze echt representatief zijn" (...) "In tegenstelling tot onze Franstalige landgenoten hebben wij Vlamingen het voordeel dat onze verenigingen overkoepeld zijn. Via het Vlaams Netwerk zijn de verenigingen haast gedwongen om zich te federeren. Een prima zaak. Het gaat de versnippering tegen en geeft de verenigingen meer slagkracht." (Dupont, 2007, p. 11) / 'Kun j'er 'inkomen' is een theaterproject waar de spelers zich uiten over de problematiek die mensen in armoede ervaren op vlak van arbeid en inkomen.

Ervaring aan de grens

samenleving scheidt.

- Het beluisteren van getuigenissen van armen (in welke vorm ook) is op zich al een eerste stap in het tonen van solidariteit en openheid.
- Armen die getuigenis afleggen, ondersteunen op hun beurt andere armen. Ze maken duidelijk dat ze niet alleen staan, ze doorbreken een 'cultuur van het zwijgen', activeren andere armen om op hun beurt stappen te zetten om armoede te bestrijden.

Een effectieve armoedebestrijding is met andere woorden onmogelijk zonder mobilisatie van de armen. Zij moeten 'het woord nemen': zij zijn het die, zo rechtstreeks mogelijk, het woord moeten voeren in de dialoog met de samenleving. Het woord nemen, vraagt van armen dat ze zich verenigen, dat ze zich bereid verklaren hun armoedeverleden onder ogen te zien en leren inzien dat hun individuele ervaring ook heel anders kan zijn dan die van andere armen, dat ze gebruik leren maken van hun innerlijke krachten en dat ze vanuit een gewonnen zelfvertrouwen hun individuele ervaringen ter sprake brengen 'in dialoog' met de ruime samenleving.

Ze houden een luidspreker voor zich om hun werkelijkheid te laten weerklinken. (...) Het was een intensief proces, waar de spelers letterlijk en figuurlijk met hun lichaam en ziel naar buiten traden. Het totaalspektakel wou zoveel mogelijk mensen bereiken en sensibiliseren in de strijd tegen armoede. (Welzijnszorg v.z.w., 2011, p. 9) / "Ik heb de cirkel doorbroken" Metro zocht Emilie op, een vrouw die als geen ander kan getuigen wat armoede met een mens doet. Ze werd als kind zwaar mishandeld en nog voor ze zestien was, had Emilie al een alcoholverslaving achter de rug. Ook haar hele volwassen leven vecht ze tegen de schulden, maar vooral tegen vooroordelen. 'Soms voelt het alsof er een stempel op mijn hoofd staat' (...) Met behulp van schrijver Guy Didelez en welzijnswerker Lieven De Pril liet Emilie haar levens-verhaal in een boek gieten. "Om anderen te helpen, maar ook om het allemaal van me af te kunnen zetten" ("Ik heb de cirkel doorbroken," 2010) / Je kunt maar mensen in armoede bereiken als je ook hun leefwereld begrijpt. Werk samen met organisaties en verenigingen die kennis hebben van de armoedeproblematiek. (Castermans, et al., 2009, p. 12) / Structurele analyses zijn belangrijk. Cijfers en statistieken evenzeer. Maar er verschijnen elke dag statistieken en de meeste raken onze koude kleren niet. De armoedecijfers zijn al jaren wat ze zijn: 15 procent van de Belgen leeft onder de armoedegrens. Het gaat om meer dan anderhalf miljoen mensen. Dat is veel. Toch lijken mensen die niet in armoede leven hen niet te zien. Ze voelen zich niet betrokken. En dan bedoel ik niet 'schuldig' of 'verantwoordelijk', maar gewoon: betrokken. (Blomme, 2010) / Er is weinig ervaring/deskundigheid beschikbaar over het opnemen van het perspectief van kinderen in armoede. Daarom wil de Koning Boudewijnstichting ondersteuning bieden aan organisaties die armoede bestrijden om te kunnen "luisteren" naar kinderen en jongeren die in armoede leven, om zo hun beleving, hun situatie en hun verwachtingen beter te leren kennen. (Koning Boudewijnstichting, 2009) / Bij het toekennen van die opdracht verduidelijkte de overheid dat het Algemeen Verslag een middel moet worden om, door de mensen die in armoede leven zelf en de sociale 'actoren' te mobiliseren, de structurele oorzaken van armoede en bestaansonzekerheid grondig aan te pakken. De overheid erkent dat het, om een meer solidaire samenleving tot stand te brengen, van essentieel belang is de ervaringen en verwachtingen van de mensen die het ergst onder de armoede lijden te kennen. Het zijn dan ook zij zelf die, zo rechtstreeks mogelijk, het woord moeten voeren in deze bij uitstek democratische dialoog. (Koning Boudewijnstichting, et al., 1995, p. 13) / ... de onderkenning groeit dat de behoeften en belevingen van de kansarmen zelf de vertekbasis zijn in de kansarmoedebestrijding. Slechts via een begrijpen van hun gedrags- en ervaringswereld kan een echte dialoog met de kansarmen op gang worden gebracht. (Van Regenmortel, 1997, pp. 13-14) /

4. *De audit van de armoedebestrijding*

Armoede is een complex en oud probleem met een veelheid van oorzaken die aangepakt moeten worden op zowat alle domeinen van overheidsbeleid. Het kan nooit op een eenvoudige manier, door het beleid van één overheid opgelost worden. Maar armoede is tegelijkertijd een probleem dat urgente oplossingen vraagt in het dagelijks leven van veel te veel mensen. We hebben daarom nood aan een veelheid van actoren en oplossingstrategieën, zowel op het niveau van dagelijkse begeleiding van armen, als op het lokale en bovenlokale niveau. Maar al die inspanningen moeten ook gecoördineerd worden in een globaal en integraal beleid dat zoveel mogelijk coherentie brengt in de verschillende maatregelen.

Het komt er met andere woorden op aan instrumenten te vinden die de gewenste coördinatie en afstemming kunnen realiseren, maar die tegelijkertijd de nodige vrijheid geven aan de uitvoerende actoren om wendbaar en flexibel in te spelen op de veelheid aan concrete problemen en situaties. Het 'beleid' faciliteert, sensibiliseert en stimuleert zoveel mogelijk actoren om vanuit de eigen vrijheid hun verantwoordelijkheid op te nemen, inclusief haar eigen overheidsapparaat (zoals mag blijken uit het 'Beter Bestuurlijk Beleid' in Vlaanderen dat de administraties hervormt tot Intern of Extern *Verzelfstandigde* Agentschappen). Strategische planning is zo een instrument waarmee soepel ingespeeld kan worden op voortdurend veranderende omgevingsfactoren en waarmee samenhang in acties ontstaat door de aanduiding van prioriteiten, procedures en verwachte output. In die prioriteiten gaat het niet over structurele hervormingen, maar over doelstellingen voor de korte en de middellange termijn. Verschillende actoren kunnen zich kandidaat stellen met een eigen voorstel over hoe ze de prioriteiten vorm zullen realiseren en hoe ze dat zullen bewijzen met outputindicatoren. De voorstellen worden in onderlinge competitie met elkaar vergeleken. De overheid coördineert, maar dirigeert of dicteert niet en ook in de bepaling van prioriteiten laat ze zich –althans op zijn minst als een gewenste droom- voortdurend adviseren door omgeving- en stakeholdersanalyses en de participatie van en dialoog met zoveel mogelijk betrokkenen. De overheid zegt ons niet langer 'hoe' we haar prioriteiten waar moeten maken, maar ze vraagt de betrokken actoren wel om zich te legitimeren aan de hand van situatietanalyses, output-indicatoren en het aantonen van de eigen effectiviteit en efficiëntie. In deze droom van een zelfreflexief en performant beleid, gevoed door participatie en externe omgevingsanalyses staat continue monitoring, evaluatie en bijsturing centraal. Ze vraagt de uitbouw van specifieke overlegkanalen en het installeren van specifieke vormen van kennis.

Binnen deze ervaring van de verhouding tussen werkveld en bestuur, zo wordt ons voorgehouden, kunnen we maar ooruitgang kunnen in armoedebestrijding op basis van minstens 3 principes:

Ervaring aan de grens

- Meer dialoog (zie deel 2 van dit hoofdstuk)
- Meer samenhang
- Meer kennis

4.1. Permanent armoedeoverleg

Armoedebeleid, zo wordt op verschillende plaatsen benadrukt, kan opgedeeld worden in een 'indirect' en een 'direct' beleid. Het 'directe' beleid heeft de armen zelf als directe doelgroep, bijvoorbeeld het Vlaamse armoededecreet dat de 'verenigingen waar armen het woord nemen' en 'ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting' erkent en subsidieert. Maar armoede, zo wordt gezegd, wordt het meest 'effectief' en 'structureel' bestreden via 'indirect' beleid, namelijk via ingrepen op die beleidsdomeinen die meestal niet armoedebestrijding als invalshoek hebben, maar die de samenleving structureren voor iedereen. Dat is een beleid dat verspreid zit over vele verantwoordelijkheden op vele niveaus: als het enkel over overheidsinstanties gaat, zijn daarbij voortdurend zeer diverse actoren (verschillende administraties en politieke verantwoordelijken) uit Europa, de federale overheid, de Gewesten en Gemeenschappen, de provincies, de gemeentes en de OCMW's betrokken. Structurele armoedebestrijding betekent al deze niveaus 'responsabiliseren' en op één lijn brengen.

Vanuit het perspectief van een ambtenaar, kabinetsmedewerker of verantwoordelijke minister betekent armoedebestrijding daarom 'permanent' in overleg zijn en voortdurend betrokken worden op planning en vergelijking op allerlei niveaus. Structurele armoedebestrijding is de 'systematische en structurele' organisatie van overleg. Voortdurend zijn mensen bezig de verschillende eindjes van armoedebestrijding aan elkaar te knopen in een 'permanent

Drie principes waarvan de niet-naleving elke vooruitgang inzake de uitroeiing van armoede belemmert: meer samenhang, meer kennis, meer dialoog. (Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, 2001, pp. 231-233) / Een hernieuwde inzet voor een sociaal Europa: zorgen voor de toegang voor iedereen tot de voorzieningen, rechten en diensten die nodig zijn om aan het maatschappelijk leven deel te nemen, uitsluiting te voorkomen en aan te pakken en alle vormen van discriminatie die tot uitsluiting leiden, bestrijden; zorgen voor een actieve sociale integratie van iedereen door het bevorderen van de arbeidsparticipatie en het bestrijden van armoede en uitsluiting; zorgen voor een goede coördinatie van het sociale integratiebeleid en voor inspraak van alle beleidniveaus en alle betrokken actoren, waaronder ook mensen die armoede ondervinden; ervoor te zorgen dat het sociale integratiebeleid efficiënt is en wordt geïntegreerd in alle desbetreffende beleidsgebieden, zoals het economisch beleid, het begrotingsbeleid, het onderwijs- en scholingsbeleid en de programma's van de structuurfondsen (met name het ESF) (Commissie van de Europese Gemeenschappen, 2008, p. 10) / Dit decreet wil een ruimte ontwikkelen waarbinnen de continue veranderingen, eigen aan een dynamisch participatiebeleid, probleemloos kunnen worden ondervangen. Het doel is een beleid dat de ontwikkelingsmogelijkheden en dimensies van de verschillende organisatievormen en van het landschap centraal stelt. Het systeem moet met andere woorden reflexief, flexibel en complex zijn, zich voortdurend opnieuw kunnen herdenken, zonder dat dit meteen een wijziging van een decreet inhoudt. (Memorie van toelichting bij het participatiedecreet, Vlaams Parlement, 2007) / Een belangrijk deel van de aanbevelingen van Dierckx gaat daarover: het armoedebeleid kan beter

armoedeoverleg' en de rapportage daarover.

- Op lokaal niveau brengt het lokaal sociaal beleid (Belgisch Staatsblad, 12 V 2004) –niet exclusief gericht op armoede, maar wel uitdrukkelijk verwijzend naar de toegang van elke burger tot de grondrechten- zoveel mogelijk relevante actoren rond de tafel, actoren die op hun beurt bestuurd worden en zichzelf besturen via strategische en operationele doelstellingen en hun indicatoren, samengebracht in een lokaal sociaal beleidsplan dat zich dient te baseren op een voortdurende positionering in de omgeving via omgevingsanalyses.
- Op Vlaams niveau installeert het decreet armoedebestrijding (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003) het permanent armoedeoverleg. Het gaat in feite over 2 soorten overleg: het verticaal overleg per beleidsdomein en het horizontaal overleg over de beleidsdomeinen heen. In functie van het horizontale overleg kregen de verschillende Vlaamse administraties de opdracht aandachtsambtenaren armoedebestrijding aan te stellen die samen met vertegenwoordigers van de armen en enkele externe experts het Vlaamse Actieplan Armoedebestrijding voorbereiden, uitvoeren, coördineren en opvolgen (in vooruitgangs-rapporten). In het verticale overleg wordt elke minister geacht voor zijn of haar beleidsdomeinen opnieuw overleg te organiseren met de armen.
- Op het federale niveau is de POD Maatschappelijke Integratie, Armoedebestrijding, Sociale Economie en Grootstedenbeleid belast met de opmaak en opvolging van het Nationaal Actieplan Sociale Insluiting (NAP/incl) waarvoor ze behalve federale administraties de verschillende administraties van de Gemeenschappen en Gewesten en vertegenwoordigers van de armen rond de tafel brengt.
- Een Interministeriële Conferentie voor Maatschappelijke Integratie is een permanente samenwerkingsstructuur tussen de ministers van de federale Staat en de Gemeenschappen en de Gewesten.
- Ook binnen het Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting brengt de verschillende overheden van België rond de tafel, samen met opnieuw

'gepromoot' worden. Uiteraard geeft ze in haar onderzoek aan hoe integraliteit wel kan werken, onder meer door armoedebeleid in handen te geven van een proactieve, flexibele beleidsorganisatie. De klassieke categoriale, sectorale en territoriale strategieën moeten elkaar meer inspireren. Eigenlijk pleit Dierckx voor een armoedebeleid dat de werkelijkheid nauw volgt. En om dat te bereiken moet een hedendaagse beleidsorganisatie zich bekwamen in wendbaarheid. (Polis, 2007, p. 35) / Armoede als complex, oud en universeel verschijnsel kan niet op korte tijd door een eenvoudig antwoord, door een land alleen uitgeroeid worden. Mensen die in armoede leven zijn de eersten om – via de stem van hun verenigingen - op lange termijn een coherent en globaal beleid te eisen. Het wordt evenwel dringend om te begrijpen waarom er sinds 1995 een kloof is blijven bestaan tussen enerzijds de vooruitgang op wetgevend vlak alsook op vlak van de instellingen en anderzijds de afwezigheid van belangrijke veranderingen door armen in hun leven ervaren, want armoede houdt een enorm menselijk lijden én een deficit van de democratie in, zonder te spreken over de verspilling van openbare middelen ingevolge van maatregelen die weinig efficiënt zouden blijken. (Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, 2001, p. 231) / Het lokaal sociaal beleid omvat alle acties op

Ervaring aan de grens

vertegenwoordigers van de Verenigingen waar armen het woord nemen.

- Op Europees niveau is de Open Methode van Coördinatie bepalend. 'Europa' wijst volgens het subsidiariteitsbeginsel de verantwoordelijkheid voor de strijd tegen sociale uitsluiting toe aan de nationale, regionale en plaatselijke overheden. Haar rol definieert ze als richtinggevend en coördinerend op basis van de Open Methode van Coördinatie: een gezamenlijk proces van beleidsplanning, beoordeling, vergelijking en bijstelling (op basis van de verschillende Nationale Actieplannen Sociale Insluiting), met het oog op de realisatie van gemeenschappelijk ontwikkelde doelstellingen.
 - 'een beslissende stap zetten in de uitroeiing van armoede' binnen de Lissabonstrategie
 - 'ten minste 20 miljoen minder mensen die slachtoffer van armoede of sociale uitsluiting zijn of dreigen te worden' in de 2020-strategie.

Het opzet is dat langs een proces van onderlinge evaluatie ('peer review') alle lidstaten nationale ervaringen en beleidssuccessen kunnen delen, van elkaar kunnen leren en op deze manier hun nationale beleid kunnen verbeteren.' (De Boyser, 2004, p. 277)

Om aan structurele armoedebestrijding te doen, moeten we ons zelf activeren om in onze eigen context na te gaan hoe gezamenlijk afgesproken doelstellingen bereikt kunnen worden. We worden opgeroepen ons zelf daarbij voortdurend te vergelijken met anderen, een permanente 'benchmarking' om mee tot de top te behoren. Zichzelf vergelijken gebeurt bijvoorbeeld aan de hand van tweejaarlijkse nationale actieplannen (NAP's/incl) die ingediend worden bij de Europese Commissie die op haar beurt de plannen analyseert in een *Joint Report on Social Exclusion*. Zichzelf vergelijken gebeurt ook aan de hand van een gemeenschappelijke set van indicatoren.

Armoedebestrijding betekent in onze hedendaagse ervaring: voortdurend bijhouden hoever je staat en de voortgang ten opzichte van een eerdere situatie of ten opzichte van je burens blijven

lokaal niveau die erop gericht zijn de inwoners een menswaardig leven te laten leiden. Vele actoren zijn hierbij betrokken: het gemeentebestuur, het OCMW, de centra voor het algemeen welzijnswerk, het opbouwwerk en tal van andere organisaties die zich inzetten voor het welzijn van de mensen. Tot voor enkele jaren werkten deze organisaties meestal vanuit een eigen finaliteit. Vandaag tonen de samenwerkingsverbanden op lokaal vlak aan dat synergie mogelijk is. Met het lokaal sociaal beleid wil de Vlaamse regering de lokale actoren stimuleren om op de ingeslagen weg verder te gaan. Om die synergie op lokaal vlak te realiseren, krijgen de lokale besturen een rol als coördinator toegewezen. Dit betekent dat de lokale besturen de inspanningen van al de betrokken partijen zo veel mogelijk in dezelfde richting moeten stuwten. Strategische planning is één van de instrumenten die lokale besturen voor deze coördinatieopdracht kunnen aanwenden. Strategische planning houdt in dat de lokale besturen in overleg met andere lokale actoren aangeven welke doelstellingen ze nastreven en hoe ze deze doelstellingen willen realiseren. Het strategisch plan dient als baken waarop andere organisaties hun werking kunnen oriënteren. (Willems, 2002, p. 2) / Wat de vooruitgang op wetgevend vlak betreft, stemmen sommige teksten inderdaad expliciet overeen met vragen uit het Algemeen Verslag over de Armoede. (...) Maar deze maatregelen dienen binnen een context gesitueerd te worden: ze zijn tegelijk nuttig, noodzakelijk en partieel. (...) Daardoor dringt zich opnieuw de vraag naar de samenhang van het beleid op. (Steunpunt tot

monitoren. Niemand kan beweren dat de overheid -of beter gezegd: de overheden tot op het meest lokale niveau- zich niet met armoedebestrijding bezig houdt. De stroom plannen met doelstellingen, focussen (bijvoorbeeld op kinderarmoede), prioriteiten, ‘absolute prioriteiten’ en ‘topprioriteiten’ en rapportering over de voortgang van die plannen lijkt alleen maar toe te nemen.

Rapport	Frequentie van opmaak	Bron	Redactie/Coördinatie	Inhoud	Politieke opvolging
Interfederaal / Steunpunt	tweejaarlijks	Samenwerkingsakkoord 5 mei 1998	Steunpunt armoede : openbare dienst die in alle onafhankelijkheid optreedt	vaststellingen, evaluaties, aanbevelingen	IMC Maatschappelijke Integratie/Regeringen/Parlementen/raadgevende instanties. Debat door ondertekenaars van het akkoord
Interfederaal / NAPInci	driejaarlijks	Verplichting als lid van de EU 2000	POD maatschappelijke integratie + technisch comité + steun van groep acties en indicatoren	prioritaire uitdagingen, targets, maatregelen genomen om ze te bereiken + luik indicatoren + goede praktijken	Goedkeuring door de Regeringen en IMC Maatschappelijke Integratie. Transmissie naar de EU autoriteiten: gezamenlijk verslag + peer reviews
Federaal	ritme gebonden aan de legislatuur van de federale regering	Beslissing van de Regering 4 juli 2008	Kabinet staatssecretaris armoede + betrokken ministers	voorstellen : 6 doelstellingen en 59 voorstellen	Goedkeuring door de Regering. Regelmatige bilan aan Ministerraad en aan Parlement
Vlaamse Gemeenschap / Gewest	1 plan per legislatuur / jaarlijks vooruitgangrapport / evaluatie na 2 jaar en eventuele aanpassingen	Decreet 21 maart 2003 / 18 juli 2008	Administratie (departement Welzijn, Volksgezondheid en Gezin)	actieplan /fundamentele rechten	Goedkeuring door de Regering. Transmissie naar Parlement
Brussels Hoofdstedelijk Gewest	tweejaarlijks (behalve barometer : jaarlijks)	Ordonnantie 20 juli 2006 (1ste ordonnantie: 11 juli 1991)	administratie: observatorium gezondheid en welzijn (studiedienst GGC)	5 delen : welzijnsbarometer, thematisch rapport, externe bijdragen, actieplan, synthese van het rondetafelgesprek	Goedkeuring van actieplan door de Regering Discussie in het Parlement
Waals Gewest	nog geen regelmatig ritme	Beslissing van de Regering 10 juni 1999	administratie: DICS+IVEPS+RWLP	stand van zaken betreffende de toegang van de Walen tot fundamentele rechten. 3 delen: statistieken, inventaris maatregelen, analyse en aanbevelingen	Voorstelling en discussie in interkabinetten werkgroep sociale inclusie
Franse Gemeenschap	(nog) geen regelmatig ritme	Beslissing van de Regering 25 februari 2005	minister president + interkabinetten groep	stand van zaken en voorstellen, definitie van doelstellingen en structurele acties	(informatie aan te vullen)
Duitstalige Gemeenschap	(nog) geen regelmatig ritme	Beslissing van de Regering	ministerie + Rode Kruis	vaststellingen, analyses, aanbevelingen	Voorstelling in Parlement

Bron: www.armoedebestrijding.be

bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, 2001, pp. 2131-2232) / Het strikte armoedebeleid op zich' is immers 'zonder inhoud en onrechtstreeks. Het installeert enkel middelen, kanalen en instrumenten om op voor mensen die in armoede leven cruciale beleidsdomeinen te wegen en verschillende beleidsmaatregelen, vaak vertrekkende van een logica die niets met armoedebestrijding te maken heeft, op elkaar af te stemmen. (Goris, 2004, p. 16) / "De uitvoering van het Vlaams Actieplan Armoedebestrijding raakt op kruissnelheid. Zo goed als alle acties zijn lopende," zegt coördinerend minister van Armoedebestrijding Ingrid Lieten. 39% van de acties uit het VAPA is afgerond of als continue actie opgenomen in het beleid, 55% van de acties is in uitvoering, 4% van de acties is in vertraging en over 2% van de acties zijn afspraken gemaakt. "In vergelijking met andere EU-landen doet Vlaanderen het relatief goed. Maar dat neemt niet weg dat het onaanvaardbaar is dat nog steeds 650.000 Vlamingen onder de risicodrempel voor armoede leven, waar van minstens 140.000 kinderen," zegt minister Lieten. "Daarom wil de Vlaamse regering extra inspanningen leveren op het vlak van schuldhulp, wijkgezondheidscentra, gekleurde armoede en het drukken van de kost in het secundair onderwijs." (Vice Minister-president Ingrid Lieten, 2011, p. 1) / ...

4.2. Het zichtbare en het onzichtbare

Welk type kennis hebben we nodig om aan *effectieve* armoedebestrijding te kunnen doen?

- We hebben kennis nodig die ons in staat stelt een juist begrip van armoede te ontwikkelen: hoe groot is het probleem? Op welke terreinen is er evolutie? Hoe kunnen we het probleem best in kaart brengen? Onze kennis over armoede is vandaag zeer uitgebreid, gedifferentieerd en genuanceerd, maar moet toch voortdurend uitgebreid worden en up to date gehouden worden. Ze wordt niet alleen verzameld door de overheid in functie van haar rapportering over voortgang van de armoedebestrijding of door universiteiten (te denken valt hierbij vooral aan het jaarboek armoede en sociale uitsluiting of het werk van het centrum sociaal beleid, beiden van de Universiteit Antwerpen) en hogescholen. Ook algemene welzijnscentra, samenlevingsopbouw, gemeentebesturen en OCMW's maken voortdurend situatietudies in het kader van hun beleidsplanning en preventiewerk of in het kader van het lokaal sociaal beleid. Maar die benadering berust vooral op statistisch materiaal dat zich in veel gevallen baseert op het inkomen als een indicator voor armoede en dus aangevuld moet worden met de meervoudige index van armoede. Statistische cijfers tonen bovendien enkel de 'buitenkant' van armoede. 'Nieuwe' kennis wordt ontwikkeld door de verenigingen waar armen het woord nemen en door ervaringsdeskundigen die voortdurend opgeroepen worden de kennis van de 'binnenkant' met de buitenwereld te delen.
- We hebben kennis nodig die ons in staat stelt de voortgang van onze inspanningen op de voet te blijven volgen. De specifieke kennis die we daarvoor vandaag ontwikkelen zijn indicatoren en kennis die vergelijking met vorige situaties of met andere praktijken, andere landen, ... mogelijk maken. Armoedebestrijders moeten hun activiteiten kunnen legitimeren op basis van hun

Het gebrek aan kennis inzake armoede waarvan reeds sprake was in het Algemeen Verslag over de Armoede blijft ook vandaag een hinderpaal voor de relevantie van overheidsinitiatieven. Hoe kan je efficiënt bestrijden wat je slecht kent? Het Algemeen Verslag - en in het kielzog daarvan het Samenwerkingsakkoord - benaderen de armoede in termen van grondrechten. Zes jaar later is deze keuze nog niet hard gemaakt op het vlak van kennis: met geen enkel statistisch gegeven is men bij machte om het aantal mensen dat in armoede leeft te becijferen in functie van het uitoefenen van hun rechten en het opnemen van verantwoordelijkheden. (Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, 2001, p. 232) / Een aantal cruciale instrumenten staan nog op het verlanglijstje, zoals de multiple armoedeindex en de armoede-effectmeting. De vraag naar een meervoudige armoede-index behoeft geen verdere toelichting. (...) Hoe kan je een veelzijdig en multi-dimensioneel fenomeen als armoede relevant meten aan de hand van één indicator, het inkomen? (...) Een armoede-effectmeting is nodig om op voorhand in te kunnen schatten wat allerhande maatregelen betekenen voor uitgesloten groepen, inclusief hun perverse effecten. (Van Menxel, 2000, p. 140) / "Uit mijn onderzoek is duidelijk geworden dat er een behoefte bestaat om het leefwereldperspectief nadrukkelijker aan bod te laten komen in het beleid. Ervaringsdeskundigen volstaan niet. Het belang van de verenigingen waar armen het woord nemen is niet te onderschatten. Maar ook zij hebben niet de draagkracht om alle informatie over armoede te verschaffen. We hebben meerdere methodes nodig om kennis te vergaren over de leefwereld van de armen." (Polis, 2007, p. 36) / Maar wat schuilt er achter die cijfers? Meer inzicht in de specificiteit én gemeenschappelijkheid van armoedeprocessen en –situaties bij personen van Belgische herkomst en van buitenlandse herkomst is noodzakelijk. Groeps gesprekken met

positie ten aanzien van die indicatoren en vergelijkingspunten.

- De ontwikkelde kennis moet ons ook in staat stellen iedereen te mobiliseren in de strijd tegen armoede. Toegankelijke kennis over de binnen- en buitenkant van armoede is daarvoor een belangrijk wapen.
- Ook armen zelf moeten geactiveerd worden om een specifiek type kennis te ontwikkelen. De exploratie van hun binnenkant is een essentieel element in de empowerment van wie arm is. Leren omgaan met het eigen armoedeverleden vraagt introspectie en op een andere manier naar zichzelf en zijn verleden leren kijken.

4.2.1. Armoede zichtbaar maken

Wie moet beschouwd worden als arm? Hoe groot is het aandeel armen in onze bevolking?

Armoede zichtbaar maken, begint in de specifieke bestuurstechnologie van vandaag met de afbakening van welke cijfers relevant zijn voor een antwoord op die vragen.

Aanduidingen van armoede in een populatie baseren zich nog steeds vooral op het inkomen: het aandeel van de bevolking dat in vergelijking tot een bepaalde inkomensdrempel over een laag inkomen beschikt. Verschillende inkomensdrempels kunnen in aanmerking worden genomen:

- Een absolute norm waarbij een bepaald budget beschouwd wordt als voldoende.
- Een administratieve norm: daarbij gaat men dan voor België bijvoorbeeld na hoeveel mensen niet over het wettelijk minimuminkomen beschikken of hoeveel mensen een leefloon (vroeger 'bestaansminimum') krijgen.
- Een subjectieve norm: men gaat na welk budget door de bevolking van een bepaald land of regio beschouwd wordt als voldoende.

bevoorrechte waarnemers en interviews met personen van Marokkaanse, Turkse en Italiaanse herkomst die in armoede leven, onthulden de leef- en ervaringswereld van deze personen. Zo werd duidelijk dat er een verschil is tussen de objectieve cijfers en de subjectieve ervaringen van de respondenten. Waar bijna de helft van deze gezinnen een verhoogd objectief risico kent om in armoede te leven, ervaart een deel van de groep dat niet zo. Het relatieve karakter van armoede maakt dit begrijpelijk. (...) Mensen met een andere nationale of etnische herkomst evalueren hun situatie nog vaak vanuit andere verwachtingen; ze hanteren referentiekaders die ten dele verschillen van die van autochtonen (Belgen van Belgische afkomst) en definiëren situaties die voor ons 'armoede' zijn, niet altijd op dezelfde manier. (Van Robaeys, 2007, p. 11) / Om de vooruitgang te meten, dient er met verschillende indicatoren te worden gewerkt die met elkaar in verband worden gebracht en waarvan de evolutie samen wordt geanalyseerd. (...) Uit de bestaande set van 56 indicatoren wordt een beperkt aantal indicatoren geselecteerd om ze hanteerbaar te maken voor het beleid, ze te visualiseren en te gebruiken als een mobiliserend element in het armoedebeleid van ons land. (Staatssecretaris voor armoedebestrijding, 2008, p. 14) / Wij hebben om te beginnen al een probleem met het woord 'kansarmoede'. We spreken liever over armoede, want armoede omvat meer dan een aantal gemiste kansen. Je kan mensen niet uit armoede halen door hen kansen te geven. (...) De overheid zou op alle vlakken, dus binnen het kader van de tien grondrechten, maatregelen moeten nemen en dat na dialoog met de armen zelf. (...) Aan de hand van die tien rechten definiëren we armoede. Iemand is arm als hij op vijf of meer grondrechten uitgesloten wordt. (...) Die tien grondrechten zijn onze indicatoren om over armoede te spreken. (...) Er is echter een groot verschil tussen de

Ervaring aan de grens

- Of een relatieve armoedenorm die als drempelwaarde wordt genomen: hierbij wordt gekeken naar hoeveel mensen in de bevolking over een inkomen beschikken dat lager ligt dan een centrale waarde in de inkomensverdeling van aan land.

De cijfers die in Vlaanderen gebruikt worden, zijn gebaseerd op een relatieve armoedenorm die de vergelijking tussen landen en regio's van de Europese Unie mogelijk moeten maken. Het gaat dan over een percentage dat gezien wordt als een indicator voor een risico op armoede, meer bepaald het aandeel van de bevolking dat niet beschikt over een inkomen van 60% van het mediaan inkomen in dat land of in die regio. In 2010 lag die armoedegrens voor België op € 899 voor een alleenstaande.

DURE WOORDEN

- ERVARINGSDESKUNDIGE
- FAMILIALE VERPAUPERING
- DERDEKANSPECTIEVEN
- NEGATIEVE WELVAARTSPROGNOSE
- OMGEKEERDE WERKLOOSHEIDSVAl
- ALTERNATIEVE HERVERDELINGSSTRATEGIE
- DEELTIJDS BEGELEIDE AUTORESponsABILISERING
- MULTIFUNCTIONELE ZELFREDZAAMHEIDSPROJECTEN

HARDE CIJFERS*

- **1 persoon op 7** leeft in armoede
- het maandelijks leefloon voor een **alleenstaande** ligt **158,68€ onder de armoedegrens**
- pas over **60** jaar zullen er voldoende sociale woningen zijn
- de voorbije **10 jaar** steeg het aantal mensen dat aanklopte bij de voedselbanken met **20%**
- **meer dan 1/4** van de inwoners van **Brussel** leeft in armoede
- **50,3%** van de **laaggeschoolden** kampt met **één of meer chronische ziekten**
- **26%** van de bevolking kan **niet** jaarlijks op reis
- gezinnen **onder de armoedegrens** geven gemiddeld **55,8% minder** uit aan cultuur, vrije tijd en onderwijs dan gezinnen boven de armoedegrens

*De cijfers zijn gebaseerd op de meest recente gegevens over de situatie in België, zoals terug te vinden op de websites van onder meer het Steunpunt armoedebestrijding en OASeS

Bron: v.z.w. Behoud de Begeerte, programmaboekje 'Dure Woorden'

We moeten daarbij voor ogen houden dat armoede vooral een vorm van sociale uitsluiting is op

indicatoren van de overheid en die van de armen. Armen stellen indicatoren op vanuit hun beleving. (interview met André De Cock, in Dubois, 2005, p. 11) / Nu trekt een alleenstaande een leefloon van 740 euro per maand, terwijl de armoedegrens in dit land 899 euro bedraagt. Een ouderpaar met twee kinderen krijgt een leefloon van net geen 1.000 euro, terwijl de armoedegrens bijna twee keer zo hoog ligt. (Belga, 2010) / Bij de personen van Belgische herkomst valt 10,2 % onder de armoedegrens. Alle andere groepen scoren slechter en de armoedecijfers voor de groepen van Turkse en Marokkaanse herkomst zijn zonder meer dramatisch: niet minder dan 55,6 % van de personen van Marokkaanse afkomst en 58,9% van de personen van Turkse origine, beschikken volgens onze data over een inkomen beneden de armoedegrens. (Van Robaeys, 2007, pp. 10-11) / Hoeveel generatie-armen zijn er? 'In België leeft ongeveer 12% van de bevolking onder de armoedegrens. De generatiearmen vormen zo'n 1,5 % van de bevolking. Ze komen gedurende hun hele leven vrijwel nooit boven de armoedegrens. 25% van de Belgen is al eens tijdelijk in de armoede beland. Een dipje in hun leven, dat ze vermoedelijk wel te boven komen' (Krols, 2003, p. 5) / Hoe kunnen we extreme armoede identificeren op het niveau van elk individueel land? Welke indicatoren zijn noodzakelijk? Zijn ze voorhanden? Het UNDP maakte de relatief verfijnde Human Development Index en de Human Poverty Index die verschillende dimensies van armoede mee verrekenen. De Europese Unie gebruikt nog altijd een index die zich baseert op het inkomen om een schatting te maken van het aantal armen. Op basis daarvan wordt geschat dat in België 14,8 % mensen een armoederisico loopt (d.w.z. een inkomen heeft dat lager ligt dan 60 % van het mediaan equivalent inkomen) en dat 7 % 'arm' is (d.w.z. met een inkomen gelijk aan of lager dan 50%



meerdere domeinen. Armoedenormen die zich op het inkomen baseren, moeten dringend aangevuld worden met metingen die ons meer vertellen over verschillende deelaspecten van het leven in armoede en/of de voortgang binnen dat bepaalde domein. Daarom hebben we nood aan verschillende sets van indicatoren (bijvoorbeeld: voor gezondheid, arbeidsparticipatie, woonsituatie, cijfers in relatie tot onderwijs, samenleven én inkomen) en allerlei onderlinge afspraken over hoe die indicatoren dan wel gebruikt zullen worden en waarmee ze vergelijkbaar zijn.

Bron: De Standaard, 27/1/2009

Bundelingen van indicatoren worden op hun beurt weer samengebracht in armoedebaarometers: die worden in Vlaanderen ondertussen zowel door armoedeorganisaties en sociale bewegingen gebruikt als door de overheid. De barometers maken het mogelijk een gedifferentieerde evolutie van de armoedeproblematiek in kaart te brengen, maar geven sinds hun ontstaan vooral 'slecht weer' aan.

We mogen daarbij niet vergeten telkens ook rekening te houden met de differentiatie binnen de groep armen zelf. Een vergeten dimensie in het armoededebat is bijvoorbeeld de 'gekleurde armoede'. In het Europees Jaar van de Bestrijding van Armoede en Sociale Uitsluiting (2010) werd extra aandacht gevraagd voor kinderarmoede. We moeten rekening houden met de specificiteit van generatiearmoede, een problematiek die we niet mogen vereenzelvigen met die van de thuislozen

van het mediaan equivalent inkomen. (Nicaise & De Boe, 2007, p. 3, mijn vertaling) / Om de doelstellingen van het Pact 2020 goed te kunnen opvolgen, zal de Studiedienst van de Vlaamse Regering jaarlijks een hele reeks indicatoren meten. Aan de hand van die indicatoren weten we waar we staan en waar er nog werk aan de winkel is. (Vlaamse overheid, 2010) / Armoede sluipt middenklasse binnen. Bijna 74.000 Belgen doen momenteel beroep op collectieve schuldbemiddeling. Dat zijn er 14% meer dan begin 2008. (...) Ruim de helft (57%) onder hen heeft energieschulden, maar ook gezondheidskosten brengen heel wat Belgen in financiële nood. Opvallend is dat het schuldprobleem niet beperkt blijft tot de onderste regionen van de samenleving. "Armoede sluipt de middenklasse binnen", zegt socioloog en co-auteur van het rapport Jan Vranken. (...) Een op de tien Vlamingen moet het momenteel stellen met een inkomen onder de armoedegrens. Voor België ligt dat cijfer rond de 15%, waarmee we onder het Europese gemiddelde van 17% zitten. Vooral alleen-staanden en 65-plussers lopen risico om in geldnood te geraken. ("Armoede sluipt middenklasse binnen," 2009) / Recordaantal gezinnen met schulden. Nooit eerder stonden zoveel mensen als wanbetaler te boek bij de kredietcentrale van de Nationale Bank. Maar liefst 361.955 kredietnemers staat zo geregistreerd, terwijl een recordaantal van 84.522 gezinnen noodgedwongen zijn budgetbegeleiding moet overlaten aan een professionele schuldbemiddelaar. Dat

Ervaring aan de grens

en al helemaal niet met nieuwe armoede, enz.

Cijfers zijn een belangrijke kennisbron, maar geven een zeer incompleet beeld. Het gaat over indicatoren voor een *risico* op armoede. We weten daarmee nog weinig over armoede zelf. Minstens even belangrijk is kennis verzamelen over de manier waarop armen hun situatie ervaren. Wat schuilt er achter de cijfers? We hebben meerder methodes nodig om ook het leefwereldperspectief uitdrukkelijker aan bod te laten komen in het beleid: via kwalitatief onderzoek, maar ook via de dialoog en het overleg met de verenigingen waar armen het woord nemen en met de ervaringsdeskundigen.

Armoede zichtbaar maken, moet tot slot ook letterlijk genomen worden. Cijfers en indicatoren tonen niet de armen zelf. Armen worden opgeroepen hun schaamte te overwinnen en zichzelf kenbaar te maken en zich aan te sluiten bij de verenigingen waar armen het woord nemen. Deze verenigingen verrichten immers veel werk om armen te bereiken die niet spontaan tot een groep toetreden. Zonder de medewerking van de armen zelf, zo wordt ons verteld, weten we niet hoe hulpverlenende of beleidsmaatregelen betekenis krijgen en ingrijpen op het dagelijks leven van armen en lopen we het risico dat onze maatregelen geen effect of onbedoelde neveneffecten hebben. We moeten de marges van onze samenleving in kaart brengen en verborgen armoede opsporen: de armoede op het platteland bijvoorbeeld, de armen in de steden die zich verschuilen. Een aparte categorie vormen thuislozen die immers letterlijk geen adres hebben waar we hen kunnen vinden. We moeten ervoor zorgen dat ze op zijn minst via een referentieadres in het bevolkingsregister terug te vinden zijn

zijn er 13% meer dan een jaar geleden. ("Recordaantal gezinnen met schulden," 2010) / Meer leefloners in Vlaanderen. In het eerste kwartaal van dit jaar nam het gemiddelde maandelijkse aantal leefloners bij de Vlaamse OCMW's toe met 7,3 procent. De Vlaamse Vereniging van Steden en Gemeenten (VVSG) maakt die cijfers bekend naar aanleiding van de Werelddag van Verzet tegen Armoede, nu zondag. (...) Het cijfermateriaal toont duidelijk aan dat de armoede toeneemt. Zo dreigden in 2009 12.108 gezinnen uit hun huis gezet te worden, een stijging met meer dan 12 procent tegenover 2008. Verder kregen eind september 80.760 gezinnen voor elektriciteit en/of gas een minimumservice van de netbeheerder. Vaak gaat het om mensen die wegens betalingsproblemen door de eigenlijke energieleveranciers 'gedropt worden'. Ook vindt er steeds meer bemiddeling plaats binnen de Lokale Adviescommissies (dit jaar al meer dan 70.000 dossiers) als ook de netbeheerder niet meer betaald kan worden. Ook het aantal budgetmeters neemt toe. (Belga, 2010) / Het is de uitdrukkelijke bedoeling van de initiatiefnemers van de Decenniumdoelen om aan de hand van de geselecteerde indicatoren jaarlijks de vooruitgang te kunnen meten van de zes vooropgestelde doelen. Dit impliceert dat bij de selectie van de indicatoren er rekening wordt gehouden met de frequentie waarmee nieuwe cijfers voor de betrokken indicator beschikbaar zijn. (Campaert, Dierckx, & Vranken, 2008, p. 5) / Sinds gisteren heeft België een officiële armoedebaarometer. Dat betekent dat de overheid jaarlijks cijfers over armoede en de oorzaken en gevolgen ervan bundelt en openbaar maakt. Op die manier maakt ze controleerbaar wat de effecten zijn van haar armoedebestrijdingsbeleid. (...) Een streep jaloezie was de aanzet voor het opstellen van deze barometer. De federale staatssecretaris, Jean-Marie Delizée (PS), werd in snelheid genomen door de Vlaamse armoedeorganisaties, die vorig jaar bekendmaakten zelf een armoedebaarometer op te stellen, naar analogie met andere Europese landen. De Vlaamse overheid publiceert ook al jaren cijfers over de evolutie van de armoede in Vlaanderen, maar de armen-organisaties vonden die niet zo toegankelijk. Delizée was meteen gemotiveerd om 'interfederale' cijfers te publiceren. De inhoud van de barometer

zodat we ook over hen voldoende informatie kunnen verzamelen.

werd mooi afgesproken tussen de federale overheid, de federale administraties, de deelstaten, en de drie regionale netwerken van armenorganisaties. De cijfers gaan over het aantal armen, vooral in bepaalde bevolkingsgroepen en de hoogte van de uitkeringen. Verder zitten er cijfers in over armoede en gezondheidszorg en onderwijs, en over wonen en deelname aan het maatschappelijk leven. Er wordt gebruik gemaakt van cijferreeksen die Europees zijn afgesproken. Dat maakt internationale vergelijkingen mogelijk. (Tegenbos, 2009) / Armoede-barometer verder in het rood. (Welzijnszorg v.z.w., 2010, p. 5) / Het aantal kinderen dat geboren wordt in een kansarm gezin is op twaalf jaar tijd verdubbeld. Vooral in steden als Antwerpen en Gent neemt de armoede toe. De meest recente armoedecijfers zijn niet echt positief. Vlaanderen heeft nu een eigen armoederisicobarometer en die toont aan dat nog 1 op de 8 Vlamingen kansarm is. Echt zorgwekkend zijn de cijfers over kinderarmoede. In 1997 werd 4 procent van de kinderen geboren in een kansarm gezin. Dat aantal is in 2009 verdubbeld tot 8,3 procent. Bijna de helft van die kinderen woont in Antwerpen of Gent, steden waar bovendien nog een sterke bevolkingsgroei wordt verwacht. ("Kinderarmoede in Vlaanderen neemt alarmerend toe," 2011) / In de coulissen: de marge als pluriform eilandrijk. De inzichten die we tot nu toe bespraken, geven duidelijk aan dat de marge van onze samenleving niet wordt bewoond door een homogene bevolking. De specificiteit van de leefwereld van de onderscheiden subgroepen kan erg verschillen. (Steenessens, 2001, p. 62) / Het nut van een kwalitatieve benadering van de structuren van het dagelijks leven van de armen hebben we duidelijk bewezen. Het leidt tot een betere kennis van de maatschappelijke werkelijkheid, zeker van die delen die onzichtbaar blijven voor de klassieke waarnemingstechnieken. (Thys, et al., 2004, p. 11) / De verenigingen waar armen het woord nemen hebben heel wat kennis in huis vanuit de ervaringen van mensen in armoede. Deze kennis is een rijkdom en biedt een bijzondere meerwaarde in de bepaling van een slagkrachtig armoedebeleid. De overheid levert heel wat inspanningen om armoede te bestrijden. Maar goedbedoelde maatregelen slaan meermaals de bal mis omdat de concrete gevolgen voor mensen in armoede niet volledig doordacht werden (Vlaams netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen, 2004, p. 4) / Kwalitatief onderzoek als mogelijkheid om 'stille armen' te bereiken (of armen tout court):. Het gaat om de voor onderzoek naar sociale ongelijkheid en uitsluiting opmerkelijke vaststelling dat vele groepen van armen en sociaal uitgesloten die in kwalitatieve onderzoeken worden bevraagd, omwille van verschillende redenen niet of nauwelijks via kwantitatieve methoden en technieken (kunnen) worden bereikt. (...) Bovendien zijn ze niet alleen moeilijk bereikbaar, maar ook moeilijk bevroegbaar. (Steenessens, 2001, p. 53) / Criteria voor de verenigingen waar armen het woord nemen: 6° blijven zoeken naar armen (Belgisch Staatsblad, 24.XI.2003) / De verenigingen waar armen het woord nemen, bieden de meest kwetsbaren een plaats om van gedachten te wisselen. En zij verrichten zelfs daarvoor al veel werk om die mensen te bereiken die niet spontaan tot een groep toetreden. (Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting,, 2005, p. 100) / Moeten wij naar armen op zoek gaan? Hoe zeggen wij hen de reden van ons zoeken? (...) In elk geval aanzien wij de armen als deskundigen in armoede om samen met hen voorstellen te kunnen formuleren inzake het armoedebestrijdingsbeleid. De medewerking van armen, en zeker van extreem armen, is noodzakelijk als wij willen zeker zijn dat de geformuleerde voorstellen voldoende waarborgen bieden om iedereen, ook de allerarmste, mee te nemen uit armoede en niemand uit te sluiten of te vergeten. (De Cock, 2002, p. 19) / Armoedebestrijding op het platteland (Mathijssen, 2010) / België heeft een erbarmelijke score voor kinderarmoede, het op vier na slechtste cijfer in Europa. (...) Liefst 12 procent van de kinderen groeit op in

4.2.2. Vooruitgang monitoren

Armoede bestrijden is complex en vraagt vele geïntegreerde inspanningen. Het is daarom niet alleen belangrijk een soort globaal overzicht te bewaren (zoals in de armoedebareometer), maar ook om duidelijke streefdoelen te bepalen, ook als we weten dat het bereiken van die outputindicatoren voor die doelen niet noodzakelijk (de beleving van) armoede oplost. Ook deze doelen kunnen we best streefcijfers uitdrukken omdat we daardoor het gemakkelijkst vooruitgang kunnen nagaan.

Tegen 2020 moet Europa minstens 20 miljoen minder mensen tellen die slachtoffer zijn van armoede en sociale uitsluiting of die dat dreigen te worden (Raad van de Europese Unie, 2010)

1. Een halvering van de gezondheidsongelijkheid tussen arm en rijk.
2. Een halvering van het aantal gezinnen waar niemand werkt.
3. Voor elk gezin, ongeacht de samenstelling, minstens een inkomen dat de Europese armoederisico drempel bereikt
4. Een toename van het aantal goede en betaalbare huurwoningen met 150.000 wooneenheden.

(Decenniumdoelen 2017, geformuleerd door een samenwerking van armoedeorganisaties en sociale bewegingen)(Campaert, et al., 2008, p. 3)

De resultaten van armoedebestrijding zijn in 2020 onder andere:

- 4 op de 100 Vlaamse kinderen worden geboren in een gezin dat in armoede leeft. (Nu worden nog 8 op de 100 Vlaamse kinderen geboren in een gezin in armoede).
- 3 op de 100 Vlamingen hebben moeite met moeilijkheden met lezen en/of schrijven. (Nu hebben nog 13 op de 100 Vlamingen moeilijkheden met lezen en/of schrijven).

(Lieten, 2010, p. 13)

een gezin met werkloze ouders, terwijl het Europese gemiddelde 9,4 procent is. Van de min-6-jarigen leeft liefst 18 procent onder de armoederisicogrens. (...) Bijna een op de drie alleenstaande ouders leeft in armoede. Op die manier sluipt de armoede trouwens langzaam maar zeker ook de middenklasse binnen. (Desmet, 2009) / Brusselse jeugd groeit op in armoede. Drie op de tien Brusselse kinderen, en in de armste gemeenten van het Brussels Gewest zelfs de helft, groeien op in een gezin zonder enig inkomen uit arbeid. Van de kinderen in een Brussels een-oudergezin moeten liefst zes op de tien het doen zonder inkomen uit werk. In heel het land treft dit lot maar 12 procent van de kinderen, in Vlaanderen 6 procent. (...) De onderzoekers van het Brussels Observatorium voor Gezondheid en Welzijn, die gisteren het Armoederapport 2010 voorstelden, namen meerdere keren de woorden 'beangstigend' en 'zorgwekkend' in de mond. (Beel, 2010) / Twaalf op de honderd Belgische kinderen groeien op in een gezin waar niemand een job heeft. Slechts vier Europese landen doen het slechter; het Verenigd Koninkrijk is de slechtste leerling. (Vanhecke, 2010) / Zo blijkt dat Nederland, met een vergelijkbaar welvaartsniveau en vergelijkbare sociale uitgaven, veel beter scoort dan België: het heeft maar 10 procent armen, België heeft er de helft meer: 15 procent. (Tegenbos, 2009) / Doorheen alle programma's – het Vlaams Fonds voor Integratie van Kansarmen (VFIA), het Vlaams Fonds voor Integratie van Kansarmen (VFIK) en het Sociaal Impulsfonds (SIF) – vaak gehoorde verzuchting van

Behalve voortgang via een voortdurende vergelijking met eerdere situaties, moeten we ons zelf ook voortdurend vergelijken met andere landen en regio's, bijvoorbeeld in relatie tot de indicatoren die de Europese Unie naar voor schuift. Armoedebestrijding is een zaak van voortdurende monitoring en vergelijking.

Niet alleen in de 'indirecte' armoedebestrijding is audit aan de hand van indicatoren nodig. Ook de 'directe' armoedebestrijding zoals allerlei vormen van groepswork met armen moet zichzelf voortdurend afvragen welke vooruitgang ze maken met hun doelgroep, zelfs binnen de trage, moeizame en subtiele veranderingsprocessen die ze bij hun doelgroep vaststellen.

5. Een echo van armoedebestrijding

In dit hoofdstuk stond een bepaalde manier van denken, spreken en handelen centraal die zich presenteert als 'structurele armoedebestrijding'. In onze hedendaagse historische ervaring, zo werd tot nu toe duidelijk, verwijst structurele armoedebestrijding:

- Naar een aanhoudende ('structurele') poging om armen over de kloof te helpen die hen scheidt van de samenleving. Armoedebestrijding is een strijd voor de realisatie van basisrechten, d.w.z. armen integreren in de samenleving. De nadruk ligt daarbij niet op een fundamentele herschikking van onze samenleving, wel op de toetreding van elk individu.
- Naar een activiteit met de armen zelf, naar aanhoudende pogingen om armen aan het woord te laten, hun ervaringen ter sprake te brengen en zo mee verantwoordelijkheid te nemen voor hun eigen bevrijdingsproces.
- Naar het creëren van voorwaarden die het mogelijk maken dat armen zich kunnen integreren in de 'structuren' –hier te begrijpen als: de instituties en voorzieningen- van de samenleving: openheid bij de niet-arme bevolking, het vergroten van de toegankelijkheid van bestaande voorzieningen, aandacht voor het politieke draagvlak voor alle maatregelen die de participatie van armen aan de samenleving kunnen bevorderen.
- Het creëren van die voorwaarden vraagt een activiteit van alsmaar meer kennis verzamelen, armoede zichtbaar maken in al zijn aspecten waarbij 'afstandelijke' analyses telkens aangevuld moeten worden met individuele beleving van de binnenkant. Het is een activiteit van permanent overleg: armoede is een fenomeen met vele dimensies zodat de strijd tegen armoede op vele fronten moet gevoerd worden, maar tegelijkertijd gecoördineerd moet verlopen. De complexiteit die daarin ontstaat, moet onder controle worden gehouden via performant beleid dat tegelijkertijd rekening houdt met de grote diversiteit aan problemen en plaatselijke of regionale verschillen. Een oplossing daarvoor wordt gevonden in variaties op het voeren van strategisch beleid: het formuleren van (liefst meetbare) doelstellingen en

praktijkwerkers: hoe kunnen ze, op basis van de opgegeven indicatoren, de vooruitgang van 'hun' project ver(ant)woorden. Deze indicatoren besteden immers vaak niet of nauwelijks aandacht aan de fundamentele en essentiële, maar tegelijkertijd trage, moeizame en subtiele veranderingsprocessen die zij bij de doelgroep vaststellen. Omgekeerd lukken de praktijk-werkers er soms onvoldoende in om deze procesmatige vooruitgang naar concrete resultaten te vertalen. (Steenessens, 2001, p. 65) / ...

Ervaring aan de grens

indicatoren, maar met een vrijheid om die indicatoren op gepaste manieren te bereiken. We worden daarbij opgeroepen onszelf voortdurend te vergelijken met andere praktijken (zowel binnen het 'beleid' als binnen de 'praktijk').

Wat over armoede en armoedebestrijding gezegd wordt en de oproep die daarin doorklinkt, is, voor wie armoedebestrijding gunstig genegen is, in onze hedendaagse ervaring zo vertrouwd geworden dat we ze al bijna niet meer horen. De woorden die we gebruiken, de zinnen die we denken, de teksten die ons handelen mee vorm geven of waarop we ons beroepen om ons te legitimeren zijn nochtans niet zo moeilijk te vinden, vooral niet in tijden van allerlei populariserende publicaties die het 'grote publiek' willen mobiliseren voor de strijd tegen armoede.

Op 17 oktober 2011, werelddag van verzet tegen armoede bijvoorbeeld liet de Vlaamse overheid in het kader van het Vlaamse Actieplan Armoedebestrijding in de grote stations kleine boekjes uitdelen met daarin 'een beeld van armoede in Vlaanderen' (Dierckx, 2011). De titel, typografie en lay-out van het boekje geven allerlei aanduidingen over onze hedendaagse ervaring van armoede. Op een voorblad kijkt een vrouw ons recht in de ogen (dezelfde foto die opduikt aan het begin van dit hoofdstuk). Het is een foto van de bekende fotografe Lieve Blanquaert. Ongeveer de helft van het boekje bestaat uit haar portretfoto's van jonge en oudere mensen, blank en gekleurd, die er op het eerste gezicht niet uitzien als 'arm'. Bij alle foto's een voornaam, een leeftijd en een citaat, een korte getuigenis ("Vroeger kreeg ik boksen. Nu boks ik me door het leven"). We worden persoonlijk aangesproken. De tekst van het boekje bestaat op zijn beurt voor ongeveer de helft uit de weergave van fragmenten uit levensverhalen van armen. Die fragmenten worden in het rood afgedrukt, de lopende tekst in het zwart. De titel van het boekje is een grote 'ik' (met kleine letters), gevolgd door 'ben arm' in een ander lettertype. Arm zijn is een persoonlijk, individueel gebeuren. Diegenen die het meemaken zijn mensen zoals u en ik, maar van onze gezamenlijke mensheid gescheiden door schendingen van mensenrechten die een diepe kloof tussen onze werelden in het leven roepen.

We kennen de woorden, de zinnen, de legitimeringen.

Ik heb in het voorgaande geprobeerd dit vanzelfsprekende terug wat vreemder te maken door, paradoxaal genoeg, zoveel mogelijk de net de gebruikte woorden en slagzinnen zelf te laten weerklinken. Door ze te laten echoën krijgen ze misschien een ander effect of beter gezegd, komt hun effect duidelijker uit de verf. Dat effect wordt hopelijk versterkt door onze hedendaagse ervaring over 'structurele armoedebestrijding' aan te vullen met een reconstructie van de horizon van ons spreken, denken en handelen over onze (ped)agogische omgang met armen.



Hoofdstuk 4
Bevrijd jezelf

Hoofdstuk 4

Bevrijd jezelf

Er is wel een ernstige mentaliteitswijziging geweest, althans in de Vlaamse armoede-hulpverlening: de steun moet weg uit de sfeer van liefdadigheid en neerbuigende opvoed-kunde. De aandacht voor de armsten in de maatschappij moet gericht zijn op bewustwording, op persoonlijke en op groepsgerichte emancipatie. Ze moet krachtgericht zijn en niet (meer) defectgericht, en dit alles in dialoog met de direct betrokkenen (ervaringsdeskundigen) die ook participeren in de maatschappelijke reflectie, de beleidsvoorbereiding en de opbouw van bewustwordingsprogramma's en opleidingen voor hulpverleners. De ordewoorden zijn: 'empowerment en veerkracht', 'dialoog in onderzoek en actie', 'participatie' en 'ervarings-deskundigheid'. (Corveleyn, et al., 2008, pp. 101-102)

Reading the self-esteem movement as a symptom of the political demobilization of feminism, critics charge that movement with taking the slogan "the personal is political" a bit too literally. To the contrary, I argue in this chapter that critics should take the slogan quite literally in order to recognize the ways in which the political has been reconstituted at the level of the self. The self-esteem movement does not so much avoid "real" political problems as transform the level on which it is possible to address those problems. (Cruikshank, 1999, p. 88)

Armoede is een hardnekkig probleem dat armen treft tot in hun ziel.

Hulp- en dienstverleners aan armen worden voortdurend geconfronteerd met deze psychologische effecten van armoede. In onze hedendaagse ervaring van armoede wordt daarom veel aandacht gevraagd voor de *gekwetste binnenkant* van armen. Uitsluiting leidt tot innerlijke kwetsuren die de integratie van armen in de samenleving verhinderen. Als we deze psychologische dimensie niet

Het gaat niet alleen om wat zichtbaar is – het gebrek aan kennis over hoe de maatschappij functioneert – maar ook om het onzichtbare, met name over de emotionele blokkades waar de arme mee zit. Mensen blijven in hun situatie zitten omdat ze niet weten hoe het anders moet. Schaamte, schuldgevoelens en onmacht maken dat kansarmen zich terugtrekken uit de maatschappij door in het verweer te gaan of door af te haken. (Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen, 2006, p. 7) / De ideale situatie om tot een fundamentele verbetering te komen vraagt aandacht voor de verbetering op maatschappelijk gebied en de innerlijke groei van mensen. Hulpverlening kan slechts zinvol zijn als tegelijk gewerkt wordt aan de verbetering op maatschappelijk gebied en aan de innerlijke groei van mensen. Werken aan het herstel van de innerlijke kwetsuren kan in zekere mate zelfs voorwaardescheppend zijn om verder te kunnen op een ander vlak. (vzw De Cirkel, 1996, p. 123) / Je kunt niet kwetsen wie al gekwetst is. Je kunt wél die kwetsuren erkennen en samen naar een oplossing zoeken. En ga niet alleen op de buitenkant af. Mensen kunnen een goed huis en voldoende voedsel hebben, maar kansarmoede zit ook aan de binnenkant. (Plets, 2012, p. 49) / ... de kern van armoede: de gekwetste binnenkant (Walschap, 2001, p. 8) / Armen kunnen hun onderdrukte positie (...) pas te boven komen als ze zelf de nodige kennis, inzichten en vaardigheden kunnen verwerven, die hen kunnen toelaten om volwaardig te participeren in de samenleving. (Spiesschaert, 2005, p. 33) / Slechts door gelijktijdig en samenhangend te werken aan persoonlijke versterking en maatschappelijke verandering kan de armoedespoiraal doorbroken worden. (Baert & Droogmans, 2010a, p. 17) / Voortuitgang heeft volgens de respondenten te maken met onderwijs, arbeid en inkomen, maar ook met emotioneel welzijn en persoonlijke relaties. Naar analogie met het onderscheid tussen instrumenteel en expressief sociaal kapitaal (...) [noemen we] een voortuitgang op het vlak van arbeid, onderwijs en inkomen (...) een instrumentele opwaartse sociale mobiliteit. Voortuitgang qua emotioneel welzijn noemen we een expressieve opwaartse sociale beweging.

onderkennen, zo wordt ons voorgehouden in onze hedendaagse horizon van ervaring, zullen we armoede nooit effectief kunnen bestrijden. Armoede installeert bij mensen een enorm verlangen om erbij te mogen horen, maar dat verlangen kan nooit bevredigd worden wanneer er geen zorg wordt gedragen voor een enorm gekwetste binnenkant.

De kloof die armen scheidt van de rest van de samenleving, zo wordt gezegd, zorgt ervoor dat armen niet over de kennis, inzichten en vaardigheden beschikken die de samenleving van hen verwacht. Maar de gekwetste binnenkant hypothekeert leerprocessen. Ze tast onderwijs- en opleidingskansen aan en zet de integratie op de arbeidsmarkt op de helling. De bruggen die we bouwen om de kloof te overbruggen, hebben daarom minstens twee pijlers nodig:

- een pijler die instrumentele vooruitgang mogelijk maakt: kennis, inzichten, vaardigheden die toegang geven tot onderwijs of opleiding en de arbeidsmarkt,
- een pijler die gebouwd is op emotionele ondersteuning (de 'expressieve dimensie').

De twee pijlers kunnen niet zonder elkaar: vooruitgang op het vlak van arbeid, onderwijs en inkomen komt maar tot stand als er ook vooruitgang is binnen het emotionele welzijn.

Het Algemeen Verslag over de Armoede heeft voor een politieke erkenning gezorgd van het gegeven dat armen zelf nodig zijn in de armoedebestrijding. De erkenning van de nood aan emotionele ondersteuning moet het ook mogelijk maken dat armen hun noodzakelijke rol hard kunnen maken.

(Thys, De Raedemaecker, & Vranken, 2004, p. 202) / Je kunt de aap wel uit de jungle halen, maar de jungle niet uit de aap (een ervaringsdeskundige over zijn huidige positie in de samenleving) / Wie emotioneel sowieso weinig stabiel is en ook niet in een cultureel klimaat leeft dat deze stabiliteit bevordert, ondervindt ook moeilijkheden zich de competenties te verwerven die noodzakelijk zijn voor een geslaagde levens-voering en loopt dus het risico naar de marge van de samenleving te migreren. (Baart, 2001, p. 313) / Het inzicht groeit dat psychologische processen een cruciale rol spelen bij het complexe armoede-fenomeen. Zo stelt men in de studie Bruggen over woelig water expliciet dat, wil men een echte structurele brug over de kloof die armoede met de rest van de samenleving scheidt, deze dan op de beide pijlers van instrumentele vooruitgang en emotionele ondersteuning moet gebouwd zijn. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 91) / Sociale realiteiten hebben een psychologische component. Het idee om ook een psychologische analyse in te lassen, kwam tot stand op basis van uitspraken van de respondenten zelf. Zij waren het die het belang onderstreepten van "innerlijke armoede", naast "uiterlijke armoede". Daarom willen we deze psychische component als een volwaardig gegeven beschouwen en niet alleen in functie van materiële armoede.(...) Psychische problemen als deel van een "armoedecomplex" zijn belangrijk omdat ze de deelname van armen aan het economisch leven kunnen belemmeren, met materiële problemen tot gevolg. Evenwel zijn ze in de eerste plaats relevant omdat ze doen lijden, omdat ze verhinderen dat mensen zich ten volle kunnen ontplooien. Het is in de eerste plaats een vorm van armoede op zich. (Thys, et al., 2004, pp. 165-166) / Wat is armoede? Gaat armoede over louter een gebrek aan geld of is er meer aan de hand? In de documentaire The Missing Link gaat regisseur Fabio Wuytack op zoek naar de binnenkant van armoede, in de marge van de welvaartsstaat. In de ontroerende en fascinerende gesprekken met mensen die de armoede aan den lijve hebben ondervonden, komt de psychologische kant van armoede boven water. Hun aangrijpende levens-

Ervaring aan de grens

1. De gekwetste binnenkant

Onze benadering van armoede als een sociologisch en economisch probleem wordt de laatste jaren aangevuld met benaderingen van armoede als een psychologisch probleem. Ze baseren zich op de taal en het kader van de systeemtheorie en de contextuele benadering, meestal aangevuld met elementen uit de gehechtheidstheorie en de theorievorming over veerkracht (*resilience*), met *empowerment* (versterkend werken) als een overbruggend metaparadigma. De analyses waarover het gaat, zo wordt ons voorgehouden, staan haaks op een tendens tot psychiatriering of medicalisering van het armoedeprobleem of een culpabilisering van het betrokken individu. Ze betekenen wel een erkenning van de psychologische gevolgen van een leven in armoede ('meervoudige kwetsbaarheid') waarbij ook veel aandacht gaat naar de aanwezige sterktes en veerkracht bij mensen in armoede ('psychologisch kapitaal').

1.1. Meervoudig gekwetsten

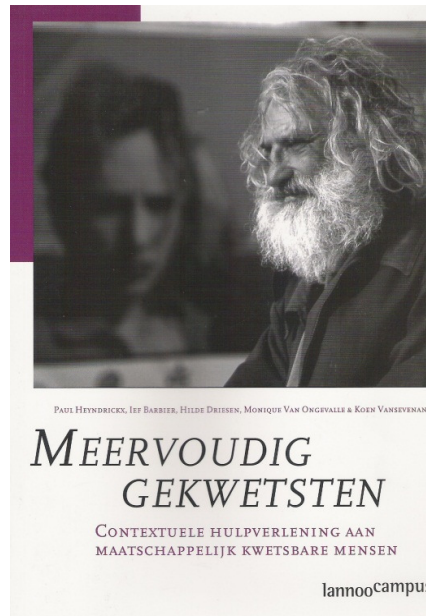
Armen vormen een heterogene groep, waar bij we voortdurend attent moeten zijn voor ieders verhaal. We moeten *maat zorg* kunnen bieden waarbij we tegemoet komen aan ieders individuele behoeftes en keuzes.

Tegelijkertijd vertonen armen een aantal gemeenschappelijke kenmerken die samen aanduiden wat het betekent 'meervoudig gekwetst' te zijn:

ervaringen confronteren ons met de impact van sociale uitsluiting. (Vlaamse overheid, 2012) / Belangrijk is het inzicht dat psychologische factoren wel degelijk een rol spelen bij armoede en aanvullend zijn ten aanzien van onder meer economische, politieke en sociologische factoren. Het oog hebben voor de psychologische dimensie mag evenwel geen individualisering (bijvoorbeeld medicalisering, psychiatrisering) van de armoedeproblematiek tot gevolg hebben wat –erger nog- veelal samengaat met culpabilisering van de betrokkene (blaming the victim). Het betekent wel een onderkenning van de psychologische mechanismen die een rol spelen in de armoedespiraal. Bovendien mag de psychologische bijdrage niet enkel in functie van het begrijpen van het armoedefenomeen staan, maar moet deze ook effectief bijdragen tot het verminderen van armoede. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, pp. 90-91) / Misschien is dit 'plakken van het zeer', dit verstikkende van de kwetsuren uit het verleden, wel een reden waarom het binnen de hulpverlening zo moeilijk is de mensen te bereiken en waarom hulpverlening aan kansarmen zo vaak mislukt. Er zit zoveel pijn, kwaadheid, verdriet in die muur tussen de arme en de buitenwereld dat hij onbereikbaar wordt, ook voor de maatschappelijk werker die hem wil helpen. (Walschap, 2001, p. 8) / De onmacht en het onvermogen die we vaak in de hulpverlening ervaren, wordt onder meer veroorzaakt door de spanningen die er zijn tussen de normatieve verwachtingen van de samenleving en de wanhopige behoeften van zwaar gekwetste mensen. Verbindend werken is een spreekwoordelijke druppel op een hete plaat als ook de samenleving niet bereid is de nodige herstelbewegingen te realiseren (...): kans op een gezonde woning, een inkomen, onderwijs, ... Herstelbewegingen die er voor zorgen dat ze niet buiten de boot vallen wat betreft premies en maatregelen die juist voor hen bedoeld zijn, maar die hen niet bereiken. De hele samenleving moet op dat vlak een grotere betrouwbaarheid nastreven. Van de kant van meest kwetsbaren zal integratie pas mogelijk zijn als wantrouwen vertrouwen wordt: vertrouwen in de ander, vertrouwen in zichzelf. Integratie zal pas mogelijk zijn als zijzelf bereid zijn te investeren in zichzelf, in mensen, in de samenleving.

- Hun problemen zijn complex en beïnvloeden en versterken elkaar voortdurend tot een bijna onontwaaarbaar armoedekluwen. Behalve een laag en/of onzeker inkomen, een lage scholing en een slechte positie op de arbeidsmarkt is er meestal ook sprake van andere problemen: op relationeel vlak, slechte huisvesting, gezondheidsklachten, enz.
- Armen voelen zich machteloos en hebben het gevoel dat ze zelf weinig aan hun situatie kunnen veranderen.
- Ze hebben veel gevoelens van wantrouwen. Vooral bij generatiearmen en kinderen die geplaagd werden, waren de mogelijkheden om via hechte vertrouwensfiguren basisveiligheid en basisvertrouwen op te bouwen van in de kindertijd schaars. Het basiswantrouwen leidt tot ambivalente gevoelens van aantrekken en afstoten: een sterke, maar negatieve verbondenheid met familie bijvoorbeeld.
- De communicatie tussen armen en de samenleving is verstoord. Door hun taal en hun gedrag komen personen die in armoede leven voortdurend in botsing met de maatschappij, een botsing die de gevoelens van machteloosheid en wantrouwen alleen maar versterken. Maatschappelijk gekwetsten leven meestal ook onder voortdurende faalangst waarop ze op verschillende manieren reageren: apathisch, berustend, opstandig of vluchtend in verslaving of isolement.

(Heyndrickx, et al., 2005, pp. 160-161) / Mensen in armoede missen vaak vaardigheden, motivaties en leerervaringen die nodig zijn om gebruik te kunnen maken van een bepaalde voorziening of hulpverleningsvorm. Enkele voorbeelden van die vereisten zijn: structuur kunnen brengen in de tijdsbesteding, een langetermijnperspectief kunnen hanteren, kritische zelfreflectie, schrijf- en leesvaardigheden en verbaal vermogen. Er zijn met andere woorden diverse drempels die mensen in armoede systematisch uitsluiten van de toegang tot het welzijnsnetwerk. (Baert & Droogmans, 2010a, p. 19) / Tegenwoordig kiest men meer en meer voor een zo ruim mogelijke invalshoek om armoede te benaderen: het is een totaalervaring die op verschillende levensdomeinen tot uiting komt, het is een multi-aspectueel begrip. Verschillende problemen duiken vaak op hetzelfde moment op en werken zodoende nog eens versterkend. 'Hun wereld ziet er uit als een kaartenhuis, het kan ieder moment in elkaar storten. Ze zijn mentaal en fysiek kwetsbaar, sociaal en praktisch onhandig en niet opgewassen tegen wat op hen afkomt.' (...) Twee centrale punten kenmerken het leven van kansarmen. Enerzijds de aanwezigheid van een multicomplexe problematiek of de negatieve armoedespiraal. (...) Anderzijds zijn er hun gevoelens van machteloosheid en wantrouwen. (Degeeter & Lauwers, 2000, p. 3) / Gemeenschappelijke kenmerken van personen die in armoede leven: multicomplexe problematiek, gevoelens van machteloosheid, gevoelens van wantrouwen, gestoorde communicatie, verbintenisproblematiek als centrale kenmerk. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, pp. 105-111; Heyndrickx, et al., 2005, pp. 54-55; Van Regenmortel, 1997, pp. 23-41) / Deze vier kenmerken en ook nog andere kenmerken (als bijvoorbeeld het zwart-wit denken, het kortetermijnperspectief, gebrekkige vaardigheden en basiskennis) maken dat personen die in armoede leven door hulpverleners niet alleen een 'moeilijk' maar ook een 'lastig' cliënteel worden genoemd. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 107) / Welk effect heeft die dagelijkse strijd op het leven? 'Die strijd leidt tot bepaalde gedragspatronen



Dit kluwen van kenmerken leidt tot een centraal kenmerk van 'maatschappelijk kwetsbaren': de *verbintenisproblematiek*. We moeten voor ogen houden dat maatschappelijk kwetsbaren 'uit verbinding' zijn. De verbindingproblematiek is een kernprobleem waarop we moeten ingaan opdat armoedebestrijding enig zou hebben. Armoedebestrijding is werken aan bind-kracht.

Maatschappelijk kwetsbaren hebben een verstoorde binding:

- **Met zichzelf.** Armen dreigen geen band meer te hebben met hun eigen handelen, omdat ze het gevoel hebben dat elke controle over hun leven hen ontglipt. Ze voelen zich machteloos ten opzichte van zelfs de grootste vanzelfsprekendheden. Hun zelfvertrouwen en zelfbeeld zijn aangetast. Armoedebestrijding heeft daarom als belangrijk aspect armen terug verbinding te

en opvattingen. Vaak prenten armen zich in dat ze tot niks in staat zijn. En dus vragen ze alleen nog maar om geld. Ze ontwikkelen een eigen overlevingsgedrag, een manier om met de situatie om te gaan.' (Krols, 2003, p. 5) / Zij zijn arm geboren, structureel uitgesloten, in de wetten vergeten en worden als minderwaardig aanzien. Zij hebben deze situatie in de samenleving bovendien sterk in zich verinnerlijkt. Zij hebben haar als een authentiek referentiekader voor hun denken, willen en handelen in de kern van hun persoon geplaatst. (...) We zullen hun schuldgevoelens en schaamte, hun wantrouwen en angst moeten aanvaarden (De Cock, 2002, p. 19 en 20) / Naarmate mensen meer gekwetst zijn in dit relationele domein, en over minder veerkracht beschikken, hebben ze minder mogelijkheden om dit soort nieuwe relaties aan te gaan of te onderhouden. Mensen die in armoede leven hebben vaak moeite om anderen toe te laten en te vertrouwen. Ook zijn zij niet gewend om te ervaren dat ze iets te geven hebben aan anderen. (Haesendonckx & Wuyts, 2005, p. 47) / Gekwetst is iemand bij wie de betrouwbaarheid van existentiële en betekenisvolle relaties fundamenteel is geschaad. Hiermee wordt het basaal vertrouwen in zichzelf en de omgevende wereld aangetast. Meervoudig duidt op de aanhoudende en wederkerige effecten op de verbindingen met zichzelf, de ander, de samenleving en de tijd. De term 'meervoudig gekwetst' slaat zowel op het persoonlijk als het maatschappelijk gekwetst zijn: gekwetst in het basale geloof en vertrouwen in zichzelf, gekwetst in de relaties en verhoudingen tot betekenisvolle anderen, maar ook gekwetst in de omgang met en het zich verhouden tot de bredere

laten maken met zichzelf: zicht krijgen op de eigenheid en leren omgaan met de eigen kenmerken en beperkingen door terug zicht te krijgen op het eigen levensverhaal en de lijn die zich daarin aftekent.



- **Met anderen.** We moeten aandachtig zijn voor de vaststelling dat armen dikwijls moeite hebben om relaties aan te gaan (eenzaamheid) of zich net heel erg gaan vastklampen aan een aantal relaties. Hun communicatie is onsamenhangend: nu eens eisend, dan weer erg nederig, afwijzend en dan weer zielig afhankelijk. Als men geen zicht heeft op de eigen noden, kunnen die ook niet duidelijk gemaakt worden. Binnen gezinnen in armoede komen dikwijls relatiestijlen voor die in de contextuele benadering geassocieerd worden met 'parentificatie' en 'destructieve gerechtigheid'. Parentificatie treedt op als kinderen voor hun ouder(s) een ouderlijke rol moeten innemen. Als dat langdurig gebeurt, kan dat latere relaties hypothekeken: de geparentificeerde persoon heeft dan het gevoel veel meer gegeven te hebben dan teruggekregen. Wantrouwen en destructiviteit worden dan aanvoeld als een vorm van recht:

samenleving. (Heyndrickx, et al., 2005, pp. 55-56) / Deze verbintenisproblematiek is een kernproblematiek waarop men moet ingaan wil de armoedebestrijding vruchten afwerpen. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 109) / Het gaat daarbij allereerst om een bepaald soort wispelturigheid en emotionele instabiliteit of onvoorspelbaarheid. Mensen zijn aardig maar slaan ineens om, zijn dan ongeremd kwaad, gewelddadig en haatdragend. Ze kunnen zich niet goed duurzaam en 'betrouwbaar' aan een ander hechten: de stemmingen slaan gemakkelijk om, wie aangehaald werd, wordt weggeduwd en men negeert gemakkelijk waartoe men zich verplicht of gebonden heeft. (Baart, 2001, p. 312) / Mensen die in armoede terecht komen, hebben ervaren helemaal geen greep te hebben op de volgende steen op hun weg. Mensen die langdurig of bij herhaling in armoede of gedepriveerde situaties terechtkomen, hebben nog zo weinig impact op hun situatie dat ze de greep op hun leven kwijt zijn. Ze nemen enkel nog rollen aan die ze menen te moeten spelen om te overleven. Deze kunnen 'aangepast' zijn –zoals hard doorwerken en je mond houden- maar ze kunnen ook veraf staan van de maatschappelijke verwachtingen: steeds discussie of geweld uitlokken, systematisch liegen, enzovoort. Dit zijn uitingen van hun onmacht, maar ook een signaal van de zoektocht die nog aanwezig is. (...) Mensen die hun auteurschap zoek zijn, komen ook steeds in conflict met anderen. Hun communicatie is

Ervaring aan de grens

de destructieve gerechtigheid die de rekening aan anderen (binnen en buiten het gezin) presenteert. Werken aan de verbinding met anderen in de armoedebestrijding is opnieuw op zoek gaan naar een balans van gepast geven en nemen, maar dat kan maar gebeuren in een context van veiligheid en 'helende hechtingen'.

- **Met de maatschappij.** Integratieproblemen van maatschappelijk kwetsbaren kunnen we begrijpen vanuit destructieve gerechtigheid. Armen stellen zich dan wantrouwig, 'asociaal' en negatief op tegenover de samenleving en hanteren een wij-zij beeld waarin ze zich voortdurend miskend en onrechtvaardig behandeld voelen.
- **Met de tijd.** Armen leven op korte termijn, zonder veel toekomstperspectief. De hachelijke directe levensomstandigheden eisen de volle aandacht. Ook zicht krijgen op hun verleden – nochtans essentieel voor hun persoonlijke bevrijding- wordt veilig weggeborgen. Voor hun kinderen verwachten arme ouders wel dat ze niet door dezelfde ellende moeten gaan. Maar tegelijkertijd willen deze ouders ook niet in de steek gelaten worden door hun kinderen. Dat kan leiden tot een pathologische 'dubbele binding' die ouder(s) en kind klem zetten.

onsamenhangend: eisend en onderdanig, hoog van de toren blazend en zich zielig afhankelijk opstellend. Agressief en destructief, en wat later lief. De eigen noden worden niet duidelijk gemaakt, want men is het zicht op de eigen noden kwijt. (Vansevenant, 2005, pp. 59-60) / Ouders die leven in een armoedesituatie verlangen dat hun kinderen niet dezelfde ellende zouden kennen en wensen hun een succesvol leven toe. Anderzijds zijn ze bang om verworpen te worden door hun kinderen. Dat leidt tot twee boodschappen: 'schop het verder' en 'laat ons niet in de steek'. Dit kan als een pathologische 'dubbele binding' ervaren worden waarin ouders en kind klem zitten. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 109) / ...

1.2. Psychologisch kapitaal

Wij halen, zo vertelt ons de positieve psychologie, onze grootste voldoening uit het versterken en gebruiken van onze eigen sterktes en competenties (eerder dan uit het corrigeren van onze zwaktes). De wil om die sterktes te herkennen en te ontwikkelen is een belangrijke sleutel voor het opbouwen van weerstand om het hoofd te bieden aan moeilijke omstandigheden zoals armoede.

De mechanismen die onze psychologische weerstand opbouwen, kunnen we 'psychologisch kapitaal' noemen. Kapitaal kan opgebouwd worden. Het is een investering in de toekomst waaruit een hogere opbrengst kan voortkomen. Maatschappelijk kwetsbare personen bezitten meestal erg weinig economisch, sociaal of cultureel kapitaal. Maar hun kracht, volharding en creativiteit in het omgaan met moeilijke levensomstandigheden zijn een belangrijke vorm van psychologisch kapitaal. Beroep doen op dit psychologisch kapitaal, of met andere woorden krachtgericht werken, vormt een belangrijke meerwaarde voor de armoedebestrijding. Ook hierin is het ter sprake brengen van de eigen levensgeschiedenis van essentieel belang: we moeten de aanwezige krachten actief op kunnen sporen en dat kunnen we alleen door stil te staan bij de unieke levensverhalen, met hun lijden, maar ook met hun overwinningen.

Sterk verbonden met 'psychologisch kapitaal' is de notie *veerkracht* (resilience). 'Het vermogen van een mens of een systeem (groep, gemeenschap) om een goed bestaan te leiden en zich ondanks moeilijke levensomstandigheden positief te ontwikkelen en dit op een sociaal aanvaardbare wijze.' (definitie geciteerd in Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 115) De notie wordt voorgesteld als

'Verloren kapitaal dat niets meer opbrengt, dat zijn wij. Arme mensen worden steeds aanzien als het uitschot van de maatschappij.' (een getuigenis van armen, geciteerd in Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 110) / *Er is meer aan de hand in generatiearmoede. Naast de noties sociaal, cultureel en economisch kapitaal die belangrijk zijn om kansarmoede te begrijpen moet men de notie psychologisch kapitaal invoeren om generatiearmoede te verklaren. Psychologisch kapitaal is een maat voor de innerlijke weerbaarheid van een persoon, ze zegt iets over zijn of haar innerlijke capaciteiten op het cognitieve, op het sociaalinteractieve en op het interpersoonlijk-affectieve vlak. (Corveleyn, et al., 2008, p. 108) / Positieve psychologie is belangrijk net omdat het meest succesvolle leven en de diepst emotionele voldoening voortkomt uit het versterken en gebruiken van uw karakteristieke competenties (en niet zozeer in het corrigeren van uw zwakke punten). (...) De wil om competenties te herkennen en te ontwikkelen, en het opwekken van positieve gevoelens, zijn dan ook een belangrijke buffer tegen psychologische problemen. Bovendien vormen ze wellicht dé sleutel voor het opbouwen van de weerstand die noodzakelijk is om het hoofd te kunnen bieden aan tegenslagen en om psychologische problemen te voorkomen. (...) Personen die in armoede leven, in het bijzonder wanneer die langdurig en intergenerationeel is, scoren laag op de drie klassieke economische, sociale en culturele kapitaalsvormen. Dit geeft een erg negatief beeld met een mogelijk gevaar voor blaming the victim. Met de introductie van de notie 'psychologisch kapitaal' kunnen personen die in armoede leven hoog scoren op deze kapitaalsvorm. Verenigingen waar armen het woord nemen benadrukken reeds lange tijd de kracht van armen, hun wilskracht, volharding en creativiteit in het omgaan met moeilijke levensomstandigheden. De focus op de psychologische kapitaalsvorm kadert dan ook binnen de verandering van focus van een deficiënt lens naar een krachtgerichte lens. (Driessens & Van Regenmortel,*

Ervaring aan de grens

een alternatief voor de klassieke, deterministische en individualistische deficitbenadering. Veerkracht legt de nadruk op het activeren en versterken van de aanwezige potenties zonder daarom de bestaande problemen te negeren. In de veerkrachtliteratuur gaat veel aandacht naar processen die veerkracht kunnen bevorderen. In het model van het 'veerkrachthuis' (idee achter de metafoor is dat alle 'kamers' van het huis met elkaar verbonden zijn en dat veerkracht dus opgebouwd kan worden vanuit elk van deze kamers) worden bijvoorbeeld vijf gebieden genoemd waarlangs men veerkracht kan bevorderen:

- Sociale netwerken en onvoorwaardelijke acceptatie: het belang van je 'gedragen' te weten, een acceptatie van de persoon zoals je bent.
- Zingeving of beter gezegd het vermogen om zelf zin te geven aan je leven of te ontdekken.
- Sociale vaardigheden zoals kunnen communiceren van gevoelens en verlangens en vaardigheden van zelfredzaamheid.
- Zelfwaarde en een positief zelfbeeld.
- Humor als een manier om de eigen persoonlijke grenzen te (leren) kennen en eigen tekortkomingen te kunnen aanvaarden.

We moeten de standaarddefinitie van armoede als sociale uitsluiting (sociologische component) uitbreiden met de notie van 'psychologisch kapitaal' (psychologische component). In de oorspronkelijke definitie wordt nog de nadruk gelegd op een 'niet kunnen': 'deze kloof kunnen ze niet op eigen kracht overbruggen'. Door de uitbreiding komt de focus veel meer te liggen op het appel op de aanwezige krachten en op de toegankelijkheid van hulpbronnen die deze krachten kunnen activeren.

2006, p. 93) / Nochtans heeft de samenleving die arme met zijn kracht en moed nodig als partner in de strijd tegen de armoede. Want naast zijn kennis van armoede van binnenuit, zijn kracht, moed en gedrevenheid, kwaliteiten die mensen in armoede te bieden hebben, meer dan welkom in de strijd voor een rechtvaardigere wereld. Het is dus geen overbodige luxe om zich meer bewust te worden van de waarde die personen die in armoede leven, te bieden hebben. (Spiesschaert, 2005, p. 80) / Sinds het armoederapport experimenteerden tal van welzijns-voorzieningen met nieuwe methodieken en inzichten. Daarbij nemen twee begrippen een centrale plaats in: empowerment en veerkracht. Beide termen verwijzen naar de krachten die onderhuids bij mensen aanwezig zijn en naar boven gehaald kunnen worden. Empowerment is erop gericht om mensen weer sterker te maken door hen controle te geven over hun eigen leven en hen aan te zetten tot een groter kritisch bewustzijn én participatie. Veerkracht is dan weer het vermogen van mensen om zich positief te ontwikkelen ondanks moeilijke omstandigheden. (Van Hecke, 2008) / Deze aanvulling geeft enerzijds ruimte voor de trots en eigenwaarde van mensen in armoede en wijst anderzijds op de nodige structurele veranderingen binnen de samenleving om de armoede te bestrijden en de kloven te dichten. Empowerment van mensen in armoede kan enkel plaatsvinden binnen een krachtgerichte samenleving en beleid. Dit betekent dat een beleid ter bestrijding van armoede in essentie moet zorgen voor de realisatie van deze psychologische en structurele randvoorwaarden opdat mensen in armoede hun levenswandel naar eigen behoefte kunnen invullen op eigen ritme, op 'eigen maat'. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 37) / Wij vertrekken bij Tutti Fratelli vanuit de mensen zelf. Zij spelen de hoofdrol. (...) Wij kunnen de mensen niet uit armoede halen. Ja, wel uit hun geestelijke armoede. Soms gebeurt het dat iemand weer helder wordt, weer het gevecht wil

Deze kloof kan enkel worden overbrugd wanneer de samenleving een appèl doet op het psychologisch kapitaal van personen die in armoede leven en van hun omgeving. De samenleving maakt daarbij ook de economische, sociale en culturele kapitaalsvormen voor hen toegankelijk. Zo krijgt iedereen gelijke kansen op niet-kwetsende sociale en maatschappelijke interacties en op waardevolle bindingen met zichzelf, de anderen, de maatschappij en de toekomst.” (Van Regenmortel, 2002)

Een beleid dat armoedebestrijding wil realiseren moet daarom in de eerste plaats zorgen voor de realisatie van psychologische en structurele randvoorwaarden waardoor armen zich op eigen maat en op eigen ritme integreren in de samenleving.

2. Empowerment

Armoedebestrijding vandaag betekent de participatie van armen bevorderen op verschillende niveaus, uitgaan van het tempo en de behoeften van de armen zelf en rekening houden met de grote diversiteit in armoedesituaties. De verschillende invalshoeken en de verschillende benaderingswijzen om dat te realiseren kunnen samengebracht worden in een gemeenschappelijk denk- en handelingskader: het ‘metaparadigma’ van *empowerment* is in staat verschillende theoretische kaders en krachtgerichte methodieken met elkaar te verbinden.

Had empowerment lange tijd een connotatie van maatschappelijke verandering door sociale actie, dan heeft de gemeenschapspsychologie daar een belangrijke psychologische dimensie aan toe gevoegd. Maar de aandacht voor de psychologische dimensie van armoede mag niet doen vergeten dat empowerment van armen zich niet eenzijdig mag focussen op de ‘eigen kracht’ van armen. Empowerment kan nooit alleen de verantwoordelijkheid zijn van de arme zelf (dat is ‘*blaming the victim*’). Essentieel bij empowerment is de verwevenheid van het individuele, collectieve en politiek-maatschappelijke niveau waarbij een gezamenlijke en gedeelde verantwoordelijkheid ontstaat.

aangaan met zichzelf en het leven, en dan nog een job vindt. (...) Ik probeer iedereen een plek te geven in de productie. Iedereen die zich aanmeldt, mag meedoen. Ik laat ze zelf uitvissen of ze het echt willen. Want er is wel degelijk een drempel: je moet je ziel blootleggen. (interview met Reinhilde Declair over theater maken met generatiearmen, Blomme, 2009, pp. 26-27) / Het huis van de veerkracht – bouwstenen van veerkracht (Driessens & Van Regenmortel, 2006, pp. 120-126) / Meervoudigheid van empowerment. (Van Regenmortel, 2008, p. 18) / Kansarmen moeten actief opgezocht worden. Zij moeten geholpen worden bij het vinden van aansluiting met de omgeving, waarbij men oor en oog heeft voor het volledige verhaal en de werkelijkheid van de kansarme. Er wordt gesleuteld aan de draagkracht van de mensen in armoede, vertrekkend van een basisniveau van vertrouwen in zichzelf tot het verwerven van specifieke vaardigheden en houdingen. (Baert & Droogmans, 2010a, p. 17) / Empowerment kan als een ‘meta’paradigma worden beschouwd die meer concrete paradigma’s zoals het participatieparadigma, het vraaggericht paradigma of het diversiteitsparadigma met elkaar verbindt en overkoepelt. (...) Empowerment omvat verschillende theoretische kaders die elk op zich bouwstenen zijn voor het breder

Ervaring aan de grens

Empowerment is een proces van versterking waarbij individuen, organisaties en gemeenschappen greep krijgen op de eigen situatie en hun omgeving, en dit via het verwerven van controle, het aanscherpen van kritisch bewustzijn en het stimuleren van participatie. (Driessens & Van Regenmortel, 2006, p. 101)

De meervoudigheid van empowerment heeft volgende dimensies:

- Op individueel niveau gaat het over 'power from within' (kracht van binnenuit): de eigen kracht ontdekken en activeren, basisvaardigheden ontwikkelen, schaamte overwinnen, enz.
- Op collectief vlak gaat het over 'power with': het aanwenden van de krachtbronnen in de eigen directe omgeving. Het delen van ervaringen is hier een belangrijk onderdeel van.
- Op het breder politiek-maatschappelijk niveau gaat het over de potentie om invloed te hebben op maatschappelijke veranderingen die op hun beurt het individuele en collectieve niveau ondersteunen ('power to').

Men kan weliswaar anderen niet empoweren, armen kunnen alleen zichzelf empoweren. Maar de (collectieve en maatschappelijke) omgeving heeft wel de verantwoordelijkheid om dat proces te faciliteren en te ondersteunen door de condities te scheppen voor anderen die nog niet zo ver staan in hun proces van empowerment: door de krachten van de armen zelf te mobiliseren, door hulp- en steunbronnen toegankelijk te maken voor iedereen, door tijd en ruimte te geven aan armen om op eigen tempo het eigen proces te gaan, enz. Omdat empowerment als denk- en handelingskader sterk de nadruk legt op elkaar wederzijds beïnvloedende mechanismen zoekt het geen schuldigen, geen *blaming the victim*, maar ook geen *blaming the system*.

We moeten voor ogen houden dat empowerment een paradoxaal proces is. De aandacht voor kwetsbaarheden van armen staat niet haaks op zichzelf versterken, eerder integendeel. Het is net door en ondanks de kwetsbaarheid dat krachten en potenties worden aangesproken.

Empowerment roept ons op die krachten doorheen de kwetsuren zichtbaar te maken en in

kader van empowerment. De theorie van maatschappelijke kwetsbaarheid is hier één van. Andere kaders zijn onder meer de contextuele theorie, de theorie van gehechtheid, de theorie van veerkracht of interne/externe beheersingsoriëntatie. Het empowermentparadigma laat zich hertalen in diverse methodieken, de zogenaamde krachtgerichte methodieken? De maatzorgmethodiek, het lokaal cliëntoverleg, eigen krachtconferenties, ervaringsdeskundigen in de armoede en sociale uitsluiting, persoonlijke toekomstplanning zijn hiervan voorbeelden. (Van Regenmortel, 2009, p. 9) / Belangrijker evenwel is dat aan de eenzijdige focus van 'eigen kracht' bijna automatisch de notie 'eigen verantwoordelijkheid' wordt gelieerd die snel doorschiet naar 'eigen schuld, dikke bult' ('blaming the victim') en leidt tot negatieve gevoelens en een aanpak gestoeld op repressie en sancties. Dit staat haaks op het empowermentparadigma dat benadrukt dat net faciliterende maatregelen (in tegenstelling tot autoritaire maatregelen als dwang en controle) meer kansen inhouden voor empowerende processen. (Van Regenmortel, 2008, p. 18) / Op deze manier begrepen schuilt er een tweevoudige correctie in [empowerment] ten opzichte van een eenzijdige klemtoon op individuele verantwoordelijkheid. Allereerst vraagt het nemen en dragen van verantwoordelijkheid om een reëel vermogen tot handelen. Anders gezegd: mensen dienen over de nodige 'competenties' te beschikken (...) en daar kan aan gewerkt

verbinding te brengen met de krachten van de omgeving en de samenleving. Het belang van ervaringskennis voor armoedebestrijding komt hier opnieuw tot uiting. Zonder een insiderperspectief is het niet mogelijk om krachten te zien doorheen de kwetsbaarheden. Het luisteren naar levensverhalen door hulpverleners of beleidsmakers maakt het mogelijk om niet alleen het eigen aandeel te zien, maar ook de verwevenheid met factoren op andere niveaus.



worden. Maar dit vraagt allereerst om de herkenning en erkenning van de aanwezige vermogens en van de eigen mogelijkheden van mensen. Daarnaast veronderstelt vruchtbaar handelen ook dat men toegang heeft tot de nodige hulpbronnen. Handelen en verantwoordelijkheid dienen daarom ook in een sociale context geplaatst te worden, die zo nodig zelf aangepakt en veranderd moet worden. (Peeters, 2008, p. 74) / Dikwijls spreekt men over het 'empoweren van anderen'. Dit is een valkuil en wijst op de zogenaamde 'paradox van empowerment'. Men kan anderen niet empoweren, personen dienen zichzelf te empoweren, de omgeving dient dit proces wel te faciliteren door appel te doen op de (manifeste en latente) krachten van de betrokkenen en hun omgeving, door hulp- en steunbronnen toegankelijk te maken en open te stellen voor iedereen, in het bijzonder voor de kwetsbare personen of groepen die zogenaamd 'anders' zijn. Personen, groepen of organisaties die verder staan in hun empowermentproces hebben de taak om de condities te scheppen om empowerment mogelijk te maken voor anderen die nog niet zo ver staan in het empowermentproces (...). Dit noopt tot een 'open' maatschappelijk klimaat waarbij betrokkenheid en respect centrale sferaspecten zijn. (Van Regenmortel, 2008, p. 19) / Een deelnemer bevestigt dit. 'Je komt hier in contact met mensen die hetzelfde meemaken. Het is niet dat ze zeggen: 'Wat kom jij hier allemaal vertellen?' Neen, de mensen begrijpen je. En daar kom je sterker uit. Ook met de begeleiding: je kunt altijd vragen om ze eventjes alleen te spreken en ze luisteren allemaal. Het is niet dat je er alleen voor staat. (...) Ja, je wordt hier echt wel sterker, dat is echt waar.' (Baert & Droogmans, 2010a, p. 22) / Een heersende misvatting is dat empowerment en kwetsbaarheid tegenover elkaar zouden staan terwijl deze net inherent verweven zijn. Meer nog het is net door en ondanks de kwetsbaarheid en de gekwetstheid dat er krachten en potenties worden aangesproken. Het is de uitdaging om deze zichtbaar te maken en in verbinding te brengen met krachten van anderen, de omgeving en de samenleving. (...) De paradoxale aard van empowerment zit tevens in het gegeven dat het gaat om controle krijgen, maar evenzeer om ondersteuning. Een pleidooi voor meer autonomie gaat bij empowerment ook hand in hand met een sterkere verbondenheid in samenleving en zorg (sociale cohesie). (Van Regenmortel, 2009, p. 11) / Bind-Kracht heeft me de krachten van die persoon leren zien; dat het voor hem –gezien zijn verleden- al een hele inspanning was om zich gedurende drie maanden aan de regels en structuur van ons onthaaltehuis te houden. (een


3. Ervaring in tijden van deskundigheid

Doorheen de twee voorgaande hoofdstukken is duidelijk geworden dat de individuele ervaringen van armen binnen de horizon van de hedendaagse Vlaamse armoedebestrijding een specifieke plaats krijgen.

- Ervaringen, in de betekenis van de belevingswereld van armen, zijn essentieel om ons te informeren over de ‘fundamentele’ aard van armoede. Het vormt een tegengewicht (maar geen tegenspraak) voor en aanvulling op academische deskundigheid. De inbreng van ervaringen van armen is bovendien een onmisbaar instrument in beleidsvoorbereiding en –evaluatie over de effecten van bepaalde maatregelen.
- Als maat zorg de maat geworden is voor een kwalitatieve hulpverlening aan armen, dan moet die vertrekken van de individuele ervaring van armen, in de betekenis van aanduidingen van hun noden, keuzes, waarden en verwachtingen. Armen zijn –in de juiste omstandigheden en met de juiste ondersteuning- de echte deskundigen van zichzelf, ze zijn het best geplaatst om zelf hun vragen en problemen te definiëren en van daaruit een eigen route uit te tekenen. In de empowerment van armen krijgt ervaring een belangrijke psychologische dimensie. Ervaring blijkt een dubbel statuut te krijgen: een levensgeschiedenis vol emotionele kwetsuren vormt een kracht en een belemmering tegelijkertijd, een bron van (veer)kracht én een blokkade voor integratie in de samenleving. We kunnen armoede maar kapitaliseren, kracht maar omzetten in psychologisch kapitaal, als we voldoende emotionele ondersteuning geven aan de gekwetste binnenkant.
- Ervaringen vormen daarnaast een belangrijk instrument om armen te activeren voor de strijd tegen armoede. Via de ervaringen van andere armen beseffen mensen in armoede dat ze niet alleen staan in de strijd en overwinnen ze gevoelens van schaamte en een gebrek aan zelfvertrouwen. De aanwezigheid van andere armen binnen verenigingen waar armen het woord nemen of binnen hulp- en dienstverlening werkt drempelverlagend.

maatschappelijk werkster die hulp biedt aan thuislozen, geciteerd in Van Hecke, 2008) / ... Ervaringsdeskundigen zoeken niet naar oplossingen en willen ook geen zaken veranderen. De oplossingen liggen bij de armen zelf. De ervaringsdeskundigen stellen vragen waardoor armen bij zichzelf op zoek gaan naar informatie. Op die manier beginnen ze te geloven in de eigen krachten. (Yüksel, 2003, p. 4) / Niettegenstaande het feit dat ik vanuit een solidaire gedachte reeds lang en intensief betrokken was bij de ondersteuning van arme gezinnen, ving ik toen voor het eerst een glimp op van de gekwetste binnenkant van armoede. Tegelijkertijd begon ik mij plots bewust te worden van mijn eigen blindheid voor wat armoede in de diepte betekent. (...) Via de methodiek van actieonderzoek ging De Cirkel samen met armen op zoek naar de wortels van armoede en naar de elementen die verklaren waarom mensen die geen armoede hebben meegemaakt, armoede ten gronde niet kunnen begrijpen. (Goossens, 2005, p. 6) / Alleen mensen met een diepe armoede-ervaring weten wat het is en hoe het voelt om in armoede te moeten leven. Opgeleide ervaringsdeskundigen hebben door hun ervaring en door hun opleiding bij uitstek een positie om de missing link en de beleving van armoede te duiden via de methodiek van de

Deze verschillende componenten van ervaring worden gecumuleerd en geassembleerd in de methodiek van 'ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting'. Het profiel van opgeleide ervaringsdeskundigen vormt als het ware een voorbeeld van de kapitalisering van psychologisch kapitaal, die in de hedendaagse context uitgedrukt kan worden in competentieprofielen met aanduidingen van performant gedrag.

 Beroepscompetentieprofiel Ervaringsdeskundige in de armoede en sociale uitsluiting <small>SERV Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen</small>	
Overzicht van competenties	
De ervaringsdeskundige kan <ul style="list-style-type: none"> ■ In dialoog gaan over de missing link (tabel 2.1.) ■ Signaleren (tabel 2.2.) ■ Een gelijkwaardige relatie met de kansarme cliënt opbouwen (tabel 2.3.) ■ Het groeiproces van de kansarme cliënt ondersteunen (tabel 2.4.) ■ Hulpbronnen ontsluiten (tabel 2.5.) ■ Functioneren binnen de organisatie (tabel 2.6.) ■ Eigen (ervarings-)deskundigheid opbouwen (tabel 2.7.) 	
<u>Algemene beroepskennis:</u>	
Deze beroepskennis heeft de ervaringsdeskundige nodig voor de ganse uitoefening van zijn beroep. <ul style="list-style-type: none"> ■ De binnenkant van armoede ■ Het bestaan van de missing link waardoor communicatieproblemen ontstaan ■ De complexiteit van communicatie ■ De contextuele benadering in psychologie 	
<u>Algemene beroepsattitudes:</u>	
Deze beroepsattitudes heeft de ervaringsdeskundige nodig voor de ganse uitoefening van zijn beroep. <ul style="list-style-type: none"> ■ Kritisch ingesteld zijn ■ Empathisch vermogen hebben: sterk zijn in het kunnen herkennen bij de andere van diens gevoelens van onmacht ■ Open staan voor andere ervaringen en belevingen ■ Geloven in de goede bedoeling en de kracht van mensen ■ Initiatief tonen ■ Geduldig zijn 	

Beroepscompetentieprofiel Ervaringsdeskundige in Armoede en Sociale Uitsluiting
(Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen, 2006, p. 16)

dialogo. Hiermee geeft De Link uiting aan zijn geloof in de kracht van armen en sluit de methodiek aan bij het gedachtegoed inzake empowerment. (visietekst v.z.w. De Link, opgenomen in Vlaamse overheid, 2008, p. 42) / Door de uitwisseling van hun ervaringen en door het toetsen bij andere armen wordt hun kijk op armoede verruimd. Bovendien worden ze deskundig door een lang verwerkingsproces van hun leven door diepteonderzoek. (Walschap, 2001, p. 7) / Het volstaat niet de ervaring van deze diepere armoede te hebben of te kennen om ervaringsdeskundige te zijn. Ervaringsdeskundige is men pas als men de eigen ervaring van uit-huis-plaatsing en/of armoede deskundig kan gebruiken. De ervaringsdeskundige is zijn kansarmoede een stuk ontgroeid, is sterker geworden en kan daardoor uit eigen ervaringen putten om anderen te helpen. Dit deskundig gebruiken van de eigen ervaringen is het resultaat van een intensief groei- en leerproces. (De Cirkel v.z.w., 1996, p. 186) / Wat heeft de opleiding 'ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting voor jou betekend? De eerste 2 jaren chaos in mijn hoofd, de plooiën van het verfrommelde nest in mijn rugzak moesten glad gestreken en geordend worden. De lesgevers kregen na verloop van tijd een band met ons. Er was een structuur en we konden elkaar verstaan. Tijdens de stages leerde je veel bij, je stond in het werkveld. Er werd verwacht dat je goed luisterde, observeerde, vragen stelde. Ik werd soms met de pijn van mezelf geconfronteerd ... ik

3.1. Fundamentele armoedebestrijding

Binnen onze huidige horizon is armoedebestrijding maar effectief als we bereid zijn onze eigen blindheid voor armoede *in de diepte* te erkennen. Armoede is een vicieuze cirkel, zo krijgen we te horen, omdat het gevoed wordt door gevoelens van pijn, schuld, schaamte en vernedering die de integratie van armen in onze samenleving ernstig hypothekeren. De emotionele last die armen met zich meedragen, blokkeert bijvoorbeeld voortdurend de mogelijkheid van armen om basiskennis en basisvaardigheden aan te leren. Opgeleide deskundigen –niet-armen actief in de armoedebestrijding- hebben de deskundigheid om aan te brengen wat de samenleving van armen verwacht, maar ze kunnen nooit ten gronde de gekwetste binnenkant van armoede begrijpen. Ondanks alle inspanningen van hulp- en dienstverleners is de huidige armoedebestrijding weinig effectief, omdat ze geen rekening houdt met de *missing link*. We kennen elkaars leefwereld, gevoelens en verwachtingen, waarden en normen en oplossingsstrategieën niet en we zijn ons ook niet bewust zijn van onze eigen blindheid.

De methodiek ‘ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting’ vindt hier haar bestaansreden. Wat we nodig hebben, zijn *brugfiguren*, personen die zelf bekend zijn met de gekwetste binnenkant en die in staat zijn het perspectief van armen te duiden. Door ons telkens opnieuw bewust te maken van de missing link zal de ervaringsdeskundige bijdragen tot fundamentele armoedebestrijding: een armoedebestrijding die mensen in armoede ondersteunt in het opkomen voor zichzelf, voor andere mensen in armoede en voor een meer rechtvaardige samenleving.

Het inzetten van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting is niet vrij van discussie. Er bestaat bijvoorbeeld een spanning tussen sommige verenigingen waar armen het woord nemen en de woordvoerders van de methodiek over welk soort participatie armoedebestrijding het beste dient. Omstreden is ook wie zich ervaringsdeskundige mag noemen: enkel de armen die een

wist het af en toe niet meer zo goed.... Ondertussen heb ik geleerd dat iedere verhaal ‘zijn waarheid’ heeft. Ik zie dat ik door de opleiding een bagage heb gekregen waar ik iets mee kan doen, voor de anderen en ook voor mezelf. Ik gebruik deze om anderen te ondersteunen. Ik leerde dat ik ook een ander mens kan zijn. (Interview met een afgestudeerde ervaringsdeskundige, in Verboven, et al., 2011, p. 14) / Tijdens de opleiding hebben wij een zoektocht ondernomen om deze pijnpunten te bekijken en een plaats te geven. Want dat zijn gevoelens waarvan je niet weet vanwaar die komen. Je reageert alleen vanuit je gekwetste binnenkant. Door die opleiding ben je ernaar op zoek gegaan, je komt iets tegen en gaat na waar dat mee te maken heeft. Door dat zoekproces, door het feit dat je je pijnpunten kent, kun je op een ruimere manier gaan kijken naar anderen. (...) Het is een proces in gang zetten van het zoeken naar jezelf en naar wat je voelt. Als je dat start dan krijg je die bevrijding en pas dan kan je een stuk loskomen van je eigen gevoel, omdat dat belangrijk is om goed te functioneren. (ervaringsdeskundige Benny Flamant, in Dubois & Ramoudt, 2005, pp. 23-24) Bovenstaande beschrijving maakt duidelijk dat de ‘overgang’ van ervaring naar deskundigheid een ingrijpend en intensief groeiproces vraagt van verwerken, verruilen en ontschuldigen. In de plaats van slachtoffer van hun ervaringen worden ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting eigenaars van hun ervaringen. (Demeyer & Vandenbempt, 2003, p. 13) / Als je eigen proces niet verwerkt is, dan ondergraaf je de diepte van het

vierjarige opleiding achter de rug hebben of ook bijvoorbeeld geëngageerde vrijwillige medewerkers in de armoedeverenigingen die ook uit armoede komen. De verloning van ervaringsdeskundigen is een knelpunt (het certificaat na het volgen van de opleiding is niet eens gelijkgesteld aan secundair onderwijs). Er wordt gediscussieerd of ervaringsdeskundigen niet tussen twee stoelen vallen: zijn ze nog wel 'arm', maar als ze dat niet meer zijn, hebben ze dan aansluiting genoeg bij de wereld van de hulpverlening en het beleidswerk? Worden ze niet vervreemd van hun oorspronkelijke thuissituatie of omgekeerd: hebben ze wel nog voeling genoeg met de wereld van armoede? Krijgen ze wel genoeg (therapeutische) ondersteuning tijdens hun opleiding? In verschillende sectoren wordt ook nagedacht over de implementatie van het hele model: daarin wordt sterk de nadruk gelegd op het werken in duo's (een 'tandem' van een opgeleide deskundige en een ervaringsdeskundige), maar stroomt de mogelijke meerwaarde daarvan dan wel voldoende door naar de hele organisatie? Of omgekeerd: hoe bied je ervaringsdeskundigen van wie verwacht wordt dat ze 'hun pijn' brandend houden, voldoende veiligheid binnen een organisatie waarin ze zich kritisch moeten opstellen? Gaan collega's hen niet teveel als controleurs beschouwen? Gaan armen niet teveel van hen verwachten? Enz.

De discussies illustreren vooral dat het hele concept deel is geworden van onze horizon van armoedebestrijding. We worden opgeroepen na te denken over onze eigen positie, over de voor- en nadelen, over de meerwaardes van het concept, over de operationalisering ervan in de eigen organisatie, over geëigende beroepsprofielen, enz. Ook wie de methodiek niet installeert in de eigen werking wordt in referentie tot de methodiek voortdurend opgeroepen om zichzelf te verhouden tot wat 'fundamentele' armoedebestrijding wordt genoemd, wordt verplicht na te denken over de gepaste begeleidershouding ten aanzien van armen in relatie tot het proces dat voorgesteld wordt in de opleiding om ervaringsdeskundige te worden, enz.

Ervaringsdeskundigen, moeten we beseffen, zijn niet alleen bruggenbouwers over de kloof die mensen in armoede van de samenleving scheidt, ze verpersoonlijken voor andere armen en voor de samenleving tegelijkertijd ook de mogelijkheden van empowerment. Om ervaringsdeskundige

concept 'ervaringsdeskundige'. (interview met Lut Goossens, in Dubois & Ramoudt, 2005, p. 31) / Een eerste cruciaal element (...) is het verwerken van de eigen ervaringen en het eigen verleden. Een leven in armoede gaat immers niet alleen gepaard met 'zichtbare' problemen (...) maar ook met een gebrek aan vaste vertrouwensfiguren, weinig stimulansen en ontwikkelingskansen, gevoelens van onmacht en wantrouwen, schaamte en vernedering, hardnekkige schuldgevoelens, een laag zelfbeeld, weinig zekerheden en 'houvasten' in het dagelijks leven, geschonden vertrouwen, eenzaamheid, twijfel en onzekerheid, vervreemding, verstoorde relaties, het opboksen tegen vooroordelen, enz. Wanneer kandidaat-ervaringsdeskundigen nog niet hebben kunnen werken rond deze ervaringen en pijn –de 'interne roots' van armoede- kunnen zij geen nieuwe informatie opnemen of nieuwe dingen leren: ze worden dan immers zo overweldigd, in beslag genomen en opgeslorpt door hun eigen emoties en pijn dat ze geen ruimte hebben om te 'groeien'. Daartoe dient er eerst intensief gewerkt te worden met het eigen levensverhaal. (Demeyer & Vandenbempt, 2003, p. 12) / In het voortraject wordt diepgaand

Ervaring aan de grens

genoemd te worden, moeten armen immers zelf eerst in een opleiding van vier jaar een grondig verwerkingsproces doormaken waarin ze de aanzet geven tot een eigen persoonlijk bevrijdingsproces. Zonder het minstens gedeeltelijk opheffen van de eigen persoonlijke blokkades zijn deelnemers aan de opleiding immers niet in staat zich de nodige houdingen en vaardigheden eigen te maken die nodig zijn voor het uitoefenen van hun functie. Hun specifieke deskundigheid zit daarom eerder in het op een bepaalde manier kunnen hanteren van hun armoedeverleden en in hun specifieke perspectief, of met andere woorden in het op een bepaalde manier gebruik maken van de eigen ervaring, eerder dan in één of andere inhoudelijke expertise.

3.2. Bevrijdingstherapie

Levenservaring als generatiearme of als iemand die uit huis werd geplaatst (twee belangrijke criteria om toegelaten te worden tot de opleiding) volstaan niet om 'ervaringsdeskundige' te zijn. Ervaringsdeskundige wordt men pas als die ervaring ook deskundig aangewend kan worden.

Hoe worden persoonlijke ervaringen omgezet in ervaringsdeskundigheid?

Het decreet armoedebestrijding (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003; Vlaams Parlement, Zitting 23 mei 2008) definieert een ervaringsdeskundige als een

persoon die armoede heeft ervaren, deze ervaring heeft verwerkt en verruimd en via een opleiding houdingen, vaardigheden en methoden kreeg aangereikt om de verruimde armoede-ervaring deskundig aan te wenden in één of meerdere sectoren van de armoedebestrijding;

Het verschil tussen 'ervaring hebben' en 'ervaringsdeskundigheid heeft m.a.w. te maken met verwerking en verruiming. De overgang van ervaring naar deskundigheid vraagt een ingrijpend en intensief groeiproces van verwerken, verruimen en ontschuldigen zodat de cursisten niet langer slachtoffer zijn van hun ervaringen, maar eigenaar ervan.

gewerkt met kansarmoede-ervaringen van de cursisten zodat deze ervaringen onder meer bruikbaar worden voor verdere reflectie en koppeling met theoretische kaders van de beroepsopleiding. Ook het werken aan veiligheid in de groep is een belangrijk item in het voortraject omdat dit een noodzakelijke voorwaarde is om zich kwetsbaar te kunnen opstellen. (Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming, 2008, p. 3) / Vertellen is verwerken. Het werkinstrument van ervaringsdeskundigen wordt in eerste instantie gevormd door hun eigen geschiedenis. Het is dan ook belangrijk dat cursisten hun eigen ervaringen kunnen plaatsen en voor een deel verwerken. Om hieraan tegemoet te komen, begint de opleiding met een voor-opleiding (...) waarin cursisten hun verhaal uitwisselen en delen. Door dit te vertellen in de groep zijn ze in staat meer afstand te nemen van de pijn van hun eigen geschiedenis. Er gebeurt een stuk verwerking die de mensen helpt loskomen van hun eigen gevoelens van schuld en schaamte. (...) In de vooropleiding wordt er geraakt aan de kern van armoede: de gekwetste binnenkant. Hierdoor én door het ontschuldigen van de mensen, kan er een begin worden gemaakt van het losweken van de pijn. (...) Door het beluisteren van elkaar verhalen raken de cursisten er van doordrongen dat zij samen met andere armen gevat zijn in een systeem waar ze eerder slachtoffer van zijn dan dat ze er schuld aan hebben. De gevolgen van uitsluiting zijn zo alomvattend dat al die mensen die op zoveel

Een eerste cruciaal element is het *verwerken* van de eigen levenservaring en het eigen verleden. De opleiding van vier jaar –één voortraject binnen de basiseducatie, gevolgd door drie jaren beroepsopleiding in het volwassenonderwijs voor sociale promotie (hoger secundair onderwijs met beperkt leerplan)- legt een sterke nadruk op een vorm van persoonlijke armoedebestrijding. Wanneer cursisten teveel opgeslorpt worden door hun gekwetste binnenkant is er geen ruimte om verder te groeien. Daarom wordt vooral in het voortraject (een ‘bevrijdingsjaar’) –dat als vorm van persoonlijke armoedebestrijding ook open staat voor wie niet door wil groeien naar het beroep van ervaringsdeskundige- intensief gewerkt met het eigen levensverhaal. Die fase is onmisbaar, omdat net de eigen ervaring de kracht vormt voor het latere beroep. De verwerking van de eigen levensgeschiedenis blijft niet beperkt tot het voortraject (waarin wel een module ‘onderzoek naar ervaringen van kansarmoede’, vroeger een module ‘levensverhalen’ – centraal staan). Afstand kunnen nemen van de pijn van de gekwetste binnenkant is een proces dat doorheen heel de opleiding opgevolgd wordt en dat ook tot lang na de opleiding kan verder lopen. De verwerking begint met het in groep vertellen van de eigen levensgeschiedenis (of aspecten daaruit): bij het begin van het jaar krijgt iedere cursist een schriftje met de bedoeling daarin de eigen levensgeschiedenis op te tekenen, in de loop van het jaar vertelt iedere cursist twee maal zijn of haar verhaal. Vertellen is verwerken, zo krijgen we te horen. Doorheen de hele opleiding krijgen de cursisten ook een intense procesbegeleiding waarin het loskomen van eigen gevoelens van schuld en schaamte een belangrijk aandachtspunt is. De constante aanwezigheid van een ervaringsdeskundige in het opleidingsteam is een belangrijke voorwaarde: het geeft de cursisten niet alleen vertrouwen, maar is ook een ondersteuning bij het kaderen van het eigen verhaal. Het vertellen in groep heeft als belangrijk neveneffect dat de cursisten elkaars verhaal horen waardoor ook duidelijk wordt dat –hoewel elk verhaal uniek is- ze niet alleen staan in armoede, maar dat ze gevat zitten in een systeem waar ze eerder slachtoffer van zijn dan schuldige. Het ontschuldigen

verschillende manieren geprobeerd hebben om uit armoede te geraken daar niet in gelukt zijn. (Walschap, 2001, p. 8) / "Ik zal altijd arm blijven, ook al heb ik het nu niet meer zo krap. Mijn verleden is niet uitgewist door deze opleiding, maar weegt niet meer zo zwaar" (een pas afgestudeerde ervaringsdeskundige, geciteerd in Yüksel, 2003, p. 5) Cursisten vertellen niet alleen hun eigen verhaal, ze luisteren ook naar elkaars verhalen. Hierdoor komt een heel proces op gang waarin hun kijk op armoede wordt verruimd. Het wordt duidelijk dat ze niet alleen zitten met die problemen (...). Maar ook komt naar voor dat sommige mensen heel andere dingen meegemaakt hebben. Armoede heeft echt wel veel gezichten. (Walschap, 2001, p. 8) / Je ziet hoe mensen in armoede, vanuit hun betrokkenheid in een organisatie, groei(d)en naar een sterk vrijwillig engagement en naar het dragen van de werking van die organisatie. Die groei in de organisatie gaat gepaard met een sterke persoonlijke groei. En is dus, op een heel persoonlijk niveau, een eigen vorm van armoede-bestrijding. (Welzijnszorg v.z.w., 2010) / De term ervaringsdeskundigheid verwijst dan ook naar het proces waarbij mensen hun eigen ervaringen, zeg maar hun ervaringskennis, gaan toetsen aan of gaan vergelijken met de ervaringen van anderen. (...) Men kijkt als het ware verder dan zijn neus lang is en men komt tot verrassende, nieuwe en zelfoverstijgende inzichten. Men krijgt een ander beeld van de situatie, men kan meer kijken van op een afstand en dat geeft een algemener, objectiever en juister beeld. (...) Op dat moment is men niet louter lotgenoot meer, maar een ervaringsdeskundige. (Demeyer & Vandenbempt, 2003, p. 13) / De opleiding moet de cursist toelaten om het ontschuldigen te gebruiken als een deskundigheid in het ondersteunen van anderen en in het ondersteunen van het ontschuldigingsproces bij anderen. Medelijden en

Ervaring aan de grens

van zichzelf en anderen (bijvoorbeeld de eigen ouders) is een essentiële basis voor het latere beroep van ervaringsdeskundige. Ontschuldigen en zichzelf leren aanvaarden geeft zelfvertrouwen: 'als ik niet gelukt ben in mijn pogingen het beter te doen, dan was dat niet mijn schuld, de overmacht was te groot.' Dat opent, zo wordt ons voorgehouden, ruimte voor het ontdekken van de eigen kracht.



Boekcover van een voorstelling van de inschakeling van ervaringsdeskundigen in de VDAB

Een tweede element in het verschil tussen ervaring en ervaringsdeskundigheid is het *verruimen* van de eigen ervaringen met armoede en sociale uitsluiting. Door het luisteren naar de ervaringen van andere armen leren de cursisten enerzijds dat ze niet geïsoleerd zitten met hun problemen, maar ook dat andere armoede veel gezichten heeft. Ze leren dat hun medecursisten heel andere ervaringen en/of andere perspectieven kunnen hebben: cursisten die zelf 'geplaatst' werden, horen bijvoorbeeld van andere cursisten waarom zij hun eigen kinderen zelf ooit hebben laten plaatsen.

oppervlakkigheid zijn daarbij belangrijke valkuilen. (Spiesschaert, 2005, p. 118) / Wat is de essentie van de opleiding? Een van de meest wezenlijke houdingen die een ervaringsdeskundige in opleiding moet verwerven, is het blijven zien dat alle betrokken partijen zich op hun manier inzetten. Hierdoor kan de ervaringsdeskundige immers bij zichzelf de bereidheid vinden om te blijven investeren in het aangaan van de dialoog, in het geven van kansen en in het op gang trekken van veranderingsprocessen. (algemene visietekst van v.z.w. De Link die ook de groepering in opleidingsonderdelen beschrijft, opgenomen in Vlaamse overheid, 2008, p. 43) / Houdingsaspecten nemen een belangrijke plaats in bij het beoordelen of een cursist in staat zal zijn om in de praktijk een goede ervaringsdeskundige te zijn. Iemand die niet kan luisteren, vaak een beschuldigende houding aanneemt, niet kan loskomen van zijn eigen perspectief of zich boven de anderen plaatst, riskeert een onvoldoende te halen voor beroepspraktijk. Het is wel belangrijk dat de cursisten een zoekende houding tonen in verband met zaken die voor hen moeilijk liggen. Een zoekende houding zorgt er meestal voor dat ze op een aantal punten gunstig evolueren. Het wegduwen van dingen die moeilijk liggen is het tegendeel van een zoekende houding en is daarom problematischer. Daarentegen is het inzicht in het feit dat men nog vast zit en in de redenen waarom, wel een aanwijzing voor het feit dat de betrokken cursist een zoekende houding nastreeft. (Spiesschaert, 2005, p. 139) / Deze mensen hebben duidelijk een hard bevochten overwinning op zichzelf gehaald. Ze hebben eerst hun pijn met anderen leren delen. En nadat ze hun eigen situatie hebben doorgrond, hebben ze, zoals ze dat noemen, handvatten gekregen om ook andere mensen in armoede en uitsluiting te helpen (Bracke, 2008, p. 24) / Met de opleiding wil men ook bewaken dat de arme, na een leven van diep verdriet en vele kwetsingen, niet opnieuw een negatieve kwetsende

Evolueren van ervaring naar ervaringsdeskundigheid vergt een sterk individueel groeiproces, dat ondersteund wordt via *individuele begeleiding*. De tandem van een 'opgeleide deskundige' en een 'ervaringsdeskundige' die de spil uitmaken van de ondersteuning tijdens de opleiding houden in dit verband voortdurend werkpunten voor de cursisten in de gaten.

De hele opleiding –en uiteindelijk ook de tussenevaluaties en het eindoordeel over de geschiktheid van een cursist om als ervaringsdeskundige te functioneren (met als consequentie dat in de loop van de opleiding ook deelnemers moeten stoppen) legt veel meer nadruk op vaardigheden en houdingen dan op kennis, wat niet wil zeggen dat er geen inhoud wordt aangeboden, maar veel eerder dat de aangeboden inhoud in functie staat van de verwerking en verruiming van de eigen ervaring en het leren hanteren daarvan in de latere functie. Theorie is pas belangrijk als ervaringsdeskundigen in spe het op zichzelf kunnen betrekken. De *opleidingsonderdelen* die aangeboden worden, kunnen onderverdeeld worden in de volgende grote blokken:

- Levensverhalen van zichzelf en de andere cursisten,
- Communicatieve vaardigheden met de nadruk op voorbereiding op dialoog: actief luisteren, spiegelen, bevragen, toetsen, omgaan met conflicten, ... ,
- Psychologische aspecten: kennismaking met systeemdenken en de contextuele benadering en toepassing op de eigen levensgeschiedenis,
- Kennis van de samenleving met nadruk op de manier waarop de samenleving naar armoede kijkt en de kloven die armen van de samenleving scheiden,
- Kennis van de functie van een ervaringsdeskundige,
- Expressieve agogische vaardigheden die ondersteunend zijn op het vlak van groepsvorming, maar die tegelijkertijd ook het zelfwaardegevoel van cursisten helpen ontwikkelen.

Essentiële vaardigheden die ontwikkeld moeten worden zijn: tolken, confronteren, spiegelen en ontschuldigen en het leren functioneren in een tandem met een opgeleide deskundige naar het model dat de cursisten ook in de opleiding zien, maar ook meerzijdige partijdigheid: het kunnen

ervaring opdoet. Dat risico is reëel voor wie als ervaringsdeskundige wordt ingeschakeld. Door zich teveel te willen geven, door zich verantwoordelijk te voelen voor cliënten, door negatieve reacties vanwege cliënten of collega's uit het team, door andere of te hoge verwachtingen vanuit een organisatie, kan een ervaringsdeskundige ontgoocheld geraken, afhaken en zodoende een bijkomende negatieve ervaring te verwerken krijgen. De opleiding wil toekomstige ervaringsdeskundigen daar tegen wapenen. (Burssens, 2010, p. 8) / Ervaringsdeskundigen zijn (...) de geschikte personen om de missing link te detecteren en de nodige informatie te geven om hem te overbruggen. Daarom zijn zij een belangrijke en onontbeerlijke schakel in de hulpverlening aan generatiearmen en in de armoedebestrijding in het algemeen. Ervaringsdeskundigen slaan de brug tussen hun eigen wereld, die de wereld is van mensen die in armoede leven, en de wereld van de maatschappelijke actoren. Door vanuit hun eigen armoede-ervaring te duiden wat het betekent om in armoede te leven, kunnen de ervaringsdeskundigen de leefwereld van de arme en de overlevingsstrategieën die ze ontwikkelen, vertolken naar armoedebestrijders, wat een beter begrip en een verruimd inzicht met zich kan brengen. De ervaringsdeskundigen kunnen ook een ondersteunende functie vervullen naar personen die in

Ervaring aan de grens

blijven zien van de inspanningen van alle partijen. Die vaardigheden worden vooral geoefend in de beroepspraktijk: vanaf het tweede jaar (het eerste jaar van de eigenlijke beroepsopleiding) wordt geleidelijk aan steeds meer stage ingebouwd op meerdere plaatsen waarbij de cursisten in functie van hun verruimingsproces telkens rechtstreeks in contact komen met mensen in armoede (wat in hun beroepspraktijk zelf niet noodzakelijk het geval is).



Beroepscompetentieprofiel Ervaringsdeskundige in de armoede en sociale uitsluiting

Beroepscompetentieprofiel
Ervaringsdeskundige

(Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen,
2006, p. 22)

2.4. 'Het groeiproces van de kansarme cliënt ondersteunen'
<p>Omschrijving: De ervaringsdeskundige staat mensen in armoede bij in hun groeiproces, zonder dit proces zelf in te vullen, maar wel door ondersteuning te bieden bij het nemen van nieuwe stappen en bij het opgang brengen van (groei)processen. De ervaringsdeskundige streeft ernaar dat de kansarme cliënt een gevoel van eigenwaarde opbouwt, ondersteunt de cliënt om sterker en bewuster te worden zodat deze meer greep op zijn leven krijgt en minder afhankelijk wordt.</p>
<p>Indicatoren:</p> <ul style="list-style-type: none">▪ geeft voorrang aan het verhaal en de prioriteiten van de kansarme cliënt zodat hij de hulpvraag kan ontwarren en zicht krijgt op de context (zowel op de concrete situatie als op de innerlijke kwetsuren)▪ gaat samen met de kansarme cliënt op zoek naar stappen die realiseerbaar zijn binnen de context van de cliënt▪ erkent de kansarme cliënt in zijn competentie om die stappen zelf te zetten en ondersteunt hem indien nodig▪ zorgt ervoor dat de kansarme cliënt de verantwoordelijkheid behoudt over zijn situatie door regelmatig de stappen die al gezet zijn te evalueren en na te gaan waarom iets wel of niet gelukt is▪ erkent de inzet, de eigen kennis, krachten, capaciteiten en eigenheid van mensen (identiteit)▪ bevraagt de kansarme cliënt zodat die kan ontdekken dat ook de maatschappij of andere partijen een belangrijk aandeel kunnen hebben in wat fout is gelopen▪ laat zien dat je een bepaalde situatie of een bepaald probleem ook van een andere kant kunt bekijken zodat de cliënt in staat is zijn eigen perspectief te verruimen▪ bespreekt de risico's en gevolgen van bepaalde keuzes of acties▪ spiegelt het gedrag van de kansarme cliënt om hem bewust te maken van de manier waarop hij overkomt in de buitenwereld▪ zoekt samen met de kansarme cliënt naar nieuwe manieren om bepaalde zaken over te brengen

armoede leven en voor hen een tolk van de samenleving zijn (steeds met het oog op het sterker maken van de arme. (Spiesschaert, 2005, p. 87) / Men kan de eigenheid van ervaringsdeskundigen niet ophangen aan hun taken en activiteiten, wél aan hun doorleefde kennis en vertrouwdheid met het perspectief van mensen in armoede. Het zijn die elementen die maken dat zij die taken en activiteiten uitvoeren vanuit een eigen, specifieke invalshoek en manier van werken. (Demeyer & Vandenbempt, 2003, p. 19) / We kunnen in de beroepsopdrachten van de ervaringsdeskundige twee sporen onderscheiden. SPOOR 1: Enerzijds gaat de ervaringsdeskundige in dialoog met collega's, de organisatie en het beleid om het inzicht in de 'missing link' te verhogen. De ervaringsdeskundige stelt het perspectief van de armen aanwezig en doorprikt hierbij de vele vanzelfsprekendheden evidenties ingegeven door het dominant aanwezige middenklasse perspectief. De ervaringsdeskundige helpt de communicatie tussen de twee werelden te verbeteren door waar nodig te tolken en te bemiddelen. De ervaringsdeskundige signaleert en maakt hulpverleners, beleidsmensen en organisaties attent op situaties of beslissingen die geen of onvoldoende rekening houden met de leefwereld van de armen. SPOOR 2: Anderzijds zal de ervaringsdeskundige participeren in de activiteiten van de organisatie ter bestrijding van de armoede, maar dit steeds vanuit zijn specifieke invalshoek, gefocust op het recht en de gelijkwaardigheid van de kansarme. De ervaringsdeskundige kan door zijn aanwezigheid kansarmen beter bereiken en naar de organisatie toe leiden. Zijn aanwezigheid in een organisatie werkt drempelverlagend. De ervaringsdeskundige ondersteunt mensen in armoede in hun leren en in hun groeiproces. De ervaringsdeskundige ondersteunt mensen in armoede in het vinden van eigenwaarde, in het sterker en bewuster worden en het greep krijgen op het eigen leven. (Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen, 2006, p. 9) / Meer specifieke omschrijvingen van taken, profiel en noodzakelijke ondersteuning van een ervaringsdeskundige werden onder meer omschreven voor volgende sectoren: Kind & Gezin (R. De Cock, 2003), de federale overheid (POD Maatschappelijke Integratie, 2005), CLB's

3.3. Bruggenbouwers

We worden erop geattendeerd dat de eigenheid van de functie van ervaringsdeskundige niet zozeer te maken heeft met het soort taken of activiteiten die opgenomen worden: dikwijls zijn dat taken of activiteiten die ook door opgeleide deskundigen worden uitgevoerd. Hun eigenheid zit wel in hun eigen perspectief, of beter gezegd: in de manier waarop ze hun ervaringsdeskundigheid inbrengen in de organisatie waar ze zijn tewerk gesteld. De kern van hun functie is aandacht vragen voor en zichtbaar maken van het gegeven van de missing link en het binnen-brengen van het perspectief van de arme (of het ondersteunen van de arme of zelf zijn of haar perspectief inbrengen).

De manier waarop een ervaringsdeskundige zijn of haar ervaringsdeskundigheid zal aanwenden, kan sterk verschillen naargelang de specifieke sector waarin de tewerkstelling plaats vindt. Maar in de omschrijving van vijf clusters van activiteiten krijgen we basiselementen voorgespiegeld voor een fundamentele armoedebestrijding.

- Ervaringsdeskundigen zijn *bruggenbouwers*.

De ‘missing link’ zorgt ervoor dat de communicatie tussen armen en hulp- en dienstverleners dikwijls erg moeilijk loopt: er wordt naast elkaar gepraat, boodschappen worden niet begrepen of

(Vlaamse overheid, 2008) en Centra Algemeen Welzijnswerk (Burssens, 2010) / Doordat hulpverleners en beleidsmakers de leefwereld van armen en de realiteit van een leven in armoede niet kennen en omgekeerd, mensen die in armoede leven niet vertrouwd zijn met de leefwereld van middenklasse-gezinnen, verloopt de onderlinge communicatie dikwijls erg moeilijk. Men praat langs elkaar heen, boodschappen worden slecht begrepen, er ontstaan misverstanden, enz. Ervaringsdeskundigen kunnen een link leggen tussen deze twee werelden en op die manier de communicatie terug op gang brengen. (Vandenbempt, 2004, p. 33) / Door het binnenbrengen en het blijven benoemen van het perspectief van de arme, voert hij ook een permanent pleidooi voor een meer fundamentele aanpak in de strijd tegen armoede. (...) Tolk zijn betekent, toegepast op de hulpverleningscontext bijvoorbeeld, dat een ervaringsdeskundige, gezien zijn specifieke functie, niet in de rol of het denkkader van de opgeleide hulpverlener stapt. (...) De ervaringsdeskundige zorgt ervoor dat de kansarme cliënt de gelegenheid krijgt zijn eigen perspectief te brengen, en vanuit zijn verruimde kennis van armoede, kan hij dit perspectief in een breder kader plaatsen. (Spiesschaert, 2005, p. 88) / Een meer onrechtstreekse vorm van spiegelen is dat ervaringsdeskundigen door hun groei en door de stappen die ze ondernomen hebben op zich (o.a. sterker en zelfbewuster geworden, opleiding gevolgd en betaalde job gevonden), andere mensen in armoede ‘wijzen op’ het feit dat er mogelijkheden zijn om iets aan de eigen situatie te veranderen (zonder blind te zijn voor de zware inspanningen en moed die dit vraagt). (Demeyer & Vandenbempt, 2003, p. 20) / De ervaringsdeskundige staat mensen in armoede bij in hun groeiproces, zonder dit proces zelf in te vullen, maar wel door ondersteuning te bieden bij het nemen van nieuwe stappen en bij het op gang brengen van (groei)processen. De ervaringsdeskundige streeft ernaar dat de kansarme cliënt een gevoel van eigenwaarde opbouwt, ondersteunt de cliënt om sterker en bewuster te worden zodat deze meer greep op zijn leven krijgt en minder afhankelijk wordt. (Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen, 2006, p. 22) / “Het is onze taak als ervaringsdeskundige om armen spiegels voor te houden, zodat ze zelf hun weg vinden in plaats van afhankelijk te zijn van hulpverleners.” (een pas afgestudeerde ervaringsdeskundige, geciteerd in Yüksel, 2003, p. 5) / Door hun gevoeligheid en alertheid voor problemen i.v.m. armoede en sociale uitsluiting kunnen ervaringsdeskundigen hulpverleners, beleidsmensen en organisaties attent maken voor het effect van bepaalde tussenkomsten, maatregelen

Ervaring aan de grens

men kan de gegeven informatie niet plaatsen. Ervaringsdeskundigen leggen de link tussen beide werelden en hebben als functie de communicatie terug op gang te brengen en verbindend te werken. Hoewel de ervaringsdeskundige bewaakt dat er tweerichtings-verkeer tot stand komt, zal hij/zij steeds het perspectief van de armen aanwezig stellen (ook als de arme afwezig is) omdat net deze invalshoek verloren dreigt te gaan.

- Ervaringsdeskundigen zijn *tolken van de armoederealiteit*.

Vanuit hun eigen ervaringsdeskundigheid en een voortdurende toetsing bij armen zelf 'vertalen' ervaringsdeskundigen voor niet-armen waarom mensen in armoede een bepaald gedrag, bepaalde keuzes maken of net niet maken, welke betekenis armen geven aan bepaalde waarden en normen, enz. Daardoor houden ze niet-armen ook een spiegel voor om kritisch te kunnen kijken naar het eigen handelen. Spiegelen gebeurt ook in omgekeerde richting: ervaringsdeskundigen kunnen armen verduidelijken hoe hun gedrag, hun keuzes en beslissingen geïnterpreteerd worden door de niet-armen. Door hun eigen groei spiegelen ervaringsdeskundigen armen bovendien voor welke mogelijkheden er zijn om iets aan de eigen situatie te veranderen.

- Ervaringsdeskundigen *ondersteunen* mensen in armoede in hun eigen groeiproces.

Vanuit hun eigen groeiproces en vanuit hun verruimde ervaring zijn ervaringsdeskundigen goed geplaatst om andere armen te ondersteunen in het opbouwen van een gevoel van eigenwaarde, in het sterker en bewuster worden en meer grepen krijgen op het eigen leven zodat ze minder afhankelijk worden.

- Ervaringsdeskundigen hebben een *signaalfunctie*.

Ze vragen aandacht voor de (dikwijls onbewuste) effecten van sociale interventies, maatregelen of beslissingen op mensen in armoede. Ze bevragen hulpverleners en beleidsmensen en hun organisaties voortdurend over hun opvattingen, keuzes en handelingen.

- Ervaringsdeskundigen werken *drempelverlagend*.

De aanwezigheid van mensen die weten hoe armoede van binnenuit aanvoelt volstaat dikwijls al

of beslissingen op mensen in armoede. (...) Door hulpverleners en beleidsmensen te bevragen omtrent hun opvattingen, keuzes en handelingen kunnen deze aan de oppervlakte komen. Vaak wordt dan pas duidelijk hoe goedbedoelde initiatieven toch hun doel missen. (Vandenbempt, 2004, p. 34) / De ervaringsdeskundigen in de armoede en sociale uitsluiting leren ons dat het mogelijk is om via arbeid stapsgewijs uit de armoede te geraken. Het gaat hier om een volgehouden inzet, motivatie en geloof dat het ooit op een dag beter zal worden. In hun levensloop zijn ze mensen tegengekomen, die kansen en ondersteuning geboden hebben, die geluisterd hebben naar hun verhaal en op zoek gegaan zijn naar ieders mogelijkheden en talenten. De ervaringsdeskundigen in de armoede en sociale uitsluiting fungeren als rolmodel voor de werkzoekenden in armoede. Zij zijn het levende bewijs dat je door voldoende motivatie, steun en ondersteuning de spiraal stapsgewijs kan doorbreken. Het is daarom belangrijk dat we ervaringsdeskundigen inschakelen in verschillende acties en processen van de dienstverlening zowel op individueel niveau als in het kader van de groepswerking met werkzoekenden. (Verboven, et al., 2011, p. 22) / Er is al doende een gans (denk)proces afgelegd: het proces dat de coach/tandempartner opvolgt is niet alleen het (professioneel) proces dat zich binnen de organisatie voordoet, maar ook – en misschien wel het belangrijkste – dat van de opgeleide ervaringsdeskundige zelf, namelijk het persoonlijk groeiproces op emotioneel vlak. (Bridts & Weemaels, 2010, p. 15) / ...

om mensen in armoede te bereiken. Ervaringsdeskundigen geven erkenning aan armen door hun gedeelde ervaring, voelen armen intuïtief aan, stellen armen sneller op hun gemak, weten heel goed hoe ze contact moeten leggen.

4. De figuur van de arme en de figuur van de armoedebestrijder

Doorheen de schets van wat we vandaag 'structurele armoedebestrijding' (hoofdstuk 3) en 'empowerment van de armen' (hoofdstuk 4) noemen, ontstaat een oproep tot armen en armoedebestrijders om een bepaalde figuur te worden. Bij wijze van besluit is het mogelijk die twee figuren kernachtig te schetsen.

Een 'figuur' moet hier niet begrepen worden als een empirische realiteit. Het is niet de schets van van een bepaalde persoonlijkheid, of een karakterisering van een sociologische of antropologische categorie. Het gaat over een schets van een bepaalde houding die verwacht wordt, een houding die niet noodzakelijk realiteit is, maar eerder een wensdroom.

4.1. De figuur van de ervaringsrijke arme

Van een arme wordt vooral verwacht dat hij/zij zichzelf en zijn directe naasten voorbereidt op een integratie in de samenleving.

- Daartoe moet hij/zij zichzelf in de eerste plaats (h)erkennen als een 'arme', iemand wiens identiteit, denken, handelen en voelen vooral gekleurd wordt door een conditie van armoede die gekarakteriseerd wordt door sociale uitsluiting en meervoudige kwetsbaarheid.
- Een arme moet zich bekennen tot zijn eigen 'armoede'. Hij/zij moet bereid zijn zichzelf te laten vinden, zichzelf te tonen als 'arm' en als iemand die wil deelnemen aan de wereld van de niet-armen.
- Hij/zij moet zichzelf tot spreken brengen, hij/zij moet 'het woord nemen'. Armen moeten bereid zijn voortdurend getuigenis af te leggen over hun armoedeverleden, tegenover andere armen, tegenover niet-armen en tegenover zichzelf.
- Armen moeten zich bij voorkeur verenigen en moeten leren zoveel mogelijk met één stem te spreken. Ze moeten vertrouwd gemaakt worden met manieren van participatie aan het beleid die ook voor niet-armen gelden.
- Armen worden opgeroepen hun ervaring 'deskundig' aan te wenden. Ze moeten leren hun 'binnenkant' op een gepaste manier naar voren te brengen. Ze moeten hun schaamte overwinnen en assertiviteit tonen, maar in het tonen van die assertiviteit moeten ze ervoor opletten niet te kwaad te worden en zoveel mogelijk te 'ontschuldigen'.

Ervaring aan de grens

- Armen worden vooral opgeroepen zichzelf te activeren tot een vorm van persoonlijke armoedebestrijding. Ze moeten hun eigen emotionele blokkades onder ogen zien en de kracht van hun kwetsbaarheid omzetten in psychologisch kapitaal dat rendeert voor henzelf en hun omgeving en daardoor ook voor de ruimere samenleving.

4.2. De figuur van de faciliterende armoedebestrijder

Hier moeten we een onderscheid maken tussen de 'structurele' armoedebestrijders en de armoedebestrijders die rechtstreeks met de armen zelf processen opzetten. Gemeenschappelijk voor beiden is dat ze in de eerste plaats faciliterend werken, dat ze mogelijkheden scheppen waarbinnen de armen zelf stappen kunnen zetten in hun eigen armoedebestrijding.

De figuur van de 'structurele armoedebestrijder' creëert de 'structurele condities' waarbinnen armen geïntegreerd kunnen worden in de samenleving.

- De structurele armoedebestrijder verzamelt of ontwikkelt een specifiek type kennis. Enerzijds kennis die het mogelijk maakt voor armen en de 'buitenwereld' om 'armen' te herkennen en armoede te identificeren als sociale uitsluiting en meervoudige kwetsbaarheid. Omdat we armoede ook zoveel mogelijk 'van binnenuit' moeten leren kennen, is die kennis voortdurend aan uitbreiding toe. Anderzijds kennis die het mogelijk maakt armoedebestrijding te beheren: die het mogelijk maakt onze context voortdurend in kaart te brengen en daarbinnen strategische opportuniteiten te kiezen, kennis die het mogelijk maakt meetbare resultaten voorop te stellen, kennis die het mogelijk maakt onze inspanningen voortdurend te monitoren en te vergelijken met wat andere actoren ontwikkelen of met onze nulmeting van een vorige toestand.
- Structurele armoedebestrijders zijn in een staat van voortdurend overleg. Als ze niet 'live' in overleg zijn met alle mogelijke andere actoren (inclusief met vertegenwoordigers van armen zelf) die nodig zijn om het armoedeprobleem in kaart te brengen en op basis daarvan plannings en evaluaties op te stellen, dan zijn ze minstens 'mentaal' voorbereid op voortdurende aandacht voor het probleem van armoede, niet alleen als bijvoorbeeld een 'aandachtsambtenaar', maar als een opdracht voor iedereen die op één of andere manier betrokken is bij het probleem van armoede.
- Structurele armoedebestrijders moeten daarbij vooral aandacht hebben voor de toegankelijkheid van onze bestaande instituties en voor de bereidheid van actoren in die instituties om die toegankelijkheid te vergroten en voor de bereidheid van armen om gebruik te maken van de gecreëerde toegang.
- Structurele armoedebestrijders moeten de samenleving voortdurend sensibiliseren over de grootte en de aard van armoede in onze samenleving.

De armoedebestrijder die zelf met armen werkt, moet de condities realiseren waarbinnen de armen op individuele basis of binnen groepswork de kans kunnen krijgen zichzelf te bevrijden van hun psychologische armoedeketens. Die condities realiseren heeft een 'actieve' en een 'passieve' kant.

Aan de 'actieve kant':

- Ze moeten voortdurend actief en alert op zoek gaan naar de 'kracht' van armen.
- Ze moeten veiligheid en vertrouwen tot stand brengen om ervoor te zorgen dat armen zichzelf durven en willen uitspreken en in staat gesteld worden om zelfvertrouwen te herwinnen.
- Ze moeten zichzelf voortdurend bevragen over de uitsluitingmechanismen die ze met hun eigen optreden tot stand brengen.
- Ze moeten verbinding maken tussen het persoonlijk proces van de arme, zijn relaties tot zijn directe omgeving en zijn relaties tot de huidige samenleving (als werknemer, werkzoekende of als iemand die een 'zinnvolle bijdrage' kan leveren aan de samenleving).
- Ze moeten als een 'spiegel' functioneren waarin de arme zichzelf kan herkennen, maar waarin hij/zij ook feedback krijgt over de manier waarop de samenleving zijn/haar gedrag percipieert.
- Ze moeten hun eigen kennis voortdurend communiceren met de structurele armoedebestrijders en voortdurend ook de vooruitgang in hun werk aantonen.

Aan de 'passieve' kant:

- Ze moeten zich ervoor hoeden de eigen 'deskundigheid' op te dringen. Ze moeten ervoor zorgen dat de arme zijn eigen keuzes maakt. Bemoeizorg is soms nodig, maar enkel in het perspectief van een bevrijding die uiteindelijk van de arme zelf moet komen.
- Ze moeten 'present' zijn. Ze moeten enerzijds hun 'deskundigheid' gebruiken om armen te informeren over hun mogelijkheden, maar moeten anderzijds de arme zoveel mogelijk tegemoet treden als mens ten aanzien van een andere mens.



Hoofdstuk 5
Een overwinning op zichzelf

Hoofdstuk 5. Een overwinning op zichzelf

My project is precisely to bring it about that they 'no longer know what to do', so that the acts, gestures, discourses which up until then seemed to go without saying become problematic, difficult, dangerous. (Foucault, 1991c, p. 84)

In de vorige twee hoofdstukken presenteerde ik de horizon van de huidige ervaring van armoede en armoedebestrijding in Vlaanderen, een combinatie van feitelijke praktijken en een min of meer gezamenlijk gedragen wensdroom over hoe *effectieve* en *fundamentele* armoedebestrijding er uit zou moeten zien, wars van paternalistische, te eenzijdig gefocuste of al te bureaucratische armoedezorg. Die horizon is een assemblage van opvattingen en praktijken waaruit een soort interne logica lijkt te ontstaan, een vanzelfsprekende onderstroom die suggereert hoe we naar armoede en armoedebestrijding moeten kijken ('waarheid'), binnen welke onderlinge verhoudingen armoede het beste wordt bestreden ('macht') en welk soort identiteit van armen en armoedebestrijders relevant is ('subjectiviteit').

Niet alle actoren die zich uitspreken over of handelen binnen armoedebestrijding zijn het met elkaar eens. Er worden felle discussies gevoerd binnen het veld, maar de inzet van dit proefschrift is om precies de horizon in kaart te brengen die deze discussies mogelijk maakt. Voor- en tegenstanders van bepaalde opvattingen of praktijken kunnen niet met elkaar in 'dialogue' gaan zonder een aantal a priori's die voor beide partijen in de discussie vanzelfsprekend zijn en die beide posities met elkaar in verbinding brengt.

Eind 2005 reikt het Vierde Wereldsyndicaat, een anarchistisch geïnspireerde groep armen, een 'armenfobieprijs' (een lege pot choco) uit aan De Link, de organisatie die de opleiding tot ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting vormgeeft. De Link werd er (overigens ten onrechte) van beschuldigd 'zonder enige ervaring in armoede een monopoliepositie in te nemen in de armoedebestrijding in Vlaanderen.' Niet-armen die willen sympathiseren met de armen moeten leren om zich serene in het armoededebat op te stellen.' (King of beggars and fleas, 2005). Het Vierde Wereldsyndicaat neemt posities in die binnen het veld van armoedebestrijding als extreem worden ervaren. Tegelijkertijd baseert hun positie zich op een basisnotie die algemeen gedeeld wordt, namelijk de notie dat enkel armen zelf ervaring met armoede hebben en hun bijdrage moeten leveren aan het armoededebat.

Een gelijkaardig voorbeeld van een als extreem ervaren opvatting komt van de andere kant van het ideologisch spectrum, namelijk de positie van de neoconservatieve denker Theodore Dalrymple (2004). De Britse psychiater schiet met scherp op wat hij percipieert als de passiviteit van de 'onderklasse'. Zijn analyse komt er kortweg op neer dat de onderklasse haar persoonlijke

verantwoordelijkheid ontvlucht. De welzijnswerkers en de intelligentsia van de oude klassieke verzorgingsstaat hebben volgens hem aan de 'onderklasse' de ideeën en de taal verschaft waarmee ze hun passiviteit legitimeren: 'het idee dat je niet zelfstandig bent, maar het hulpeloze slachtoffer van de omstandigheden of van grote, verborgen sociologische en economische krachten.' (Dalrymple, 2004, p. 17). De onderklasse, aldus Dalrymple, moet geactiveerd worden tot het opnemen van persoonlijke verantwoordelijkheid voor de eigen situatie. Ze moet leren verantwoorde keuze te maken in plaats van zich te verschuilen achter 'niet mijn eigen schuld'. Zijn analyse van het 'leven aan de onderkant' heeft scherpe reacties opgeroepen. Dalrymple miskent de psychologische draaglast van armoede, menen bijvoorbeeld Corveleyn e.a. (2008). We kunnen maar (leren) individuele verantwoordelijkheid op te nemen, vindt Peeters (2008), binnen de juiste sociale inbedding. Opnieuw is de discussie maar mogelijk op basis van de gedeelde ervaring dat armen moeten worden opgeroepen om mee actor te worden in de armoedebestrijding. Die basisnotie krijgt het karakter van een onbetwistbare waarheid. Wie kan er immers tegen zijn dat armen zelf zoveel mogelijk betrokken worden bij de strijd tegen armoede?

Er is een opvallende eensgezindheid tussen beleidmakers, veldwerkers, geëngageerde wetenschappers en armenverenigingen over een aantal uitgangspunten van armoedebestrijding, waarbij de discussie veel meer lijkt te gaan over de 'juiste' aanpak of de verdeling van schaarse middelen om bepaalde doelstellingen te bereiken dan over het centrale belang van participatie, empowerment of de inbreng van de eigen ervaringen van de armen.

In hoofdstuk 2 presenteerde ik –geïnspireerd door de bestuurlijkheidstudies - fragmenten van verschillende historische ervaringen van armoede in de Westerse wereld, in de hoop mezelf gevoeliger te maken voor de eigenaardigheid van onze hedendaagse historische ervaring. In dit laatste hoofdstuk pik ik die draad gedeeltelijk weer op. Bestuurlijkheidstudies beschrijven onze historische collectieve ervaringen vanuit hun samenhang met bepaalde stijlen van bestuurlijkheid: de verschillende manieren waarop wij bestuurd worden en (aangestuurd worden om) onszelf (te) 'besturen'. In het eerste deel van dit hoofdstuk situeer ik onze hedendaagse ervaring van armoede en armoedebestrijding binnen de bestuurstyl(en) van het *geavanceerde liberalisme*. Dat maakt het mogelijk mijn onbehagen beter te expliciteren. Dat ongemak is in grote lijnen dit.

'Niet voor de armen, maar met de armen'.

Wie kan daar tegen zijn?

Het is een leuze die getuigt van een democratische basisbezorgdheid over het betrekken van armen als een volwaardige gesprekspartner ('macht'). Ze roept ons op om in onze constructie van wat armoede betekent rekening te houden met het perspectief van wie meest getroffen wordt ('waarheid'). Ze neemt afstand van praktijken van armoedezorg die armen in een afhankelijkheidspositie duwde. Ze verschuift onze focus naar een fundamentele humanisering en bevrijding waarin armen niet langer passieve objecten zijn, maar actieve actoren, actoren die

Ervaring aan de grens

ondanks al hun kwetsuren blijf geven van een grote (veer)kracht ('subjectivering'). Ze dwingt ons in 'dialog' ook naar ons eigen handelen, spreken en denken te kijken. Ze geeft uiting aan een droom van gelijkwaardigheid en een samenleving zonder uitsluiting. Dus wordt de samenleving – met de overheid als faciliterende instantie – gemobiliseerd om zich open te stellen voor de armen en toegankelijkheid te realiseren in die structuren van de samenleving die hun basisrechten kunnen realiseren. We roepen armen op het woord te nemen en installeren procedures die inspraak moeten realiseren. We verschuiven onze aandacht naar het activeren van armen om zich aan hun afhankelijkheid te ontworstelen. De deskundigheid in armoedebestrijding wordt ontdebeld: de deskundigheid van wie armoede nooit van binnenuit heeft gekend en de deskundigheid van de doorleefde ervaring. We maken gebruik van nieuwe technologieën waarbij uitdrukkelijk een beroep wordt gedaan op de kracht van armen, een kracht die ze maar kunnen aanwenden op voorwaarde dat we ook (maat)zorg dragen voor de 'gekwetste binnenkant' van armen.

Onze bepaling van het aantal armen in onze samenleving (of beter gezegd: van het *risico* op armoede) baseert zich nog steeds op inkomensgegevens. Maar onze ervaring van armoede legt steeds meer de nadruk op de 'binnenkant' van armoede. Armoede is méér dan een financieel tekort (economische definitie), het is een cumulatie van sociale uitsluiting (sociologische definitie) die leidt tot meervoudige kwetsbaarheid (psychologische definitie). Armoede is in belangrijke mate een psychosociaal probleem geworden en het is binnen dat a priori dat onze oplossingsstrategieën bedacht en uitgevoerd kunnen worden. Als armoede een '*structureel*' probleem is, dan verwijst 'structureel' vandaag naar het aanhoudende probleem van mensen die niet deelnemen aan het economisch proces omdat hun gekwetste binnenkant hen blokkeert om die essentiële basisvaardigheden te verwerven die nodig zijn om zich te kunnen integreren in de 'structuren' van de samenleving.⁶⁵ De inspraak van armen neemt de vorm aan van de methode van de dialog. Daarin wordt van armen verwacht dat ze hun individuele ervaring op een zeer specifieke manier inbrengen. Individuele verhalen moeten vervolgens gestroomlijnd worden tot één stem, want zonder consensus is de slagkracht ver zoek.

Iedereen wordt gemobiliseerd in de armoedebestrijding, maar het lijkt erop dat de strijd vooral van armen zelf verwacht wordt. Armen moeten zich kenbaar maken, hun ervaringen delen, hun kwetsbaarheid omzetten in psychologisch kapitaal in een individueel verwerkingsproces. Als *empowerment* de strijdleuze is, dan gaan we er a priori van uit dat armen sterker *moeten* worden. We problematiseren met andere woorden de manier waarop armen omgaan met hun conditie van

⁶⁵ Er is geen tegenstelling meer tussen deel uitmaken van de samenleving en deelhebben in een economisch proces. Armoede, zo wordt beweerd, kan enkel fundamenteel opgelost worden door onze economische activiteit op peil te houden. Armoedebestrijding in Vlaanderen werd ingebed in de basisdoelstelling van het Vlaanderen in actie plan: economisch excelleren tussen de regio's van de Europese Unie.

armoede. De oproep aan de armen wordt alsmaar urgenter, vooral wanneer blijkt dat de armoedecijfers jaar na jaar blijven toenemen. Dat betekent niet dat van niet-armen geen inspanningen worden verwacht. Niet-armen moeten de randvoorwaarden vervullen waardoor armen zich op eigen kracht kunnen ontworstelen aan de psychologische armoedeketens. Hun relatie tot de armen is een vorm van 'activerende onthouding'. Van niet-armen wordt terughoudendheid verwacht in hun oordelen over armoede, want alleen armen kennen armoede van binnenuit. Als niet-armen hun perspectief inbrengen, dan heeft dat een instrumentele betekenis: als een 'spiegel' voor de arme (in een spiegel ziet de arme zichzelf). De niet-armen moeten 'present' zijn, alert voor de krachten van de armen, maar in het besef dat de kloof tussen beide werelden zo groot is dat ze nooit volledig de binnenkant van armoede zullen begrijpen en ze dus voortdurend het risico lopen allerlei effecten te genereren die opnieuw kwetsuren voortbrengen. 'Onthouding' is geen passieve houding: ze vraagt openheid, alertheid, de bereidheid om ook zelf aan empowerment te doen door zelf op zoek te gaan naar de eigen blinde vlekken. Ze vraagt de bereidheid zelf in de spiegel te kijken die de arme ons voorhoudt. Ze is activerend, omdat ze de arme – in onze onthouding – voortdurend oproept zichzelf te tonen, de confrontatie met het eigen verleden aan te gaan, verantwoordelijkheid te nemen voor de eigen psychologische armoedebestrijding.

1. De plicht 'vrij' te zijn

Sinds ongeveer de jaren '60-'70 van de 20^e eeuw beleeft de Westerse samenleving een grondige transformatie (Devos, 2010, p. 235). Vanuit verschillende onderzoeksbenaderingen worden die veranderingen op verschillende manieren beschreven:

- de verschuiving van een industriële naar een postindustriële kennis- en dienstensamenleving (bijvoorbeeld Bell, 1973); van fordisme naar postfordisme, van een kapitalisme van de massaproductie naar het kapitalisme van de markt gericht op individuele keuzes, smaken en voorkeuren van de consument, van 'bandwerk' naar permanente innovatie en flexibiliteit (zie bijvoorbeeld Devos, 2010, pp. 235-242).
- globalisering en lokalisering en de gevolgen voor de multiculturele samenleving (bijvoorbeeld de Ruijter, 2002).
- de overgang van een verzorgingsstaat (met zijn sociale verzekering) naar een activerende welvaartstaat (bijvoorbeeld Rosanvallon, 1995).
- het verminderde belang van de natiestaat ten voordele van supranationale organismen en transnationale bedrijven (bijvoorbeeld Hardt & Negri, 2004).
- de overgang van disciplinemaatschappijen naar de opkomst van de controlemaatschappij. (Deleuze, 1992).

Wat de verschillende analyses met elkaar gemeen hebben, is de aandacht die ze vragen voor de gevolgen van de verschuivingen in het kapitalistische model voor de rol van de natiestaat, voor onderlinge werkrelaties, voor de toenemende diversiteit en uiteindelijk voor onze eigen identiteit als (potentiële) werknemer, als (potentiële) consument, als burger, of als individu dat een armoederisico loopt.

De bestuurlijkheidstudies analyseren deze (en eerdere historische) verschuivingen vanuit het oogpunt van 'bestuurskunst': de studie van de georganiseerde praktijken die ons doen en laten, ons gedrag, ons denken, onze gevoelens en attitudes aansturen en waarmee we ons zelf 'besturen'.

De verschuiving die binnen deze studies centraal gesteld wordt, is de verschuiving van de liberale verzorgingsstaat ('liberaal' in de betekenis van de bestuurskunst die in hoofdstuk 2 aan bod kwam) naar het regime/de regimes van het *geavanceerde liberalisme* (Dean, 2007; Foucault & Sennelart, 2004; Gordon, 1991; Masschelein & Simons, 2003a, 2003b; Rose, 1993, 1996b, 2008).

Het tweede hoofdstuk sloot af met de typering van armoede in de 19^e eeuw als een moreel en sociaal probleem binnen de liberale bestuurskunst. Binnen het geavanceerde liberalisme verandert het statuut van zowel het 'morele' als het 'sociale'. De domeinen van interventie die eind 19^e eeuw in de filantropie gevat werden als een 'moreel' probleem (individuele verantwoordelijkheid,

zelfdiscipline), verschijnen vandaag eerder als een ‘psychologisch’ probleem (de verantwoordelijkheid nemen voor het activeren van het eigen psychologisch kapitaal). Ook het statuut van het ‘sociale’ is grondig veranderd. Binnen de liberale bestuurskunst werd de ‘samenleving’ geconstrueerd als een zelfstandig domein onafhankelijk van het domein van de ‘economie’. Binnen het geavanceerde liberalisme schuiven beide domeinen in die mate over elkaar dat hun onderscheid vervaagt (Rose, 1996a, 2008). Armoede als probleem vraagt ook binnen het geavanceerde liberalisme voortdurende aandacht van de overheid, maar de overheid is niet langer de instantie die bestuurt uit naam van het sociale: het wordt een instantie die processen faciliteert die verzekeren dat andere ‘sociale’ actoren zichzelf besturen in de gewenste richting (*‘governing from a distance’*).

1.1. Geavanceerd liberalisme

Zoals andere vormen van bestuurskunst is ook het geavanceerde liberalisme geen specifieke ideologie of een alles overheersend regime.⁶⁶ Het is een assemblage van noties, uitgangspunten en praktijken van een diverse herkomst die samenkomen in een nieuwe configuratie. In de kern van de *rationaliteit* van dit regime staat de afwijzing van bevoogdende, bureaucratische en paternalistische aspecten van de verzorgingsstaat en de creatie van een specifiek type ‘vrijheid’: de vrijheid die de competitie van de markt bevordert en die ons in staat stelt als consument, cliënt en producent onze eigen (levens)keuzes te maken en op een berekende manier te investeren in onszelf (en bij uitbreiding onze directe naasten). In de liberale bestuurskunst is vrijheid a priori gegeven en komt besturen neer op de gepaste manier onze oorspronkelijke vrijheid te beschermen. In het geavanceerde liberalisme is vrijheid een artefact (Dean, 2007, p. 156). Het geavanceerd liberalisme is een bestuurskunst die vrijheid *creëert*, of beter gezegd: die de condities schept waarbinnen de specifieke vrijheid tot stand komt, nodig voor de concurrentiële marktrelaties. De creatie van ‘vrijheid’ gaat onvermijdelijk gepaard met processen van subjectivering: we worden aangestuurd om individuen te worden die zichzelf kunnen besturen (*government of self-government*), ondernemende burgers die zelf verantwoordelijk worden voor hun eigen welzijn door zich actief en ondernemend te positioneren binnen de (markt)omgeving.⁶⁷

⁶⁶ Het is correcter om over verschillende regimes (meervoud) van geavanceerd liberalisme te spreken. Bovendien blijven ook elementen uit de oude welvaartstaat nog steeds een rol spelen: in onze hedendaagse ervaring van armoedebestrijding legitimeren we bijvoorbeeld het belang van het perspectief van de arme of de noodzaak aan activering door ze af te zetten tegen negatieve kenmerken van de oudere passieve verzorgingsstaat. Of nog: de activering van langdurig werklozen (een strategie van het geavanceerd liberalisme) kan gelegitimeerd worden vanuit de wens om onze sociale zekerheid (een basiselement uit de ‘passieve’ verzorgingsstaat) veilig te stellen of vanuit de hoop de onderlinge solidariteit terug te versterken.

⁶⁷ In zijn lezingen aan de Collège de France in 1978-1979 gaat Foucault (Foucault & Sennelart, 2004) uitvoerig in op de nuances tussen neo-liberale scholen in Duitsland (de *Ordoliberalen*), Oostenrijk (Hayek) en de Verenigde Staten (de Chicago school). (zie ook Dean, 2007, pp. 55-59 en 155-159; Peters, 2007; Tribe, 2009) De verschillende versies van het neoliberalisme hebben met elkaar gemeen dat ze (de creatie van) ‘vrijheid’ centraal stellen, maar hebben belangrijke nuances wanneer het gaat over het statuut van die ‘vrijheid’. In de heropbouw van Duitsland na W.O. II legden de

Ervaring aan de grens

Neo-liberalism introduces an idea of freedom that places greater responsibility on individuals. Under neo-liberalism, the state has less direct power and a highly qualified, flexible workforce is seen as security in a competitive global market. There is a focus on raising, and investing in, people skills, qualifications and credentials to compete in a global economy. The shift from liberalism to neo-liberalism marks a shift in subject position for the individual; from the one who acts out of self-interest and is relatively detached from the state, to one who, although still acting in self-interest is *created* by the state and is continually encouraged to be perpetually responsive. (Dunne, 2009, p. 45)

In de creatie van vrijheid wordt een assemblage van specifieke *technologieën* gebruikt: een combinatie van 'technologieën die *agency* of *actorschap* bevorderen' en 'technologieën die *performantie* bevorderen' (Dean, 2007, p. 167). Om dat actorschap te bevorderen maakt het geavanceerde liberalisme gebruik van technologieën zoals participatieve technieken, van empowerment en interactieve bestuursstijlen of van procedures die inspraak en representatie moeten garanderen (Idem, p. 168). Het zijn technologieën die het regime gedeeltelijk ontleent aan de progressieve en culturele 'tegenbewegingen' uit de jaren '60 en '70 die ons wilden bevrijden uit condities van heteronomie en paternalisme. Maar de vrijheid van het geavanceerde liberalisme veronderstelt een ander soort autonome zelfbepaling dan de vrijheid die deze bewegingen voor ogen stond. De geavanceerde bestuurskunst bestaat uit het creëren van die condities die ervoor zorgen dat dit 'vrije subject' tot stand kan komen. Vrijheid heeft haar prijs en de prijs die we moeten betalen neemt de vorm aan van een continue controle die onder meer tot stand komt via de technologieën van performantie.

The exercise of authority presupposes the existence of a free subject of need, desire, rights, interests and choice. However its subjection is also a condition of freedom: in order to act freely, the subject must first be shaped, guided and moulded into one capable of responsibly exercising the freedom through systems of domination. (...) Advanced liberal practices of rule are 'practices of liberty' in the sense that they continually associate and dissociate subjection and subjectification, domination and the fabrication of subjectivities. On the one hand they contract, consult, negotiate, create

Ordoliberalen (naar het tijdschrift *Ordo*) een sterke nadruk op een institutioneel en juridisch kader (het Rijnlandmodel) dat de condities moest scheppen om een competitieve markteconomie vorm te geven. 'Vrijheid' en de 'vrije markt' liggen hier in elkaars verlengde, of beter gezegd, impliceren elkaar. De overheid heeft de taak om zowel de vrije markt te garanderen als de condities te scheppen waarin een subject vorm krijgt dat zich op de gepaste manier op die markt begeeft. Voor de Ordoliberalen is de 'markt' geen 'natuurlijk' gegeven (zoals in het klassieke liberalisme) maar iets dat georganiseerd en ondersteund moet worden door een juridisch, institutioneel en cultureel kader. De *Chicagoschool of economics* (met o.a. Milton Friedman en Gary Becker), die meestal geassocieerd wordt met de neoliberale ideologie volgt een tegengestelde richting: binnen deze strekking leidt het type overheidsinterventie dat de Ordoliberalen voorstonden net onvermijdelijk tot het blokkeren van de markt. Het vertrouwen in de markt is zo groot dat ze ervoor pleiten de marktmechanismen uit te breiden naar zoveel mogelijk domeinen van het menselijk leven. 'Economic rationality then can be used to analyse all aspects of human behaviour and provide guidelines for policy.' (Dean, 2007, p. 57) De *Oostenrijkse school*, of meer specifiek Hayek, vormt een soort tussenpositie. Hayek is het eens met de Ordoliberalen over de noodzaak om via politieke en wettelijke maatregelen de mechanismen van de markt veilig te stellen. Maar in tegenstelling tot de Ordoliberalen vindt hij dat deze maatregelen van die aard moeten zijn dat ze overheidsinterventie zoveel mogelijk moeten beperken. Hayek introduceert de gedachte dat 'vrijheid' geen 'natuurlijk' gegeven is (zoals in het klassieke liberalisme), maar ook niet vorm kan krijgen op basis van overheidsbeleid (zoals de Ordoliberalen veronderstellen). Vrijheid vloeit volgens hem voort uit een culturele evolutie, een voortschrijdend leerproces dat niet plaats vindt binnen rationeel geconstrueerde instituties, maar binnen de 'spontane sociale orde' zoals bijvoorbeeld de markt of het gezinsleven. (Dean, 2007, pp. 156-167)

partnerships, even empower and activate forms of agency, liberty, and the choices of individuals, consumers, professionals, households, neighbourhoods and communities. On the other, they set norms, standards, benchmarks, performance indicators, quality controls and best practice standards to monitor, to measure and to render calculable the performance of these various agencies. (Dean, 2007, p. 165)

1.2. De 'economisering van het sociale'

Het bestuur in naam van het sociale (zie hoofdstuk 2) werd in de tweede helft van de 20^e eeuw vanuit minstens twee heel verschillende hoeken onder vuur genomen.

- De sociale verzorgingsstaat staat vrijheid in de weg, vinden de neoliberale ideologieën. Ze is zelfs contraproductief: teveel overheid vernietigt niet alleen vrijheid, maar ook het sociale weefsel. (Masschelein & Simons, 2003b, p. 34). *'There is no such thing as society'*, riep Margaret Thatcher in een interview in 1987 uit, *'there are individual men and women, and there are families'*. De sociale staat heeft van 'solidariteit' en 'sociale relaties' een abstractie gemaakt, een concept dat mensen in staat stelt individuele verantwoordelijkheid af te wentelen. De 'terugtrekking van de staat' heeft o.a. de bedoeling om het sociale weefsel als een *'living structure of individuals, families, neighbours and voluntary associations'* (opnieuw Thatcher, nu in 1993) in leven te houden (Dean, 2007, pp. 151-152). We moeten de sociale organisatie bovendien begrijpen vanuit het principe van de concurrentie, we moeten m.a.w. het sociale domein herdenken volgens de principes van het economische domein. Een sociale politiek moet zich richten naar concurrentieverhoudingen, een principe dat geschaad wordt door de sociale verzorgingsstaat die concurrentie in de weg staat. (Masschelein & Simons, 2003b, pp. 34-35)
- Zoals hier al eerder werd vermeld is het geavanceerde liberalisme erin geslaagd ook de kritieken vanuit een heel andere hoek te integreren, namelijk kritieken vanuit culturele en politieke bewegingen die in verzet kwamen tegen paternalistische, afhankelijk makende dimensies van de sociale staat en de almacht van de deskundigen daarbinnen.⁶⁸ De opvatting dat we onze vrijheid in praktijk kunnen brengen via zelfrealisatie en zelfontplooiing, m.a.w. in een vorm van zelfbestuur, is een onderdeel geworden van het geavanceerde liberalisme (Idem, p. 35-36).

⁶⁸ Masschelein & Simons verwijzen naar het werk van Rogers, Gordon en Freire als voorbeelden van vertogen over en praktijken die 'zelfontwikkeling, zelfactualisering en de mogelijkheid om zelf (als persoon of collectief) vorm te geven aan het leven' centraal stellen. (2003b, p. 35) Cruikshank (1999) gaat uitgebreid in op programma's van samenlevingsopbouw in de Verenigde Staten uit de jaren '70 als een reactie op een paternalistische, bureaucratische en controlerende staat. Dean noemt ook de invloed van de receptie van het werk van Illich of de feministische kritieken op een geneeskunde die door mannen gedomineerd werd uit dezelfde tijdsperiode. In ons eigen taalgebied is, vooral het werk van Achterhuis (1984) invloedrijk geweest. Het gaat hier niet over wat elk van deze auteurs geschreven of bedoeld hebben, maar wel hoe elementen van hun werk uitdrukking hebben gegeven aan een nieuwe collectieve ervaring en hoe zich dat versmolten heeft met elementen uit neo-liberale ideologieën tot een 'derde weg'.

Ervaring aan de grens

Verschillende vormen van geavanceerd liberalisme hebben met elkaar gemeen dat ze zichzelf niet langer opvatten als een bestuur dat zich verhoudt tot de 'samenleving' als een grens van interventie en als een quasi zelfstandige entiteit. Wat voorheen gevat werd onder het min of meer zelfstandige domein van het 'sociale' wordt nu ingeschreven in de logica van de marktprincipes. 'If the market is the embodiment of rules of conduct that guarantee freedom, then the reconfiguration of the social must take the form of markets.' (Dean, 2007, p. 172)

This style of neo-liberalism ceases to be a government of society in that it no longer conceives its task in terms of a division between state and society or of a public sector opposed to a private one. The ideal here is to bridge these older divisions so that the structures and values of the market are folded back onto what were formerly areas of public provision and to reconfigure the latter as a series of quasi-markets in services and expertise. The market has ceased to be a kind of 'fenced-off natural reserve' kept at arm's length from the sphere of public service; instead, the contrivance of markets becomes the technical means for the reformation of all kind of provision. To be sure, the point of doing so is to prevent excessive government by ensuring the most efficient use of resources. But it is also, and perhaps more importantly, to reform institutional and individual conduct so that both come to embody the values and orientations of the market, expressed in notions of the enterprise and the consumer. (Dean, 2007, pp. 171-172)

Het onderscheid tussen het 'sociale' en het 'economische', één van de fundamenteën van de liberale bestuurskunst (met de verzorgingsstaat als één van haar verschijningsvormen), vervaagt binnen het geavanceerde liberalisme. Aanduidingen daarvan in onze hedendaagse ervaring zijn legio.

Een 'duurzame economische groei' staat niet alleen garant voor 'meer en betere banen', maar ook voor 'een hechtere sociale samenhang' (Commissie van de Europese Gemeenschappen, 2005). Een structurele oplossing voor het armoedeprobleem wordt gevonden in de ambitie 'de meest concurrerende en dynamische kenniseconomie van de wereld' te worden (Raad van de Europese Unie, 2000, p. 2).

De verwevenheid tussen sociale en economische doelstellingen komt ook tot uiting in noties als het 'sociaal kapitaal', 'sociaal economische raad' of ons 'sociaal economische status' als een basisaanduiding over de positie van mensen.

Het Itinera Institute presenteert zich als 'denktank voor duurzame economische groei en sociale bescherming'. Het bepleit 'meer menselijk kapitaal voor meer sociale mobiliteit en minder armoede'.

Economische en sociale doelstellingen overlappen elkaar of vallen zodanig samen dat het onderscheid tussen wat sociaal is (sociale cohesie realiseren, collectief welzijn realiseren, ...) en wat 'economisch' is (de meest concurrerende kenniseconomie van de wereld worden) zijn betekenis verliest.

Volledig benutten van het potentieel van de maatschappij waarin alles draait om kennis en nieuwe informatie- en communicatietechnologieën en erop toezien dat niemand erbuiten blijft. (Raad van de Europese Unie, 2000, p. 8)

Het Vlaanderen in Actie project (ViA) (Vlaamse overheid, 2008) heeft de ambitie Vlaanderen tegen 2020 naar de top 5 van Europa te leiden (Lieten, 2010, p. 12), waarbij de top 5 wordt uitgedrukt in economische termen (het Bruto Binnenlands Product). 'In de rangschikking van Europese regio's doet Vlaanderen het vandaag niet slecht, maar ook niet schitterend. In BBP (Bruto Binnenlands Product) uitgedrukt, staan we op de 33ste plaats van 131 Europese regio's. Dat moet beter. De uitdagingen voor de toekomst op het gebied van demografie, globalisering en milieu zijn immers enorm.' (Vlaamse overheid, 2008) ViA wordt tegelijkertijd gepresenteerd als een sociaal project, een project dat werk zal maken van een 'warme samenleving', een samenleving waarin ook armoede de wereld uit moet.

Masschelein & Simons (2003b, p. 36, 2007, p. 411) beschrijven - in navolging van Lemke - deze evolutie treffend als de '*economisering van het sociale*'. Het 'economische' is niet langer -zoals in de liberale bestuurskunst- 'een vast omlind en relatief onafhankelijk deel van het bestaan, maar omvat principieel alle vormen van menselijk handelen. *Elke* vorm van zelfsturing en bestuur dient zich te verantwoorden tegenover de marktomgeving' (Masschelein & Simons, 2003b, p. 37). Ook het 'sociale' verschijnt tegen een globale horizon van 'ondernemerschap'.

Under neo-liberal discourse, enterprise becomes the condition for individual freedom and self-actualisation and also guarantees economic growth and social welfare. (...) the economic and the notion of enterprise now permeates all forms of conduct; from the conduct of organisations hitherto seen as non-economic, to the conduct of government, to the conduct of individuals themselves. Put differently, the economic pervades the social and the individual; social and personal relations may be seen as calculable transactions. (Dunne, 2009, p. 45)

'Ondernemerschap' verwijst niet alleen naar 'het gebruik van schaarse middelen om een goed te produceren dat tegemoet komt aan bepaalde behoeften en bepaalde opbrengsten genereert' (Masschelein & Simons, 2007, p. 409), maar ook naar een bepaalde attitude, een alertheid om kansen waar te nemen die zich in de marktomgeving voordoen. Individuen worden binnen dit regime opgeroepen zelf verantwoordelijkheid te dragen voor het beheer of de productie van het eigen welzijn op de 'markt van welzijn en geluk'. In de nieuwe assemblage verschijnt de figuur van het '*ondernemende zelf*' of de '*ondernemende burger*' (Foucault, Ewald, Sennelart, & Fontana, 2004, p. 232; Gordon, 1991; Masschelein & Simons, 2003b, p. 44; Rose, 1996c, pp. 150-168, 2008, pp. 164-165; Simons & Masschelein, 2006, pp. 296-297) - , niet als een feitelijk empirisch, antropologisch of economisch gegeven (Masschelein & Simons, 2007, p. 411) maar als een *oproep* om onszelf op een bepaalde manier te besturen, een oproep die ook in de armoedebestrijding weerklinkt (maar daar een eigen vorm aanneemt). Ook ondernemerschap vereist bepaalde sociale relaties (in de terminologie die in het vierde hoofdstuk aan bod kwam: ondernemerschap vereist bindingen). Maar die 'relaties met vrienden en geliefden, de vertrouwensrelaties en collegiale netwerken

Ervaring aan de grens

worden beschouwd als resultaat van investeringen en als nuttig voor de productie van persoonlijk geluk, van sociale effectiviteit en van nationale welvaart' (Masschelein & Simons, 2003b, p. 26). Het 'sociale' verschijnt als 'een correlaat van het ondernemerschap, als de resultante van een berekende keuze of investering, of ook als de aanwezigheid van een historisch gegroeide stock aan normen, waarden en omgangsvormen.' (Masschelein & Simons, 2003a, p. 99). Ook de term 'samenleving' is nog lang niet uit onze woordenschat verdwenen, maar haar betekenis is grondig veranderd. De 'sociale' dimensie van het samenleven die in het model van de verzorgingsstaat werd verwacht van de 'samenleving' als een abstracte gemeenschap van vreemden waarvan onderlinge solidariteit wordt verwacht, verschuift naar 'gemeenschappen' of 'netwerken' (die we ook zoveel mogelijk moeten uitbreiden) van min of meer bekenden of '*a living structure of individuals, families, neighbours and voluntary associations*' (Dean, 2007, p. 165; Masschelein & Simons, 2003b, p. 44; Rose, 1996a).

De kenmerken van een gemeenschap, zoals bijvoorbeeld een vertrouwensrelatie of gedeelde waarden, fungeren als een soort van waardevol sociaal kapitaal dat voortdurend investering behoeft. Precies in deze investering drukt men telkens opnieuw de loyaliteit ten opzichte van de gemeenschap uit. Verder typeert het ondernemerschap zich niet enkel als een wijze van zich gedragen als lid van een gemeenschap, maar ook als wijze van zich gedragen van de gemeenschap zelf. De ondernemende gemeenschap maakt een keuze en investeert in zichzelf, positioneert zich duidelijk ten opzichte van een omgeving, formuleert doelstellingen en tracht die te bereiken. (Masschelein & Simons, 2003b, pp. 46-47)

In de verschuivingen van betekenissen van het 'sociale' en het 'economische' krijgen ook de noties 'sociaal beleid', 'sociale politiek' en hun instrumenten nieuwe betekenissen, waarin de creatie van 'vrijheid' centraal staat: enerzijds de 'vrijheid' van actoren die zich inzetten voor sociale doelstellingen door een toenemende 'deregulering', 'decentralisatie' en 'responsabilisering', anderzijds de 'vrijheid' van wat nu 'cliënten' wordt genoemd die kritische consumenten worden op de markt van welzijn en geluk.

With the new regime, multiple agencies seek to put our actions into play so that they might be acted upon and rendered calculable and comparable, and so that we might optimize our capacities for performance as various types of persons and aggregations. Here the 'social' and its agencies (social workers, nurses, counsellors, community bodies, government departments, educational authorities, even social movements and support groups) become our partners and facilitators, as well as being tutors in the multiple forms of risk. The 'social' is no longer the diverse sector that is subject to the ineluctable logic of bureaucratic rationalization under the aegis of the welfare state. Rather, the social is reconfigured as a series of 'quasi-markets' in the provision of services and expertise by a range of publicly funded, non-profit and private for-profit, organizations and bodies'. (Dean, 2007, p. 173)

1.3. Besturen doorheen vrijheid

Het 'beleid' werpt zich niet (langer) op als de centrale actor die via haar interventies en eigen instituties zelf direct invloed uitoefent op ons dagelijks leven, maar eerder getypeerd moet worden als *'governing at a distance'* (Rose & Miller, 1992, p. 173). De overheid is niet langer een instantie die dirigeert of dicteert, maar één van de partners met een specifieke taak. Ze faciliteert, sensibiliseert en stimuleert zoveel mogelijk actoren, inclusief haar eigen overheidsapparaat, om vanuit hun eigen vrijheid hun verantwoordelijkheid op te nemen. De hedendaagse bestuurskunst wordt soms omschreven als een 'terugtrekkende overheid', maar dat betekent niet dat er minder intens bestuurd zou worden. Het betekent wel dat de aard en de inzet van het bestuur wijzigt. 'The neo-liberal regimes have rolled back the boundaries of the welfare state, not to remove power but to entrench it further, at the level of the individual' (Dunne, 2009, p. 45).

In het geavanceerd liberalisme moet 'vrijheid' vormgegeven worden doorheen vrijheidspraktijken die door de overheid geïnitieerd, gestimuleerd of ondersteund worden. Het hedendaagse bestuurlijke regime bestuurt doorheen vrijheid, maar geeft die vrijheid tegelijkertijd ook vorm.

Haar impact dankt het nieuwe bestel niet het minst aan haar tegelijk alomvattende en vooral semidemocratische karakter. Want het bestuurlijke regiem heeft het beste met ons allen voor: het wil kansen bieden en emanciperen, het luistert onophoudelijk en gaat gedurig in gesprek of overleg, het staat welwillend tegenover voorstellen tot verbetering of optimalisering, en het voert de idealen van gelijkheid en zelfontplooiing hoog in het vaandel, (...). Van dwang is kortom geen sprake, we worden integendeel uitgenodigd tot constructieve coöperatie en informele samenwerking bij het bereiken van doelstellingen waar men moeilijk wat kan tegenin brengen. Ook het nieuwe bestel regelt en verordent, deels nadrukkelijk maar tegelijk impliciet. Het maakt problemen zichtbaar, bespreekbaar en behandelbaar binnen vertogen en beleidskaders die zélf echter niet meteen ter discussie kunnen staan. Het geeft zo ook altijd aan hoe we met onszelf en anderen moeten omgaan, bijvoorbeeld als verantwoordelijke burgers die mééstappen in de logica die politiek verengt tot 'goed bestuur'. Politiek is besturen, en de algemene verwachting van het bestuurlijke regiem is dat we direct of indirect mee besturen. (Laermans, 2008, p. 4)

In de hedendaagse ervaring van armoede duiken verschillende noties en praktijken op waarin het geavanceerde liberalisme tegelijkertijd een beroep doet op onze 'vrijheid' en deze tegelijkertijd mee vorm geeft: de nadruk op 'interactief beleid' (Dierckx, 2004a, 2004b), de oproep tot 'participatie' van armen, de zoektocht naar vormen van activering die tegemoet komen aan de noden en behoeften van armen zelf, de nadruk op 'dialogoog' met de armen of 'empowerment' als een vorm van praktijk die armen tegelijkertijd 'bevrijdt' én hen een bepaald model van 'vrijheid' voorschrijft.

In de vorige twee hoofdstukken werd een overkoepelende horizon geschetst waarbinnen een brede waaier aan praktijken en opvattingen haar plaats vindt. In dit geval is het besturen via

Ervaring aan de grens

‘vrijheidspraktijken’ en een discours dat de nadruk legt op decentralisatie, contextgericht sturen en interactief beleid niet zozeer een ‘realiteit’, maar veel meer een gedeelde droom (met vele variaties) voor wie zich binnen de horizon van het geavanceerd liberalisme voortbeweegt. Net de terugkerende klacht over het (nog) niet gerealiseerd zijn van ‘onze’ vrijheid (“de ‘werkelijke’ participatie moet nog beginnen – onze beleidscultuur veranderen is een werk van lange adem”) wijst op de gedeelde ervaring waarbinnen het erg moeilijk is om zich aan de drang naar ‘vrijheid’ te ontworstelen. Illustratief is ook een recente publicatie van de Verenigde Verenigingen, een samenwerkingsverband dat zich opwerpt als de spreekbuis van het middenveld, waarin 12 sleutelfiguren (beleidmakers, beleidsuitvoerders, personen uit het middenveld) bevraagd werden over hun positie ten aanzien van de huidige Vlaamse beleidscultuur. De inleiding vat samen.

Ondanks vele pogingen en goede wil, zijn transparante besluitvormingsprocessen, goede regelgeving, beleidsparticipatie en vlotte samenwerking tussen beleid en middenveld nog veeleer uitzondering dan regel. (...) Het middenveld bekritiseert de politiek, de politiek wantrouwt het middenveld en de administratie probeert zich tussen beide te wringen. Op het eerste gezicht lijkt het een kakofonie van botsende meningen en tegengestelde belangen. Toch lijkt op drie punten een opvallende eensgezindheid te bestaan. Zo zijn de meeste betrokkenen het er over eens wat een beleidscultuur moet omvatten: transparantie, een zekere efficiëntie, het vermogen op lange termijn te denken, dialoog en participatie. (Liesbeth Van Impe in Verhaeghe, 2011, pp. 4-5)

Continue (zelf)observatie is de manier bij uitstek om onze vrijheid vorm te geven.

Waar vrijheid ook opduikt (en deregulering en decentralisering zijn hier een voorbeeld van), telkens is er sprake van observatie, audit, kwaliteitsmanagement, controle, regulering door normen. Het gaat met andere woorden om een ondernemende vrijheid, die ons tegelijkertijd inschakelt in een continuüm van acceptabele vormen van zelfbestuur (in financieel, pedagogisch, economisch opzicht). (Masschelein & Simons, 2003b, p. 38)

De toekenning van autonomie via ‘technologieën die agency bevorderen’ gaat hand in hand met ‘technologieën van performantie’ (Dean, 2007, pp. 167-170). De overheid zegt ons niet langer ‘hoe’ we iets moeten doen, maar eist in de plaats daarvan dat elk van de betrokken actoren voortdurend situatieanalyses maakt, outputindicatoren formuleert, zijn *unique selling proposition* bepaalt in missieverklaringen, zichzelf vergelijkbaar maakt en de eigen effectiviteit en efficiëntie aantoonst in de concurrentie om convenanten, tenders of reguliere subsidies. We leven in een ‘audit society’, suggereert Michael Power (geciteerd in Dean, 2007, p. 169; Rose, 2008, pp. 154-155), een samenleving die enerzijds de nadruk legt op de ‘vrijheid’ van al haar actoren, maar anderzijds van die actoren vraagt zichzelf te onderwerpen aan een voortdurend proces van audit als een vorm van (zelf)controle die onze ‘vrijheid’ tegelijkertijd op een zeer specifieke manier vorm geeft.

De basispremissie is van een bedrieglijke eenvoud: wie [armen,] allochtonen of vrouwen meer kansen wil bieden, moet een haalbaar beleid uitstippelen voor de korte en de middellange termijn. We

dromen dus niet langer van structurele hervormingen maar gaan meteen aan de slag. We lijnen liefst meetbare doelstellingen en mijlpalen af, en we formuleren wegen om die te halen. Vervolgens worden er middelen vrijgemaakt, in de vorm van geld, regels, menskracht... We werken kortom gericht en planmatig, en we bewaken via audits en andere evaluatietechnieken de efficiëntie van het geregisseerde beleid. Dat berust dus op een driedubbele vertaalslag. Het nastrevenswaardige wordt gereduceerd tot het thans haalbare, dat haalbare staat gelijk met wat bestuursmatig kán, en dat kunnen dient liefst permanent te worden geobserveerd met het oog op snelle bijsturing. Het is inderdaad de logica van het zichzelf observerende performante bestuur of management in zowel de publieke als de private sfeer. Dit bestuur heeft geen boodschap aan de postmoderne lessen over de immanente grenzen van ieder instrumenteel handelen. Het pareert ze op een praktische manier, met een ándere wijze van administreren dan voorheen die nog het best wordt gevat door de slagzin 'gesuperviseerde zelfsturing via contextsturing'. 'Verlicht' bestuur of management komt niet langer direct tussen, maar legt op basis van de nagestreefde doelen een context vast van regels en middelen waarbinnen andere actoren zich letterlijk kunnen inschrijven. Zij hebben de vrijheid om binnen het uitgetekende kader zélf in een dossieraanvraag te zeggen hoe ze in de eigen sector, instelling of afdeling willen bijdragen tot de beoogde doelen. Na beoordeling en advisering volgen eventueel middelen, en ook supervisie. (Laermans, 2008, p. 3, mijn toevoeging tussen vierkante haakjes)

Ook overheidsinstanties zelf onderwerpen zich aan het hedendaagse bestuursregime⁶⁹ en aan de *'technologieën van performantie'*. De reorganisatie van de administratie in 'zelfstandige agentschappen (in naam van een 'Beter Bestuurlijk Beleid') heeft onder andere als doel een dynamische, reflexieve en flexibele dienstverlening te garanderen.

Dit decreet wil een ruimte ontwikkelen waarbinnen de continue veranderingen, eigen aan een dynamisch participatiebeleid, probleemloos kunnen worden ondervangen. Het doel is een beleid dat de ontwikkelingsmogelijkheden en dimensies van de verschillende organisatievormen en van het landschap centraal stelt. Het systeem moet met andere woorden reflexief, flexibel en complex zijn, zich voortdurend opnieuw kunnen herdenken, zonder dat dit meteen een wijziging van een decreet inhoudt. (Memorie van toelichting bij het participatiedecreet, Vlaams Parlement, 2007)

Een belangrijk deel van de aanbevelingen van Dierckx gaat daarover: het armoedebeleid kan beter 'gepromoot' worden. (...). Uiteraard geeft ze in haar onderzoek aan hoe integraliteit wel kan werken, onder meer door armoedebeleid in handen te geven van een proactieve, flexibele beleidsorganisatie. De klassieke categoriale, sectorale en territoriale strategieën moeten elkaar meer inspireren. Eigenlijk pleit Dierckx voor een armoedebeleid dat de werkelijkheid nauw volgt. En om dat te bereiken moet een hedendaagse beleidsorganisatie zich bekwamen in wendbaarheid. (Polis, 2007, p. 35)

Structurele armoedebestrijding vraagt een wendbaar beleid dat 'de werkelijkheid volgt' en proactief alle nodige actoren aanstuurt en coördineert. Zo een beleid wordt gegarandeerd door een overheid die permanent in overleg gaat op basis van een continue monitoring van het zichtbare en onzichtbare.

⁶⁹ Dean spreekt in dit verband over de 'governmentalization of the government': 'the government through processes is itself being redefined by a government of government or a 'reflexive government'' (2007, p. 176).

Ervaring aan de grens

Het Europees beleid m.b.t. armoedebestrijding is in dit verband een goed voorbeeld van besturen doorheen vrijheid en performantie. Strikt genomen heeft de Europese Unie geen beleid van armoedebestrijding, haar beleidsactiviteiten op dat vlak worden gecoördineerd binnen het beleidsdomein 'werkgelegenheid en sociale zaken'. Ook sinds het Verdrag van Lissabon (2010) dat de 'sociale' dimensie van de Europese Unie versterkt zou hebben, is de rechtstreekse bevoegdheid van Europa in 'sociale zaken' relatief beperkt en zijn het nog steeds de lidstaten die via nationale of regionale wetgeving formele autonomie behouden. De Europese Unie definieert haar rol als richtinggevend en coördinerend. Haar strategie is de Open Methode van Coördinatie: 'een gezamenlijk proces van beleidsplanning, beoordeling, vergelijking en bijstelling, met het oog op de realisatie van gemeenschappelijk ontwikkelde doelstellingen. Het opzet is dat langs een proces van onderlinge evaluatie (*peer review*) alle lidstaten nationale ervaringen en beleidssuccessen kunnen delen, van elkaar kunnen leren en op deze manier hun nationale beleid kunnen verbeteren.' (De Boysse, 2004, p. 277)⁷⁰

The Open Method of Coordination (OMC) has developed significantly over the last decade and now covers EU cooperation in three main policy areas or 'strands': social inclusion (formally launched at the March 2000 Lisbon European Council as the OMC on poverty and social exclusion), pensions (launched in 2001) and health care and long-term care (2004). (...) Since 2006, the three social 'processes' that were progressively implemented under the OMC (one process for each strand) have been streamlined into one integrated 'Social OMC' built around 12 commonly agreed EU objectives (three for each main strand as well as three 'overarching' objectives which address horizontal issues that cut across them. (Frazer, Marlier, & Nicaise, 2010, pp. 16-17)

Wie aan structurele armoedebestrijding wil doen, wordt opgeroepen om zichzelf te activeren om in de eigen context na te gaan hoe de gezamenlijk afgesproken doelstellingen bereikt kunnen worden en om zichzelf voortdurend te blijven vergelijken met de successen van anderen, een permanente '*benchmarking*' om mee tot de top te behoren. Zichzelf vergelijken gebeurt bijvoorbeeld aan de hand van tweejaarlijkse nationale actieplannen (NAP's/incl) die ingediend worden bij de Europese Commissie die op haar beurt de plannen analyseert in een *Joint Report on Social Exclusion*. Zichzelf vergelijken gebeurt ook aan de hand van een gemeenschappelijk set van indicatoren. Het OMC is in dit opzicht bij uitstek een technologie van het geavanceerde liberalisme: het is 'vooral een methode om het in de lidstaten gevoerde beleid zichtbaar, bespreekbaar en vergelijkbaar te maken' (Goris, 2004, p. 17).

⁷⁰ De OCM is bovendien een strategie die erin slaagt het politieke spanningsveld te overstijgen waarbinnen de 'vrijmaking van de interne markt' in concurrentie treedt met de voorstanders van een 'sociaal Europa'.

Maar ook het Vlaamse armoededecreet (Belgisch Staatsblad, 11.VI.2003; Vlaams Parlement, Zitting 23 mei 2008) kan als een experiment beschouwd worden voor een logica van sturen doorheen vrijheid en performantie. Het decreet dringt aan op een 'inclusief beleid' dat moet leiden tot 'maatregelen in de diverse beleidsdomeinen' (art. 4), maar schetst daarvoor enkel een aantal brede uitgangspunten (naar analogie van de vele 'kaderdecreten' binnen verschillende beleidsdomeinen van de Vlaamse overheid): de redactie van een 'actieplan' waarin zo performant mogelijke doelstellingen en indicatoren worden opgenomen en de oprichting van een permanent armoedeoverleg.

Het strikte armoedebeleid op zich is immers zonder inhoud en onrechtstreeks. Het installeert enkel middelen, kanalen en instrumenten om op voor mensen die in armoede leven cruciale beleidsdomeinen te wegen en verschillende beleidsmaatregelen, vaak vertrekkende van een logica die niets met armoedebestrijding te maken heeft, op elkaar af te stemmen. (Goris, 2004, p. 16)

Het decreet schrijft verder voor dat ook de doelgroepen aan het beleid moeten kunnen participeren en installeert daarom 'verenigingen waar armen het woord nemen' en 'ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting' als werksoorten waarin technologieën die actorschap bevorderen centraal staan. Ik kom verder in dit hoofdstuk terug op het 'actorschap' dat van armen verwacht wordt, waarbij een directe link gelegd wordt tussen performantie en actorschap: als arme actorschap uitoefenen betekent leren zich performant op te stellen, zich letterlijk tonen, op een gepaste manier naar zichzelf en de eigen levenservaring kijken om een soort interne situatieanalyse maken en de eigen behoeften transparant te maken voor de buitenwereld, bij voorkeur in de vorm van adviezen die passen binnen de heersende beleidslogica en dus bruikbaar zijn voor de redactie van de Vlaamse actieplannen armoedebestrijding.

Tegelijkertijd vertonen het decreet en haar uitvoeringsbesluiten ook kenmerken van een ouder bestuursmodel waarbinnen de sociale welvaartstaat –uit naam van het sociale- ook zoveel mogelijk rechtstreeks wil bepalen wat binnen het werkveld gebeurt. Behalve uitvoerige procedures van verantwoording – in naam van de performantie – bepalen de uitvoeringsbesluiten bijvoorbeeld vrij uitdrukkelijk de opdrachten van de verenigingen waar armen het woord nemen en werden de werkingscriteria voor de verenigingen recent strenger (Department Volksgezondheid, 2012).

2. Schaduwzijden van een mobiliserend appèl

Deze schets in grove lijnen van het geavanceerde liberalisme plaats het appèl dat uitgaat van de hedendaagse armoedebestrijding in een ruimere lichtcirkel waardoor ook haar schaduwzijden en grenzen scherper en breder verschijnen.

2.1. De plicht tot insluiting

In hoofdstuk 2 werd beschreven hoe de ervaring van uitsluiting en insluiting samen ging met de 'uitvinding' of de 'ontdekking' van de 'armen' in het vroege christendom. Liefdadigheid werd daar beschreven als een uitdrukking van universele solidariteit, een manier om het gebod 'uw naasten te beminnen als weerspiegeling van de liefde voor God' tot uitdrukking te brengen en te getuigen van een universele eenheid tussen alle mensen op het niveau van de ziel. De spirituele en religieuze dimensie van deze 'universele solidariteit' is uit onze ervaring verdwenen, maar zoals Foucault overtuigend beschrijft, werden veel aspecten van de pastorale macht geseculariseerd en geïntegreerd in latere machtsvormen. Ook in onze hedendaagse ervaring wordt een appèl gedaan op een universele solidariteit die de vorm aanneemt van een beroep op een gezamenlijke humaniteit en die de taal gebruikt van de mensenrechten. Armen, zo schrijven en zeggen we vandaag, worden uitgesloten van de toegang tot het realiseren van hun sociale grondrechten. Terwijl onze ervaring een appèl doet op onze gemeenschappelijkheid – onze gemeenschappelijke humaniteit en mensenrechten – brengt ze paradoxaal genoeg en tegelijkertijd een duidelijke scheiding aan tussen diegenen die wel al lid zijn van die gemeenschappelijkheid en diegenen die daarvan worden uitgesloten. Onze ervaring van wat basiskenmerken zijn van 'gemeenschappelijkheid' zijn doorheen verschillende historische ervaringen van armoede veranderd, maar de basisstructuur is min of meer overeind gebleven: de aanduiding van een groep mensen aan de rand of buiten onze gemeenschappelijkheid en de wens hen in onze 'gemeenschappelijkheid' te integreren gekoppeld aan een afwijzing van diegenen die zich aan integratie onttrekken ('nuttige' versus 'onnuttige armen in de 17^e en 18^e eeuw', 'pauperisme' versus 'armoede' in de 19^e eeuw). Een element uit de basisstructuur die hierbij aansluit is de ambigue status van armoede als enerzijds een mogelijke bron van onrust, een mogelijke bedreiging voor de gevestigde orde, maar anderzijds een bron van welvaart voor de natie (17^e en 18^e eeuw) of het noodzakelijke 'reserveleger' van het industriële kapitalisme in de 19^e eeuw.

Het is niet moeilijk ook in onze hedendaagse ervaring van armoede de basisstructuur te herkennen die op verschillende manieren een 'wij' en 'zij' in het leven roept. Armen zijn zij die op meerdere terreinen van het leven uitgesloten worden en zich ophouden in de marges van de samenleving. Niet-armen zijn diegenen die wel aanspraak (kunnen) maken op hun basisrechten en 'volwaardig' lid zijn van de samenleving. De oproep dat 'iedereen mee moet' maakt enerzijds duidelijk dat armen de plicht hebben om zich te integreren en niet-armen de plicht om zich daarvoor open te stellen, maar trekt tegelijkertijd de scheiding tussen wie wel al 'mee' is en wie niet.⁷¹ Eén van de a priori's van onze hedendaagse armoedebestrijding luidt dat armen géén volwaardig lid zijn van onze

⁷¹ 'The explicit naming and identification of particular groups or individuals to demonstrate inclusion, functions both to locate or point out perceived difference and to naturalize perceived 'normalized' ways of being.' (Dunne, 2009, p. 52)

samenleving, hun burgerschap niet (kunnen) uitoefenen, dat ze niet (kunnen) participeren aan de samenleving. De metafoor van de kloof die armen van scheidt van de 'algemeen aanvaarde leefpatronen van de samenleving' versterkt het beeld van 'insiders' en 'outsiders', een beeld dat we moeten aanvullen met de these van de *missing link* die bovendien stelt dat 'insiders' en 'outsiders' elkaar bijzonder moeilijk kunnen begrijpen. We worden bovendien voortdurend opgeroepen om – in naam van een zorg op maat – ook binnen de groep armen zelf voortdurend verder te differentiëren, waarbij een beeld ontstaat van mensen die op verschillende afstanden wonen van de grens die hen van de samenleving scheidt. We worden opgeroepen om afstand te nemen van een deficitbenadering van armoede, maar tegelijkertijd worden armen voortdurend geportretteerd als personen die nog bijzonder veel moeten doen vooraleer we ze kunnen erkennen als mensen die voldoen aan de 'algemeen aanvaarde leefpatronen'. 'Armen in armoede missen vaardigheden, motivaties en leerervaringen die nodig zijn om gebruik te kunnen maken van een bepaalde voorziening of hulpverleningsvorm', armen 'hebben moeilijkheden de competenties te verwerven die noodzakelijk zijn voor een geslaagde levensvoering', armen moeten 'uit hun isolement komen' en 'uit de marge' komen (ook al ervaren ze dat als een 'vluchtheuvel'), 'armen moeten hun noden en betrachtingen op de tafel leggen', armen moeten hun bind-kracht (verder) ontwikkelen, armen moeten 'zich emanciperen van situaties waarin hun waardigheid als mens miskend wordt', armen 'moeten zich bevrijden van hun blokkades'. Armen zijn in onze hedendaagse ervaring personen die nog bijzonder veel moeten leren vooraleer ze toegang kunnen krijgen tot de 'structuren van de samenleving'. Maar ook zonder aanduiding van potentiële tekorten die armen aan hun kant van de kloof wél en niet-armen per definitie (want wonend aan de andere kant van de kloof) niet vertonen, worden armen opgeroepen zichzelf te definiëren als 'arme'. In naam van de participatie worden ze opgeroepen zichzelf als 'arme' bekend te maken, hun armoedeverleden op tafel te leggen, hun specifieke 'noden en betrachtingen' kenbaar te maken in de dialoog. In de 'dialoog' worden we opgeroepen elkaar als 'gelijkwaardig' te accepteren, maar alleen al de noodzaak van die oproep duidt op een ervaring van Verschil. De wereld van de arme is fundamenteel een andere wereld dan de onze.

In hoofdstuk 2 beschreef ik hoe binnen het regime waarin de biomacht tot stand kwam uitsluiting en insluiting elkaar in éénzelfde beweging ook kunnen versterken: armen werden letterlijk uit de samenleving gehaald (de Grote Opsluiting), maar werden in de tucht- en werkhuizen (instituten van insluiting) in de verwachting dat hun disciplinerende bij zou dragen tot een re-integratie in de samenleving. In onze hedendaagse ervaring van armoede lijkt die beweging zowat omgedraaid: was het rond de 17^e eeuw eenvoudig om armen te herkennen, dan roepen we ze nu op om zich kenbaar te maken en uit de marges van de samenleving tevoorschijn te komen. Het appèl vandaag is armen

Ervaring aan de grens

in de samenleving te halen, letterlijk de insluiting van hun eigen leefmilieu te verlaten⁷², te 'ontsnappen uit armoede' (te ontsnappen dus uit iets waarin men op- of ingesloten zit) om deel te nemen aan maatschappelijke voorzieningen die toegankelijk moeten zijn voor iedereen. Het lijkt weinig twijfel dat vormen van disciplinaire macht nog steeds bestaan, maar de strategie van het huidige bestuursregime is empowerment, een technologie die niet via het lichaam werkt, maar die rechtstreeks inwerkt op de ziel. Maar ook in onze hedendaagse ervaring van armoede sluit insluiting om verschillende redenen de uitsluiting niet uit. De 'insluiting' van armen bevestigt tegelijkertijd immers de 'uitsluiting' van diegenen die nog niet ingesloten zijn. Bovendien vertelt de hedendaagse ervaring ons dat insluiting slechts mogelijk zal zijn wanneer armen er ook in slagen hun gekwetste binnenkant minstens gedeeltelijk te verwerken, een proces dat tegelijkertijd nooit volledig afgesloten zal zijn.

Nu is een 'nooit afgesloten proces' ook een basiskenmerk voor de ondernemende houding die van elk van ons verwacht wordt binnen het geavanceerde liberalisme. Misschien is er ook een andere basisstructuur aan het werk dan de 'wij' en 'zij' structuur, een structuur waarin – alle kloofmetaforen ten spijt – net de nadruk wordt gelegd op vaardigheden en attitudes die van iedereen worden verwacht. Het is in dit verband relevant opnieuw te verwijzen naar onze bepaling van het aantal armen in onze samenleving. We meten niet wie effectief 'arm' is. Armoede als sociale uitsluiting blijkt bijzonder moeilijk te operationaliseren, 'armoede' lijkt een concept met zoveel (verschuivende) inhoud dat elke indicator van armoede per definitie tekort schiet. Wat gemeten wordt is een armoederisico op basis van de indicator inkomen, een indicator waarvan onze hedendaagse ervaring ons vertelt dat ze ruim onvoldoende is. De reconfiguratie van onze verhouding tot 'risico's' is een belangrijk thema in de bestuurlijkheidstudies (zie bijvoorbeeld Castel, 1991; Dean, 2007, pp. 176-197; Ewald, 1991; O'Malley, 1996) dat in het bestek van deze studie grotendeels onbesproken bleef. Binnen het model van de sociale verzorgingsstaat zijn de notie 'risico' en sociale ongelijkheid nauw met elkaar verbonden. De sociale welvaartstaat verzekert ons, bijvoorbeeld via de sociale zekerheid, tegen risico's die het individuele overstijgen. Risico's als armoede of tegenspoed worden m.a.w. begrepen vanuit sociale factoren. Masschelein & Simons beschrijven hoe 'risico' binnen het geavanceerde liberalisme een nieuwe betekenis krijgt, waardoor niet langer het probleem van sociale ongelijkheid centraal staat, maar wel dat van in- en uitsluiting. (2003b, pp. 40-48).

72 Uit een interview naar aanleiding van de verschijning van een onderzoek naar sociale mobiliteit bij generatiearmen (Thys, De Raedemaeker, & Vranken, 2004). 'Vraag: Wie uit armoede wil ontsnappen, moet zich dus tegen de familie en haar 'armoedecultuur' afzetten? Antwoord: "Dat is helaas bijna altijd het geval, ook al zou men het anders willen. De leefwijzen van een bemiddelde burger en van een arme blijken niet compatibel. Eenvoudigweg de dagordering is al anders. Wie een betere maatschappelijke positie wil behouden moet de banden met het eigen milieu doorsnijden. De kloof tussen de twee werelden is op dat punt heel duidelijk te zien.' De stelling van Vranken werd onmiddellijk sterk gecontesteerd door de verdedigers van het beroep van ervaringsdeskundige die betogen dat ervaringsdeskundigen net in voeling moeten blijven met hun milieu van herkomst.

De aanwezigheid van risico (op mislukking of verlies) is (...) de voorwaarde voor winst, en garandeert ook voortdurende innovatie, aanpassing en mobilisering van het ondernemende zelf. Risico wordt niet onmiddellijk begrepen als de kans dat zich problemen voordoen, maar precies als een kans in de positieve betekenis van het woord: het maakt ondernemerschap, innovatie, persoonlijke welzijn en economische groei mogelijk'. (Masschelein & Simons, 2003b, pp. 40-41)

Ook binnen het geavanceerd liberalisme zijn niet alle risico's kansen, maar eigen aan een 'terugtrekkende overheid' is wel dat de overheid zich – in tegenstelling tot de sociale verzorgingsstaat – niet langer garant wil stellen voor de verzekering van verschillende soorten risico's. Risicomangement is een essentieel onderdeel van een ondernemende houding ten opzichte van onszelf, een onderdeel van wat het betekent onszelf op een 'verantwoorde manier te besturen': 'zorgvuldig inschatten welke de kansen, mogelijkheden en gevaren zijn, zorg dragen voor de waarde van het menselijk en sociaal kapitaal, zelf voldoende investeren met het oog op minder gunstige tijden, aandacht hebben voor de inzetbaarheid en tewerkstelling van competenties, ...' (Masschelein & Simons, 2003b, p. 41).

The ethics of lifestyle maximization, coupled with a logic in which someone must be held to blame for any event that threatens an individual's 'quality of life', generate a relentless imperative of risk management not simply in relation to contracting for insurance, but also through daily lifestyle management, choices of where to live and shop, what to eat and drink, stress management, exercise and so forth. These new logics of risk management fragment the social space of welfare into a multitude of diverse pockets, zones, folds of riskiness each comprising a linking of specific current activities and conducts and general probabilities of their consequences. (Rose, 2008, p. 160)

Ondernemerschap is maar mogelijk op basis van toegang tot omgevingen die het mogelijk maken te investeren in zichzelf, de eigen competenties verder te ontwikkelen, eigen behoeften te bevredigen. 'Uitsluiting' is in dit verband daarom niet langer een kwestie van sociale ongelijkheid, sociale omstandigheden die je naar de marge van de samenleving verdrijven, ongeacht de eigen inspanningen. 'Uitsluiting' wordt in het geavanceerd liberalisme een kwestie die veel meer te maken heeft met 'het ontbreken van een essentiële competentie of ingesteldheid, namelijk de wil om actief en op een ondernemende wijze om te gaan met de eigen behoeften, de wil een netwerk te betreden en zich voort te bewegen in een omgeving.' (open citaat) Dit betekent niet dat de 'samenleving' niet voor haar verantwoordelijkheid wordt gesteld, maar die verantwoordelijkheid is een heel andere dan het type solidariteit dat verwacht werd in de sociale verzorgingsstaat. De samenleving wordt opgeroepen haar 'omgeving' open te stellen, ervoor te zorgen dat iedereen die over de geschikte ondernemende competentie beschikt ook *toegang* krijgt tot het die omgeving. Omdat zowel onze behoeften als onze omgevingen voortdurend veranderen en ons menselijk kapitaal steeds vergroot moet worden, worden 'uitsluiting' en 'insluiting' processen die niet zozeer bepaalde groepen (zoals armen) treffen, maar in feite betrekking kunnen hebben op elk individu

Ervaring aan de grens

dat wel of niet bereid is op het gepaste moment ondernemerschap te vertonen. Het basismodel is dan niet zozeer een 'wij en zij', maar een voortdurende wisseling tussen uitsluiting en insluiting waarbinnen iedereen een potentieel wij wordt en onze gezamenlijke humaniteit verwijst naar een ondernemende competentie die van elk van ons verwacht wordt.

Castel (1995) – in een samenvatting van Devos (2003, pp. 125-127) – benadert het proceskarakter van een voortdurende in- en uitsluiting vanuit de evoluties op de arbeidsmarkt. Zijn analyse lijkt me stilaan uitbreidbaar naar zowat alle terreinen van ons menselijk bestaan. Castel schetst een conditie van toenemende en continue onzekerheid (*'precarisation'*), die gepaard gaat met het verdwijnen van zinvolle sociale verbanden (*'désaffiliation'*). In de sociale welvaartstaat van na de 2^e wereldoorlog stond loonarbeid garant voor bestaanszekerheid en sociale bescherming. Een arbeidsloopbaan gaf een identiteit en een statuut (die eventueel ook een negatieve kon zijn).

- In de hedendaagse economie is de kwetsbaarheid van arbeid sterk toegenomen: arbeid is precair geworden. Castel onderscheidt drie vormen van toenemende onzekerheid: (1) de destabilisering van wat voorheen stabiel was: de permanente dreiging van werkloosheid, het verdwijnen van het perspectief op een permanente arbeidsplaats, (2) een toename van het aantal tijdelijk en onstabiele jobs, een soort van permanente staat van interimarbeid die een 'cultuur van de voorlopigheid' installeert, (3) een tekort aan arbeidsplaatsen waaraan men publieke erkenning kan ontlenen of die erkend worden omwille van hun sociale nuttigheid.
- Arbeid had traditioneel een belangrijke rol t.a.v. de integratie van individuen in een groter verband. Arbeid ging gepaard met een bepaalde identiteit, maar ook een bepaalde status. De uitholling van stabiele arbeidsplaatsen gaat gepaard met het verdwijnen van een belangrijk integratiekader, of misschien beter gezegd we moeten telkens 'opnieuw' beginnen in steeds nieuwe integratiekaders. *Désaffiliation* wijst niet zozeer op de afwezigheid van sociale verbanden (de thesis van het 'sociale isolement' in onze hedendaagse ervaring van armoede), maar op het ontbreken van zingevende structuren. In zijn extreme vorm leidt dit tot het verschijnen van 'nuttelozen', 'overtolligen' die rondzwerven 'in een soort niemandsland, niet geïntegreerd en ongetwijfeld niet integreerbaar, tenminste niet in de zin waarin Durkheim spreekt van integratie als een toebehoren tot een gemeenschap die een geheel van onafhankelijke elementen uitmaakt' (Castel, geciteerd in Devos, 2003, p. 126).

Wat me relevant lijkt in de analyse van Castel voor 'armoede als sociale uitsluiting' is zijn beschrijving van *precarisation* en *désaffiliation* als processen die minstens als een tendens niet zozeer specifieke groepen treffen, maar de hele samenleving. Uitgesloten zijn is het eindpunt van een heel continuüm waarop zowat iedereen zich beweegt, het is 'een soort waterval van marginalisering', een 'oververzadiging van kwetsbaarheid, waar een kritische drempel overschreden wordt' (Devos, 2003, p. 127). 'Er is niets 'marginaals' in die dynamiek. Zoals het

pauperisme van de negentiende eeuw ingeschreven was in het hart van de dynamiek van de eerste industrialisatie, zo is de precarisatie van de arbeid een centraal proces, dat beheerst wordt door de nieuwe technologische en economische eisen van het moderne kapitalisme.' (Castel, geciteerd in Devos, 2003, p. 127) Binnen het geavanceerde liberalisme, suggereert Rob Devos (2003, pp. 128-130), treedt een nieuwe vorm van disciplineren op, die hij treffend *ont-hechting* noemt.

De gewillige is dan degene die bereid gevonden wordt zich te hechten aan de nieuwe vormen van flexibele en precaire arbeid, en die daartoe de nodige onthechting aan de dag legt. Hij is degene die de technische, mentale en emotionele vaardigheden bezit om die arbeidswervel in stand te houden, of minstens bereid is ze te verwerven. Insertion is ook, ten dele althans, gericht op het produceren van lichaamskrachten, die op elk moment ingezet kunnen worden, en die ook op elk moment afstootbaar zijn in precaire arbeidsprocessen. Insluiting fungeert zo als een onthechtingsmachine. Het is maar de vraag hoe hiermee desaffiliatie wordt aangepakt, hoe insertion als element van inburgering zou functioneren. Het is de vraag welke belangen daarmee gediend worden. (Devos, 2003, pp. 129-130)

2.2. De plicht te participeren

Armoedebestrijding is een vreemde strijd. Het is een strijd zonder wapengekletter met als belangrijkste wapens overleg, audit, dialoog, participatie en empowerment. De vijand is onduidelijk. Onze hedendaagse ervaring vertelt ons dat armoede moeilijk te operationaliseren is. We richten het geschut wel degelijk op talrijke beleidsdomeinen, maar wat armoede precies is, kunnen enkel armen ons vertellen, armen die we bovendien moeten respecteren in hun individueel verhaal. De slagwoorden van vandaag gebruiken de taal van sociale cohesie en integratie. Hoe anders was de klassenstrijd met zijn duidelijke vijanden.⁷³ Vandaag is onze inschakeling in het nieuwe kapitalisme geen bedreiging, maar een oplossing voor het armoedeprobleem: welvaart creëren door te excelleren in de kenniseconomie. De overheid is een bondgenoot geworden die zelf mee de coördinatie van de strijd in handen neemt. De strijd verloopt via samenwerking en bondgenootschap.

In hoofdstuk 3 werd duidelijk hoe inclusie, integratie en participatie in deze strijd in één adem worden uitgesproken. Armoede bestrijden betekent voor niet-armen de mogelijkheden creëren waardoor armen kunnen deelnemen aan onze samenleving. De keerzijde van die oproep is de stelling dat armen (nog) geen deel zijn van die samenleving (of maar heel marginaal). Voor de armen betekent het *de wil tot participatie* ontwikkelen, bereid zijn zich in te laten sluiten in de structuren van de samenleving. 'Participatie' krijgt meerdere betekenissen, maar in veel gevallen wordt op één of andere manier verwezen naar het onderscheid tussen 'deelnemen' en 'deelhebben'. Om volwaardig te kunnen deelnemen aan de samenleving, vertelt onze hedendaagse ervaring, moeten armen de kans krijgen vaardigheden en attitudes te ontwikkelen en de juiste informatie krijgen waardoor ze 'mee' kunnen in de bestaande voorzieningen (en moeten die voorzieningen ook aandacht hebben voor de 'kloof' die ervoor zorgt dat we die vaardigheden, attitudes en kennis niet zomaar mogen verwachten van de armen). Armen moeten *leren* deelnemen, maar in hoofdstuk 4 werd duidelijk dat dit leerproces geblokkeerd wordt door de 'gekwetste binnenkant'. Ik kom daarop terug in het volgende deel van dit hoofdstuk.

⁷³ 'Geen schijnbaar compromis is in staat om het antagonisme van belangen dat de burgerij van het proletariaat scheidt, te ontstijgen', schreef Bakoenin in 1870 (p. 2). 'Omdat er, door verschillende soorten van bestaan, een *afgrond* is tussen de wereld van de bourgeois en de wereld van de arbeider (de een is de uitbuitende wereld, de ander de uitgebuite wereld van de slachtoffers), concludeer ik dat als iemand, geboren en getogen in de klasse van de bourgeois, oprecht en openhartig de vriend en broeder wil worden van het proletariaat, hij afstand moet doen van zijn voormalige bestaan en al zijn burgerlijke gewoonten moet afleren.' (mijn cursivering) Vergelijk met de oproep in het ACA: 'Hoe kunnen die beide partners, uitgaand van wat ze gemeen hebben, elkaars belangen en projecten onderschrijven en met de andere betrokkenen de nodige verbintenissen aangaan ...?' (Koning Boudewijnstichting, ATD Vierde Wereld, & Vereniging Belgische Steden en Gemeenten, 1995, p. 15)

Sinds het AVA is het gangbaar geworden participatie ook in te vullen als 'deelhebben'. Verenigingen waar armen het woord nemen worden opgeroepen mee vorm te geven aan de probleemdefinitie van armoede, een 'volwaardige' partner te worden in de strijd tegen armoede, onder meer door het beleid te adviseren over de maatregelen die genomen moeten worden. Die opdracht wordt erg ernstig genomen, al is er aanhoudende klacht dat 'het beleid' te weinig rekening houdt met deze participatie, of omgekeerd dat de verenigingen waar armen het woord nemen er te weinig in slagen duidelijke adviezen die inpasbaar zijn voor het beleid. De stelling hier is allerm minst dat er geen inspanningen in de strijd gebeuren. Integendeel, armoede staat zo hoog op de beleidsagenda dat de voltallige Vlaamse regering het nodig vindt aanwezig te zijn op een actualiteitsdebat naar aanleiding van de laatste resultaten van de armoedebaarometer (Vlaams Parlement, 2012), de Vlaamse en andere actieplannen armoedebestrijding staan vol te nemen maatregelen. Die klacht – en vooral het kunnen formuleren van die klacht – is tegelijkertijd een aanduiding van de welwillendheid van ons hedendaagse regime.

Er is in dit regime oog voor spanningen en problemen. Maar het erkent enkel problemen en spanningen voor zover die duidelijk gearticuleerd en beargumenteerd worden, voor zover die in behoeften, standpunten en belangen gegoten worden en zo ingebracht worden in een discussie. (Masschelein & Simons, 2003b, p. 70)

Het is opvallend hoe 'medestanders' van de armen de verenigingen oproepen om de 'rangen te sluiten', 'de slagkracht te vergroten door met één stem te spreken', onderling consensus na te streven, enz. of met andere woorden participatie zo te modelleren dat de inspraak bestuurbaar wordt, inpasbaar wordt binnen gangbare manieren om aan beleidsbeïnvloeding te doen, bijvoorbeeld ook door het aantal gesprekspartners voor het beleid overzichtelijk te houden en op Vlaams niveau de ingenomen standpunten te bundelen via het Vlaams Netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen. De methode van de dialoog die in hoofdstuk 3 beschreven werd, biedt in dit opzicht een model om armen te leren hun behoeften op een specifieke manier te verwoorden en uiteindelijk samen te brengen tot adviezen waar het beleid 'iets mee kan'. Het is ook opvallend hoe de ingenomen standpunten en dossiers inpasbaar zijn binnen a priori oplossingskaders van onze hedendaagse ervaring.

Op de website van het Vlaams Netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen, staat een overzicht van ingenomen standpunten opgebouwd volgens de structuur van de 10 basisrechten. De eisen die opgesomd worden, verwijzen naar ofwel

- (1) de automatische toekenning van rechten,
- (2) het laagdrempelig maken van basisvoorzieningen en
- (3) toeleiding naar de basisvoorzieningen vergroten.

Enkele voorbeelden kunnen dat verduidelijken. 'Investeren in kwalitatieve initiatieven van toeleiding met ruimte voor samenwerking van sociale en vrijetijdsorganisaties', 'ruimte voor laagdrempelige en duurzame sociaal-artistieke initiatieven van de mensen in armoede zelf', het verder uitwerken en

Ervaring aan de grens

stimuleren van de sociale functie en kwaliteit van kinderopvang, 'verder en meer investeren in initiatieven die voorkomen dat jongeren binnen de Integrale Jeugdhulp belanden', 'het organiseren en erkennen van gezinsondersteuning voor het volledig traject dat gezinnen afleggen', 'het wegwerken van de wachtlijsten binnen crisisopvang', het ondersteunen van laagdrempelige initiatieven op vlak van geestelijke gezondheidszorg en armoede in heel Vlaanderen', 'het wegwerken van wachtlijsten in de geestelijke gezondheidszorg', 'het wegwerken van wachtlijsten van schuldbemiddeling in Vlaanderen', 'het automatisch toekennen van een aantal rechten', 'inspanningen op het vlak van toegankelijkheid van computer en internet', 'kwalitatieve duurzame jobs op maat'.

Ik wil hier allerminst uitspraken doen over zinvolheid en de inhoud van dit type adviezen. Mijn onbehagen verwijst naar de ervaringsruimte die dit soort uitspraken mogelijk maakt. Ze zorgt er voor dat we de 'vrijheid' krijgen om het beleid mee vorm te geven, maar tegelijkertijd leidt dit ertoe dat onze uitspraken passen binnen wat het bestuursregime bestuurbaar heeft gemaakt: een 'beter bestuurlijk beleid' dat op zichzelf geen voorwerp meer is van politieke discussie. De hierboven geciteerde adviezen passen naadloos binnen onze hedendaagse ervaring van 'structurele' armoedebestrijding: de bewering 'structuur van onze samenleving' wordt weliswaar hier en daar nog steeds in de mond genomen, maar kan nog nauwelijks serieus worden genomen. Armoedebestrijding betekent ervoor zorgen dat armen hun plaats vinden (en daartoe te bereidheid ontwikkelen) binnen de bestaande structuren, het betekent 'structureel' werken aan het toegankelijk maken van de bestaande voorzieningen.

Het geavanceerd liberalisme is een regime dat bij uitstek bestuurt van op afstand, door het creëren van 'vrijheid', een vrijheid die ons tegelijkertijd bestuurbaar maakt. Participatie als 'deelhebben' aan interactief beleid is daarom bij uitstek een technologie die armen subjectiviteit tot een subject met de wil tot participatie. Quaghebeur (2006a, 2006b) maakte in haar doctoraat een gedetailleerde analyse van de procedures, technieken en benaderingen die daarbij gebruikt worden (weliswaar in de context van ontwikkelingssamenwerking). Ze concludeert

... dat dergelijk participatief (zelf)bestuur heel specifieke handelingen, houdingen, geloofsovertuigingen en aannames veronderstelt, die de participant voorstellen als iemand die zijn eigen prioriteiten kan vastleggen en definiëren, die in functie van die prioriteiten strategieën en activiteiten kan plannen en uitstippelen, die vervolgens ook in zichzelf gaat investeren om dergelijke strategieën te kunnen uitvoeren. (...) De constellatie rond participatie gaat uit van een welbepaalde rationaliteit die onze werkelijkheid voorstelt als een veld van voortdurend veranderende, complexe, onzekere en oncontroleerbare omgevingen. We zien hoe binnen dergelijke werkelijkheid en in omgevingen mensen bestuurd worden en zelf ook erop gericht zijn zich te gedragen als creatieve, innovatieve en flexibele ondernemers, die voortdurend participeren en investeren in leervaardigheden die hen moeten toelaten zich telkens opnieuw aan te passen aan veranderingen binnen (leer)omgevingen. (...) Dergelijk bestuur hangt samen met een her-situering: in die zin dat we onszelf niet meer zozeer gesitueerd zien binnen een progressief tijdsperspectief waarbinnen wij onze idealen en/of onze oorspronkelijke menselijke of historische roeping kunnen realiseren. In

tegenstelling tot een dergelijke situering in de zijn, zien wij ons veeleer geplaatst binnen een ruimtelijke orde van voortdurend veranderende omgevingen, waarin wij niet langer onze idealen kunnen realiseren, maar waarin wij ons constant opnieuw moeten aanpassen, en waarbinnen wij ons telkens opnieuw herpositioneren. (...) We worden binnen dit veranderd perspectief ook voortdurend in beweging gehouden: door een staat en door regeringsinstellingen die niet zozeer gericht zijn op onze verzekering of bescherming maart op het creëren en bewaken van creatieve ruimtes waarin wij autonoom en zelfverantwoordelijk kunnen werken aan onze eigen ontwikkeling. (Quaghebeur, 2006b, pp. 376-377)

De wil tot participatie is op zichzelf niet noodzakelijk bevrijdend, maar al evenmin noodzakelijk een onderwerping aan het heersende bestuursregime. Binnen een Foucaultiaans perspectief (zie hoofdstuk 1) veronderstellen machtsrelaties steeds vrijheid (Foucault, 1983a, p. 225). Het geavanceerd liberalisme is een bestuursregime dat onze vrijheid modelleert naar de 'vrijheid' die het mogelijk maakt onszelf op een bepaalde manier te besturen of bestuurd te worden. Die vrijheid is tegelijkertijd een conditie en een risico voor het geavanceerd liberalisme, een risico dat beheersbaar wordt gemaakt via onder meer technologieën van participatie. In een rationaliteit waarin we 'geen enkel inzetbaar talent links mogen laten liggen' of waarin armoede een 'verborgen probleem' is, is participatie via bijvoorbeeld de verenigingen waar armen het woord nemen een manier om armoede kenbaar, inschatbaar en dus beheersbaar te maken.

To govern a population one needs to isolate it as a sector of reality, to identify certain characteristics and processes proper to it, to make its features notable, speakable, writable, to account for them according to certain explanatory schemes. Government thus depends upon the production, circulation, organization of truths that incarnate what is to be governed, which makes it thinkable, calculable, and practicable. (Rose, 1990, p. 6)

Cruikshank beschrijft hoe naar aanleiding van de Community Action Programs (CAP) in de 'War on Poverty' in de Verenigde Staten van de jaren '60 van de vorige eeuw participatie van armen een leidend idee werd waarvan elementen terugkeren in onze hedendaagse ervaring van *empowerment*.

A crucial part of knowing the poor was knowing what the poor wanted and how they defined the needs and conditions of poverty. Sargent Shriver argued that the components of CAP (...) were not reaching the poor because program designers did not engage the poor themselves. And so we have to engage in a new kind of market research. We have to find out why the old product didn't appeal to the consumer. "And only the poor—the consumer— can tell us". The market research and consumer analogy is still a bit misleading because, as Shriver so often pointed out, the poor themselves have to be engaged not just in consuming the programs of the state but in sharing their interests and desires as individuals and communities willing to engage in the antipoverty effort. Establishing the expertise of the poor set a standard for including them in planning efforts—or, in one of the antipoverty era's most popular phrases, "planning with and not for the poor". (Cruikshank, 1999, pp. 77-78)

Ervaring aan de grens

‘Niet voor de armen, maar met de armen’ is minder revolutionair dan het lijkt. De participatie van armen garandeert niet noodzakelijk een essentiële democratische of politieke omslag in onze verhouding met armen, althans niet als ‘democratie’ ook de mogelijkheid impliceert om a priori voorgestelde oplossingsstrategieën in vraag te stellen. Ze sluit dat ook niet noodzakelijk uit, al worden armen wel opgeroepen participatieve subjecten te worden die zich inschrijven in de logica van het geavanceerd liberalisme dat zelf niet gepolitiseerd kan worden.

2.3. Het delen van ervaringen van armoede, het sociale en solidariteit

De laatste bladzijden van hoofdstuk 2 gaven een korte schets van de ‘uitvinding van het ‘sociale’’. Wat wij het ‘sociale’ of de ‘samenleving’ noemen, verwijst niet naar een existentiële en voor eeuwig vastgelegde sfeer van het menselijk leven georganiseerd binnen een afzonderlijk domein. De ‘uitvinding van het sociale’ verwijst naar een historisch gebeuren: aspecten van ons menselijk samenleven worden geproblematiseerd als elementen die samenkomen binnen een nieuw domein *sui generis* dat zo toegankelijk wordt voor intellectuele, politieke en morele interventies. De ‘samenleving’ werd daarbij gedacht als een domein dat min of meer samenviel met de grenzen van de natiestaat. Sinds het begin van de 20^e eeuw werd de liberale bestuurskunst onder druk van de ‘sociale kwestie’ in die zin aangepast dat het ‘sociale’ ook is gaan behoren tot de verantwoordelijkheid van de nationale overheden.

The political rationalities that have played so great a part in our own century [de 20e eeuw] – socialism, social democracy, social liberalism- may have differed on many things, but on this they agreed- the nation must be governed, but one must pose the question of how to govern from ‘the social point of view’. ‘The social’ became a kind of ‘a priori’ of political thought: order would have to be social or it would cease to exist. (Rose, 1996a, pp. 392-330)

Onze voorstelling van het ‘sociale’ als een afzonderlijk domein van de samenleving dat voorwerp wordt van een nationaal sociaal beleid is de laatste decennia grondig gewijzigd, hierboven geschetst als ‘economisering van het sociale’. Verschillende factoren spelen daarbinnen een rol. Was het nog mogelijk economische relaties in de 19^e eeuw te denken als een nationale economie die in bescherming moest worden genomen tegen sociale onrust door sociale coherentie te verzekeren, dan kan economie vandaag niet langer gedacht worden als een nationaal gebeuren. Economische relaties zijn in belangrijke mate een internationaal gebeuren geworden en ook de competitie tussen steden, sectoren en gespecialiseerde markten kunnen niet beheerd worden binnen het kader van een nationale economische politiek.

The problem of national economic government is now posed differently: while ruling parties still have to manage national populations with the territorialized political machinery available to them, they no

longer conceive of themselves as operating upon a naturally functioning and systematically integrated national population whose 'social coherence is a condition for its economic security. (Rose, 1996a, p. 330)

Ook de paradoxale effecten van de welvaartstaat zoals zijn hoge kost, zijn bureaucratisering, zijn afhankelijkheid van een toenemend leger deskundigen of zijn paternalisme en de toename van de macht van deskundigen werd vanuit verschillende hoeken (links en rechts) onder vuur genomen. Wat deze verschillende kritieken met elkaar gemeen hebben, werd al eerder aangehaald, is dat ze een nieuw subjectbegrip naar voor schuiven.

The human beings who were to be governed –men and women, rich and poor- were now conceived as individuals who are to be active in their own government. And their responsibility was no longer to be understood as a relation of obligation between citizen and society enacted and regulated through the mediating party of the State: rather, it was to be a relation of allegiance and responsibility to those one cared about the most and to whom one's destiny was linked. (Rose, 1996a, p. 330)

Een aantal aspecten van ons menselijk bestaan die op een gegeven moment in onze geschiedenis gingen behoren tot een sociale *politiek* worden hoe langer hoe meer (terug)geplaatst binnen netwerken van relaties van nabijheid die een zekere wederkerigheid van zorg en verplichting veronderstellen zoals het eigen gezin, de eigen buurt of de werkplaats. Nikolas Rose (1996a, 2008) analyseert in dit verband de opkomst van de 'gemeenschappen' als het nieuwe terrein waarbinnen het 'sociale' zijn plaats krijgt en waarbinnen nieuwe relaties van bestuur over zichzelf of over anderen ontstaan. Die herdefiniëring, schrijft hij, heeft een aantal belangrijke eigenschappen:

- Het 'sociale' is niet langer gebonden aan een bepaald afgebakend gebied (zoals de natiestaat). We maken deel uit van een veelvoud aan *gemeenschappen in het meervoud* die samenhangen met onze levensstijl, onze persoonlijke overtuigingen, onze werkkeuzes, enz.
- Besturen doorheen 'gemeenschappen' verandert het *morele karakter* van onze verantwoordelijkheid. Ook binnen de welvaartstaat werden we opgeroepen om onze individuele solidariteit te tonen, maar solidariteit werd ook ingeroepen ter verzekering van risico's waarvan we niet persoonlijk verantwoordelijk werden gesteld. Zo werd sociale ongelijkheid bijvoorbeeld beheersbaar gemaakt via stelsels van sociale zekerheid die een grote mate van 'anonieme' solidariteit veronderstellen. Binnen het geavanceerde liberalisme verschuift onze verantwoordelijkheid naar een individuele verantwoordelijkheid voor onszelf en onze naasten.
- *Identificatie* met anderen speelt daarin een belangrijke rol. 'Community proposes a relation that appears less 'remote', more 'direct', one which occurs not in the 'artificial' political space of society, but in matrices of affinity that appear more natural' (Rose, 1996a, p. 334).

Ervaring aan de grens

De oproep aan armen om hun ervaringen te delen met niet-armen verschijnen mijns inziens in het licht van deze verschuiving van het 'sociale' naar netwerken van personen met wie we ons kunnen identificeren. 'We komen maar in beweging als we geraakt worden' doet een uitdrukkelijk appèl op emotionele identificatie, net als verwijzingen naar 'het zijn net mensen' of de verwijzing naar de gelijkenis tussen armen en niet-armen m.b.t. een gemeenschappelijke emotionele structuur (die bij armen zwaarder onder druk wordt gezet). Het delen van persoonlijke verhalen creëert nieuwe vormen van betrokkenheid die garant moeten staan voor een nieuwe vorm van solidariteit.

2.4. De macht van het voorbeeld

Het delen van ervaringen van armen heeft tegelijkertijd een belangrijke functie in de verbinding tussen individualisering en totalisering die een kernelement vormen van moderne machtsstructuren (Foucault, 1983a, p. 336).

In hoofdstuk 3 werd aangeduid hoe de waarde van het delen van ervaringen tussen armen onderling gesitueerd wordt op verschillende niveaus. Ik paraphraseer:

- 'Ze herkennen zichzelf in de verhalen van anderen waardoor ze beseffen dat ze niet alleen staan in hun situatie, ze vinden lotgenoten en onderlinge solidariteit. Door mee te spreken verhoogt de betrokkenheid van armen bij de samenleving en krijgen ze het gevoel dat ze de samenleving zelf iets te bieden hebben.'
- 'Door getuigenissen van anderen te horen of te lezen kunnen armen hun eigen schuldgevoelens en schaamte overwinnen. Er ontstaat de mogelijkheid van groeimogelijkheden en ze ontwikkelen vaardigheden die ook in hun directe leven van dienst zijn.'

Binnen de Verenigingen waar Armen het Woord Nemen of binnen de opleiding tot ervaringsdeskundige wordt een proces op gang gebracht dat enerzijds gemeenschapsvormend is, 'the birth-to-presence of a form a being that pre-exists' en als dusdanig een hedendaagse vorm van totalisering is. Het delen van ervaringen creëert een 'gemeenschap van armen', een gemeenschap met min of meer gedeelde noden en behoeften die door de creatie van de gemeenschap bestuurbaar wordt gemaakt in die zin dat ze de geformuleerde noden en behoeften voorwerp kunnen worden van allerlei vormen van interventie (zie het vorige punt). Anderzijds biedt net de 'geborgenheid van de groep' de mogelijkheden om zich als individu te ontwikkelen, zich als een individu te herkennen met een eigen groei- en verwerkingspad dat eigen individuele investeringen vraagt in zichzelf. In die configuratie speelt de macht van het voorbeeld een bijzondere rol.

Naar aanleiding van een discoursanalyse van het onderwijstijdschrift Klasse vraagt Anneleen Verckens zich af waarom de talrijke ervaringsverhalen in het tijdschrift zo aantrekkelijk zijn en

waaraan ze hun werkzaamheid ontleen. Ervaringsverhalen, is haar stelling, bieden feedbackinformatie aan allerlei niveaus. Maar cruciaal is dat ze niet enkel een realiteit representeren, maar tegelijkertijd een specifieke realiteit in het leven roepen die het mogelijk maakt de 'werkelijkheid' vergelijkbaar te maken. Ze roepen een ruimte van herkenbaarheid in het leven. Het is binnen die ruimte van herkenbaarheid dat gedacht kan worden in termen van verschillen. (Verckens, 2011, pp. 187-189)

Eigen aan de macht van het voorbeeld is dat het zowel functioneert binnen een permanente circulatie van feedbackinformatie.

De permanente circulatie van feedback-informatie verzekeren betekent niet alleen zichzelf met anderen vergelijken en permanent op zoek gaan naar ervaringen en voorbeelden. Het betekent ook dat iedereen in principe bereid moet zijn of in aanmerking komt om de eigen ervaringen als feedback-informatie voor anderen ter beschikking te stellen, en dus, het statuut te krijgen van een voorbeeld. (...) De anderen zijn de toeschouwers die deze voorbeelden van goede praktijk en de beleefde ervaringen aanschouwen en aangrijpen als een uitdaging om hun functioneren en onderwijspraktijk te optimaliseren. Klasse levert op die manier niet enkel voorbeelden voor leerkrachten, maar opent tegelijkertijd de ruimte waarin iedereen zelf als voorbeeld van goede praktijk erkend kan worden (en een plaats in Klasse kan krijgen). Wat we hier willen beklemtonen is dat het tijdschrift Klasse de feedback-informatie op een specifieke wijze zichtbaar maakt: het organiseert een 'spektakel' waar vele toeschouwers zich verzamelen rond voorbeelden (van goede praktijken, ervaringen). (Verckens, 2011, pp. 189-190)

De macht van het voorbeeld heeft een heel andere aard dan de machtsconfiguratie van het *panopticon* (Foucault, 2001). 'Het *panopticon* staat voor de machtsstrategie van het toezicht en de normalisering, waarbij enkele experts een (onzichtbare) controle uitoefenen over velen en handelen in naam van de normaliteit.' (Verckens, 2011, p. 190) Een individu wordt binnen een panoptische machtsrelatie geacht zichzelf te leren kennen in relatie tot de normen die door deskundigen naar voren worden geschoven, ze internaliseren als het ware de blik van de deskundigen (ook als die afwezig zijn). Foucault onderscheidt daarnaast ook een andere machtsconfiguratie die in zijn analyses van moderne macht weinig aandacht kreeg: het *synopticon*. In het panopticon is de configuratie dat enkelen (de deskundigen) velen observeren. In het synopticon, het 'spektakel' zijn velen de toeschouwers van enkelen (in het werk van Foucault is het prototypische voorbeeld de beschrijving van een openbare terechtstelling in *Surveiller et Punir*). Typerend voor het synopticon, schrijft Verckens, is dus niet de macht van de expert, maar de macht die uitgeoefend wordt door het voorbeeld (p. 191).

In de configuratie van het synopticon (..) is er dus geen vaste/onderliggende norm, en geen (al dan niet aanwezige) toezichthouder of expert die normaliserend optreedt. Personen en praktijken worden daarentegen zelf centraal geplaatst. (...) De basisassumptie is dat het nooit goed genoeg is (er is geen

Ervaring aan de grens

vaste norm), er is altijd wel een beter voorbeeld of nieuwe inspiratie te vinden. (Verckens, 2011, p. 191)

Het ontbreken van een 'expert' in het delen van ervaringen van armoede met elkaar betekent allerminst dat er geen sprake meer is van normalisering. Binnen Verenigingen waar Armen het Woord Nemen of binnen de opleiding tot ervaringsdeskundige is iedereen 'deskundig'. Net die nadruk op de eigen ervaringsdeskundigheid installeert een appèl tot activering van zichzelf, tot het op zijn minst delen van de eigen ervaring die op zijn beurt allerlei vormen van zelfmanagement veronderstellen. Wanneer ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting bij het uitoefenen van hun functie op hun beurt in contact komen met andere armen krijgen ze een belangrijke voorbeeldfunctie. Ervaringsdeskundigen hebben geïnvesteerd in een persoonlijk zwaar verwerkingsproces tijdens (en na) hun vierjarige opleiding. Ze belichamen voor andere armen een bepaald model van actief zelfmanagement: het leren omgaan met en overwinnen van psychologische blokkades die een re-integratie in de samenleving in de weg staan. Ik zie – behalve een grote effectiviteit in het bereiken van armen – in dit opzicht weinig verschil met het normaliserend optreden van de 'traditionele' deskundigen.

De vaststelling dat machtsconfiguraties een nieuwe vorm aannemen, hoeft op zich geen reden tot onbehagen te zijn. In hoofdstuk 1 werd beschreven hoe 'macht' bij Foucault moet begrepen worden als productief. 'Macht' structureert relaties tussen individuen en groepen (Foucault, 1983a, p. 271), het produceert kennis en subjectivering, maar dat hoeft op zich geen reden tot bezorgdheid te zijn. Wat me onbehaaglijk maakt is eerder wat de macht van het voorbeeld *niet* lijkt voort te brengen. De inbreng van ervaring van armen wordt gemotiveerd als een politiek moment, een noodzakelijke aanvulling op een democratisch aangestuurd beleid. Toch heeft de nadruk op participatie van armen en interactief beleid eerder een effect van *depolitisering*, eigen aan een regime van geavanceerd liberalisme.

In de besluiten van haar studie verduidelijkt Verckens (2011, pp. 229-232) de relaties tussen de macht van het voorbeeld en depolitisering aan de hand van het werk van Bruno Latour. In een moderne benadering van het politieke, stelt Latour, staat het onderscheid tussen '*matters of fact*' en '*matters of value*' centraal. De politieke besluitvorming, stelt onze ervaring van het politieke sinds de Moderne tijd, dient zich te baseren op 'matters of fact', op kennis die gedefinieerd wordt als 'objectief' of 'neutraal'. Ieder weldenkend mens zal inzien dat besluitvorming die zich op 'onbetwifelbare feiten' baseert de voorrang moet krijgen op opinies, attitudes of waarden (de '*matters of value*'). Uiteindelijk geven deskundigen die 'de feiten voor zich laten spreken' zo de legitimering voor wat uiteindelijk toch normatieve keuzes zijn en wordt een 'politieke' kwestie (in de betekenis van een confrontatie tussen verschillende invalshoeken) van haar politieke angel

ontdaan. Op het eerste zicht lijkt 'de macht van het voorbeeld' die configuratie te wijzigen. Het onderscheid tussen 'deskundigheid' (als een 'matter of fact') en subjectieve waardering (een 'matter of value') verdwijnt immers in het samenbrengen van ervaring *én* deskundigheid. Armen worden erkend als 'deskundig' omdat zijzelf de enigen zijn die ons een inkijk kunnen geven in de 'binnenkant' van armoede, die onvermijdelijk geladen met vormen van waardering. Verckens stelt in dit verband voor om over '*matters of experience*' te spreken. Volgens haar zijn deze 'matters of experience' niet zozeer een breuk, maar wel een 'hoog moderne variant' (p. 231) op het onderscheid tussen 'matters of fact' en 'matters of value'. Ook 'matters of experience' spreken immers voor zichzelf en hebben op die manier een werking analoog aan de werking van 'matters of fact'. Maar eigen aan 'matters of experience' is dat ze tegelijkertijd een mogelijke richtingswijzer bevatten over 'wat hoort'.

Wanneer 'matters of experience' functioneren als een 'matter of fact' dan verduidelijkt dat hoe de 'politieke' angel in onze hedendaagse vormen van beleid dreigt te verdwijnen. De bestuurskunst van het geavanceerde liberalisme, stelt Dean, stelt zich bij wijze van spreken een bestuur voor zonder centrum.

In dergelijke configuratie verschijnen de ervaringen van armen niet als een mogelijk voorwerp van mogelijk 'politiek' debat, maar als inputgegevens voor planningsprocessen waarbij de inzet de formulering van doelstellingen is die vatbaar zijn voor een herformulering in termen van outputindicatoren en vergelijking met andere actoren. Het woord nemen door armen maakt sommige van hun behoeften en betrachtingen inderdaad openbaar, maar daarom nog niet 'publiek' of 'politiek'. 'Publiek' worden ze pas als hierover ook een discussie tot stand komt die verschillende standpunten en bekommernissen bij elkaar brengen die eerder dissensus dan consensus impliceren.⁷⁴

⁷⁴ Men kan immers tegenwerpen dat ook de aanbevelingen van armen leiden tot een zeker 'politiek' debat over de wijze waarop ze geïmplementeerd kunnen worden, over de haalbaarheid daarvan of over hun zinvolheid in de afweging met andere belangen in de samenleving. Ik kan me zelf niet aan de indruk onttrekken dat dit 'debat' nochtans eerder gaat over bij wijze van spreken de technische modaliteiten van oplossingsstrategieën waarover op zich consensus bestaat en die vervat zitten in onze hedendaagse ervaring van armoede en armoedebestrijding die in hoofdstukken 3 en 4 opgeroepen werd. In het onderscheid dat Chantal Mouffe (Mouffe, 2005) maakt tussen 'politiek' (als een domein van dissensus) en 'beleid' (als een domein van consensus, of beter gezegd als een domein waarin het pleidooi voor efficiëntie en effectiviteit de dissensus wegveegt) wordt participatie van armen onderwerp van 'beleid'.

3. Een hard bevochten overwinning op zichzelf⁷⁵

De twee vorige hoofdstukken beschreven hoe de individuele ervaring van armen voor verschillende doelstellingen wordt gemobiliseerd en hoe verschillende van die doelstellingen samenstromen in de methodiek van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting.

Ik heb in de vorige paragrafen aangeduid hoe het gebruik van individuele ervaring geduid kan worden vanuit de figuur van het 'ondernemende zelf'. De methodiek van ervaringsdeskundigen verduidelijkt dat die schets onvolledig is, of beter gezegd, dat ze genuanceerd en aangevuld moet worden tot een figuur van het 'zichzelf overwinnende zelf'.

In de vorige hoofdstukken werd duidelijk hoe de ervaring van armen ingezet wordt als een vorm van specifieke deskundigheid. Kennis over de 'binnenkant' is essentieel binnen onze hedendaagse horizon van armoedebestrijding om de processen die armoede creëren beter te begrijpen en armoedebestrijding te adviseren en van feedback te voorzien. Ervaring vult onze statistische en academische deskundigheid aan. De deskundigheid waarnaar verwezen wordt in de methodiek van ervaringsdeskundigen heeft daarnaast nog een heel andere dimensie die in deze paragraaf centraal staat. Ervaringsdeskundigen worden niet deskundig op basis van hun ervaring alleen, stellen de woordvoerders van de methodiek. Ze worden maar deskundig na een vierjarige opleiding. 'Ervaringsdeskundig is men pas als men de eigen ervaring deskundig kan gebruiken'. De ontwikkelde deskundigheid verwijst niet zozeer naar een aantal essentiële vaardigheden en kennisinhouden (al komen die ook aan bod). De essentie van de opleiding is een aanvang maken met het verwerken van de eigen ervaringen van armoede. 'Als je eigen proces niet verwerkt is, dan ondergraaf je de diepte van het concept ervaringsdeskundige'. In de figuur van het ondernemende zelf worden we opgeroepen ons in de *breedte* te oriënteren: we worden opgeroepen onze netwerken uit te breiden en op zoek te gaan naar hulpbronnen voor de investering in onszelf. De figuur van het 'zichzelf overwinnende zelf' roept op in de *diepte* te gaan en te investeren in de relatie tot zichzelf. In de horizon van de hedendaagse armoedebestrijding beschikken armen over erg weinig economisch, sociaal en cultureel kapitaal. Maar de ontwikkeling van hun psychologisch kapitaal, zo zegt men, is onmisbaar voor een '*fundamentele* armoedebestrijding'.

⁷⁵ 'Deze mensen hebben duidelijk een hard bevochten overwinning op zichzelf gehaald. Ze hebben eerst hun pijn met anderen leren delen. En nadat ze hun eigen situatie hebben doorgrond, hebben ze, zoals ze dat noemen, handvatten gekregen om ook andere mensen in armoede en uitsluiting te helpen.' (Bracke, 2008, p. 24, bij de uitreiking van het getuigschrift 'ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting')

3.1. Armoede als psychosociaal probleem

De definitie van armoede als een *sociaal* probleem van sociale uitsluiting is het laatste decennium aangevuld met een definitie van armoede als een *psychologisch* probleem: armen moeten 'gelijke kansen' krijgen 'op niet-kwetsende sociale en maatschappelijke interacties en op waardevolle bindingen met zichzelf, de anderen, de maatschappij en de toekomst.' In ons hedendaags tijdperk associëren we welzijn en welvaart zowel met het 'sociale' als met het 'psychologische' (Stenner & Taylor, 2008, p. 416). Dat betekent niet dat in de 'oude' welvaartstaat geen aandacht was voor het psychologische, integendeel.⁷⁶ Wat wij vandaag conceptualiseren als het 'sociale' of het 'psychologische' zijn basiselementen in onze menselijke ervaringen die steeds op elkaar betrokken zijn. De stelling hier is dat in de welvaartaat die bestuur in naam van het sociale de verhoudingen tussen het 'psychologische' en het 'sociale' gedacht worden vanuit 'het sociale'.

In een geavanceerde liberalisme lijkt die verhouding om te draaien. De 'sociale' dimensie wordt hoe langer hoe meer ingeschoven binnen een 'psychologisch' referentiekader. 'Issues of choice, preference and self-reference (self-interest, self-expression, self-management, etc.) come increasingly to take over the territory of 'social' issues of collective debate, decision and action.' (Stenner & Taylor, 2008, p. 420). Of vanuit een andere hoek: 'there is a growing cultural perspective that regards most forms of human experience as the source of emotional distress' (Frank Furedi, geciteerd in Ecclestone, 2007).

In this sense, it could be said that a 'psychosocial' approach to welfare is inevitable to the extent that 'social' welfare has itself been thoroughly psychologised, individualized and, in the new jargon, 'personalized' and 'responsibilized.' (Stenner & Taylor, 2008, p. 421)

Armoede als psychosociaal probleem betekent dus niet dat de 'sociale' dimensie verdrongen wordt. Armen zijn 'meervoudig gekwetst' omdat ze leven in een situatie van 'sociale uitsluiting'. Modellen van begeleiding van armen baseren zich niet toevallig op de *contextuele benadering* of op de *systeemtheorie* (Heyndrickx, Barbier, Driesen, Van Ongevalle, & Vansevenant, 2005; Vansevenant,

⁷⁶ Michielse (1989) wijst bijvoorbeeld op het specifieke karakter van welvaartsbevordering in de naoorlogse welvaartstaat. 'Op de eerste plaats was het gericht op de, liefst, actieve, *instemming* van de bevolking met grote, maatschappelijke veranderingen: industrialisatie, urbanisatie, modernisering. In de negentiende eeuw waren die processen plompverloren over de bevolking heengerold, wat geleid had tot de 'sociale quaestie' en heftige klassenstrijd. Dat wilde men nu voorkomen. (...) Op de tweede plaats konden er, om die liefst actieve instemming van de bevolking te bereiken, geen macht- en dwangstrategieën gebruikt worden, maar moest men werken '*langs stille wegen*' en moesten er 'normatief-reëducatieve strategieën' worden gebruikt. (p. 136). Het is in dit kader dat Michielse ook psychologische (en met name psychoanalytische) noties en benaderingen ziet opduiken, bijvoorbeeld in de introductie van 'casework' in het individueel maatschappelijk werk. Michielse verbindt 'agogisering' uitdrukkelijk aan aandacht voor de 'subjectieve factor' in het welzijnsbeleid in Nederland vanaf de jaren '60 van vorige eeuw. Agogisering typeert zich dooreen specifiek taalgebruik ('persoonlijke groei', 'ik ervaar dat nu eenmaal als ...', ...) en door een specifieke probleemstelling waarin het individuele welbevinden in relaties en interacties centraal staat. (p. 151-152) Onze hedendaagse ervaring van armoede en armoedebestrijding zou wel eens heel wat ouder kunnen zijn dan de voortdurende verwijzingen naar het AVA als 'nulpunt' doen veronderstellen. In de lijn van Michielse die de agogiserende technologie typeert als 'hypernormalisering' (p. 162) zou sprake kunnen zijn van een soort hyperagogisering.

Ervaring aan de grens

Driessens, & Van Regenmortel, 2008). *Empowerment* wordt gedefinieerd in termen van bindingen. Vanuit de oude terminologie van de welvaartstaat en het ideaal van sociale rechtvaardigheid zou men kunnen stellen dat de aandacht verglijdt van 'oorzaken' naar 'gevolgen'. Maar armoede als psychosociaal probleem bekijken betekent dat we in de eerste plaats zorg moeten dragen voor de 'gekwetste binnenkant'. Een structureel armoedebeleid wordt een armoedebeleid dat de condities voorziet waardoor armen tijd, ruimte en zorg krijgen om in het reine te komen met hun armoedeverleden. Als armen hun 'psychologische blokkades' niet kunnen opruimen, zullen ze nooit volwaardig in staat zijn tot deelname aan de samenleving. Armen zijn immers –zoals een aantal andere categorieën- 'arbeidsgehandicapt'. Zonder een intensief proces waarin armen ook leren hun eigen beleving van armoede te onderscheiden van andere belevingen, zo wordt gezegd, zullen ze evenmin in staat zijn een positieve bijdrage te leveren aan de 'dialogo'. Enerzijds zijn 'sociale' oplossingen met andere woorden maar mogelijk als eerst een 'psychologisch' proces wordt aangegaan. Anderzijds wordt het 'sociale' probleem verengd tot een 'psychologisch' probleem. Zoals hierboven gesproken werd over een 'economisering van het sociale' zou men hier kunnen spreken over een 'psychologisering van het sociale'. Een oplossing voor dat probleem vraagt wel degelijk 'sociale' interventies. Ze vraagt bijvoorbeeld om de veiligheid van een basisschakel (Baert & Droogmans, 2010) of een intensieve procesmatige begeleiding in de opleiding om ervaringsdeskundige te worden (Spiesschaert, 2005). Maar eigen aan *empowerment* is de gedachte dat armen alleen zichzelf kunnen empoweren. De 'sociale' condities worden gedacht in functie van een hoogst individueel proces: 'help must be self-help'(Villadsen, 2007, p. 319).

3.2. A state of mind

De aandacht voor de 'psychologische' dimensies van welvaart en welzijn is niet eigen aan de armoedebestrijding. Ze zijn deel geworden van onze algemene dagelijkse ervaring. We leven in een '*therapy culture*' (Furedi geciteerd in Dunne, 2009; Ecclestone, 2007) en in een tijdperk van 'psychologisering van de cultuur' (Castel & Le Cerf, geciteerd in Michielse, 1989, p. 163). Ecclestone analyseert in dit verband bijvoorbeeld de toegenomen aandacht van de overheid in de UK voor 'individual and communal self-esteem'. In het ethos van de 3^e Weg schrijft ze, was het ondersteunen van het psychologisch welbevinden een essentiële taak voor de overheid.

An emotional turn in the activities of the State is reinforced by views that high levels of emotional literacy are a key factor in creating progressive forms of democracy rooted in what influential academic Anthony Giddens sees as 'reflexive self-awareness' on the part of the public and policy makers alike. He sees this as a positive trend, arguing that psychoanalysis and therapy flowing from a quest for self-awareness provide a setting and a rich fund of theoretical and conceptual resources for the creation of a reflexively ordered narrative of the self. In a therapeutic situation (...) individuals are able (in principle) to bring their past into line with the exigencies of the present, consolidating a story-line with which they feel relatively content. (Ecclestone, 2007, p. 458)

De aandacht voor de 'binnenkant' is verre van exclusief voor de overheid. Ze klinkt door in het succes van het concept 'emotionele intelligentie' (Coleman), in de nadruk op welbevinden en betrokkenheid voor leren in het Vlaamse onderwijs. Ze is herkenbaar in de aandacht voor werkmotivatie of in reclameslogans die ons oproepen 'persoonlijk' te zijn. Ze bevestigt de wijd verspreide intuïtie dat een laag zelfbeeld aan de basis ligt van een breed gamma aan sociale en individuele problemen (Ecclestone, 2007, p. 461). In de sociale wetenschappen groeide de laatste decennia de aandacht voor belevingsonderzoek of voor de biografische methode. In allerlei tijdschriften wordt het relationele leven van BV's en politici besproken, in magazines verschijnen allerlei testen die aspecten van onze persoonlijkheid in beeld moeten brengen. Wat ooit tot het domein van het 'private' behoorde, moet openbaar gemaakt worden, maar verdwijnt daardoor tegelijkertijd uit het domein van het 'publieke' in de betekenis die Latour daaraan geeft.

De bewering dat we leven in een 'therapeutisch' tijdperk, verwijst niet naar een exclusieve status voor therapievormen of naar de uitbreiding en het succes van de psy-disciplines (de term gebruikt door Rose). Ze verwijst wel naar de stelling dat in onze verhouding tot onszelf een relatie ontstaat die quasi therapeutisch kan genoemd worden. We vergelijken ons zelf en onze eigen 'groei' met anderen op basis begrippen die aangereikt worden uit (gepopulariseerde) psychologie. We duiden onze eigen successen of mislukkingen in psychologische termen, in termen van faalangst, zelfvertrouwen of loyaliteit, in termen van een (gekwetste) 'binnenkant' en een 'buitenkant'. (Rose, 1996c, p. 192) De aandacht voor de psychologische invulling van *empowerment* en het verwerken van een armoedeverleden op een quasi therapeutische manier in de opleiding tot ervaringsdeskundigen zijn geen bijzonder fenomeen, maar vormen de uitvergroting van het appèl dat de figuur van het 'zichzelf overwinnende zelf' op iedereen doet.

De persoonlijkheid en de identiteit die gecreëerd wordt in 'therapeutische' technologieën (in een brede betekenis van het woord) zijn van een specifieke aard die mee ondersteund wordt en vorm geeft aan de bestuurskunst van het geavanceerd liberalisme.

In political life, in work, in conjugal and domestic arrangements, in consumption, marketing, and advertising, in television and cinema, in the legal complex and the practices of the police, and in the apparatus of medicine and health, human being are addressed, represented, and acted upon *as if they were selves* of a particular type: suffused with an individualized subjectivity, motivated by anxieties and aspirations concerning self-fulfilment, committed to finding true identities and maximizing their authentic expression in their life-styles. The images of freedom and autonomy that inspire our political thinking equally operate in terms of an image of each human being as the unified psychological focus of his or her biography, as the locus of legitimate rights and demands, as an actor seeking to 'enterprise' his or her life and self through acts of choice. (Rose, 1996c, pp. 169-170)

Onze hedendaagse ervaring is vol van praktijken die individuen meer dan ooit proberen aansturen door een beroep te doen op een idee van een persoonlijke eigenheid (Rose, 1996c, p. 169),

Ervaring aan de grens

merkwaardig genoeg op een moment dat de theorievorming de idee van een coherent en stabiel subject ter discussie stellen (zie ook de beschouwingen van Foucault over het ‘funderende subject’ in hoofdstuk 1).

De nadruk op onze emotionele kwetsbaarheid creëert nieuwe mogelijkheden om een relatie te leggen tussen overheid en burgers.⁷⁷ De keerzijde van een overheid die van haar dienstverlening maatwerk maakt om tegemoet te komen aan zoveel mogelijk individuele behoeften is een overheid die – vanop afstand – private levenssferen tot voorwerp van beleid maakt.

Personalisation in social and education services therefore compromise much more than techniques for individualising products in the commercial style of companies: more friendly support services, personal tutoring and mentoring of more choice of options and pathways are only part of the story. As an ideology, the slippery looseness of personalisation enables it, simultaneously, to develop neo-liberal attitudes to choice whilst showing compassion by conferring emotional affirmation as the basis for engagement. (...) Emotional well-being and engagement become civic attributes, particularly for those deemed as disaffected or unengaged or vulnerable (Ecclestone, 2007, pp. 463-464)⁷⁸

3.3. Kapitaliseren van kracht

Alle mensen zijn emotioneel kwetsbaar, maar sommige meer dan anderen.

Allerlei variaties op die stelling roepen niet-armen op om zich solidair te tonen met armen, want ‘het zijn net mensen’ als wijzelf.

Volgens Ecclestone (2004, 2007) en Dunne (2009) is de toevoeging ‘sommige zijn meer kwetsbaar dan anderen’ cruciaal. Eerder dan het ideaal van gelijkheid te bevorderen, is hun stelling, creëert de nadruk op emotionele kwetsbaarheid nieuwe dichotomieën.

Interventions based on such beliefs create a popular view that, to a greater or lesser extent, we are all vulnerable and emotionally damaged by life events but that some groups and individuals are especially damaged. In this depiction, social and educational success is increasingly attributed to emotional factors. Diminished images offer a further elision by singling out, simultaneously, the

⁷⁷ ‘Stellen we de vraag naar de actualiteit van Foucaults analyses van de biomacht –als een machtstechnologie- dan moeten we ons realiseren dat het bij de hedendaagse biomacht veel minder gaat om het disciplineren en nuttig maken van de populatie voor de productie dan om het creëren van markten ten behoeve van consumptie. De primaire inzet van de biomacht van onze tijd bestaat er niet zozeer in mensen tot gehoorzame en efficiënte productiemachines te maken, maar heeft als voornaamste functie consumenten te produceren. En het gaat in feite ook niet meer om biomacht maar om *psychomacht*. Of nauwkeuriger gezegd, het gaat niet meer zozeer om een macht over het lichaam en het leven maar om een macht over de ‘ziel’, om een bemachtiging van het bewustzijn ofwel het verlangen omwille van de consumptie.’ (Lemmens, 2009) Het begrip ‘psychomacht’ ontleent Lemmens hier aan het werk van Bernard Stiegler.

⁷⁸ ‘There is little that is personal about self-esteem’, argumenteert Cruikshank (1999, p. 88). ‘Personal fulfillment becomes a social obligation in the discourse of self-esteem, an innovation that transforms the relationship of self-to-self into a relationship that is governable. Self-fulfillment is no longer a personal or private goal. According to advocates, taking up the goal of self-esteem is something we owe to society, something that will defray the costs of social problems, something that will create a “true” democracy.’ (p. 89) ‘Those who undergo “revolution from within” are citizens doing the right thing; they join programs, they volunteer, but most important, they work on and improve their self-image.’ At all times, self-esteem calls upon individuals to act, to participate.’ (p. 90)

emotional vulnerability of particular groups whilst normalising similar feelings in the general population. (Ecclestone, 2007, p. 464)

De *therapeutic culture* bevordert de idee dat emotionele kwetsbaarheid, een laag zelfbeeld of aanverwante constructen als het ware als een ziekte moeten worden gezien (Dunne, 2009, p. 52). Het is een nieuw soort tekort ('a new deficiency'), aangeboren of ontstaan uit het contact met de omgeving of een combinatie van beide (Ecclestone, 2007, p. 464). Als sommige groepen daar meer onder lijden dan andere en het gevaar van een epidemie dreigt, dan is interventie onvermijdelijk en mogen die groepen zich niet aan de bewuste interventie onttrekken (Ecclestone, 2007, p. 465). Het is niet moeilijk het risico van dergelijke benadering in onze hedendaagse Vlaamse ervaring van armoede te herkennen: als 'geen talent onbenut mag blijven' en activering een must is, dan is de stap klein om die groepen die psychologisch niet in staat worden geacht in een arbeidsproces te stappen, de 'arbeidsgehandicapten', te activeren tot werken aan zichzelf. Of bij uitbreiding: als integratie in de samenleving een must is, dan moeten die groepen die omwille van hun 'gekwetste binnenkant' niet tot directe integratie in staat zijn, gezocht en gevonden worden om tussen de 'veiligheid' van hun lotgenoten een aanvang te nemen van het verwerken van hun armoedeverleden.

In de interpretatie van Ecclestone en Dunne gaat de aandacht voor emotionele kwetsbaarheid – in weerwil van de opgeroepen 'retoriek van empowerment' – gepaard met beelden over een 'diminished self' die het geloof in actorschap, veerkracht en de steun van de omgeving in het omgaan met problemen ondermijnen. Het is een aanduiding van 'a fundamental shift from a liberal humanist belief that fragility and damage are the exception and innate capacity for potential and agency are the norm, to one where fragility is universal' (Ecclestone, 2007, p. 465).

Ik deel die interpretatie niet. Eerder dan het ondermijnen van een concept van kracht en potentieel, impliceert onze hedendaagse ervaring van armoede een revitalisering van de idee dat mensen kunnen en moeten groeien om hun potentieel te actualiseren.⁷⁹ Armen moeten hun kracht kapitaliseren. Kracht en kwetsbaarheid zijn in onze hedendaagse configuratie niet (langer) tegengesteld aan elkaar. 'Kracht' komt voort uit de omgang met moeilijke levensomstandigheden, vertelt ons de positieve psychologie. Psychologisch kapitaal wordt maar vergaard op basis van veel

⁷⁹ Dit zijn geen uitspraken over de 'ware' aard van wie we zijn als mens. 'It is more productive to pose our questions in terms of what humans can do, rather than what they are. Our inquiries would pursue the lines of formation and functioning of an array of historically contingent 'practices of subjectification', in which humans are capacitated through coming to relate to themselves in particular ways: understand themselves, speak themselves, enact themselves, judge themselves in virtue of the ways in which their forces, energies, properties, and ontologies are constituted and shaped by being linked into, utilized, inscribed, incised by various assemblages. From this perspective, subjectivity –even as a latent capacity of a certain kind of creature- is certainly not to be regarded as a primordial given. Nor is it something that is to be accounted for by 'socialization', by the interaction between a human animal biologically equipped with senses, instincts, needs, and an external, physical, interpersonal, social environment, in which an inner psychological world is produced by the effects of culture upon nature. On the contrary, I suggest that all the effects of psychological interiority, together with a whole range of other capacities and relations are constituted through the linkage of humans into other objects and practices, multiplicities and forces. (Rose, 1996c, p. 172)

Ervaring aan de grens

pijn. Het 'zichzelf overwinnende zelf' gebruikt de eigen kracht en vermeerdert die op basis van zijn omgang met de eigen kwetsuren. Ervaringsdeskundigen doorlopen tijdens hun opleiding een proces waarin ze handvatten aangereikt krijgen om hun verleden te verwerken. Ik heb dat een vorm van persoonlijke armoedebestrijding genoemd. Leren omgaan met de eigen ervaringen van armoede is een proces waarin 'ontschuldigen', het terugwinnen van een gevoel van zelfwaarde en het terugvinden van een soort 'oorspronkelijke' identiteit centraal staan. Door het leren duiden van de ervaringen leren armen in de opleiding om van op afstand naar hun eigen ervaringen te kijken. Maar verwar *van op afstand* kijken vooral niet met *afstand nemen*! In de uitoefening van hun functie worden ervaringsdeskundigen geacht voortdurend uit hun ervaring te putten, hun 'gekwetste binnenkant' keer op keer aan te spreken. Hun 'kracht' en specifieke 'deskundigheid', hun *unique selling proposition* ontleen ze immers aan hun specifieke perspectief, dat gekleurd wordt door hun leven in armoede. Hun kracht valt samen met het tonen van hun kwetsbaarheid aan niet-armen, omdat dit geacht wordt de enige manier te zijn waarop niet-armen een aanuiding kunnen krijgen van wat het 'echt' betekent in armoede te leven. Kapitaliseren van psychologisch kapitaal betekent zichzelf keer op keer overwinnen, een voortdurende 'revolution within' (Cruikshank, 1993, 1999), een voortdurend gevecht met de engel op de grens tussen in- en uitsluiting.⁸⁰

De pleitbezorgers van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting verdedigen de idee om ervaringsdeskundigen steeds te koppelen aan een vaste 'tandepartner'. In de ontmoeting, de 'dialoog' tussen beide personen, ontstaat (dat is toch de wens) de veiligheid en het basisvertrouwen om de *missing link* in de diepte te verkennen. De 'dialoog' in deze betekenis van het woord, is een dialoog tussen gekwetste zielen, want de ervaringsdeskundige zal ontdekken dat ook niet-armen gekwetst kunnen zijn. De kloof tussen beide werelden wordt overbrugd door kwetsbaarheid, een kwetsbaarheid die door de processen van *précarisation* en *désaffiliation* een permanente conditie worden voor iedereen (maar voor sommigen meer dan voor anderen).

De nadruk op kwetsbaarheid en gevoelens van zelfwaarde versterkt ondertussen uiteraard onze hedendaagse definitie van armoede als psychosociaal probleem. (Dunne, 2009). Het kapitaliseren van kracht versterkt een probleemdefinitie van armoede als een individueel probleem. Het zichzelf overwinnende zelf richt de aandacht op zichzelf. Dat is niet in tegenspraak met het uitwisselen van ervaringen van armoede in groep. Een belangrijk deel van het verwerkingsproces is immers de confrontatie met *andere* belevingen van armoede om het besef te vergroten van de eigenheid van de *eigen* ervaring. 'Ieder kijkt vanuit de eigen bril', 'ieder zijn verhaal', 'ieder zijn perspectief'. De ervaringen van anderen functioneren als een spiegel waarin niet zozeer een ontmoeting met de ander tot stand komt, maar een confrontatie met zichzelf.

⁸⁰ Na jaren van vrijwillige ballingschap –op de vlucht voor zijn broer Esau- keert Jacob terug naar het land van zijn voorvaders. Aan de rivier die grens volgt, wordt hij in zijn eenzaamheid 's nachts bezocht door een mysterieuze figuur die de hele nacht met hem worstelt. (Genesis, 32) Eén van de gangbare interpretaties van het verhaal is dat het over een gevecht met een engel gaat die gestuurd wordt door Jahweh. Een andere interpretatie stelt dat het gaat over het gevecht met zichzelf (bijvoorbeeld met zijn eigen angst om terug te keren), een gevecht dat Jakob overigens wint.

4. Activerende onthouding

Het gevanceerde liberalisme zet de bestuurskunst van het liberalisme verder, maar transformeert haar ook. In de loop van de tweede helft van de 19^e eeuw verscheen de filantropie die de liberale bestuurskunst illustreert als een voortdurende afweging tussen 'vrijheid' en 'zekerheid'. 'Zekerheid' vond de filantropie in pragmatische technieken die armen binden aan een morele en sociale orde (zie hoofdstuk 2). Sommige commentatoren van de hedendaagse armoede-bestrijding in onze Westerse wereld spreken over de herintrede van een gevanceerde vorm van filantropie, een 'neo-filantropie' (Castel, 1995; Villadsen, 2007)⁸¹. Eigen aan neo-filantropie is het centraal plaatsen van de relatie die de 'cliënt' *met zichzelf* onderhoudt. De begeleidingsvorm bij uitstek (of nauwkeuriger gezegd, de horizon voor aan amalgaam aan begeleidingsstijlen), suggereer ik hier, is een vorm van 'activerende onthouding'.

4.1. Neo-filantropie

Villadsen schetst volgende krachtlijnen van de laat 19^e eeuwse filantropie (2007, p. 316). Ik vul ze hier aan met de transformaties die ze hebben ondergaan.

- Materiële hulp wordt afgewezen als contraproductief. Armen moeten een vorm van *morele* begeleiding krijgen. Armoede wordt immers gedefinieerd als een moreel probleem.

In onze hedendaagse ervaring is die morele connotatie bijna volledig verdwenen, al klinken er echo's van door in de oproep voor solidariteit en participatie als belangrijke maatschappelijke waarden. Armoede is een psychosociaal probleem geworden. Via de oude verzekeringssystemen van de welvaartstaat krijgen armen wel degelijk financiële ondersteuning, maar die wordt hoe langer hoe meer afhankelijk gemaakt van de bereidheid zich te laten activeren.
- Filantropische hulpverlening was geïndividualiseerde hulpverlening, vanuit de idee dat elke vorm van ondersteuning gebaseerd moet zijn op 'persoonlijke ontmoeting' waardoor rekening kon worden gehouden met de individuele persoonlijkheid van de arme.

In onze hedendaagse armoedebestrijding is de ondersteuning van armen in belangrijke mate ook een zaak van groepswork geworden, maar de basispremissie blijft overeind.
- Die basispremissie hangt sterk samen met het filantropische principe dat elke vorm van ondersteuning zich zoveel mogelijk moet houden aan het principe dat het enkel de armen zelf zijn die zichzelf 'echt' kunnen helpen.

Interventies in het dagelijks leven van armen worden in deze problematisering voortdurend voor de vraag gesteld of de 'vrijheid' van de arme niet teveel geschaad wordt, of er met andere woorden niet teveel gestuurd wordt. Ik beschreef in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk hoe het statuut van 'vrijheid' ondertussen grondig veranderd is. 'Vrijheid' moet

⁸¹ Het heropduiken van elementen uit de neo-filantropie betekent niet dat oudere vormen van 'bestuurlijkheid' verdwenen zijn.

Ervaring aan de grens

gecreëerd worden. Armen worden –in een oude terminologie- nog altijd opgeroepen zichzelf te bevrijden (om terug te gaan naar een soort ‘oorspronkelijke’ staat), maar de ‘vrijheid’ die ontstaat, moet bewust gecreëerd worden in een proces dat tegelijkertijd subjectieert en onderwerpt. ‘Vrijheid wordt niet bereikt door een politieke revolutie. Bevrijding wordt ‘slow, painstaking, and detailed work on our own subjective and personal realities, guided by an expert knowledge of the psyche’ (Rose, 1990, p. 213)

- Filantropie maakte een scherp onderscheid tussen wie ‘geholpen wou worden’ en wie niet, tussen wie ten prooi was gevallen aan moreel verval en wie bereid was zichzelf in te schrijven in de morele en sociale orde.

De hedendaagse armoedebestrijding wil alle armen bereiken. Iedereen moet geïntegreerd worden in de samenleving: armen moeten gezocht en gevonden worden.

Onze hedendaagse ervaring van armoedebestrijding is in die mate neo-filantropisch dat ze de relatie van de arme met zichzelf centraal stelt.

Welfare reformers believe that the government, for far too long, has been paying social benefits without dealing with the real problem – the client’s self-esteem and self-development. But neo-philanthropic social work, by definition, cannot impose itself directly on client’s self-relationship – indeed, such an imposition would be government from the outside rather than government from within. (Villadsen, 2007, p. 318)

Problemen waarmee ‘cliënten’ geconfronteerd worden, worden hoe langer hoe meer toegeschreven aan een vertroebeld zelfbeeld. ‘Bevrijding’ bestaat eruit dat cliënten zichzelf niet langer beschouwen als machteloze actoren, maar als ‘resourceful and flexible beings, whose free choice determines their destiny’ (Villadsen, 2007, p. 319).

Put another way, neo-philanthropic social work concentrates on the order of the self, not the order of society, inequality, capitalism or racism. (...) Whereas welfarism posited lack of resources and possibilities as objective facts – that is, as products of various structural conditions- neo-philanthropic social work treats lack of possibility as primarily subjective. Powerlessness is not a fact; the problem is rather a sense of powerlessness. (...) Once again, a poverty of mind exists. And contemporary social policy makes this form of poverty its principal, or even exclusive target. (Idem)

Sociaal werkers worden opgeroepen op zichzelf voortdurend hetzelfde soort vragen te stellen: ‘hoe ben ik er zeker van dat mijn help echt helpt? Dat ze niet eerder afhankelijkheid en apathie bevordert in plaats van bestrijdt? Hoe bescherm ik mijn cliënt van mijn eigen drang te helpen?’ Het komt er immers op aan dat de arme zichzelf gaat helpen, de verantwoordelijkheid neemt voor het eigen leven vanuit een nieuwe kijk op zichzelf.

The crucial task of contemporary social policy and social work is to initiate a client-development truly governed from within – a form of self-government that is not the product of external forces such as

'adaptation', 'clientization', 'dependency' or 'addiction'. By ascribing to this *telos* of government, social work operates from what we might call a neo-philanthropic conception of freedom. Freedom becomes a question of transgressing the rigidity of the mind. Liberation then comes from an inner dialogue between self and self. (Villadsen, 2007, p. 320)

In de disciplinerende technologieën kwam het erop aan dat armen normen gingen internaliseren die van buitenaf kwamen. 'In de nieuwe technologie gaat het erom dat zij uit zichzelf aan zichzelf werken, hun eigen welzijn nastreven, hun eigen normen vinden, zichzelf dwingen.' (Michielse, 1989, p. 163)

4.2. 'Een positieve en betrokken basishouding'

Van armoedebestrijders die *empowerment* bij armen willen bevorderen wordt een specifieke houding verwacht, die nader onderzoek zou verdienen. Ik beperk me hier tot een tentatieve aanduiding. Doorheen de verschillende benaderingen van hoe we vandaag moeten omgaan met armen (Baart, 2001; Heyndrickx, et al., 2005; Vansevenant, et al., 2008) keert een gemeenschappelijk element terug dat ik zou willen typeren als 'activerende onthouding'.

Begeleiders van armen worden opgeroepen om de armen te activeren om getuigenis af te leggen, om hun levensgeschiedenis onder ogen te zien, om op zoek te gaan naar hun eigen kracht, enz. De beste manier om dat te doen is om zichzelf als begeleider zoveel mogelijk te onthouden. Begeleiders moeten bijvoorbeeld vertrekken vanuit een 'niet-weten om van daaruit te zien wat je wel weet', ze worden gevraagd hun 'interpretatie en oordeel op te schorten, ze moeten voortdurend attent zijn voor het leefwereldperspectief van de arme en hun werk oriënteren 'vanuit de ordening en de besef sfeer die de hulpvragen aanbrengt', omdat ze er van moeten uitgaan dat het de persoon of het gezin in armoede zelf is die 'het inzicht en de kracht' heeft 'om aan te geven wat er moet' waarbij ze oog moeten hebben voor de 'zelfhelende kracht, zelfs als die negatieve neveneffecten heeft'.⁸² Ze moeten wel in dialoog gaan, ze moeten verbondenheid van mens tot mens tot stand brengen, ze moeten 'zichzelf en de eigen visie durven binnenbrengen' en ook andere 'samenlevingsvisies' of 'invalshoeken die voldoende aansluiten', maar de dialoog staat in functie van de 'verandering en de persoonlijke groei' van de arme zelf, ze is een methode om de arme te activeren tot een eigen groeiproces. De begeleider moet zich zoveel mogelijk onthouden van de inbreng van een eigen perspectief, tenzij in functie van het individueel proces dat de arme zelf moet gaan, als een spiegel die we voorhouden. Die terminologie van de 'spiegel' is opvallend: in een spiegel zie je jezelf, niet de andere. Het woord 'onthouding' wijst op een zeer specifieke en actieve inzet: continue aandacht,

⁸² De citaten zijn ontleend aan een powerpoint presentatie bij de voorstelling van één van de Bind-Kracht methodiekboeken (Vansevenant, et al., 2008).

Ervaring aan de grens

respect tonen, aanwezig zijn, maar ook goed beseffen dat je nooit volledig de 'binnenkant' van de armen kan begrijpen, voortdurend attent zijn voor de aanwezige krachten van armen, enz.

Ook die oproep tot 'activerende onthouding' maakt me ongemakkelijk. Het is een aantrekkelijk verhaal, vooral omdat het afgezet wordt tegen al te bureaucratische of paternalistische interventies. Ik twijfel er ook niet aan dat dit soort begeleiding bij een aantal armen 'werkt'. Maar tegelijkertijd versterken we de idee dat we van armen zelf allerlei dingen verwachten. Wat we verwachten blijft sterk individueel, ook al wordt voortdurend benadrukt dat de verwachte groeiprocessen ook door de vertrouwensrelaties binnen een groep ondersteund kunnen worden. De idee van 'onthouding' betekent trouwens helemaal niet dat we geen verwachtingen hebben. We streven naar gelijkwaardige relaties tussen armen en niet-armen in hulp- en dienstverlening. Wie kan daar tegen zijn? Maar hoe gelijkwaardig is onze relatie tot armen nog als we al vooraf de doelen van de ontmoeting definiëren: armen moeten opgenomen worden in de samenleving en om dat te doen slagen moeten armen ondersteund worden in een psychologisch proces. Armen moeten verbinding maken met zichzelf, met hun omgeving en met de samenleving. Armen moeten zelf het verlangen ontwikkelen om iets aan hun situatie te doen.

5. Besluit

'Ondanks een gunstige ontwikkeling van sociale, economische, demografische en beleidsmatige factoren en ondanks een grote beleidsaandacht voor sociale ongelijkheden en armoedebestrijding in de recente geschiedenis van rijke welvaartstaten is armoede niet verder afgenomen', schrijft Bea Cantillon (2009, p. 25) in een rapport met de sprekende titel *De paradox van de investeringstaat*. 'Betaald werk is geen garantie om aan armoede te ontsnappen', is de waarschuwing van Vranken, De Boyser & Dierckx (2005). En het Vlaamse Netwerk van Verenigingen waar Armen het Woord nemen, getuigt: 'Er zijn heel wat belangrijke stappen in de armoedebestrijding gezet, en mensen in armoede beseffen dat ook wel. Maar we voelen in ons dagelijks leven geen verbetering, eerder een achteruitgang' (2004, p. 3).

Net ook de getuigenissen van armen wijzen niet-armen nochtans voortdurend op de urgentie van armoedebestrijding. Is het omdat er zo weinig verandert, dat de frontlinie van de strijd tegen armoede verschuift naar het thuisfront, naar een activiteit met, maar vooral door armen zelf?

**Uitleiding, vraagstelling,
twijfel**



Uitleiding, vraagstelling, twijfel

There is no need to fear or hope, but only to look for new weapons. (Deleuze, 1992, p. 4)

Een centrale stelling in dit werk is de gedachte dat ons doen en laten, ons denken, onze identiteit en zelfs onze meest 'intieme' emoties maar plaats kunnen vinden binnen een ervaringsraster, een horizon die als een vanzelfsprekend a priori functioneert. Volgens Kant wordt onze ervaring mogelijk gemaakt op basis van a priori, maar daar tegelijkertijd ook door begrensd. In de Kritiek van de Zuivere Rede heeft Kant de geldigheid van onze kennis proberen garanderen door zich te beroepen op de universaliteit van deze a priori. Een Kritiek bij Kant is daarom hoopgevend (we hebben het wel degelijk over hetzelfde als we met elkaar kennis delen) en pessimistisch tegelijkertijd (we zullen nooit zeker weten of die kennis wel met een 'werkelijkheid' correspondeert). Echo's van het project van Kant klinken zonder twijfel door in het werk van Foucault. Een 'ontologie van het heden' is een analyse van de a priori van onze ervaring. Maar anders dan bij Kant zijn deze a priori door en door historisch en contingent. Ze zijn het resultaat van een samenspel van 'grijze' gebeurtenissen, assemblages van elementen met een zeer diverse herkomst, omkeringen van machtsverhoudingen die zich samenvoegen met de ontwikkeling van nieuwe 'waarheden' en technologieën, verschuivingen in de manier waarop wij een relatie met onze 'subjectiviteit' onderhouden die zich versmelten tot een hybride geheel waaruit toch een zekere logica en vanzelfsprekenheid ontstaat. Het is binnen dit denkkader dat ik in dit werk impliciet ook de (ped)agogische relatie heb gedacht: als een samenspel tussen machtsrelaties (waarbij we 'macht' steeds moeten denken als een verhouding van invloed die niet noodzakelijk het karakter van 'dominantie' of 'overheersing' heeft), een voorstelling over mens en samenleving (nu en in de toekomst), technologie die die voorstelling doorheen de machtsverhoudingen vorm moet geven en waarin een bepaalde 'subjectiviteit' tot stand komt (van educator en educandus).

1. Mogelijkheden zijn grenzen

Op dit moment in de geschiedenis, op een specifieke plaats (Vlaanderen) en binnen een specifieke context (de bestuurskunst van het geavanceerde liberalisme) ervaren we armoede en armoedebestrijding binnen de krachtlijnen die ik geschetst heb op de vorige bladzijden. De grenzen van die ervaring zijn wat ze zijn: een mogelijkheidsvoorwaarde voor ons denken en handelen ten aanzien van een specifieke probleemstelling die 'armoede' wordt genoemd en ten aanzien van specifieke oplossingsstrategieën die daarin bedacht en uitgevoerd kunnen worden. Ons hedendaags ervaringsraster maakt het mogelijk een perspectief te ontwikkelen op de bestrijding van een fundamentele onrechtvaardigheid in onze samenleving. Ze biedt de toekomstdroom van bevrijding en humanisering van de armoedebestrijding. Ze maakt onderlinge

discussies mogelijk over wat daar wel of niet aan bijdraagt. Ze brengt correcties aan op een al te eenzijdige focus op tewerkstelling. Ze maakt bespreekbaar dat armen mee betrokken worden in de probleemconstructie van wat we 'armoede' noemen, ze creëert de mogelijkheden om zoveel mogelijk actoren in onze samenleving te betrekken op de vraag waarom onze samenleving armoede blijft voortbrengen. Ze leidt tot het ontstaan van een groep armen die erin slaagt het woord te nemen op een manier die niet direct afgewezen kan worden, en –laat ons hopen- tot een groeiende solidariteit tussen armen onderling en tussen armen en niet-armen. Als ik in de voorbije bladzijden de indruk zou gewekt hebben dat onze hedendaagse armoedebestrijding enkel 'negatieve' effecten genereert, dan wil ik dat hier graag rechtzetten. Al is de beoordeling van 'negatieve' of 'positieve' effecten op zich ook weer ingebed in een historische ervaring, ze is ook alleen maar mogelijk tegen diezelfde horizon die op zich niet 'goed' of 'slecht' is.

En toch.

De aanleiding voor dit hele project was een bepaald type twijfel die mooi verwoord werd in het citaat waarmee dit werk ook begon.

It is an experience of being in a goldfish bowl in which one is obliged to live but in which it seems impossible to live, that is to think and act. An experience, then, in which what one is oneself, is precisely in doubt. The experience is not at all just a matter of holding a different opinion from everyone else, but of finding oneself not knowing what or how to think. And this experience is one that involves, quite directly, the relations it is possible to enter into or maintain with others. And, of course, it involves the relations one has with the practices of government. (Burchell, 1996, p. 30)

De ervaring niet meer te weten wat en hoe te denken. Bij de aanvang van mijn doctoraatsstudie was ik diep doordrongen van de 'positieve' evaluatie van huidige tendenzen in de armoedebestrijding. Naar aanleiding van wat ik zag gebeuren in de tewerkstelling en de opleiding tot ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting groeide mijn onbehagen. Ik zag het engagement en de 'kracht' van armen in werking, maar ook de impliciete en expliciete manieren waarop ze geïnstrumentaliseerd werden. Ik herkende me in het grote verhaal achter de hele methodiek, maar meende allerlei effecten te zien die daar haaks op staan. Een belangrijke drijfveer om dit werk verder te blijven zetten, was kwaadheid, maar zoveel jaar later is die kwaadheid waarschijnlijk vooral op mezelf gericht. Ook dit werk schrijven was een 'ervaring' die me gesubjectiveerd heeft, die me geconfronteerd heeft met mijn eigen vooronderstellingen, mijn eigen grenzen, waarvan ik aanneem dat ze minstens gedeeltelijk samenvallen met de a priori van armoedebestrijding vandaag. In dat subjectiveringsproces heeft kwaadheid plaats gemaakt voor een ander soort betrokkenheid en een transformatie van mijn initiële twijfel. Het heeft me bijzonder veel moeite gekost om de centrale hoofdstukken in dit werk –de cartografie van onze hedendaagse ervaring van

Ervaring aan de grens

armoede in hoofdstukken 3 en 4- samen te stellen. De moeilijkheid zat vooral in het loskomen van een oordelende positie en in de woorden laten spreken zoals ze verschijnen (en daar niet direct allerlei interpretaties aan te verbinden). Of me dat gelukt is, laat ik aan de lezer over. De onverbeterlijke pedagoog in mij hoopt dat deze studie een bijdrage vormt aan onze manier van kijken, denken en handelen in armoedebestrijding. Als ze een bijdrage vormt, dan hoop ik dat ze hierin bestaat dat het experiment in hoofdstukken 3 en 4 mogelijk maakt om ook onze ervaringshorizon zelf te problematiseren, niet als iets 'positiefs' of 'negatiefs', 'voorbij goed en kwaad', maar als een aanduiding van iets 'gevaarlijks' .

My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to a hyper- and pessimistic activism. I think that the ethico-political choice we have to make every day is to determine which is the main danger. (Foucault, 1983b, p. 231-232)

De gevaren die ik zie in onze horizon zijn in het vorige hoofdstuk aan bod gekomen. De hedendaagse nadruk op participatie creëert nieuwe normen en opsplitsingen. Alleen al het voortdurend aandringen op deelname aan de samenleving leidt ons weg van de mogelijkheid dat armen misschien al lang deelnemen aan die samenleving, maar dat doen op manieren die de meerderheid van de samenleving niet zinvol vindt of niet wenst te herkennen als participatie. Ik twijfel er niet aan dat empowerment als technologie een bevrijdend effect kan hebben voor de betrokken armen, maar die bevrijding is tegelijkertijd een insluiting met nieuwe grenzen. De zorg voor de gekwetste binnenkant roept armen en hun medestanders tegelijkertijd op armoedebestrijding vooral in individualiserende processen te vinden. Ze leidt ons weg van de 'politieke' discussie over de vanzelfsprekendheid waarmee het geavanceerde liberalisme de grondstructuren van ons samenleven laat samenvallen met economische processen en waarmee kwesties als inkomensherverdeling –nochtans een economische kwestie bij uitstek- onbespreekbaar blijven. De erkenning van de 'kracht' van armen leidt tegelijkertijd tot nieuwe plichten: de plicht zich te 'bevrijden', zich te engageren, zichzelf te overwinnen. Oproepen tot een 'positief' mensbeeld ten aanzien van armen is een medaille met twee kanten. De keerzijde is dat ze armen activeert om zichzelf te overwinnen en niet-armen de boodschap geeft dat er blijkbaar gezocht moet worden naar het 'positieve' in hun perceptie van en contacten met armoede. De 'dialogue' maakt iets openbaar, zoals vandaag zoveel openbaar en zichtbaar moet worden gemaakt, maar daarom nog niet publiek. De 'dialogue' is beslist niet 'open' als de 'oplossing' voor het armoedeprobleem al voorgedefinieerd is ('van Vlaanderen een topregio maken binnen de kenniseconomie') en als ook de procedures min of meer vastgelegd zijn, procedures die de nadruk leggen op consensusvorming en al te grote conflicten –nochtans de basis van een democratie- worden vermeden. Is dit het soort maatschappijmodel waarin we armen willen insluiten? Wordt er niet net van veel armen gezegd dat

ze vaardigheden en attitudes missen en zijn dat niet (minstens gedeeltelijk) ook vaardigheden en attitudes die nodig zijn in een 'kenniseconomie'? Is het niet ook dit soort economische rationaliteiten die armen net mee 'uitsluiten', hen aan de marges van de samenleving positioneren? Via allerlei participatiemodellen spiegelen we armen voor dat er een perspectief is, dat iedereen mee kan vormgeven aan de samenleving, maar de positie van de grote muren van het op te bouwen huis staat al vast.

2. Redenen voor hoop en twijfel

In het werk van Foucault vond ik redenen voor hoop en redenen voor pessimisme.

Redenen voor hoop. Als ons collectieve ervaring door en door historisch is, dan kan ze ook veranderen. Als het geavanceerde liberalisme bestuurt doorheen vrijheid (die ze tegelijkertijd creëert), dan is er er –op het gevaar af essentialistische uitspraken te doen- 'iets' dat gecreëerd kan worden, 'iets' dat ingesloten moeten worden, 'iets' dat productief gemaakt moet worden. De keerzijde van 'macht' is dat ze op 'iets' uitgeoefend wordt, een 'iets' dat ook steeds kan ontsnappen, andere wegen uit kan gaan, tot nieuwe en andere assemblages kan leiden, een 'Buiten' dat nog niet ingesloten is door een 'Binnen'. Foucault was ook overtuigd van de mogelijkheid van grenservaringen: de mogelijkheid onze eigen grenzen, onze a priori, niet alleen onder ogen te zien, maar ons er ook (tijdelijk) buiten te plaatsen, de mogelijkheid onze historische ervaring even op te schorten en zelfs –hoe beperkt ook – in een positie van een specifieke intellectueel via een praktische Kritiek te verleggen. Zijn werk is gelardeerd met oproepen ons te onttrekken aan de subjectivering die van ons verwacht wordt (en die we zelf van onszelf verwachten). De mogelijkheid ook om de ervaring om op 'de grens te stoten' met elkaar te delen, het gevoel 'het niet meer te weten' niet te immuniseren (bijvoorbeeld via methodiekhandboeken), maar ernstig te nemen en net in het ernstig nemen daarvan de grenzen van onze collectieve ervaring even op te schorten.

Redenen voor twijfel. Foucault maakt ons attent op de discontinuïteit en voortdurende transformaties van onze ervaring, maar vertelt ons tegelijkertijd dat ze voortkomen uit kleine, 'grijze' gebeurtenissen, uit allerlei elementen die zich met elkaar verbinden om een nieuwe assemblage te vormen. De veranderingen zijn min of meer toevallig, ongestuurd en dus ook onstuurbaar ten 'goede' of 'ten kwade'. We zijn in staat onze grenzen onder ogen te zien, maar een grens aanduiden, is ze tegelijkertijd bevestigen: 'dat is onze grens'. Dat is misschien maar goed ook. De wens om ontsnappen aan onze hedendaagse realiteit en een nieuwe samenleving te creëren, zegt Foucault, heeft geleid tot totalitaire en gevaarlijke regimes. Toch kan ik me niet van het onbehaaglijke gevoel ontdoen dat we ook vandaag leven in een regime met gevaarlijke trekken. De

Ervaring aan de grens

wens om een totaal nieuwe samenleving te creëren, komt op zijn minst expliciet terug in de neoliberale ideologieën die zich zonder al te veel moeite enten op onze hedendaagse ervaring. De ervaring van armoede toont ons misschien vandaag de extreme gevolgen van een conditie waarin we allemaal leven, binnen een regime dat veel subtieler werkt dan repressie en dominantie omdat het beroep doet op onze vrijheid. In dat regime wordt ons een samenleving voorgespiegeld waarin 'samen leven' een betekenis krijgt, waarin ik me niet (meer) kan en wil herkennen.

3. Armoede: een pedagogische kwestie?

Onze hedendaagse ervaring van armoede en armoedebestrijding is zwaar beladen met verwachtingen ten aanzien van (ped)agogische interventies. De samenleving moet *gesensibiliseerd* worden over de ernst en de 'ware' aard van armoede. Tijdens *vormingsmomenten* of *inleefsessies* worden geprobeerd een inkijk te geven in de 'binnenkant' van armoede. *Participatie bevorderen* bij de armen zelf wordt in belangrijke mate geduid als een (ped)agogische verantwoordelijkheid: groepsprocessen moeten gefaciliteerd worden, de 'dialogoog' heeft een bepaalde didactiek, individuele armen moeten begeleid worden in het *verwerven van de 'gepaste' competenties* (gepast voor de dialoog of gepast voor hun integratie in het reguliere of het 'alternatieve' arbeidsproces). Ervaringsdeskundigen moeten een *opleiding* doorlopen, *empowerment* vraagt om de gepaste agogische begeleiderhouding. Armoedebestrijders moeten *getraind* worden om die begeleiderhouding en de gepaste visie op armoede ook te verwerven. Daarnaast zijn er allerlei 'ped-(agogische)' processen aan de gang die niet noodzakelijk door een pedagogische interventie worden aangestuurd: de subjectivering tot 'arme' of 'armoedebestrijder' komt onder meer ook tot stand op basis van het soort beleid dat gevoerd wordt, het soort kennis dat ontwikkeld wordt en waaraan we ons spiegelen, de reactie of onbreken van reacties op het probleem 'armoede' in de samenleving, enz.

Toch is het woord 'pedagogiek' nauwelijks gevallen in dit proefschrift.

De kennisgebieden die onze ervaring van armoede en armoedebestrijding mee vorm geven, zijn eerder economie, sociologie en hoe langer hoe meer psychologie met een humanistische inslag. De verantwoording die armoedebestrijders ten aanzien van derden afleggen over hun interventies verwijst naar outputindicatoren, naar protocollen, naar kwaliteitshandboeken, maar verwijst ze ook naar een 'pedagogische' legitimering? (Ped)agogische interventies lijken in de hedendaagse armoedebestrijding te functioneren als dienstmaagd voor hogere doelen, herleid tot een instrumentarium, dat overigens hoe langer hoe meer eerder voeding vindt in een bepaald type psychologie of modellen van therapeutisering.

Maar wat kan (ped)agogiek meer zijn dan het aanbieden van dit soort instrumentarium of een reflectie over de mens- en maatschappijbeelden die impliciet of expliciet in dit instrumentarium worden meegegeven? Dat is een oude vraag die ook hier onvermijdelijk opduikt. Het Laboratorium voor Educatie en Samenleving, dat ik voor korte tijd ook mijn eigen onderzoekseenheid mocht noemen, geeft daar een antwoord op dat geïnspireerd is door de beschrijving die Foucault gaf over de inzet van zijn werk en die ik in mijn inleiding al eerder citeerde: een beperkte bijdrage leveren aan het doorbreken van gemeenplaatsen en vanzelfsprekendheden, zodat we onze omgeving op een andere manier kunnen waarnemen en zodat we daardoor ook andere dingen kunnen doen (Foucault, 1991c, p. 83). 'Opschorten, niet verdoven of verlammen'. Een traditionele opvatting beschrijft pedagogische interventies als mensen voorbereiden op hun opname in een samenleving – bij gebrek aan beter blijf ik het woord gebruiken- die ze verder mee vorm geven. Binnen die opvatting is onze hedendaagse armoedebestrijding door en door pedagogisch en leven we in een gepedagogiseerde samenleving. Maar misschien moeten we de eigenheid van het 'pedagogische' in een omgekeerde beweging zoeken. Jan Masschelein (2012, p. 102) verwijst in dit verband naar de oorsprong van ons woord 'school' dat afgeleid is van het Griekse *scholé* wat 'vrije tijd' betekent. Vrije tijd betekent hier niet wat we vandaag ontspanning of verlof noemen. Het gaat over de tijd waarin ik vrijgesteld ben van de druk van arbeidsverplichtingen of andere sociale verplichtingen die samenhangen met de familiale of sociale context, 'de tijd waar kennis, dingen, manieren van doen (praktijken) tijdelijk niet werken zoals ze in de familiale of maatschappelijke context (bv. in de arbeidscontext) gewoonlijk werkzaam zijn. Hun normale of gebruikelijke betekenis of functie (bv. hun economische functie) is niet vernietigd, maar tijdelijk buiten werking gesteld en opgeschort en uitgesteld.' (p. 103) Een pedagogische interventie betekent in feite 'vrije tijd helpen mogelijk maken'. Het pedagogische moment verwijst dan naar een context waarin niet de bestaande samenleving centraal staat, maar tijdelijk opgeschort wordt. Of beter gezegd: wat opgeschort wordt is de druk van een buiten waarin samen leven vooral begrepen wordt vanuit het kapitaliseren van individuele inspanningen. Opschorting wil niet zeggen dat de wereld waarin we vandaag leven niet ter sprake kan komen. Wel integendeel, maar dan niet langer als de onvermijdelijke horizon die ons denken en handelen oriënteert, die onze posities op voorhand vastlegt en ook onze toekomst vastlegt. Pedagogische momenten zijn niet noodzakelijk verbonden aan die activiteiten die we 'pedagogisch' noemen. De 'pedagogische' momenten in de betekenis die ik hier gebruik tijdens de opleiding om ervaringsdeskundige te worden, waren dikwijls die momenten die de opleiding als *opleiding* even opschorten, die een kwestie deden verschijnen die niet te vatten was binnen het vooropgestelde doel of die niet te herleiden was tot een 'technische' kwestie.

Aan het begin van de opleiding krijgen deelnemers schriftjes uitgereikt. De bedoeling is dat ze hierin hun levensgeschiedenis opschrijven. Een tweede schriftje is bedoeld om emoties en bedenkingen te noteren die opduiken naar aanleiding van vakinhouden. Eén van de deelnemers weigert pertinent het schriftje. Hij is voorwaardelijk vrij. Levensgeschiedenissen opschrijven is voor hem verbonden aan zijn leven in de gevangenis, waar hij dezelfde opdracht kreeg (ook Cruikshank verwijst naar de herkomst van methoden die gebruikt worden om empowerment te vergroten binnen de supervisie van

Ervaring aan de grens

gevangenen, 1999, p. 94). Zijn weigering was niet zozeer de inbreng van zijn eigen persoonlijke ervaring, maar eerder een gebeurtenis die de gangbare logica even opschortte, een gebeurtenis waar niemand –deelnemers, noch begeleiders- op dat moment goed weg mee wisten, maar dat ook niet zonder meer genegeerd werd. Het was een ‘grenservaring’ omdat ze even een licht wierp op de grenzen van de gebruikte methodiek of op zijn minst toch ook op een heel ander gebruik van de methodiek dan wat voorgespiegeld werd.

Tijdens de lessen ‘taal en expressie’ loopt één van de deelnemers kwaad het lokaal uit. Hij is woedend, weigert te ‘begrijpen’ waarom in een opleiding voor ervaringsdeskundigen zoveel aandacht wordt besteed aan het leren schrijven van een gedicht. Zijn ongenoegen is geen miskennis van de waarde van een gedicht of een goed geschreven tekst. Enkele lessen later toont hij fier een artikel dat hij geschreven heeft voor de vereniging waar armen het woord nemen waarin hij actief is. Een interpretatie zou kunnen zijn dat hij vindt dat lessen ‘functioneel’ moeten zijn en dat hij de ‘functie’ van zelfexpressie binnen een naar zijn aanvoelen eerder ‘politieke’ functie niet begrijpt. Zelf denk ik dat er iets anders aan de hand was, een gebeurtenis die de ‘logica’ van de opleiding even opschortte waardoor het gesprek na zijn vertrek uit het lokaal een andere ‘kleur’ kreeg. Het gesprek ging plots over wat deelnemers én begeleidster ‘boeiend’ vonden aan ‘expressie’ en ‘gedichten’ en niet langer over de verantwoording waarom ‘taal en expressie’ in het opleidingspakket zitten. Ze ging over een intrinsieke interesse in taal en niet langer over een functioneel gebruik daarvan (om zichzelf goed te leren uitdrukken of om op een ‘alternatieve’ manier aan zelfvertrouwen te werken).

In dat opzicht is wat voorligt een pedagogisch proefschrift: een poging om ‘vrije tijd’ mogelijk te maken in ons denken en handelen in de hedendaagse armoedebestrijding. Het is op zijn minst voor mezelf een e-ducatieve ervaring geweest, een ervaring die me ver heeft weggevoerd van mijn eigen initiële denk- en handelingspatronen en me tijdelijk heeft laten nadenken over de grenzen van de manier waarop we onszelf besturen en bestuurd worden. Misschien maakt de cartografie van die grenzen het ook mogelijk na te denken over een nieuwe taal en nieuwe praktijken die ‘vrije tijd’ en e-ducatie mogelijk maken. Eerder dan over *empowerment* te spreken als een individueel bevrijdingsproces waarin armen voortdurend hun bestaande positie in de samenleving onder ogen moeten nemen, zouden we dan moeten nadenken over vormen van *non/empowerment* als een collectief gebeuren waarin niet de armen centraal staan en hun individueel, maar waarin ‘samen leven’ centraal staat. Eerder dan individuele ervaringen van armoede functioneel te gebruiken in een depolitiserend beleidsproces of een psychologische kapitalisering van de eigen kwetsuren, zou ‘armoede’ op de tafel leggen een thema kunnen zijn zonder vastgelegde uitkomst (zichzelf overwinnen en competenties verwerven voor de kennissamenleving), maar met een intrinsiek belang omwille van het thema zelf, omwille van iets dat onze wereld ter sprake brengt, niet als een voldongen feit, maar als iets dat eventueel ook heel anders zou kunnen zijn. Misschien moeten we dan niet op zoek gaan naar manieren om de ‘dialoge’ te optimaliseren door zowel armen als beleidmakers beter voor te bereiden, maar moeten we net afzien van een vaste ‘methode’ en op zoek gaan naar manieren die een gesprek mogelijk maken en niet de bevestiging van een kloof. Misschien moeten we over ervaringsdeskundigheid (van armen of van anderen) niet denken in

termen van het voortdurend opnieuw moeten herleven van een vooraf toegewezen positie in de samenleving. Misschien moeten we in pedagogische momenten net onze *ondeskundigheid* centraal stellen. Het is opvallend dat een aantal methodiekboeken over onze omgang van armen vertrekken vanuit de vaststelling van 'de onmacht van de hulpverlener', de 'twijfels en verzuchtingen' en dilemma's (Vansevenant, Driessens & Van Regenmortel, 2008, p. 57, maar een gelijkaardige observatie wordt ook gemaakt in Heyndrickx, e.a., 2005). De onmacht en de twijfel moeten in deze methodiekhandleidingen bestreden worden met referentiekaders, visie, aanwijzingen voor een begeleiderhouding, enz. Zelf zou ik willen pleiten voor een pedagogiek van de onzekerheid, waarin we de onmacht, twijfel en verzuchtingen die zowel bij armen als armoedebestrijders leven niet direct 'oplossen', maar ernstig nemen (op voorwaarde dat ze niet opnieuw opgenomen worden in het regime van de te kapitaliseren kwetsbaarheid). Ik bedoel daarmee niet het bevorderen van het soort onzekerheid en onwetendheid die ons oproept 'zekerheden' te omhelzen. Wat ik voor ogen heb is niet een socratisch gesprek waarin onze onzekerheid ons erop duidt dat we in een illusie leven en waarin we verwezen worden naar de 'Waarheid'. Wel de onzekerheid die ons duidelijk maakt dat we op zijn minst in onze onzekerheid allemaal gelijken zijn. Misschien komen we wel eerder los van de vooringenomen posities die 'arm' en 'niet-arm' van elkaar scheiden vanuit de gezamenlijke betrokkenheid op een zaak die ons confronteert met de moeilijkheden van het samenleven en met een fundamenteel onrecht dat niet onmiddellijk opnieuw getransformeerd wordt in 'te realiseren integratiekansen'. Ik wil hiermee niet beweren dat armoede geen probleem zou zijn dat opgelost moet worden. Ik voel me net erg onbehaaglijk bij de huidige depolitisering van armoede, omdat daarin naar mijn aanvoelen geen 'oplossing' is te vinden, maar eerder een versterking van nefaste mechanismen. Maar, misschien ook moeten we armoede als pedagogische kwestie net los proberen denken van oplossingen voor een politiek probleem al is het niet onmogelijk dat een 'pedagogische' omgang met armoede opnieuw nieuwe politieke pistes opent.

Misschien.

Armoede en zijn gevolgen roepen als het ware om oplossingen en ik voel me al even onbehaaglijk bij mijn 'pedagogische' suggestie de zoektocht naar oplossingen op te schorten. Een andere reden voor onbehagen is verbonden met het Foucaultiaanse denkkader zelf. Foucaults eigen analyses wijzen op een onvermijdelijke verhouding tussen de driehoek 'macht-kennis-subjectivering' ('ervaring') en wat zich daaraan onttrekt (een 'Buiten', 'verzet', 'vrijheid', ...). In een voortdurende discontinuïteit integreren nieuwe ervaringsdriehoeken telkens nieuwe elementen uit datgene dat zich eraan onttrekt: discipline wordt uitgeoefend op het lichaam, therapeutische controle wordt uitgeoefend op de ziel. Verzet wordt geïncorporeerd in nieuwe bestuursregimes. Onze hedendaagse focus op de ervaring van armen vindt zelf haar herkomst in een verzet tegen een bureaucratische, paternalistische, alwetende en afhankelijk makende verzorgingsstaat. Er is hoop in het werk van Foucault, maar hier toch ook reden tot pessimisme: is het wel mogelijk pedagogische vrijplaatsen te creëren die 'vrij' blijven en bijvoorbeeld niet op hun beurt deel worden van een nieuw

Ervaring aan de grens

bestuursregime (ten 'goede' of 'ten kwade')? Laat me in alle vertwijfeling toch nog twee suggesties doen voor het pedagogisch thematiseren van het probleem van armoede.

Armoede wordt gethematiseerd als een kwestie van ongelijkheid. Als we het over een gelijk-kansenbeleid hebben, dan bedoelen we dat gelijke kansen *gerealiseerd* moeten worden. We willen een bestaande ongelijkheid reduceren, bijvoorbeeld door armen vaardigheden en houdingen aan te leren die hen op een gelijk niveau brengen met de rest van de samenleving. Ook *empowerment* gaat uit van een ongelijkheid tussen armen en niet-armen waarbij het de eersten zijn die gewapend moeten worden om op een 'gelijk' niveau te komen met de niet-armen. De hypothese van de *missing link* gaat bij uitstek niet alleen uit van een fundamentele ongelijkheid tussen armen, maar stelt bovendien de quasi onmogelijkheid van een wederzijds begrijpen van elkaar. Jacques Rancière (2007) stelt die opvatting radicaal ter discussie. Gelijkheid, stelt hij, is immers niet te reproduceren. Het is geen doel dat bereikt moet worden, maar een praktische veronderstelling. Zoals de hypothese van ongelijkheid slechts een hypothese is, kunnen we met evenveel recht uitgaan van de hypothese van gelijkheid, een axioma 'dat het denken, het experimenteren en uitvinden in het heden bevordert' (Masschelein in Rancière, 2007, p. 21). Emancipatie is in dit opzicht het voortdurend opnieuw verifiëren van deze hypothese van gelijkheid. Een 'pedagogisch' antwoord op armoede vandaag is misschien wel net dit: het telkens opnieuw verifiëren van gelijkheid in plaats van uitgaan van de hypothese van de ongelijkheid.

Een tweede suggestie heeft betrekking op het thema van de 'kracht' van kwetsbaarheid (bij armen of bij ons allemaal). Giorgio Agamben grijpt terug op het oude onderscheid dat Aristoteles maakt tussen 'act' en 'potentie'. Hij bekritiseert de neoliberale democratie niet zozeer omwille van één of andere deficitbenadering, maar eerder omwille van de omgekeerde beweging: het appèl op de idee van een oneindige potentialiteit die *kan* en *moet* geactualiseerd worden. Binnen het thema van dit proefschrift: een kracht van de kwetsbaarheid die kan en moet omgezet worden in psychologisch kapitaal, die moet renderen om persoonlijke armoede te overwinnen. "Thus what the liberal democratic learning society sacrifices is not equality or potentiality but rather our *impotentiality*, our ability *not to be*" (Lewis, 2011, p. 587). In de hedendaagse nadruk op levenslang leren worden we voortdurend en telkens weer aangesproken op wat we 'nog niet' geactualiseerd hebben: een kind is nog geen volwassene, we vertonen met zijn allen nog niet genoeg burgerschap, we kunnen altijd nog meer productief worden. 'Nog niet' doet voortdurend beroep op onze potentie om 'iets' te worden. Maar de realisatie van die potentie, het omzetten van potentie in act, vernietigt tegelijkertijd de potentie, het vernietigt de mogelijkheid dat er ook iets anders zou kunnen geactualiseerd worden, dat er bijvoorbeeld andere mogelijkheden zijn dan onszelf actualiseren als een ondernemend zelf of een zichzelf overwinnende zelf (zelfoverwinning heeft in dit model een erg hoge prijs: de vernietiging van de oorspronkelijke 'kracht'). Het is de voortdurende nadruk op het actualiseren van onze potenties die ons in feite berooft van ons actorschap en onze vrijheid (Lewis, 2011, p. 590).

'... today's man believes himself capable of everything, and so he repeats his jovial 'no problem' and his irresponsible 'I can do it', precisely when he should instead realize that he has been consigned in unheard of measures to forces and processes over which he has lost all control. He has become blind not of his capacities but to his incapacities, not to what he can do but to what he cannot, or can not, do.' (Agamben, geciteerd in Lewis, 2011, p. 589)

Ik aarzel met de suggestie, maar misschien is een pedagogische reactie op armoede in de eerste plaats een erkenning van onze im/potentie, eerder dan het actualiseren en immuniseren van de eigen kwetsbaarheid (als arme en niet arme). Het niet actualiseren van een onze potentie is tegelijkertijd een vorm van dessubjectivering, een weigering deze of gene identiteit aan te nemen, zich te herkennen als arme of niet arme, als werkende of niet werkende, als iemand die 'bijdraagt' aan de samenleving en iemand die dat nooit zal kunnen doen.

4. Vraagstelling

Terwijl ik deze laatste woorden schrijf, word ik me pijnlijk bewust van mijn neiging voortdurend uit te waaieren, nieuwe invalshoeken te zoeken, het ene thema aan het andere te linken, maar daardoor thema's ook te weinig uit te diepen. In die brede waaier zie ik een viertal thema's opduiken voor nieuw onderzoek:

- Hoe kan een pedagogische relatie tot armoede eruit zien die de hypothese van de gelijkheid als uitgangspunt neemt?
- Welke technologieën worden gebruikt in de therapeutisering van onze cultuur? Therapie had in het werk van Foucault nog een duidelijke disciplinerende functie. De therapeutisering van de armoedebestrijding suggereert dat we te maken hebben met een verschuiving naar 'psychomacht'? Ik heb me in dit werk onthouden van het gebruik van mijn observatiegegevens over mijn deelname aan de opleiding om ervaringsdeskundige te worden, waardoor een analyse van de gebruikte 'technologie' grotendeels in dit werk ontbreekt.
- Mijn nadruk op 'besturen doorheen vrijheid' laat andere vormen van armoedebestrijding onbesproken. De disciplinerende technologieën zijn niet verdwenen, maar lijken zich op één of andere manier te enten op het basisidee van het 'realiseren van vrijheid'. Het lijkt me bijzonder relevant om bijvoorbeeld na te gaan hoe dwingende activeringsmaatregelen gepaard gaan met vormen van zorg die net een beroep doen op 'vrijheid'.
- Een laatste thema is dat van 'woordvoerderschap' en 'representatie'. Verenigingen waar armen het woord nemen, maar ook ervaringsdeskundigen werpen zich op of worden door de buitenwereld of de collega's gezien als 'woordvoerders' van de armen. Wat betekent dat woordvoerderschap als 'politieke' en als 'pedagogische' kwestie?

Ervaring aan de grens

Maar op dit 'actuele' moment word ik door mijn dochtertje van twee herinnerd aan andere prioriteiten. Laat me het maar houden bij bovenstaande formulering van 'potentieel' onderzoek.

LITERATUUR

- 30.000 niet in staat om te werken (2009, 3 november 2009). *De Standaard*, p. 30,
- 't Hope en Samenlevingsopbouw West-Vlaanderen (2007). *Over de Zulle. Het geven van een stem aan kansengroepen binnen het woonbeleid van de stad Roeselare*. Roeselare: 't Hope en Samenlevingsopbouw West-Vlaanderen.
- Aalsterse Vierdewereldgroep Mensen voor Mensen (2012). *Het WAW-traject, een geïntegreerde aanpak van werk, armoede en welzijn. Mensen in generatiearmoede op weg naar duurzaam werk via een innoverende begeleidingsmethodiek*. Aalst: Mensen voor Mensen v.z.w.
- Achterhuis, H. (1984). *De markt van welzijn en geluk. Een kritiek van de andragogie* (10 ed.). Baarn: Ambo-Herdruk.
- Armoede bezorgt je dna minder kans tegen kanker (2010, 16 februari). *Gazet van Antwerpen*, from <http://www.gva.be/nieuws/wetenschap/aid903167/armoede-bezorgt-je-dna-minder-kans-tegen-kanker.aspx>
- Armoede sluipt middenklasse binnen (2009, vrijdag 4 december). *Metro*, p. 1,
- Baart, A. (2001). *Een theorie van de presentie* (2 ed.). Utrecht: Lemma.
- Baert, H., & Droogmans, A. (2010a). Armoede bestrijden door basisschakelmethodiek. *Alert*, 36(1), 17-25.
- Baert, H., & Droogmans, A. (2010b). *Bind-kracht door basisschakelmethodiek. Een opstap in armoedebestrijding*. Leuven: Lannoo Campus.
- Barry, A., Osborne, T., & Rose, N. (Eds.). (1996). *Foucault and political reason. Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*. London & New-York: Routledge.
- Beckers, L. (2010, zaterdag 16 oktober). 'Niemand beseft hoe arme mensen hier leven'. *De Morgen*, p. 4,
- Beel, V. (2010, dinsdag 12 oktober). Brusselse jeugd groeit op in armoede. *De Standaard*, p. 1,
- Belga (2010, zaterdag 16, zondag 17 oktober). Meer leefloners in Vlaanderen. *De Standaard*, p. 4,
- Belgisch Staatsblad (10 juli 1999). *Samenwerkingsakkoord van 5 mei 1998 tussen de federale staat, de gemeenschappen en de gewesten betreffende de bestending van het armoedebeleid*.
- Belgisch Staatsblad (11.VI.2003). *Decreet van 21 maart 2003 betreffende de armoedebestrijding*.
- Belgisch Staatsblad (12 V 2004). *Decreet betreffende het lokaal sociaal beleid*.
- Belgisch Staatsblad (24.XI.2003). *Besluit van de Vlaamse regering van 10 oktober 2003 tot uitvoering van het decreet van 21 maart betreffende de armoedebestrijding*.
- Belgisch Staatsblad (26.V.2002). *Wet van 26 mei 2002 betreffende het recht op maatschappelijk integratie*.
- Beweging van Mensen met Laag Inkomen en Kinderen v.z.w. (2005). *Jaarverslag 2005*. Gent: Beweging van Mensen met Laag Inkomen en Kinderen v.z.w.
- Blomme, M. (2009). Theater met een missie. Reinhilde Declair brengt generatiearmen op de planken. *Weliswaar*(89), 26-28.
- Blomme, M. (2010, zaterdag 16, zondag 17). Het zijn net mensen. *De Standaard*, p. 46,
- Bosanquet, H. D. (1898). *The standard of life and other studies*. London, New-York: McMillan.
- Bouverne-De Bie, M. (2003). Een rechtenbenadering als referentiekader. In M. Bouverne-De Bie, A. Claeys, A. De Cock & J. Vanhee (Eds.), *Armoede & Participatie* (pp. 1-20). Gent: Academia Press.
- Bouwen, D. (2007). Armoedeonderzoek bij allochtonen levert hallucinante resultaten op. *DIVERS*, 2(4), 25-27.
- Bracke, E. (2008). Armoede heeft geen nationaliteit. Nederlandse en Vlaamse armoedebestrijders ontmoeten elkaar. *Weliswaar*(83), 23-25.
- Braeckman, A. (2003). Wie wordt waar in- of uitgesloten? Systemtheoretische preciseringen bij een maatschappelijk debat. In R. Devos & L. Vanmarcke (Eds.), *Uitsluiting - insluiting* (pp. 133-154). Leuven/Leusden: Acco.
- Bridts, C., & Weemaels, M. (2010). De opgeleide ervaringsdeskundige binnen Samenlevingsopbouw Brussel. *Opbouwwerk Brussel*, 26(98), 15-16.
- Bultynck, M. (Ed.). (2009). *360° Participatie*. Brussel: Demos.

Ervaring aan de grens

- Burchell, G. (1991). Peculiar interests: civil society and governing 'the system of natural liberty'. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 119-150). Chicago: The University of Chicago Press.
- Burchell, G. (1996). Liberal government and techniques of the self. In A. Barry, T. Osborne & N. Rose (Eds.), *Foucault and political Reason* (pp. 19-36). London & New-York: Routledge.
- Burchell, G., Gordon, C., & Miller, P. (Eds.). (1991). *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Burssens, D. (2010). De rijkdom van ervaringsdeskundigen in de armoede. Visietekst Inschakelen van Ervaringsdeskundigen. 15. Retrieved from <http://www.steunpunt.be/steunpunt/E-zine/AWW-flash/aww-flash2010-02/Visietekst%20ervaringsdeskundigen.pdf>
- Campaert, G., Dierckx, D., & Vranken, J. (2008). *Armoedebaarometer 2010. Decenniumdoelen 2017*. Brussel: Decenniumdoelen 2017.
- Castermans, S., Hiergens, K., de Dobbeleer, M., Vandewalle, I., & Hintjens, A. (2009). Wegwijsgids. Verenigen tegen armoede. Brussel: De verenigde verenigingen.
- Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding (2003). Participatie in de strijd tegen armoede. In Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding (Ed.), *Van integratie naar diversiteit. 10 jaar Centrum voor Gelijkheid van Kansen en Racismebestrijding (1993-2003)* (pp. 180-187). Brussel: Centrum voor Gelijkheid van Kansen en voor Racismebestrijding.
- Cezary, G. (2010). De derde weg in de bestrijding van armoede en uitsluiting. *Vierdewereldblad, mei-juni 2008*(168), 6-7.
- Christelijke Mutualiteit (2008). Armoede slecht voor de gezondheid Retrieved 24 maart, 2012, from http://www.gezondheid.be/index.cfm?fuseaction=art&art_id=5827
- Claeys, A., & Van Geertsom, J. (2006). *Pilootproject 2004-2007 'Tewerkstelling van ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting binnen de federale overheidsdiensten'*. Paper presented at the Colloquium Tussentijdse evaluatie van het pilootproject Ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting binnen de Federale overheid.
- Colsoul, D. (2011). Editoriaal. *Welzijnszorg Info*(december 2011).
- Commissie van de Europese Gemeenschappen (2008). *Mededeling van de Commissie aan het Europees Parlement, de Raad, het Europees Economisch en Sociaal Comité en het Comité van de Regio's. Een hernieuwde inzet voor een sociaal Europa: versterking van de open coördinatiemethode voor sociale bescherming en sociale integratie*.
- Corveleyn, J., Maes, C., & Geenen, G. (2008). Generatiearmoede en het Dalrymple-syndroom. Een psychologisch perspectief. In J. Zeedijk & P. Van Bortel (Eds.), *Bedrogen door de elite? Kritische beschouwingen bij Theodore Dalryples cultuuranalyse* (pp. 100-119). Kapellen & Kampen: Pelckmans/Klement.
- Cruikshank, B. (1999). *The Will to Empower. Democratic Citizens and Other Subjects*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- De Bie, M., & Roose, R. (2009). De zorg om de jeugd en het eeuwige opvoedingstekort. *Canon Sociaal Werk*, 9. Retrieved from www.canonsociaalwerk.eu/essays/Maria%20de%20Bie%20Rudi%20Roose%20-%20Zorg%20om%20de%20jeugd%20en%20het%20eeuwige%20opvoedingstekort.pdf
- De Boyser, K. (2004). Sociaal Europa in de steigers? In J. Vranken, K. De Boyser & D. Dierckx (Eds.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2004* (pp. 275-293). Leuven/Voorburg: Acco.
- De Brug v.z.w. (2011). *De Kracht van De Brug*. Hasselt: De Brug v.z.w.
- De Cirkel v.z.w. (1996). *Uit het huis, uit het hart? Innerlijke wortels van de armoede. Krachtlijnen voor een solidariserende armoedebestrijding*. Berchem: v.z.w.. De Cirkel.
- De Cock, A. (2002). De methodiek van de dialoog. Een weg naar een doelgroepbetrokken armoedebestrijding. *Tijdschrift voor welzijnswerk*, 26(244), 18-31.
- De Cock, A. (2003). De methodiek van de dialoog. In M. Bouverne-De Bie, A. Claeys, A. De Cock & J. Vanhee (Eds.), *Armoede & Participatie* (pp. 39-61). Gent: Academia Press.
- De Cock, R. (2003). Werken met ervaringsdeskundigen in de kansarmoede. In M. Bouverne-De Bie, A. Claeys, A. De Cock & J. Vanhee (Eds.), *Armoede & Participatie* (pp. 185-195). Gent: Academia Press.

- De Cort, L. (2003). Het nieuwe decreet armoedebestrijding. Goed voor de verenigingen, maar een gemiste kans voor de samenleving? *Tijdschrift voor welzijnswerk*, 27(249), 23-28.
- De Wit, T. W. A. (1999). De verloren onschuld van de solidariteit. In T. De Wit & H. Manschot (Eds.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek* (pp. 17-73). Amsterdam: Boom.
- Dean, M. (1991). *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*. London: Routledge.
- Dean, M. (1992). A genealogy of the government of poverty. *Economy and Society*, 21(3), 215 - 251.
- Dean, M. (2007). *Governmentality. Power and Rule in Modern Society* (6 ed.). London: Sage.
- Degeeter, D., & Lauwers, J. (2000). *Werken aan de kwaliteit van de hulpverlening aan armen. Deel 3: methodische kwaliteitsvragen*. Antwerpen: Universitaire Instelling Antwerpen, Departement Politieke en Sociale Wetenschappen.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59(3), 3-7.
- Delisse, J. (2009). Als je geraakt wordt kom je in beweging. *Vierdewereldblad, maart-april*(162), 4.
- Demeyer, B. (1997). *Het 'Drie Armen Kruispunt'-project. De introductie van ervaringsdeskundigen in de hulpverlening van het OCMW*. Leuven: HIVA.
- Demeyer, B., Rea, A., & Devleeshouwer, P. (2007). *Evaluatie van het pilootproject 'Ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting bij de federale overheid'*. Leuven: HIVA.
- Demeyer, B., & Vandenbempt, K. (2003). *Beroepsprofiel ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting*. Leuven: HIVA.
- Desmet, Y. (2009, 4 december). Standpunt - Armoede. *De Morgen*, p. 2,
- Devos, R. (2003). Uitsluiting - insluiting: de grenzen van een paradigma. In R. Devos & L. Vanmarcke (Eds.), *Uitsluiting - Insluiting. Kanttekening bij een beleid van sociale integratie* (pp. 113-131). Leuven/Leusden: Acco.
- Devos, R. (2004). *Macht en verzet. Het subject in het denken van Michel Foucault*. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement.
- Devos, R. (2010). *Biopolitiek en postfordisme*. Antwerpen-Apeldoorn: Garant.
- Didelez, G., & De Pril, L. (2009). *Ik ben Iemand/Niemand*. Antwerpen: Manteau.
- Dierckx, D. (2004a). *Een interactieve rol voor armen in het armoedebeleid. Een discrepantie tussen praktijk en theorie*. Paper presented at the Politicologenetmaal 2004.
- Dierckx, D. (2004b). *Kroniek van de aangekondigde participatie in het armoedebeleid. Terzake. Cahier. Praktijkblad over lokaal beleid, inspraak en samenlevingsopbouw, maart 2004*(2), 19-22.
- Dierckx, D. (2004c). Van vazal tot vennoot: armen op het middenveld. In J. Vranken, K. De Boyser & D. Dierckx (Eds.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2004* (pp. 413-428). Leuven/Leusden: Acco.
- Dierckx, D. (2011). *ik ben arm*. Leuven: Acco.
- Donzelot, J. (1991). The mobilization of society. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 169-197). Chicago: The University of Chicago Press.
- Donzelot, J. (1994). *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Editions du Seuil.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Driessens, K., & Geldof, D. (2009). Individu en/of structuur? Of wat wil het sociaal werk aanpakken? *Canon Sociaal Werk*, 12. Retrieved from www.canonsociaalwerk.be/essays/Driessens%20Geldof%20-%20Individu%20en%20of%20structuur.pdf
- Driessens, K., & Van Regenmortel, T. (2006). *Bind-kracht in armoede. Boek 1. Leefwereld en hulpverlening*. Leuven: Lannoocampus.
- Dubois, S. (2005). De Beweging van Mensen met Laag Inkomen en Kinderen vzw. *Antenne*, 23(1), 10-16.

Ervaring aan de grens

- Dubois, S., & Ramoudt, T. (2005). De Link vzw. Opleiding tot ervaringsdeskundige in de Armoede. *Antenne*, 23(1), 23-34.
- Dupont, P. (2007). Vechten voor kansen. Ides Nicaise over de participatie van armen. *Weliswaar*(78), 11-12.
- Ewald, F. (1991). Insurance and Risk. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality* (pp. 197-210). Chicago: The University of Chicago Press.
- FOD Maatschappelijke Integratie (2009). Ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting binnen de federale overheidsdiensten. Van individuele ervaring naar ervaring en dienste van de kwetsbare burgers. 6. Retrieved from <http://www.mis.be/themes/integration/Ervaringsdeskundigen/content/artikel%20ervaringsdeskundigen.doc>
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1983). Afterword: The Subject and Power. In H. L. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault* (2 ed., pp. 208-226). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1984a). *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1* (Peter Klinkenberg, Henk Hoeks & H. C. Boekraad, Trans.). Nijmegen: SUN.
- Foucault, M. (1984b). *Geschiedenis van de waanzin in de zeventiende en achttiende eeuw* (C. P. Heering-Moorman, Trans. 4 ed.). Meppel: Boom.
- Foucault, M. (1984c). *Het gebruik van de lust. Geschiedenis van de seksualiteit 2* (P. Klinkenberg, Trans.). Nijmegen: SUN.
- Foucault, M. (1984d). *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1985). *Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault* (M. Lambrechts, M. van Nieuwstadt & L. Romeo, Trans.). Nijmegen: Stichting Te Elfder Ure.
- Foucault, M. (1988). Technologies of the Self. In L. H. Martin & H. Gutman (Eds.), *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* (pp. 16-49). Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (1990). *The history of sexuality. An introduction. Volume 1* (R. Hurley, Trans.). New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1991a). Governmentality. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1991b). Politics and the study of discourse (C. Gordon, Trans.). In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault effect. Studies in governmentality* (pp. 53-72). Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1991c). Questions of method. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 73-86). Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1994a). *Foucault Dits et écrits, t. IV* (pp. 631-636). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Structuralisme et poststructuralisme. In D. Defert, F. Ewald & J. Lagrange (Eds.), *Dits et écrits 1954-1988. Tome IV. 1980-1988* (pp. 431-457). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1997a). Polemics, Politics and Problematizations. In P. Rabinow (Ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth. Essential Works of Michel Foucault. Volume 1* (pp. 111-119). New York: The New Press.
- Foucault, M. (1997b). What is Enlightenment? (C. Porter, Trans.). In P. Rabinow (Ed.), *Michel Foucault: Ethics. Vol 1. Essential works of Foucault 1954-1984* (pp. 303-319). London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2000). 'Omnes et singulatum': toward a critique of political reason. In R. Hurley, J. D. Faubion & P. Rabinow (Eds.), *Power. Essential Works of Michel Foucault Vol. III* (pp. 298-325). New York: New Press.
- Foucault, M. (2001). *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis* (Vertalerscollectief, Trans. 3 ed.). Groningen: Historische Uitgeverij.
- Foucault, M. (2004a). Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving (E. Bolle, Trans.). In W. van Gils, H. Hoeks & L. ten Kate (Eds.), *Breekbare vrijheid. Teksten & interviews* (pp. 81-109). Amsterdam: Boom.

- Foucault, M. (2004b). *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* (Ineke van der Burg, Trans.). Amsterdam: Parrèsia.
- Foucault, M. (2004c). Zelftechnieken (R. van den Boorn & P. Thomassen, Trans.). In W. van Gils, H. Hoeks & L. ten Kate (Eds.), *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews* (pp. 113-147). Amsterdam: Boom.
- Foucault, M. (2006). *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen* (W. van der Star, Trans.). Amsterdam: Boom.
- Foucault, M. (2009). *Le gouvernement de soi et des autres: Tome 2, Le courage de la vérité - Cours au Collège de France (1983-1984)* Paris: Gallimard-Seuil.
- Foucault, M., Ewald, F., Fontana, A., & Gros, F. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Foucault, M., Ewald, F., Sennelart, M., & Fontana, A. (2004). *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M., & Sennelart, M. (2004). *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Fournier, M., & Veyne, P. (1998). L'histoire ne nous apprend rien! Rencontre avec Paul Veyne. *Sciences Humaines*(88), 14-18.
- Frazer, H., Marlier, E., & Nicaise, I. (2010). *A Social Inclusion Roadmap for Europe 2020*. Antwerpen/Apeldoorn: Garant.
- Freire, P. (1985). *Pedagogie van de onderdrukten* (J.E.A. Andriessen-Van der Zande & J.P. de Vries, Trans. 13 ed.). Baarn: Anthos.
- Fret, L. (2001). Over de (para-)professionele inzet van ervaringsdeskundigen in het welzijnswerk. *Alert*, 27(2).
- "Geef de laagste inkomens meer garanties" (2012, 3 april). *Metro*, p. 2,
- Gelauff-Hanzon, C., Keune, C., & Tan, S. (1999). *Paraprofessionals: pioniers of pionnen? Een onderzoek naar de voorwaarden voor een optimale inzet*. Utrecht: Verwey-Jonker Instituut.
- Geldhof, D., & Driessens, K. (2009). Cultuur in laagjes. Waarom we de échte participatiedrempels onvoldoende kennen. In M. Bultynck (Ed.), *360° Participatie* (pp. 188-200). Brussel: Demos.
- Genootschap Onze Taal. Ervaringsdeskundige?, from <http://www.onzetaal.nl/advies/ervaring.php>
- GGZ Nederland (2008). Inzet ervaringsdeskundigen in opmars, from <http://www.ggz nederland.nl/index.php?p=188033>
- Goossens, L. (2005). Voorwoord. In F. Spiesschaert (Ed.), *Ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting. Een inleiding tot de methodiek* (pp. 5-10). Leuven: Acco.
- Goossens, L., Flamant, C., & Walschap, T. (2003). Opleiding en tewerkstelling van ervaringsdeskundigen tegen armoede en sociale uitsluiting. In M. Bouverne-De Bie, A. Claeys, A. De Cock & J. Vanhee (Eds.), *Armoede & Participatie* (pp. 209-219). Gent: Academia Press.
- Gordon, C. (1991). Governmental rationality: an introduction. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault effect. Studies in Governmentality* (pp. 1-51). Chicago: The University of Chicago Press.
- Goris, J. (2004). Participatie aan het Europese armoedebeleid. *Terzake. Cahier. Praktijkblad over lokaal beleid, inspraak en samenlevingsopbouw, maart 2004*(2), 16-18.
- Greaney, P. (2008). *Untimely beggar. Poverty and power from Baudelaire to Benjamin*. Minneapolis - London: University of Minnesota Press.
- GRIP vzw (2009). *Ervaringsdeskundigheid van personen met een handicap: Niets over ons zonder ons! Hoe participatie waar maken. Verslagenbundel van de GRIP studiedag 16 februari 2009*. Brussel: GRIP v.z.w.
- Hacking, I. (1991). How should we do the history of statistics? In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 181-195). Chicago: The University of Chicago Press.
- Haesendonckx, C., & Wuyts, A. (2005). *Een paar apart. Gearrangeerde ontmoetingen tussen mensen die in armoede leven en mensen die niet in armoede leven*. Antwerpen: Recht-op v.z.w. & RISO-Antwerpen.

Ervaring aan de grens

- Hanzehogeschool Groningen, & Zorgbelang Groningen (2008). *Groninger Opleiding Ervaringsdeskundigheid*. Groningen: Hanzehogeschool Groningen en Zorgbelang Groningen.
- Hermans, M. (2009). Vier stadia op weg naar reële solidariteit. In M. Bultynck (Ed.), *360° Participatie* (pp. 201-211). Brussel: Demos.
- Heyndrickx, P., Barbier, I., Driesen, H., Van Ongevalle, M., & Vansevenant, K. (2005). *Meervoudig gekwetsten. Contextuele hulpverlening aan maatschappelijk kwetsbare mensen*. Tiel: Lannoo.
- Hogan, T. (1992). Reviews: Mitchell Dean, *The Constitution of Poverty: Towards a Genealogy of Liberal Governance*. *Thesis Eleven*, 33, 171-173.
- Iedereen moet mee! (2010, zondag 26 december). *De Zondag*, p. 17,
- Ik heb de cirkel doorbroken (2010). Retrieved maart 2011, from http://www.ikbeniemandniemand.be/files/u1/Interview_armoede.pdf
- Jans, M. (2011). Sociaal-cultureel werk in strijd tegen armoede en sociale uitsluiting. In F. Cockx, H. De Blende, G. Gehre, G. Verschelden & G. Van den Eeckhaut (Eds.), *Wissels: handboek sociaal-cultureel werk met volwassenen* (pp. 538-573). Gent: Academia Press.
- Janssens, I., & Rogé, B. (2009). Woord vooraf. In M. Bultynck (Ed.), *360° Participatie* (pp. 9-13). Brussel: Demos vzw.
- Kamer van Volksvertegenwoordigers (2009). *De Belgische Grondwet. Gecoördineerde Grondwet*.
- Kinderarmoede in Vlaanderen neemt alarmerend toe (2011, 15 maart). *De Morgen*,
- Koning Boudewijnstichting (1995). *Algemeen Verslag over de Armoede. Synthese*. Brussel: Koning Boudewijnstichting.
- Koning Boudewijnstichting (2009). 'Kinderen in armoede aan het woord' (projectoproep) (pp. 3). Brussel: Koning Boudewijnstichting.
- Koning Boudewijnstichting, ATD Vierde Wereld, & Vereniging Belgische Steden en Gemeenten (1995). *Algemeen Verslag over de Armoede*. Brussel: Koning Boudewijnstichting.
- Krols, N. (2003). Armoede: de verborgen geschiedenis. Waarom generatiearmoede een maatschappelijk probleem blijft. *Weliswaar*(60), 4-5.
- Kruiter, A. J. (2011). Voorwoord. In A. de Tocqueville (Ed.), *Over het pauperisme* (pp. 7-14). Amsterdam: Van Gennep.
- Leroy, F. (2003). De betekenis van arbeid in de actieve welvaartstaat. In R. Devos & L. Vanmarcke (Eds.), *Uitsluiting-insluiting. Kanttekening bij een beleid van sociale integratie* (pp. 13-33). Leuven/Leusden: Acco.
- Lieten, I. (2010). *Beleidsnota armoedebestrijding*.
- Masschelein, J. (2010). E-ducatating the gaze: the idea of a poor pedagogy. *Ethics and Education*, 5(1), 43 - 53.
- Masschelein, J., & Simons, M. (2003a). De strategie van het inclusieve onderwijsdispositief. Inclusief onderwijs voor exclusieve leerlingen? In R. Devos & L. Vanmarcke (Eds.), *Uitsluiting - Insluiting. Kanttekening bij een beleid van sociale integratie* (pp. 89-112). Leuven/Leusden: Acco.
- Masschelein, J., & Simons, M. (2003b). *Globale immuniteit. Een kleine cartografie van de Europese ruimte voor onderwijs* (1 ed.). Leuven/Leusden: Acco.
- Masschelein, J., & Simons, M. (Eds.). (2006). *Europa anno 2006. E-ducatieve berichten uit niemandsland*. Leuven: Acco.
- Mathijssen, C. (2008). *Activeringspraktijken in de sociale economie: een casestudie bij buurt- en nabijheidsdiensten*. Katholieke Universiteit Leuven, Leuven.
- Mathijssen, C. (2010). *Armoedebestrijding op het platteland*. Leuven: Cera.
- McGushin, E. (2005). Reflections on a Critical Genealogy of the Experience of Poverty. *Proceedings of the ACPA*, 79, 117-130.
- McGushin, E. (2007). *Foucault's Askésis. An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Mestrum, F. (2002). *Globalisering en armoede. Over het nut van armoede in de nieuwe wereldorde*. Berchem: EPO.
- Michielse, H. C. M. (1989). *Welzijn en discipline. Van tuchthuis tot psychotherapie*. Amsterdam: Boom.

- Mol, A. (1994). Ondertonen en boventonen. Over empirische filosofie. In D. Pels & G. de Vries (Eds.), *Burgers en Vreemdelingen. Opstellen over filosofie en politiek* (pp. 77-84). Amsterdam: Van Gennep.
- Moras, D. (2004). Participatie van armen aan een stedelijk beleid. Antwerpen 1997-2004. In J. Vranken, K. De Boyser & D. Dierckx (Eds.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2004* (pp. 359-374). Leuven/Voorburg: Acco.
- Nasr, R. (2005). Een minimum. In v. Recht-Op (Ed.), *Ik ben die oorbel van 2 euro* (pp. 60-61). Antwerpen: vzw Recht-Op.
- Neirinckx, P. M. (2004). Tien jaar Algemeen Verslag over de Armoede: contextualisering en terugblik. In J. Vranken, K. De Boyser & D. Dierckx (Eds.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2004* (pp. 319-338). Leuven/Voorburg: Acco.
- Nicaise, I., & De Boe, F. (2007). *Combating poverty as a human rights issue in Belgium*. Paper presented at the Expert Seminar 'Extreme poverty and Human Rights'. from http://www.armoedebestrijding.be/publications/UN_Expert_Seminar_Poverty_Human_Rights_2007.pdf
- Ory, G. (2004). De eurotrotter in militant Paul Rosiers. *Terzake. Cahier. Praktijkblad over lokaal beleid, inspraak en samenlevingsopbouw, maart 2004*(2), 60-61.
- Osborne, T. (1996). Security and vitality: drains, liberalism and power in the nineteenth century. In A. Barry, T. Osborne & N. Rose (Eds.), *Foucault and political Reason* (pp. 99-117). London & New-York: Routledge.
- Pauwels, H. (2009, woensdag 18 februari). Met weinig overleven vereist creativiteit *De Standaard*, pp. 8-9,
- Peeters, J. (2008). Empowerment. Een antwoord op het pleidooi voor verantwoordelijkheid. In P. Van Bortel & J. Zeedijk (Eds.), *Bedrogen door de elite? Kritische beschouwingen bij Theodore Dalryples cultuuranalyse* (pp. 72-82). Kapellen & Kampen: Pelckmans/Klement.
- Pels, D. (1995). The Politics of Critical Description. *American Behavioral Scientist*, 38(7), 1018-1041.
- Plets, G. (2012). 'Ocharme? Wij zijn niet ocharme'. *ds Weekblad*, 46-51.
- POD Maatschappelijke Integratie (2005). *Ervaringsdeskundigen in de armoede*. from http://www.mi-is.be/themes/integration/Ervaringsdeskundigen/index_nl.htm.
- POD Maatschappelijke Integratie, Universiteit Gent, Vakgroep Sociale Agogiek, & Université de Liège, Institut des Sciences Humaines et Sociales, (2008). *Eindrapport. Evaluatie ESF-pilootproject "Ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting binnen de federale overheidsdiensten"*. Brussel: POD Maatschappelijke Integratie,.
- Polis, H. (2007). Het ministerie van armoede. Een terugblik op een kwart eeuw armoedebeleid. *Weliswaar*(78), 35-36.
- Poppe, M.-T. (2010). Het dubbelspoor van werk en welzijn. *Vierdewereldblad, november-december*(170), 6-7.
- Procacci, G. (1991). Social economy and the government of poverty. In G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (Eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* (pp. 151-168). Chicago: The University of Chicago Press.
- Quaghebeur, K. (2006). *Pathways of participation. A critical exploration of participation as a dominant learning perspective in the world of development cooperation*. K.U. Leuven, Leuven.
- Raad van de Europese Unie (2000). *Begeleidende nota van de Raad Werkgelegenheid en Sociaal Beleid aan de Europese Raad van Nice betreffende bestrijding van armoede en sociale uitsluiting*.
- Raad van de Europese Unie (2002). *Herziene begeleidende nota betreffende de bestrijding van armoede en sociale uitsluiting: gemeenschappelijke doelstellingen voor de tweede reeks nationale actieplannen*.
- Raad van de Europese Unie (2010). *Verklaring van de Raad over Het Europees Jaar van de bestrijding van armoede en sociale uitsluiting: samenwerken voor armoedebestrijding in 2010 en daarna*.
- Rabinow, P., & Rose, N. (2003). Foucault Today. In P. Rabinow & N. Rose (Eds.), *The essential Foucault: selections from the essential works of Foucault, 1954-1984* (pp. vii-xxxv). New York: New Press.
- Recordaantal gezinnen met schulden (2010, donderdag 9 september). *Metro*, p. 7,

Ervaring aan de grens

- Rose, N. (1996a). The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25(3), 327 - 356.
- Rose, N. (1996b). Governing "advanced" liberal democracies. In A. Barry, T. Osborne & N. Rose (Eds.), *Foucault and political Reason* (pp. 37-64). London & New-York: Routledge.
- Rose, N. (2008). *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N., O'Malley, P., & Valverde, M. (2006). Governmentality. *Annual Review of Law and Social Science*, 2, 83-104.
- Samenlevingsopbouw Antwerpen stad (2011). StopArmoede.Nu acties in 2011. *de Buurtkrant*, 4.
- Sannen, L., & van Regenmortel, T. (2011). *Krachtgerichte, integrale trajectbegeleiding voor werkzoekenden in armoede*. Leuven: K.U.Leuven, HIVA.
- Scull, A. (2007, March 21). The fictions of Foucault. *Times Literary Supplement*.
- Sichien, P. (2005). De activeringsfunctie van de sociale zekerheid: een juridische analyse. *Jura Falconis*, 42(2), 243-274.
- Simons, M. (2003). *De school in de ban van het leven. Een cartografie van het moderne en actuele onderwijsdispositief*. K.U. Leuven, Leuven.
- Simons, M., & Masschelein, J. (2008). Over kritische e-educatieve studies. In J. Masschelein & M. Simons (Eds.), *De schaduwzijde van onze welwillendheid Kritische studies van de pedagogische actualiteit* (pp. 7-22). Leuven: Acco.
- Sociaal-Economische Raad van Vlaanderen (2006). *Beroepscompetentieprofiel. Ervaringsdeskundige in de armoede en sociale uitsluiting*. Brussel: SERV.
- Spiesschaert, F. (2005). *Ervaringsdeskundige in armoede en sociale uitsluiting. Een inleiding tot de methodiek*. Leuven/Voorburg: Acco.
- Spiesschaert, F., Trimbos, D., & Vangertruyden, M. (2008). *De methodiek Ervaringsdeskundige in Armoede en Sociale Uitsluiting. Kennis uit het werkveld*. Berchem: v.z.w. De Link.
- Staatssecretaris voor armoedebestrijding (2008). *Federaal Plan Armoedebestrijding*.
- Steenssens, K. (2001). De structuren van het dagelijks leven. Fragmenten uit tien jaar kijken naar de marge. In J. Vranken, D. Geldof, G. Van Menxel & J. Van Ouytsel (Eds.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2001* (pp. 51-69). Leuven/Leusden: Acco.
- Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting (2001). *In dialoog, zes jaar na het Algemeen Verslag over de Armoede. Eerste tweejaarlijks verslag*. from <http://www.armoedebestrijding.be/tweejaarlijksverslag.htm>.
- Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting (2008). *Armoede, waardigheid, mensenrechten. 10 jaar Samenwerkingsaccord 1998-2008*. Brussel: Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting.
- Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting, (2005). *Armoede uitbannen. Een bijdrage aan politiek debat en politieke actie*.
- Suijs, S. (2007). Ervaring in tijden van deskundigheid. Voorstel van doctoraatsproject. K.U. Leuven, Departement Pedagogische Wetenschappen.
- Suijs, S., & Flamant, B. (2006). *Ervaringsdeskundigen in armoede en sociale uitsluiting in onderwijsprojecten. Syntheserapport*. Leuven/Berchem: K.U. Leuven, Centrum voor Comparatieve, Interculturele en Ontwikkelingspedagogiek & vzw De Link.
- Tegenbos, G. (2009, 27 januari). België meet (eindelijk) zijn armoede. *De Standaard*, p. 3.
- ten Kate, L., & Manschot, H. (2004). Kan ik 'mijzelf' scheppen? Naar een ethiek van de vrijheid: inzet, ontwikkeling en actualiteit van Michel Foucaults werk. In W. van Gils, H. Hoeks & L. ten Kate (Eds.), *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews* (pp. 209-251). Amsterdam: Boom.
- Terwischa, T. (2009). De ervaringsdeskundige als nieuwe professional, from http://www.recoverynederland.nl/doc/doc_12.doc
- Thys, R., De Raedemaeker, W., & Vranken, J. (2004). *Bruggen over woelig water. Is het mogelijk om uit de generatie-armoede te geraken?* Leuven/Voorburg: Acco.
- Uitermark, J. (2003). Beheersing door verweving. De sociale controle van Europese achterstandswijken. *Ruimte & Planning*, 23(3), 177-196.
- United Nations (2006). *Observance of the International Day for the Eradication of Poverty. Report of the Secretary-General*. from http://www.oct17.org/IMG/pdf/SG_report_Oct_17_english.pdf.

- Vael, L. (2008). Participatie, het uitgangspunt voor de sector samenlevingsopbouw? In Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting (Ed.), *Armoede. Waardigheid. Mensenrechten.* (pp. 183-190). Brussel: Steunpunt tot bestrijding van armoede, bestaansonzekerheid en sociale uitsluiting.
- Valverde, M. (1992). Pauperism, Moral Character, and the Liberal State. *Labour/Le Travail*, 30(Fall 1992), 213-222.
- Valverde, M. (1996). Despotism and ethical liberal governance. *Economy and Society*, 25(3), 357 - 372.
- van der Sypt, M. (2006). Leren uit levensverhalen. *Sociale Interventie*, 15(1), 5-13.
- Van Geertsom, J. (2009). De kronkelweg naar werk. OCMW's en sociaal-culturele participatie. In M. Bultynck (Ed.), *360° Participatie* (pp. 221-228). Brussel: Demos.
- Van Hecke, G. (2008, 8 februari). Mensen worden pas mens in verbondenheid. *de bond*, p. 18,
- Van Hecke, G. (2011, 4 november). "Iedereen verlangt uiteindelijk naar aandacht, respect en liefde". Marleen Merckx brengt monoloog over armoede. *de bond*, p. 6,
- Van Menxel, G. (2000). Jaarboek 1999. Armoede en sociale uitsluiting. *Steunpunt WAV. Nieuwsbrief*(1-2), 135-140.
- Van Regenmortel, T. (1997). *Maatzorg. Een methodiek voor het begeleiden van kansarmen* (2 ed.). Leuven/Amersfoort: Acco.
- Van Regenmortel, T. (2002). *Empowerment en maatzorg. Een krachtgerichte psychologische kijk op armoede.* Leuven: Acco.
- Van Regenmortel, T. (2008). *Zwanger van empowerment. Een uitdagend kader voor inclusie en moderne zorg.* Eindhoven: Fontys Hogeschool Sociale Studies.
- Van Regenmortel, T. (2009). Empowerment en maatschappelijke kwetsbaarheid. *Welwijs*, 20(3), 9-13.
- Van Regenmortel, T. (Ed.). (2010). *Empowerment en participatie van kwetsbare burgers. Ervaringskennis als kracht.* Amsterdam: SWP.
- Van Regenmortel, T., Demeyer, B., Verstraete, G., & Renty, P. (2000). *Samenwerkingsverband voor de bevordering van de toegang voor etnisch-culturele minderheden en armen tot algemene voorzieningen in de welzijnssector.* Leuven: HIVA.
- Van Robaey, B. (2007). De Kleur van Armoede. *UVV-info*, 24(6), 10-12.
- Van Robaey, B., Dierckx, D., & Vranken, J. (2005). *(G)een blad voor de mond. Spanningsvelden bij de participatie van armoedeverenigingen aan het armoedebeleid.* Gent: Academia Press.
- Van Robaey, B., Vranken, J., Perrin, N., & Martiniello, M. (2007). *De kleur van armoede. Armoede bij personen van buitenlandse herkomst.* Leuven/Voorburg: Acco.
- Vandenbempt, K. (2004). Beroepsprofiel ervaringsdeskundige in de armoede en sociale uitsluiting. *Tijdschrift voor welzijnswerk*, 28(258), 30-38.
- Vandeveegaete, K. (2007, Vrijdag 21 december). ACV geeft mensen in armoede een stem. *Visie*, p. 3,
- Vanhecke, N. (2010, 22 januari). EU gaat strijd met armoede aan. *De Standaard*, p. 12,
- Verboven, A., Morel, C., Mortelmans, D., Lossy, J. P., Gheysels, L., Van Tongelen, H., et al. (Eds.). (2011). *De kracht van armoede.* Brussel: VDAB.
- Verduyck, E. (2001). Ervaringsdeskundigen als tolken van de armoederealiteit. *Wegwijs*, 12(1), 3-7.
- Verrept, H. (1995). *Evaluatie van het project 'Interculturele bemiddelaars in de gezondheidszorg'*. Brussel: V.U.B., Medische-Sociale Wetenschappen.
- Verrept, H. (2002). Interculturele bemiddeling in de ziekenhuizen. *Hospitalia*(4), 170-174.
- Verrept, H. (2004). Coördinatoren interculturele bemiddeling: interculturele gangmakers in het ziekenhuis. *Hospitalia*(1), 20-27.
- Verreth, B. (Ed.). (2004). *Een stem voor iedereen. Interactief beleid met mensen in armoede. Terzake Cahier.* Brussel: Viboso - De Wakkere Burger.
- Verzelen, W. (2009). Disciplineren en emancipatie: het DNA-profiel van het sociaal werk. *Canon Sociaal Werk*, 12. Retrieved from www.canonsociaalwerk.be/essays/Wim%20Verzelen%20-%20Disciplineren%20en%20emancipatie.pdf
- Veyne, P. (1978). Foucault révolutionne l'histoire. In P. Veyne (Ed.), *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire* (pp. 203-242). Paris: Editions du Seuil.

Ervaring aan de grens

- Veyne, P. (2010). *Foucault. De denker, de mens* (H. Oosthout, Trans.). Kampen: Klement/Pelckmans.
- Vice Minister-president Ingrid Lieten (2011). *Voortgangsrapport Vlaams Actieplan Armoedebestrijding (persmededeling)*.
- Villadsen, K. (2007). The Emergence of 'Neo-Philanthropy'. A New Discursive Space in Welfare Policy. *Acta Sociologica*, 50(3), 309-323.
- Visker, R. (2009). Over het verschil tussen archeologie en genealogie. *Wijsgerig Perspectief*, 49(2), 16-23.
- Vlaams Ministerie van Onderwijs en Vorming (2008). *Basiseducatie. Leergebied Maatschappij-Oriëntatie. Opleiding MO. Voortraject Ervaringsdeskundige in de armoede en sociale uitsluiting*. from http://www.ond.vlaanderen.be/dvo/volwassenen/inhouden/basiseducatie/BVR_AO_%20BE%20016_01-09-2008.pdf
- Vlaams Netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen. Toelichting bij de 6 criteria voor verenigingen waar armen het woord nemen Retrieved 7 april, 2012, from <http://www.vlaams-netwerk-armoede.be/documents/Toelichting%20bij%20de%206%20criteria.pdf>
- Vlaams netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen (2004). *Vooruitgangs- en toekomstcongres Armoede. 6 mei 2004. Eindverslag*. Brussel: Vlaams netwerk van verenigingen waar armen het woord nemen.
- Vlaams Parlement (2007). *Ontwerp van decreet houdende de bevordering van participatie in cultuur, jeugdwerk en sport*.
- Vlaams Parlement (december 2007). *Vragen en antwoorden. Ervaringsdeskundigen in armoede. Stand van zaken*.
- Vlaams Parlement (Zitting 23 mei 2008). *Ontwerp van decreet tot wijziging van het decreet van 21 maart 2003 betreffende armoedebestrijding*.
- Vlaamse overheid (2007). *Infobundel startbanenproject Jojo preventie*.
- Vlaamse overheid (2008). *Ervaringsdeskundigen in de armoede en sociale uitsluiting in de CLB's*. Brussel: Vlaamse overheid.
- Vlaamse overheid (2010). *Pact 2020. Vlaanderen in actie* Retrieved 12 april, 2011, from <http://www.vlaandereninactie.be/nlapps/docs/default.asp?fid=179>
- Vlaamse overheid (2012). *Armoedebestrijding. Nieuwsarchief* Retrieved 2 juni, 2012, from <http://www4wvg.vlaanderen.be/wvg/armoede/nieuws/Paginas/Film-The-Missing-Link.aspx>
- Vranken, J. (1998). Van 'moderne armoede' naar 'sociale uitsluiting'. Een verkenning van begrips- en beleidsontwikkelingen. In J. Vranken, B. Vanhercke & L. Carton (Eds.), *20 jaar OCMW. Naar een actualisering van het maatschappijproject* (pp. 63-77). Leuven/Amersfoort: Acco.
- Vranken, J. (2001). No social cohesion without social exclusion? Eurex: lecture 4. Retrieved from <http://shiva.uniurb.it/EUREX/syllabus/lecture5/Lecture5-Vranken.pdf>
- Vranken, J. (2004). Algemene inleiding. Jaarboek (13 jaar) kijkt terug op Verslag (10 jaar). In J. Vranken, K. De Boyser & D. Dierckx (Eds.), *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2004* (pp. 25-51). Leuven/Voorburg: Acco.
- Vranken, J., Campaert, G., De Boyser, K., Dewilde, C., & Dierckx, D. (Eds.). (2008). *Armoede en Sociale Uitsluiting. Jaarboek 2008*. Leuven: Acco.
- Vranken, J., Campaert, G., Dierckx, D., & Van Haarlem, A. (Eds.). (2009). *Armoede en Sociale Uitsluiting. Jaarboek 2009*. Leuven: Acco.
- Vranken, J., De Boyser, K., & Dierckx, D. (Eds.). (2004). *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2004*. Leuven: Acco.
- Vranken, J., De Boyser, K., & Dierckx, D. (Eds.). (2005). *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 2005*. Leuven/Voorburg: Acco.
- Vranken, J., Dierckx, D., & Wyckmans, J. (2009). Participatie als window dressing. Een overroepen concept? In M. Bultynck (Ed.), *360°Participatie* (pp. 26-39). Brussel: Demos.
- Vranken, J., Geldhof, D., & Van Menxel, G. (Eds.). (1999). *Armoede en sociale uitsluiting. Jaarboek 1999*. Leuven: Acco.
- vzw De Cirkel (1996). *Uit het huis, uit het hart?* Berchem: vzw De Cirkel.

- Walschap, T. (2001). Ervaringsdeskundigen opleiden, inschakelen. *Sociaal*(6), 6-8.
- Welzijnszorg v.z.w. (2010). Proficiat Toontje vzw uit Oost-Vlaanderen. Prijs armoede uitsluiten 2010. *Welzijnszorg info*(juni 2010), 4.
- Welzijnszorg v.z.w. (2011). 'Kun j'er 'inkomen' Een totaalspektakel van Pigment. *Welzijnszorg info*(maart 2011), 8-9.
- Willems, G. (Ed.). (2002). *Strategische planning voor het lokaal sociaal beleid. Een handleiding*. Brussel: Vlaamse overheid.
- WorldLingo. Michel Foucault. *Multilingual Archive* Retrieved february 2nd, 2011, from [http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/en/Michel Foucault](http://www.worldlingo.com/ma/enwiki/en/Michel_Foucault)
- Yeatman, A. (1992). Book Reviews: The Constitution of Poverty. *Journal of Sociology*(28), 255-256.
- Yüksel, V. (2003). Stop de schaamte! Ervaringsdeskundigen op de bres voor lotgenoten. *Weliswaar*(48), 4-7.
- ZonMw, Nederlandse organisatie voor gezondheidsonderzoek en zorginnovatie, (2010). Ervaringsdeskundigen, from <http://www.zonmw.nl/nl/onderwerpen/participatie/ervaringsdeskundigen/>

Summary.

Experience at the border.

The struggle against poverty in Flanders today.

1. The mobilization of experience

The Flemish 2003 decree on the struggle against poverty installs two specific methods as its pillars. The use of individual experiences of the poor is central to both the 'associations where the poor raise their voice' as to the method of (in full) 'experts by experience in poverty and social exclusion'. My interest in this study originated from a fascination for this new method. The Flemish government engages itself to employ experts by experience in 'all domains that concern the poor'. Their activities in these domains may vary a lot in these different settings, but the specificity of the function is common for all, a specificity related to their '*lived knowledge*' and their '*specific perspective*'. The central argument for the deployment of experts by experience is the thesis of the '*missing link*'. This thesis states that 'despite all efforts and commitment, the current strategies of the struggle against poverty are, ineffective because the poor on the one hand and the middle class relief and service providers on the other hand fundamentally do not know each other and are not even aware of it.' Poverty fighters are "unfamiliar with the harsh realities of living in poverty in all its aspects and especially the feeling of shame and humiliation". The function of the experts by experience is to make this 'missing link' visible and to contribute in bridging the gap between the world of the poor and the world of the non-poor. It is intriguing that experts by experience in poverty and social exclusion are not called 'experts' because of their experience. One can only become an expert by experience by following a 4 year training course where one has to learn 'how' to use his experience in an adequate way in the struggle against poverty. One has to 'process' his own experience and to 'enlarge' it in an almost therapeutic manner, making use of insights of system therapy and the contextual approach of Boszormenyi-Nagy.

The mobilization of individual experience of the poor is not confined to the new profession of experts by experience. The Flemish 2003 decree also recognized the 'associations where the poor raise their voice', defined as 'an association of predominantly poor and their bystanders with the aim of contributing to poverty alleviation by using their own experience'. The associations are expected to engage in an ongoing dialogue with governmental institutions in order to inform these about their own experiences and their expectations about possible governmental interventions. In

the same way as 'experience', the concept of 'dialogue' thus becomes one of the hegemonic concepts that shape our thoughts and actions in the fight against poverty today.

The experience of the poor is used to incite awareness in society in general and in governmental institutions and poverty relief and service providers in particular about the specific perspective of the poor. But their experience is also used as a tool for *empowerment*: sharing their own experiences is considered to be an important method in rebuilding self-esteem and overcoming feelings of shame.

The aim of this study is to explore my unease with this mobilization of experience.

Although one of the leading slogans in the struggle against poverty states that poverty should be everybody's concern, it seems that the mobilisation for the struggle is mainly addressed to the poor themselves. The work of Michel Foucault offered tools to explore this uneasiness, not as a clear methodology, but as an attitude of research, an ethos which also inspired the so-called governmentality studies. In a well known article Foucault described his research attitude as 'a breach with self-evidence' and 'to show that things weren't as necessary as all that'. His method was 'rediscovering the connections, encounters, supports, blockages, plays of force, strategies and so on which at a given moment establish what subsequently counts as being self-evident, universal and necessary.' (Foucault, 1991, p. 76) His purpose was to induce an 'anaesthetic effect', not 'to effect the subversion of all codes', but 'to contribute to changing certain things in people's ways of perceiving and doing things; to participate in this difficult displacement of forms of sensibility and thresholds of tolerance.' (Ib., p. 83) So what is at stake in this study is to temporarily suspend our taken for granted notion of experience in the struggle against poverty, to investigate the forms of sensibility this notion creates, but also what it obscures. Foucault's favourite 'method' was a particular kind of historical investigation, a 'history of the present'. This is not what I present in this study. But it shares the same ambition: to take some distance for an all too familiar concept and to analyse the theoretical en practical context that presents life experience as 'truth' (but as a particular perspective at the same time) and the expression of this experience as an obligation for the poor.

2. Experience in Foucault

Foucault insisted that his work should be considered as a box of tools. In the first chapter I present the tools that I will lend from his work. In Foucault's toolbox, 'experience' is a concept with plural meanings and should always be considered in relation to other concepts central to his work, such as truth, power, subjectification and critique.

Chapter 1 explores the different notions of 'experience' in Foucault within the chronology of his work:

- A notion of experience as *foundational*. This is a specific interpretation of experience that Foucault has rejected during his whole work. The notion refers to taking 'experience' as a foundation for 'true' knowledge (in epistemology) or to a notion of 'experience' in which our experience coincides with our self-consciousness and in which subjectivity is considered to be the mirror of our actions.
- A notion of a collective *historical experience*. Foucault rejects any notion of an 'experience' as a transcendental, universal and transhistorical category. However, the historical experience still refers to something that we cannot escape from, a transcendental a priori in the sense of Kant. Our individual experiences can only appear within the grid of this collective historical experience. At the end of his life, Foucault used 'experience' in this sense as an umbrella concept that links knowledge, power and modes of subjectification. The 'historical experience' refers to the (collective) 'experience of our time' that functions as an a priori for our thoughts and actions, an a priori however that is contingent. It is an historical experience as it refers to an experience related to a specific time and place.
- The notion of the *limit experience*. In the 'limit experience' we temporarily cross the limits of our historical experience, although we confirm the existence of these limits while we are doing so. In his later work Foucault seems to assume that we can shift our limits (partially): to alienate us from what is familiar to us, we create the possibility for a new space of thinking and acting.

These notions make it possible to turn our current focus on individual experiences of the poor (as necessary and universal) problematic. This focus is part of a collective historical experience, part of a *Zeitgeist* that might have been different and of which the future is open. Exploring the limits of our contemporary historical experience opens the possibility of a limit experience: the possibility to alter our thinking and acting. 'It will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think' (Foucault, 1997, p. 316).

The exploration of the limits of a collective experience could be called a critique, but rather in the sense used by Kant than in our contemporary use of the word as a kind of (negative) evaluation. An *ontology of the present* demands a paradoxical research attitude. 'One must have a distant view, but also look at what is nearby and all around oneself. To be very mindful that everything one perceives is evident only against a familiar and little known horizon, that every certainty is sure only through the support of a ground that is always unexplored.' (Foucault, cited in Rabinow & Rose, 2003, p. 21)

3. Fragments from a history of the present

We cannot assume that Foucault's recourse of critical thought to history can simply be repeated to address the issues that concern us here. 'Thus, the practice of criticism which we might learn from Foucault would not be a methodology. It would be a movement of thought that invents, makes use of, and modifies conceptual tools as they are set into relation with specific practices and problems which they themselves help to form in new ways.' (Rabinow & Rose, 2003, p. 9). Yet, in chapter 2 I made use of fragments from a history of the present (as presented in the governmentality studies of, among others, Dean, Cruikshank, McVushin, Michielse, Procacci, Rose, Simons and Villadsen) in order to make a first movement of distance from our contemporary experience of poverty. The purpose is to recast the problem of poverty (in Europe) through relating it to the political rationalities it appears in. Our contemporary experience is filled with echoes from the past, but the emphasis is on discontinuity between 4 historical experiences, each presenting the problem of poverty in its own way.

3.1. Living in poverty as living in truth (Antiquity)

In this historical experience, poverty is in the first place a condition to promote (self)subjectification. Exercises in poverty, understood as refraining from material wealth, bring an ascetic closer to the ideal of living in truth with oneself and learning the truth about the nature of things. The condition of poverty is directly related to a certain kind of knowledge one needs in order to govern oneself and others. Only a life in (virtual or real) poverty makes it possible to develop this knowledge.

3.2. The religious experience of poverty (Roman empire - early Middle Ages)

In this historical experience, the poor are primarily associated with an ethical and spiritual dimension, gradually mixed with a social dimension. Poverty does not yet appear as an economic category. The various segments of society, the rulers and their subjects, the rich and the poor, in this experience, are considered to be joined by the mysterious common bond of flesh and faith, in

the same way as the union of the divine and the human is embodied in the person of Christ as the ultimate unity of the universe. Alms-giving is not primarily a means to improve the socio-economic situation of individuals or a group. To give alms to the poor is to find oneself, instantly, standing in the presence of God; it is primarily a 'religious experience'. Charity derives its meaning from the spiritual dimension that is attributed to poverty. 'The Poor are seen not just as an Other self (as in ancient philosophy), but rather as a sacred and transcendent Other, an other who imposes an unconditional duty upon subjects of charity' (McGushin, 2005, p. 123). Living in poverty is a prerequisite for the hermit monk or the mendicant orders to experience truth in life and to take part in the experience of Christian faith, which contains both an aspect of subjectification as knowledge of the Scriptures. But he who has sufficient wealth can also share in the religious experience through alms-giving as a substitute for direct access to the presence of God.

The Christian solidarity with the poor develops at the same time as an instrument of pastoral power: power exercised on individuals rather than on a territory. Obedience to the will of the pastoral shepherd is a virtue in itself. Giving alms to the poor is an expression of that obedience.

3.3. Poverty between social order and economic utility (early Modern Times)

It is only at the end of the eighteenth century that an historical experience of poverty appears with some resemblance to the present day experience. In this period, the West is undergoing a profound change in its power structure, the transition from sovereignty to bio-power, a recoding of a household conception of government to a government of certain processes conceived as external to the institutions of political authority.

With the emergence of biopower, the historical experience of poverty changes radically. Our modern identity and political rationality find their roots in a double movement: a gesture of exclusion and marginalization on the one hand and the development of various mechanisms of social, economic, psychological and biological integration and conformism of citizens in a nation state on the other hand. Within this movement, poverty inhabits an ambivalent, but mostly negative status. Poverty is seen as a form of disorder. The poor are considered as signs of social inefficiency and failure. The poor person is a burden, a drain on society who does not contribute his share. At the same time, the poor are the wealth of the nation insofar as their labour force is necessary for the wealth of the nation. The poor were associated with power. They were destitute, but they also embodied productive and destructive forces. Their labour force and revolutionary potential situated them in the centre of any wider consideration of Europe's political and economic reality. Therefore, the poor are caught in a paradoxical situation: they must be integrated and yet they must

be eliminated. This experience of poverty as a potential and a threat will gain intensity in the 19th century.

The discontinuity with the former experience of poverty is very much related to the transition to biopower. The prosperity of the nation depends greatly on the health and productivity of the population as *a species*. Biopolitics focuses on the physical, biological life of the population. The poor are expected to abide by the procedures and regulations of reproduction, health or economic productivity of the target population as a whole. At first biopower is exercised as an individualizing disciplinary power, but by the middle of the 18th century, it becomes a totalizing biopolitics. In the early modern period, it is mainly the political authority that exercises this biopower. In the name of growth and prosperity of the state and in order to manage the internal threats to the political government, various aspects of daily existence are made controllable and manageable. To exercise power relies on the 'right disposition of things arranged to a convenient end.' The *raison d'état* expects from its citizens a social, economic, psychological and biological subjectification that meets all that is necessary for the welfare of the nation state. The state functions as a matrix for individualization, making use of a pastoral power that insists on continuous self-examination and conscience formation. Citizens must be visible and manageable in those domains that we, in modern times, would call private. The disciplinary power as a 'political anatomy of the body' is an individualizing power that is grafted onto a secularized pastoral power, the harbinger of a force that tries to influence the individual soul (with real and virtual panoptica as prototypical power mechanisms). The emergence of biopolitics is accompanied by the introduction of preventive health care which focuses on public hygiene, installing norms and technologies of normalization with respect to the living conditions, lifestyles, the care and upbringing of children, housing, feeding patterns, etc. that the state needs. Biopower creates a separation between 'useful' and 'useless' arms, a separation that is made possible by an increasing differentiation and enumeration of poor, sick, insane, orphans, permanently unemployed, disabled or professional scroungers.

We are accustomed to define exclusion and inclusion as opposites. Indeed, it is about two movements that can not be reduced to each other. But the experience of poverty in this period seems to suggest that they can strengthen each other. The poor are literally removed from society (the Great Confinement), but simultaneously disciplined to integrate back into society. The confinement for a shorter or longer duration of various categories of the poor in the workhouses does not have the intention to exclude groups of the population, but to re-educate them through discipline and labour as economically useful and politically obedient individuals. Labour has an important moral connotation. The poor deviate from the moral order if they do not perform labour, labour that is rather perceived as an act belonging to the desired moral order than as an economic activity.

3.4. Poverty as a moral and social problem (late 18th and 19th Century)

From the 2nd half of the 18th century, the *raison d'état* is under attack as a megalomaniac and obsessive fantasy of a completely controlled society. It is replaced at the turn of the 19th century by the liberal arts of government. Liberalism in this context is not so much a specific ideological discipline or a clearly defined historical period, but a specific attitude towards government. Liberalism is constantly in search of a proper balance between too much and too little government. The starting point is the 'discovery' of quasi-autonomous domains outside the sphere of government. A government that governs too much is in danger of interfering with the 'natural laws' in the areas she is dependent upon: family life, the functioning of the market, the 'society', the 'natural' personal autonomy and responsibility. But a government that governs too little shirks its duty to install the conditions that make the self-restraint of government possible: the conditions of civility, order, productivity and national well-being.

People were to be 'freed' in the realms of the market, civil society and the family. They were placed outside the legitimate scope of political authorities, subject only to the limits of the law. Yet, the 'freeing' of these zones was accompanied by the invention of a whole series of attempts to shape and manage the conduct within them in desirable ways. On the one hand, the 'public' activities of free citizens were to be regulated by codes of civility, reason and orderliness. The private conduct of free citizens on the other hand was to be civilized by equipping them with languages and techniques of self-understanding and self-mastery. (Rose, 2008, p. 69)

Against this horizon, poverty still appears in a dual relation, to matters of economy on the one hand and to those of morality on the other. Yet, the experience of poverty is transformed in three movements:

- A first transformation concerns *the role of the government* with regard to the problem of poverty. Within the *raison d'état* it seemed possible to control the problem of poverty in many ways through political intervention. The liberal arts of government exactly question the view that government itself can know and manipulate everything. Initially, in liberalism, poverty is no longer a (direct) problem for the government. The self-restraint of the government is motivated by the belief that our daily life is regulated by 'natural' processes with their own laws. Interfering with these laws is not only complex, but even harmful. The problem of poverty then belongs to the autonomous sphere of the economy. The government should respect the private sphere of the poor. The government only intervenes to facilitate and to secure the 'natural' processes, e.g. when the poor use their freedom in a 'wrong' way. The political issue is not the existence of poverty. The classical economic thinkers (Bentham, Smith, Ricardo) do not

ignore poverty, but it is not experienced as an independent problem. Poverty appears in their work as the downside of abundance, as much as it is the territory of unfulfilled needs, or of needs not yet invented; a territory that extends indefinitely, the symbol of a market without limits. 'As an element set in counterpoint with wealth, poverty in itself has no independent meaning; as theoretic-practical support for the prospect of increasing abundance, poverty's vocation is to make possible its realization.' (Procacci, 1991, p. 154)

- A second transformation concerns the *relation between 'freedom' and morality*. The 'retreat of government' assigns poverty to the responsibility of individuals abusing their freedom. Unlike the regime of the *raison d'état* moralization and normalization belong, initially, to the private sphere of freedom. Morality becomes a matter for each individual, here understood as each adult male, confronted with an economic necessity inscribed in his relation to nature. In such a manner, issues of morality retreat into a new domain of personal responsibility and dependency, that which would come to be called the private sphere. Both the problem and the solutions to poverty are, initially, no longer sought in direct government intervention, but in an indirect control of the behaviour and mentality of the poor, in a 'conduct of conduct' in the intermediate domain between public and private, in the domain of society. 'Liberalism is, contrary to its own ideology, by no means indifferent to the non-economic features of working class (and for that matter bourgeois) life' (Valverde, 1992, p. 218). Yet, within the liberal experience, the promotion of individual responsibility and discipline is related to securing economic processes. Poor people that are not available for the labour market do not act in their own interest (to provide subsistence for their family) and therefore do not act in the public interest (the creation of wealth and sustaining the growth of the population). The poor should therefore learn to use their freedom in the appropriate way. This moralization and normalization of the poor requires appropriate technologies and adapted forms of supervision. A prototypical model of these technologies is the promotion of self-help. The promotion of self-help is a form of subjectification that inserts the individual in the social order and reinforces control by self monitoring.
- The third transformation, occurring in the course of the second half of the 19th century, consists of defining poverty as a *social problem*. Early liberalism is confronted with its limits in addressing the problem of poverty. Moralization and normalization are not enough to control the mass poverty that is the result of an increasing industrialization, or rather, as a strategy it becomes only effective within the 'invention' of a new domain, the domain of the 'social'. The 'social', perceived as the domain between the private and the public, becomes the focus of a policy on poverty reduction. It casts the state as the protector of 'society' which legitimizes government intervention. The increasing fragmentation, individualization and social unrest are

controlled by the binding glue of 'solidarity' and the increase of social expertise. In the name of the social, the government will from now on interfere in economic processes to prevent negative excrescences.

4. 'Not for the poor, but with the poor'

Whereas chapter 2 is an exercise in distance, in chapters 3 and 4, the core of this study, a cartography is presented of the horizon that constitutes our contemporary experience of poverty. It is an attempt to take the discourse on poverty at face value, to present a certain logic evolving in an assemblage of very different components without (too much) interpretation and (too much) judgement.

The two chapters present the way we talk about poverty nowadays and how we relate to it as both effect and instrument of the regime that occurs in the assemblage of rationalities and technologies in the struggle against poverty. In parallel, a continuous stream is presented of quotations from policy papers, from scientific, methodological or popularizing works or from the media. They illustrate the overwhelming consensus on the participatory turn in the structural strategy of the struggle against poverty ('Not for the poor, but with the poor' - **Chapter 3**) and the emphasis on empowerment and the psychological effects of poverty in dealing with the poor themselves (**Chapter 4**).

A reconstruction of the rationality of the struggle against poverty sounds like this.

Belgium, even though it is a rich country, has a population of around 1,5 million people living in poverty. This number does not include homeless people nor begging asylum seekers, because inclusion in the statistics requires an address. These 1,5 million are primarily people that do not 'appear' poor, nor do they disclose their poverty easily, because often people are ashamed of their poverty. Some people are simply born in poverty. Parents, even though they strive for the best for their children, often cannot offer the right circumstances for a life outside poverty because they themselves never acquired the competences necessary to escape from poverty. One thing is clear, however: nobody chooses living a life in poverty.

The inequality between incomes keeps on growing: 10% of the poorest receive an income that is 28 times smaller than the income of the 10% richest. And yet, poverty is more than a lack of money. It is an injustice in several life domains. Being poor is a condition of being excluded from several domains of society: health, income, work, housing, education, leisure time, social services, etc... People living in poverty live at the borders of society, often without even noticing it themselves. A deep gap divides them from the rest of society. They have to reintegrate into society. Therefore

everyone is called upon to show solidarity and to make a contribution to resisting poverty and exclusion. This is a matter of general importance. Indeed, poverty can befall everyone: a divorce, redundancies, benefits that are too low, making 'survival' debts or overspending because you want to belong.

Only when many people cooperate, will we be able to realize social inclusion and social integration. The government will never be able to solve the problem of poverty alone. It is the task of the government, however, to watch over the process that will lead to the final eradication of poverty. In order to achieve this, the government installs a permanent consultation on poverty and manages different streams of information and different policy levels. Indeed, the struggle against poverty requires an integrated policy. The government sets targets and installs – always in consultation with people living in poverty – permanent feedback-loops. Moreover, the government ensures a better dissemination of knowledge on poverty and social exclusion in order to breach the social stigma.

This knowledge is also necessary to policy itself. The publication of the General Report on Poverty (1995) has reinforced the recognition that people living in poverty are in the best position to generate a deeper insight in the poverty problem because no one else than people living in poverty can recognize the deep pain, shame and feelings of guilt that a life in poverty entails. In general, people who never lived in poverty are blind for what it truly and deeply means to live in poverty, a blindness that gives rise to a missing link between people living in poverty and those that never knew poverty. The struggle against poverty remains confined to good intentions if we do not take account of the perspective of people living in poverty. Only people living in poverty can unearth the mechanisms of social exclusion. The life worlds of people living in poverty and the middle class are fundamentally different. This ignorance of each other's life world induces several misunderstandings, incomprehension, distrust, shame, etc... Those who never experienced poverty cannot fully apprehend the meaning of a vulnerable self, a lack of attachment and the consequences of permanent negative appraisals.

An effective struggle against poverty requires an interactive and participative policy, a policy that calls on people living in poverty to speak up and participate in a dialogue with policy makers. In turn, policy makers will need to implement recommendations resulting from this dialogue. Nowadays, the struggle against poverty is unthinkable without the involvement of people living in poverty: *not for, but with the people living in poverty*. Even more, the struggle against poverty belongs first and foremost to people living in poverty. Only they can decide about the measures that need to be imposed on themselves and their environment. This however does not discharge society

from creating precisely those conditions that will enable people living in poverty to exercise their right to integration in society.

5. Liberation therapy

A life in poverty leaves inner scars. Experiences of the poor with social institutions are mainly negative. Exclusion damages one's confidence in oneself. Often the people living in poverty have a poor self-esteem and find it difficult to trust their fellow human beings. People living in poverty are socially hurt. At the same time however, they demonstrate a tremendous inner strength, a psychological capital that we should mobilize to overcome poverty.

Nowadays, liberating people from their poverty is conceived as making them feel stronger and gaining control over their lives and their environment. Poverty reduction will only be effective if the poor reinforce their bindings to their selves, their environment, society and their own future. Only when people living in poverty process their past, will they be able to defend their case in an acceptable manner and to change societal structures from the inside. Empowerment is the strategy to support people in this process. Civil society and societal institutions can reinforce this work: one should suspend stereotyping the poor and one should support them with a belief in growth and positive change.

The struggle against poverty therefore should be conceived as creating the conditions in which the appeal on personal strength and experience of the people living in poverty is enabled.”

6. The enemy within

The experiment undertaken in chapters 3 and 4 finally allows an elaboration of the initial discomfort with the mobilisation against the background of a sketch of the governmentality regime of advanced liberalism in **Chapter 5**. Nowadays, ‘poverty’ no longer refers to the social structures (of inequality) but to the continuing problem of non-participation in the economic process. The study shows how poverty is becoming a psychosocial problem with an increasing focus on the ‘inside’ of poverty. The struggle against poverty is reduced to provide the conditions under which the poor themselves can engage in an eminently individualizing process to turn their experience of vulnerability into psychological capital. The educational relationship to the poor takes the form of ‘activating abstinence’ in order to fully support the personal struggle against poverty which mobilizes the poor to subjectify themselves as enterprising selves.

In the previous two chapters, I presented the horizon of our present experience of poverty in Flanders, a combination of actual practices and a more or less shared dream about how the struggle against poverty can become more effective and addressing the 'real' issues, liberated from paternalistic or overly bureaucratic focused care. This horizon is an assemblage of beliefs and practices that make up a kind of internal logic, a taken for granted undercurrent that conveys a certain image about how we look at poverty and the struggle against it ('truth'), the relationships within which poverty is best contested ('power') and the kind of identity that is expected from people living in poverty and from agents active in the struggle against poverty ('subjectification').

This does not mean that all actors who speak about or act within the struggle against poverty agree with each other. There are fierce debates within the field, but the commitment of this study is precisely to identify the horizon that makes these discussions possible. Supporters and opponents of certain beliefs or practices can not engage in a 'dialogue' without a shared collective experience that connects very different positions with each other.

Not for the poor, but with the poor.

Who could object? It is a slogan that reflects a basic concern for the democratic involvement of people living in poverty ('power'). It incites us to take into account the perspective of those most affected in our construction of poverty ('truth'). It distances from practices that leave people living in poverty in heteronomy. It appeals to us to shift our focus to a fundamental humanization and liberation in which the poor are no longer passive objects, but active subjects, subjects that, despite their injuries, show resilience ('subjectification'). We are induced to reconsider our own acts, words and thoughts in the 'dialogue' with people living in poverty. The slogan expresses a dream of equality and of an inclusive society. So society is mobilized to open up for people living in poverty and to realize access to the structures of society. We incite people living in poverty to raise their voice and we install procedures to achieve their participation. We shift our attention to the activation of people living in poverty to overcome their dependency. We use new technologies that explicitly invoke the strength within people living in poverty and we take care of their vulnerable self.

Our determination of the number of poor in our society (or rather of the people being prone to poverty) still relies on financial data concerning income. But our contemporary experience of poverty shifts our attention to the 'inside' of poverty. Poverty is more than a financial deficit (economic definition), it is an accumulation of social exclusion (sociological definition) that leads to multiple vulnerability (psychological definition). Poverty has become a psychosocial problem and it is within this a priori that our strategies can be devised and implemented. We are used to think

about poverty as a 'structural' problem, but the meaning of 'structure' has radically changed. Today, 'structural' refers to the persistent problem of people not participating in the economic process because their vulnerable self blocks them from acquiring essential basic skills to integrate into the 'structures', into society. The participation of the poor takes the very specific form of the method of the dialogue. In this dialogue, people living in poverty are expected to expose their individual experiences, but in a very specific way. Their individual experiences will then be streamlined into one voice, as consensus is required to take a stand and to be heard.

Everyone is mobilized in the fight against poverty, but it seems that the fight is mainly required from the poor themselves. People in poverty should make themselves known, are required to share their experiences and to turn their vulnerability into psychological capital. If empowerment is the battle cry, then we assume a priori that people who live in poverty should become stronger. In other words, we problematize the way the poor deal with their condition of poverty. The call to people living in poverty is becoming very urgent as poverty rates continue to rise year after year and poverty can only be eradicated with the participation of the poor themselves. This does not mean that there are no expectations from the non-poor. The non-poor should create the conditions under which the poor can liberate themselves from the psychological poverty chains. The relation of people working in the struggle against poverty towards the poor should be a form of 'activating abstinence'. They should refrain themselves from their judgements about poverty, because only people living in poverty have specific experience on living in poverty. If people who don't live in poverty share their perspective, this has an instrumental reason: as a 'mirror' for the poor (in a mirror one sees oneself). As a non-poor working with the poor, one has to be 'present', searching for the strength hidden in the poor, but always remembering that the Gap between the world of the poor and the world of people who don't know what it is to live in poverty brings about a fundamental incomprehension between both parties.

Abstinence is not passivity: it requires an openness, being alert, an engagement to explore one's personal vulnerability and to look for one's own blind spots in one's perception of the poor. It requires the willingness to confront oneself with the own image in the mirror reached by the contact with the poor. At the same time this very abstinence activates the poor to show oneself, to confront oneself with one's own life history and to take responsibility for one's own psychological struggle with poverty.

Our experience today is a historical experience. Therefore, it can also be different. The work concludes with a cautious attempt of little shifts at the limits of our contemporary collective experience.

